

Universidad Andina Simón Bolívar

Sede Ecuador

Área de Derecho

Maestría en Derecho y Sociedad

Mención en Derecho, Identidades y Acción Colectiva

Restaurando la armonía comunitaria

Aplicación de justicia indígena en el Pueblo Kichwa Rukullakta

Josselin Katherine Salinas Paucar

Tutor: Ramiro Fernando Ávila Santamaría

Quito, 2026

Trabajo almacenado en el Repositorio Institucional UASB-DIGITAL con licencia Creative Commons 4.0 Internacional		
	Reconocimiento de créditos de la obra No comercial Sin obras derivadas	
Para usar esta obra, deben respetarse los términos de esta licencia		

Cláusula de cesión de derecho de publicación

Yo, Josselin Katherine Salinas Paucar, autora del trabajo intitulado “Restaurando la armonía comunitaria: Aplicación de justicia indígena en el Pueblo Kichwa Rukullakta”, mediante el presente documento dejo constancia de que la obra es de mi exclusiva autoría y producción, que la he elaborado para cumplir con uno de los requisitos previos para la obtención del título de Magíster en Derecho y Sociedad, con mención en Identidades y Acción Colectiva, en la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.

1. Cedo a la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, durante 24 meses a partir de mi graduación, pudiendo por lo tanto la Universidad, utilizar y usar esta obra por cualquier medio conocido o por conocer, siempre y cuando no se lo haga para obtener beneficio económico. Esta autorización incluye la reproducción total o parcial en los formatos virtual, electrónico, digital, óptico, como usos en red local y en internet.
2. Declaro que en caso de presentarse cualquier reclamación de parte de terceros respecto de los derechos de autor/a de la obra antes referida, yo asumiré toda responsabilidad frente a terceros y a la Universidad.
3. En esta fecha entrego a la Secretaría General, el ejemplar respectivo y sus anexos en formato impreso y digital o electrónico.

26 de marzo de 2026



Firma: _____

Resumen

La presente investigación estudia la justicia indígena del Pueblo Kichwa Rukullakta (en adelante PKR) y su relación con la restauración de la armonía comunitaria cuando ocurre una infracción. El trabajo parte de la idea de que la armonía comunitaria se sostiene en el equilibrio entre personas, familias, comunidad y territorio, y que su ruptura puede expresarse en el llaki como experiencia de afectación individual y colectiva. A partir de un enfoque cualitativo, se recurrió a revisión bibliográfica y normativa, análisis de la normativa interna de PKR, entrevistas a autoridades y actores comunitarios, observación de campo y reconstrucción de un caso de robo resuelto mediante justicia propia. Con base en ello, se elaboró una matriz de análisis para inferir si, tras la intervención comunitaria, existieron elementos de reparación, reintegración, no repetición, sanación y cierre del conflicto. Los resultados muestran que la justicia indígena en PKR busca corregir la conducta, reparar el daño y recomponer las relaciones afectadas dentro de la comunidad. Al mismo tiempo, el estudio advierte que la restauración de la armonía no siempre se alcanza de forma completa, pues ello depende de las características del caso, de la respuesta de la persona infractora, de la situación de las personas afectadas y del seguimiento posterior. En consecuencia, la investigación concluye que la justicia indígena constituye una vía importante para enfrentar conflictos comunitarios y favorecer procesos de recomposición, aunque su alcance debe valorarse a partir de cada caso concreto.

Palabras clave: justicia indígena, armonía comunitaria, llaki, restauración, Pueblo Kichwa Rukullakta

A mis dos angelitos en el cielo, Rosendo y Karina, por ser mi fortaleza espiritual. Y a Emilio, mi sobrino, por ser mi soporte terrenal.

Agradecimientos

A Dios, por ser mi luz cuando estoy en tinieblas, por guiarme cuando estoy perdida, y en especial, por ayudarme a cumplir uno de mis mayores anhelos académicos: estudiar una maestría en la UASB.

A Bertha, Javier, Andrés, Salomé y Emilio, por ser mi sostén, mi alegría, mi apoyo y, sobre todo, por su amor y cariño.

A Jesús y Germán, colegas y amigos muy queridos, por su apoyo incondicional a lo largo de mi formación académica.

A Ramiro, mi tutor, por sus consejos y toda la gestión realizada para el desarrollo de esta tesis.

A Santiago, por su permanente acompañamiento durante la realización de esta tesis, por sostenerme tanto en lo emocional como en lo material, y por acortar las distancias con cada visita, haciendo de este proceso uno menos solitario.

A PKR, por el espacio otorgado para la realización de esta investigación, y de manera especial a Rosita Alvarado, cuya presencia y apoyo fueron esenciales a lo largo de este proceso.

Tabla de contenidos

Introducción.....	13
Metodología.....	17
Capítulo primero: Administración de justicia indígena en el marco del pluralismo jurídico ecuatoriano.....	23
1. Reconocimiento constitucional e internacional de la jurisdicción indígena, coordinación y límites	23
1.1. Pluralismo jurídico y constitucionalización de la jurisdicción indígena	23
1.2 Reconocimiento constitucional de la jurisdicción indígena y del derecho propio ...	26
1.3. Reconocimiento internacional de instituciones propias y prácticas de justicia	28
1.4. Coordinación entre jurisdicciones y problemas típicos para la lectura del caso	31
1.5. Límites, garantías y tensiones inevitables en un marco de derechos.....	33
2. El Pueblo Kichwa Rukullakta y su sistema de justicia propia	35
2.1. Historia organizativa, valores, costumbres, lengua y vínculo con la naturaleza	36
2.2. Autoridades y competencias en la administración de justicia indígena en PKR	40
2.3. Procedimiento aplicable para la administración de justicia indígena en PKR	44
2.4. Tipos de infracciones contempladas y mecanismos sancionatorios	47
Capítulo segundo: Armonía comunitaria, <i>llaki</i> y recomposición de la convivencia	55
1. Noción, rasgos y función de la armonía comunitaria en la vida colectiva	55
2. El <i>llaki</i> como manifestación de la ruptura del equilibrio comunitario	63
2.1. Relato de campo sobre la vivencia del <i>llaki</i> en PKR.....	71
2.2. La historia de Mamá Celia, <i>pahuyuk</i> de PKR	73
3. Criterios para inferir la restauración de la armonía comunitaria	76
3.1. Criterios a nivel de la persona infractora.....	76
3.2. Criterios a nivel de la persona afectada	78
3.3. Criterios a nivel comunitario	79
Capítulo tercero: Cuando la comunidad corrige: estudio de caso sobre justicia indígena en PKR.....	81
1. Criterios de lectura del caso y organización del análisis	81
2. Reconstrucción del caso	82
3. Lectura jurídico normativa mínima del caso	84
4. Lectura del <i>llaki</i> a partir del caso analizado	87

5. Inferencia sobre la restauración de la armonía, aplicando los criterios propuestos ...	90
Conclusiones.....	93
Bibliografía.....	101

Introducción

En el estudio de las comunidades indígenas, la idea de armonía comunitaria aparece como un horizonte que orienta la vida colectiva y, al mismo tiempo, como un criterio práctico para valorar cuándo un hecho provoca desajustes que desbordan lo individual. En ese marco, la convivencia se sostiene en vínculos, responsabilidades compartidas y formas cotidianas de cuidado, de modo que determinados eventos pueden activar tensiones que se expresan en el tejido relacional, en la confianza y en la estabilidad de la vida comunitaria. Desde esa perspectiva, comprender cómo una comunidad enfrenta las rupturas y qué mecanismos activa para recomponerlas constituye una vía privilegiada para analizar la relación entre norma, autoridad y cohesión social en contextos de pluralismo jurídico.

Ahora bien, investigar este fenómeno desde el Derecho adquiere una relevancia particular por varias razones. En primer lugar, porque el ordenamiento jurídico ecuatoriano reconoce la jurisdicción indígena y, por tanto, la administración de justicia propia no constituye únicamente un hecho cultural, sino una realidad jurídicamente significativa que exige comprensión rigurosa. En segundo lugar, porque el Derecho, al regular competencias, límites y mecanismos de coordinación, condiciona la forma en que se observan, valoran y, en ocasiones, cuestionan las decisiones comunitarias. En tercer lugar, porque la discusión contemporánea sobre derechos humanos, debido proceso e interculturalidad requiere evidencias situadas que permitan evitar lecturas abstractas o simplificadoras sobre cómo se ejerce justicia fuera del sistema estatal. En consecuencia, esta investigación se ubica en un punto donde confluyen el análisis doctrinal, el examen institucional y la observación empírica de prácticas efectivas de resolución de conflictos.

En ese mismo sentido, la literatura especializada y la producción académica vinculada a la justicia indígena han desarrollado aportes relevantes sobre pluralismo jurídico, legitimidad, mecanismos comunitarios, sanciones y fines restaurativos. También se han documentado tensiones recurrentes entre jurisdicción estatal y jurisdicción indígena, particularmente cuando los casos se conectan con bienes jurídicos sensibles o cuando se discuten estándares constitucionales. Sin embargo, pese a la amplitud de este campo, una parte importante de los estudios tiende a privilegiar aproximaciones normativas generales, análisis jurisprudenciales o descripciones de modelos comunitarios en términos amplios, dejando menos explorada una cuestión concreta. Se trata de cómo,

en una comunidad específica, se organiza el procedimiento, qué roles cumplen las autoridades, qué sentido adquieren las medidas aplicadas y, sobre todo, con qué señales prácticas se puede inferir que la armonía comunitaria se recompone tras una infracción. Este punto abre un vacío relevante, porque el debate suele oscilar entre afirmaciones generales sobre lo restaurativo y críticas generales sobre lo sancionatorio, sin anclar la discusión en evidencias suficientemente detalladas sobre un caso situado y sus efectos comunitarios.

A partir de ese vacío, el problema de investigación que orienta este trabajo se concentra en comprender, en una comunidad determinada, la relación entre ruptura y recomposición, examinando la administración de justicia propia como un proceso que articula autoridad, norma interna, prácticas sostenidas por la costumbre y estrategias comunitarias de restauración. En particular, el estudio se enfoca en el Pueblo Kichwa Rukullakta (PKR), por tres razones concurrentes. En primer lugar, porque se trata de un territorio en el que existe una estructura organizativa reconocible y una normativa interna que permite identificar rutas procedimentales, autoridades y medidas. En segundo lugar, porque la comunidad ofrece condiciones para observar, con suficiente densidad, cómo se tramitan conflictos y cómo se construye legitimidad en la intervención comunitaria. En tercer lugar, porque su experiencia permite analizar de manera concreta la operación de una justicia indígena que combina prácticas ancestrales, acuerdos colectivos y mecanismos de registro, lo cual aporta elementos pertinentes para el debate jurídico sobre coordinación, garantías y comprensión intercultural.

Con base en lo anterior, la investigación se organiza en torno a la siguiente pregunta: ¿En qué medida y a través de qué mecanismos la administración de justicia indígena en el Pueblo Kichwa Rukullakta contribuye a restaurar la armonía comunitaria tras la comisión de una infracción, considerando dimensiones verificables de afectación, respuesta comunitaria, reparación y compromisos de no repetición? La tesis se propone responderla mediante un objetivo general y objetivos específicos que permiten seguir un hilo verificable a lo largo del texto.

El objetivo general consiste en analizar, en el caso del Pueblo Kichwa Rukullakta, cómo opera la administración de justicia indígena frente a infracciones y en qué medida sus mecanismos contribuyen a la restauración de la armonía comunitaria, a partir de evidencia normativa y empírica organizada en dimensiones observables. De manera complementaria, los objetivos específicos se orientan a delimitar el sentido de la armonía comunitaria y sus formas de ruptura en el contexto estudiado, caracterizar el marco

institucional y procedimental de la justicia propia, describir los mecanismos aplicados en casos de infracción y evaluar, mediante un estudio de caso y fuentes complementarias, los resultados de la intervención comunitaria en términos de reparación, satisfacción, asunción de responsabilidad y compromisos de no repetición. Asimismo, se busca contrastar los hallazgos con estándares jurídicos relevantes para discutir alcances y tensiones de articulación con el sistema estatal.

Por tratarse de un estudio situado que combina análisis jurídico, reconstrucción de prácticas comunitarias y lectura empírica de un caso, la estrategia metodológica se desarrolla en un apartado independiente, ubicado después de esta introducción. Allí se precisan el enfoque cualitativo y sociojurídico, las fuentes normativas, doctrinales y empíricas empleadas, el trabajo de campo realizado en PKR, el perfil de las personas entrevistadas, las formas de sistematización y triangulación de la información, así como la justificación del estudio de caso único. Esta precisión resulta necesaria para delimitar el alcance de los hallazgos y evitar que la lectura del caso sea entendida como una generalización estadística sobre toda la justicia indígena de PKR. Su función consiste, más bien, en mostrar cómo una situación concreta permite contrastar categorías previamente construidas y evaluar su utilidad para comprender la restauración de la armonía comunitaria.

Respecto de la estructura, el primer capítulo desarrolla el marco jurídico e institucional de la justicia indígena, exponiendo las bases constitucionales e internacionales de la jurisdicción indígena, así como las reglas de coordinación, límites y garantías que resultan relevantes para la lectura del caso. En ese mismo capítulo se presenta, además, la configuración organizativa y procedimental del sistema de justicia propia del Pueblo Kichwa Rukullakta, con atención a sus autoridades, competencias, procedimiento e infracciones contempladas. El segundo capítulo se desplaza hacia el plano conceptual y analítico, delimitando las nociones de armonía comunitaria y *llaki*, y proponiendo criterios para inferir la restauración de la armonía comunitaria tras un conflicto. Finalmente, el tercer capítulo aplica esa base conceptual y jurídica al estudio de un caso concreto, reconstruyendo los hechos, realizando una lectura jurídico-normativa mínima, identificando la manifestación del *llaki* en el conflicto e infiriendo, a partir de los criterios previamente elaborados, el alcance de la recomposición comunitaria producida tras la intervención de la justicia indígena.

Esta distribución permite avanzar desde el marco jurídico e institucional hacia la delimitación conceptual de la armonía y su ruptura, para culminar en una lectura situada

del caso. De esa manera, la investigación busca responder de forma fundada a la pregunta central planteada, sin desbordar el alcance de sus fuentes ni presentar el caso estudiado como representación total de la justicia indígena del Pueblo Kichwa Rukullakta.

Metodología

La presente investigación adopta un enfoque cualitativo, sociojurídico e intercultural. Esta decisión metodológica responde a la naturaleza del problema estudiado, pues la justicia indígena no puede ser comprendida únicamente desde el análisis de normas estatales, ni tampoco desde una descripción cultural aislada de sus efectos jurídicos. Por el contrario, su estudio exige articular el reconocimiento constitucional de la jurisdicción indígena, las normas internas del Pueblo Kichwa Rukullakta, las prácticas comunitarias de resolución de conflictos y las experiencias de las personas que intervienen en esos procesos. En ese sentido, la investigación se ubica en una perspectiva sociojurídica porque analiza la relación entre Derecho, comunidad, autoridad y prácticas efectivas; y es intercultural porque procura comprender esas prácticas desde sus propios sentidos, sin desvincularlas del marco constitucional e internacional que reconoce la justicia indígena.¹²

Esta forma de aproximación se justifica, además, porque el objeto de estudio no se agota en la norma escrita. En contextos de pluralismo jurídico, las reglas comunitarias, las autoridades propias, los procedimientos orales, los acuerdos colectivos y los sentidos atribuidos a la sanción forman parte de una realidad jurídica que requiere ser observada en su dimensión social y cultural. Por ello, la metodología empleada combinó tres planos de trabajo: uno jurídico, uno conceptual y trabajo empírico de campo.

En cuanto a las técnicas utilizadas para el levantamiento de información en el plano jurídico, se realizó revisión documental y normativa. Esta revisión incluyó normas nacionales, instrumentos internacionales, sentencias nacionales e internacionales y normativa interna de PKR. Su finalidad no fue únicamente complementar la información empírica, sino sostener jurídicamente el análisis. En efecto, la tesis no podía limitarse a describir lo que ocurre en una comunidad, puesto que también debía explicar por qué esas prácticas tienen relevancia jurídica, qué normas las reconocen, qué límites las atraviesan y cómo se insertan en el marco del pluralismo jurídico ecuatoriano. Por tanto, este marco

¹ Antonio Salamanca Serrano, “La investigación jurídica intercultural e interdisciplinar. Metodología, epistemología, gnoseología y ontología.”, *Revista de Derechos Humanos y Estudios Sociales*, n° 14 (2015): 59–92.

² Esta decisión metodológica dialoga con el planteamiento de Fausto Quizhpe. Su estudio refuerza la idea de que, en investigaciones sobre pueblos indígenas, no basta con leer normas o doctrina externa, puesto que las categorías deben ser tratadas desde quienes las viven. El autor plantea que, para construir interculturalidad, las culturas deben hablar con sus propias voces, y que para construir *sumak kawsay* este debe ser discutido desde quienes lo viven.

cumple una función estructural dentro de la investigación, puesto que permite situar el caso dentro del reconocimiento constitucional e internacional de la jurisdicción indígena.

En cuanto al plano conceptual, se revisó doctrina y bibliografía especializada, esto con el ánimo de profundizar en las categorías que posteriormente serían observadas en campo. Así, las nociones de armonía comunitaria, *llaki*, restauración, reparación, reintegración y no repetición fueron trabajadas como categorías analíticas, antes de ser aplicadas al caso, evitando así una lectura puramente descriptiva de los hechos. En su lugar, la investigación construyó una matriz de criterios que permitió ordenar la información empírica y valorar, con base en dimensiones previamente definidas, si la intervención comunitaria ofrecía elementos para inferir una restauración total, parcial o limitada de la armonía comunitaria.

En relación al plano empírico, el trabajo de campo se realizó en el territorio del Pueblo Kichwa Rukullakta entre el 4 y el 30 de mayo de 2025, aunque existió una entrevista previa realizada el 29 de abril del mismo año, como parte del proceso de acercamiento inicial al territorio. La presencia en territorio permitió observar dinámicas comunitarias, mantener conversaciones con personas vinculadas a la organización del pueblo, visitar espacios institucionales de PKR y registrar impresiones en un diario de campo. Las oficinas de PKR funcionaron como un punto principal de entrada al territorio, debido a que allí convergían autoridades, exautoridades y comuneros de distintas zonas. Esta ubicación facilitó el contacto con personas que, por sus roles institucionales y comunitarios, podían aportar información relevante sobre el funcionamiento de la justicia propia, sin quedar desvinculadas de la vida cotidiana del pueblo.

En total, se realizaron diez entrevistas a personas vinculadas con PKR. El perfil de las personas entrevistadas correspondió principalmente a autoridades y exautoridades comunitarias, así como a personas que habían desempeñado roles relevantes en distintos ámbitos de la organización del pueblo. La selección de participantes fue intencional, no probabilística y ajustada a las condiciones reales de acceso al campo. Se priorizó a personas que tuvieran conocimiento directo sobre la estructura organizativa de PKR, la normativa interna, los procedimientos comunitarios o la aplicación de justicia indígena. Asimismo, se procuró que las personas entrevistadas no pertenecieran a un solo espacio comunitario, sino que pudieran aportar miradas vinculadas a distintas comunidades y ámbitos de actuación dentro de PKR.

No obstante, aunque el corpus empírico se conformó con diez entrevistas, en el texto final de la tesis se visibilizan principalmente seis testimonios. Esta decisión

respondió a razones analíticas y de extensión. No todos los testimonios podían incorporarse de forma directa sin afectar la estructura del trabajo, por lo que se seleccionaron aquellos que resultaban más pertinentes para explicar el funcionamiento de la justicia indígena, la vivencia del *llaki*, la intervención de las autoridades y la reconstrucción del caso estudiado. En consecuencia, la menor presencia textual de algunos testimonios no significa que no hayan sido considerados en el análisis, sino que su aporte fue integrado en la comprensión general del campo, en la organización temática de la información y en la construcción de la matriz interpretativa.

Bajo esa lógica, las técnicas utilizadas para el levantamiento de información fueron entrevistas, grupos focales o espacios de conversación colectiva, observación no participante y diario de campo. Las entrevistas permitieron recoger relatos sobre la organización de PKR, el sentido de la justicia propia, las formas de resolver conflictos, las autoridades que intervienen y los criterios comunitarios vinculados con la reparación y la recomposición de relaciones. Los espacios colectivos permitieron contrastar percepciones y advertir coincidencias o diferencias en torno a categorías centrales para la investigación. La observación no participante permitió registrar dinámicas institucionales, formas de interacción y aspectos relevantes del contexto territorial. Finalmente, el diario de campo permitió organizar impresiones, situaciones observadas, dificultades de acceso, decisiones metodológicas y reflexiones surgidas durante la estancia en territorio.

La sistematización de la información obtenida siguió un proceso continuo. En primer lugar, las entrevistas fueron transcritas y revisadas. Luego, la información fue organizada temáticamente, atendiendo a los ejes principales de la tesis. Entre estos ejes se consideraron la estructura de autoridades, el procedimiento comunitario, la comprensión del conflicto, la vivencia del *llaki*, las medidas aplicadas, la reparación, la asunción de responsabilidad, la reintegración, la no repetición, la sanación y el cierre del conflicto. De igual manera, la información normativa, jurisprudencial y doctrinal fue clasificada según su función dentro del trabajo, distinguiendo aquellas fuentes destinadas a sostener el marco jurídico de aquellas que permitían fortalecer el marco conceptual.

El análisis de la información se realizó mediante una lectura temática y relacional. En el plano empírico, se identificaron coincidencias entre testimonios, elementos reiterados en las conversaciones y aspectos relevantes registrados en el diario de campo. En el plano jurídico, se contrastaron las prácticas comunitarias descritas con el reconocimiento constitucional de la justicia indígena, la normativa interna de PKR y los

estándares internacionales sobre instituciones propias, procedimientos comunitarios y derechos colectivos. En el plano conceptual, se interpretaron los hallazgos a partir de las categorías desarrolladas en el segundo capítulo. De esta manera, la investigación no separó artificialmente el dato empírico, la norma y la teoría, sino que los articuló para construir una lectura situada del caso. En esa medida, la triangulación se realizó mediante el contraste entre testimonios, observación de campo, diario de campo, normativa interna, fuentes constitucionales e internacionales y bibliografía especializada, lo que permitió verificar coincidencias, identificar límites de información y sostener inferencias prudentes sobre el caso analizado.

En este punto, es menester mencionar que este trabajo aplicó criterios éticos basados en la voluntariedad, el consentimiento informado y el uso académico de la información. Todas las entrevistas se realizaron con consentimiento previo firmado. Ninguna persona fue obligada a participar, y quienes intervinieron lo hicieron de manera voluntaria. Además, PKR fue informado sobre el propósito general de la investigación, el tipo de información que se buscaba levantar y el uso académico que se daría a los datos recopilados. Tal precisión fue especialmente importante debido a que la investigación abordó prácticas de justicia indígena y un caso concreto, ámbitos que pueden involucrar información sensible para la comunidad y para las personas vinculadas con los hechos.

A partir de estas consideraciones éticas, también fue necesario reconocer que el trabajo de campo se desarrolló en una relación gradual, situada y mediada con PKR. La investigación contó con apertura institucional suficiente para ingresar a espacios vinculados con la organización del pueblo, mantener entrevistas con autoridades, exautoridades y personas con conocimiento comunitario, así como recoger relatos relevantes sobre el funcionamiento de la justicia propia. Al mismo tiempo, esa apertura no implicó acceso pleno a todas las fuentes inicialmente previstas, pues determinados archivos, actas y testimonios directos de víctimas o personas infractoras no pudieron ser incorporados en los términos proyectados. Esta situación orientó el rumbo metodológico del trabajo hacia una reconstrucción apoyada principalmente en entrevistas autorizadas, observación de campo, normativa interna, fuentes jurídicas y bibliografía especializada.

De igual manera, durante la estancia en territorio se presentaron condiciones de seguridad personal y situaciones de incomodidad que incidieron en las decisiones de campo. Estas circunstancias exigieron modificar rutinas, limitar ciertos desplazamientos y evitar insistir en rutas de levantamiento de información que podían afectar la confianza comunitaria o aumentar riesgos personales. En consecuencia, los límites de acceso no

invalidaron la investigación, pero sí definieron su alcance; el análisis se construyó desde la información disponible, con base en voces comunitarias autorizadas y con una lectura prudente de aquello que no pudo ser observado o contrastado directamente. Esta delimitación permite ubicar con claridad el alcance de la tesis, en la medida en que el análisis se concentra en una experiencia concreta, reconstruida con las fuentes disponibles y leída a partir de criterios jurídicos, conceptuales y empíricos previamente definidos.

Ahora bien, la investigación no pretende afirmar que el caso estudiado represente la totalidad de la justicia indígena en PKR, ni que sus conclusiones puedan extenderse mecánicamente a todos los conflictos comunitarios. Su alcance es más preciso. El caso permitió observar cómo operan ciertos criterios de restauración de la armonía comunitaria en una situación concreta, y permitió contrastar la matriz analítica propuesta con una experiencia empírica situada. Por ello, el trabajo debe entenderse como un estudio de caso único con finalidad analítica. En la lógica de Robert K. Yin, el valor del caso único no reside en su capacidad para producir generalizaciones estadísticas sobre una población, sino en su utilidad para contrastar proposiciones teóricas, comprender un fenómeno dentro de su contexto y generar inferencias analíticas a partir de evidencia cualitativa.³

Desde esa perspectiva, el uso de un solo caso no debilita la investigación, siempre que su alcance sea formulado con precisión. Dicho esto, es necesario solventar una posible crítica por generalización indebida. Y es que la tesis no sostiene que un caso permita explicar todos los conflictos de PKR, sino que un caso suficientemente reconstruido puede mostrar cómo ciertas categorías funcionan en la práctica, cuáles son sus alcances y cuáles son sus límites. Así, la restricción de acceso a un número mayor de casos redujo el alcance empírico inicialmente previsto, pero no impidió desarrollar el objetivo central de la investigación. La finalidad principal no es construir una estadística sobre decisiones comunitarias, sino aplicar criterios conceptuales y jurídicos a una práctica concreta para comprender si, y en qué medida, la justicia indígena puede contribuir a restaurar la armonía comunitaria después de una infracción.

En consecuencia, la metodología adoptada permitió sostener una investigación situada, prudente y coherente con las condiciones reales del campo. Sus límites fueron asumidos de forma expresa, sin ocultar las restricciones encontradas, pero también sin desconocer el valor de la información obtenida. La combinación de trabajo de campo, revisión normativa, análisis doctrinal, reconstrucción de caso y triangulación de fuentes

³ Robert K. Yin, *Case Study Research: Design and Methods*, 3ª ed (Thousand Oaks: Sage Publications, 2003).

permitió construir una lectura razonada sobre la justicia indígena en PKR y sobre su capacidad de activar procesos de recomposición comunitaria en una situación concreta.

Capítulo primero

Administración de justicia indígena en el marco del pluralismo jurídico ecuatoriano

En este capítulo se presentan las bases constitucionales e internacionales que reconocen la jurisdicción indígena en el Ecuador y define sus principales reglas de coordinación, límites y garantías. Con ese contexto, el capítulo también ubica la administración de justicia indígena en el Pueblo Kichwa Rukullakta (PKR), describiendo sus principales rasgos organizativos y el modo en que se estructura la intervención comunitaria frente a conflictos.

1. Reconocimiento constitucional e internacional de la jurisdicción indígena, coordinación y límites

Este apartado se ubica en un plano jurídico que resulta complementario; en él se pretende identificar las bases normativas y jurisprudenciales que permiten someter a contraste jurídico prácticas comunitarias de resolución de conflictos sin desdibujar su especificidad cultural.

Así, el propósito de esta sección radica en exponer el marco que reconoce la jurisdicción indígena en el Ecuador y que, al mismo tiempo, delimita su ejercicio mediante reglas de coordinación y garantías. Este encuadre evita que la justicia indígena sea comprendida como una práctica residual o meramente informal, y también impide que sea presentada como una esfera inmune a controles, bajo la idea de que el reconocimiento cultural bastaría para dejar en suspenso la protección de derechos. De esta manera, el puente jurídico que se desarrolla aquí permite comprender que las respuestas comunitarias al conflicto pueden orientarse a recomponer convivencia y, a la vez, deben operar dentro de un marco que preserve dignidad, integridad y garantías mínimas, en especial cuando intervienen personas en situación de vulnerabilidad.

1.1. Pluralismo jurídico y constitucionalización de la jurisdicción indígena

En primer término, el pluralismo jurídico ofrece un punto de partida adecuado, en virtud de que permite comprender que, en una misma sociedad, pueden operar reglas y autoridades de distinto origen que, en la práctica, orientan conductas y resuelven

conflictos. Esta perspectiva cuestiona la concepción clásica del derecho como un sistema unitario cuya validez depende exclusivamente de su reconocimiento estatal, y propone entender la juridicidad como un fenómeno más amplio, en el que también pueden generarse normas y procedimientos socialmente eficaces fuera del aparato institucional del Estado. En esa línea, el pluralismo jurídico se presenta como una crítica al monismo jurídico y como una invitación a observar la coexistencia efectiva de sistemas normativos dentro de un mismo espacio social.⁴

Bajo esa aproximación, el pluralismo jurídico describe una realidad verificable antes de concebirse como una mera categoría institucional. En diversas sociedades, muchos colectivos organizados mantienen reglas internas, autoridades legítimas y procedimientos para atender desacuerdos, distribuir responsabilidades o responder frente a daños, aun cuando tales reglas no provengan de órganos estatales. Desde luego, esa coexistencia de órdenes no siempre es armónica, puesto que puede generar tensiones sobre competencia, validez y reconocimiento.⁵ En todo caso, para esta investigación, interesa subrayar que el pluralismo jurídico ayuda a explicar por qué las reglas comunitarias no son un elemento secundario, pues, las mismas operan como pautas efectivas que ordenan relaciones y canalizan la solución de conflictos en ciertos contextos.

A partir de esa precisión, se vuelve más claro el tránsito hacia la constitucionalización. Y es que, cuando el pluralismo se mantiene solo como diagnóstico social, la relación entre órdenes normativos suele depender de tolerancias cambiantes, de relaciones de fuerza o de prácticas informales de reconocimiento. En cambio, cuando el ordenamiento constitucional incorpora la existencia de sujetos colectivos y reconoce prácticas propias como parte del sistema de derechos, el pluralismo adquiere una forma jurídica que modifica las condiciones del diálogo entre jurisdicciones y la manera de evaluar las decisiones comunitarias.⁶ En términos simples, aquello que antes podía quedar en una zona incierta pasa a situarse dentro de un marco constitucional que establece habilitaciones y también responsabilidades, tanto para las autoridades comunitarias como para las instituciones estatales.

⁴ Óscar Correas Vázquez, “El pluralismo jurídico. Un desafío al Estado contemporáneo”, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* 41, n.º 168 (2015): 91-8, doi:<https://doi.org/10.22201/fcpys.2448492xe.1997.168.49392>.

⁵ Antonio Carlos Wolkmer, *Pluralismo jurídico. Fundamentos de una nueva cultura del Derecho*, 2ª ed. (Madrid: Dykinson, SL, 2018), <https://www.jstor.org/stable/j.ctv346q91>.

⁶ Correas Vázquez, “El pluralismo jurídico. Un desafío al Estado contemporáneo”, 93-6.

En el Ecuador, ese tránsito se entiende a partir del diseño constitucional de 2008. Aunque el texto no utiliza una fórmula que declare de manera literal que el país sea un Estado jurídicamente plural, el conjunto de sus disposiciones permite sostener esa conclusión. El Estado ecuatoriano se define como intercultural y plurinacional, y desde esa base reconoce la existencia de comunidades, pueblos y nacionalidades con identidad propia. Dentro de esa diversidad, el propio texto identifica sujetos colectivos específicos, entre los que se encuentran los pueblos y nacionalidades indígenas, el pueblo afroecuatoriano y el pueblo montubio.⁷ En adelante, y por coherencia con el objeto de la investigación y con el caso comunitario que se desarrollará más adelante, el análisis se concentrará en los pueblos y nacionalidades indígenas.

En ese marco, el artículo 57 cumple una función decisiva para comprender cómo la Constitución traduce la diversidad en garantías exigibles. Allí se reconoce y garantiza un conjunto de derechos colectivos orientados a proteger identidad, tradiciones, formas de organización social y continuidad territorial, lo que otorga sustento jurídico a instituciones propias y a la capacidad de sostener reglas internas.⁸ De esta forma, el reconocimiento de sujetos colectivos no queda en un plano declarativo, dado que se articula con derechos cuya titularidad corresponde a pueblos y nacionalidades, y cuya tutela puede reclamarse dentro del orden constitucional.

En particular, el numeral 10 introduce una dimensión normativa específica, reconociendo el derecho a “crear, desarrollar, aplicar y practicar el derecho propio o consuetudinario”, con el límite de no vulnerar derechos constitucionales, en especial los de mujeres, niñas, niños y adolescentes.⁹ Dicha cláusula reconoce el ejercicio del derecho propio como una potestad jurídica constitucionalmente protegida y, al mismo tiempo, lo inserta en un esquema de compatibilidad con los derechos fundamentales, donde autonomía y límites coexisten.

En conjunto, este recorrido deja planteado un marco de lectura en el que la coexistencia de órdenes normativos se entiende como un componente estructural del Estado ecuatoriano. A partir de allí, la atención se dirige a la justicia indígena, por ser el ámbito donde esa coexistencia se expresa con mayor intensidad en términos de autoridad, procedimiento y decisión.

⁷ Ecuador, *Constitución de la República del Ecuador*, Registro Oficial 449, 20 de octubre de 2008, arts. 1, 56, <https://www.lexis.com.ec/biblioteca/constitucion-republica-ecuador>.

⁸ *Ibíd.*, art. 57.

⁹ *Ibíd.*, art. 57.10.

1.2 Reconocimiento constitucional de la jurisdicción indígena y del derecho propio

El aporte del artículo 171 no radica en definir de manera exhaustiva qué es la justicia indígena, porque esa definición depende de cada pueblo y nacionalidad, pero sí fija el marco constitucional que permite comprender qué involucra su reconocimiento y qué efectos produce dentro del ordenamiento. Al hacerlo, el texto ubica a las autoridades de comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas como titulares de funciones jurisdiccionales, señala el ámbito territorial como espacio de ejercicio, y reconoce que la solución de conflictos internos puede tramitarse mediante normas y procedimientos propios, siempre vinculados a tradiciones ancestrales y a formas propias de autoridad.¹⁰

Es así que, por un lado, el artículo 171 introduce una regla transversal de protección de derechos, al disponer que el ejercicio de la jurisdicción indígena debe respetar la Constitución y los derechos humanos. Por el otro, incorpora una exigencia específica de participación y decisión de las mujeres,¹¹ la cual no aparece como una simple nota accesoria, más bien, orienta la lectura de las garantías mínimas aplicables cuando la resolución del conflicto involucra relaciones de poder y riesgos de exclusión dentro del propio espacio comunitario.

Así también, el segundo inciso del mismo artículo proyecta ese reconocimiento hacia el conjunto de la institucionalidad pública, al establecer que “el Estado garantizará que las decisiones de la jurisdicción indígena sean respetadas por las instituciones y autoridades públicas. Dichas decisiones estarán sujetas al control de constitucionalidad. La ley establecerá los mecanismos de coordinación y cooperación entre la jurisdicción indígena y la jurisdicción ordinaria”.¹² De este modo las decisiones comunitarias quedan amparadas por un deber de respeto que compromete a autoridades externas y, al mismo tiempo, las ubican dentro de un marco de control constitucional y de coordinación interjurisdiccional, lo que puede generar ciertas tensiones en torno a la competencia, la ejecución y el reconocimiento.¹³

En esa misma línea, la jurisprudencia constitucional relativa a decisiones de justicia indígena ha sostenido que el deber de respeto no tiene un carácter meramente

¹⁰ *Ibíd.*, art. 171.

¹¹ *Ibíd.*

¹² *Ibíd.*

¹³ Ecuador Corte Constitucional del Ecuador, “Sentencia 113-14-SEP-CC”, *Caso n.º 0731 -10-EP*, 30 de julio de 2014, <https://buscador.corteconstitucional.gob.ec/buscador-externo/principal/fichaSentencia?numero=113-14-SEP-CC>.

retórico, pues se articula con la competencia de control de constitucionalidad y con la obligación estatal de resguardar los derechos de las partes involucradas cuando las decisiones comunitarias producen efectos jurídicos en el ordenamiento.¹⁴ De este modo, el marco constitucional configura un espacio institucional en el que las autoridades indígenas ejercen funciones jurisdiccionales con autoridad propia, sin que ello excluya los deberes de garantía del Estado orientados a evitar afectaciones graves a la integridad, a la igualdad u otras garantías fundamentales.

Ahora bien, el alcance del artículo 171 se comprende con mayor precisión cuando se lo interpreta a la luz del carácter intercultural y plurinacional del Estado. En ese marco, la Corte Constitucional ha señalado que la plurinacionalidad implica la coexistencia de diversas formas de organización social, política y jurídica dentro de un mismo orden constitucional, sin jerarquización entre ellas, lo que exige mecanismos de articulación que eviten lógicas de imposición cultural.¹⁵ Ello supone, además, reconocer que no existe un único ordenamiento indígena, sino una pluralidad de sistemas jurídicos propios, asociados a tradiciones, lenguas y mecanismos de coordinación específicos de cada pueblo y nacionalidad, los cuales coexisten entre sí y con el ordenamiento estatal. Tal es su relevancia, que la Corte ha señalado que “los sistemas jurídicos de cada comunidad indígena son expresiones directas de su derecho a la autodeterminación”.¹⁶

Desde esta perspectiva, el derecho a la autodeterminación funciona como un soporte constitucional para la pervivencia de los ordenamientos jurídicos propios. En la jurisprudencia constitucional, este derecho se proyecta de manera concreta en la facultad de los pueblos de organizar sus procesos decisorios y de definir las autoridades y procedimientos mediante los cuales se ejercen funciones jurisdiccionales.¹⁷ Este punto contribuye a comprender por qué, cuando se estudian procedimientos comunitarios de justicia, no basta con mirar el acto final de decisión y se vuelve necesario observar, también, el conjunto de elementos institucionales que la sostienen, tales como la legitimidad de las autoridades, las formas de convocatoria, los modos de deliberación y las reglas internas que dotan de coherencia al proceso.

¹⁴ *Ibíd.*

¹⁵ Ecuador Corte Constitucional del Ecuador, “Sentencia 1779-18-EP/21”, *Caso n.º 1779-18-EP*, 28 de julio de 2021, párr. 39, <https://www.corteconstitucional.gob.ec/sentencia-1779-18-ep-21/>.

¹⁶ Ecuador Corte Constitucional del Ecuador, “Sentencia 2-14-EI/21”, *Caso n.º 2-14-EI*, 27 de octubre de 2021, párr. 81, https://esacc.corteconstitucional.gob.ec/storage/api/v1/10_DWL_FL/e2NhcNBLdGE6J3RyYW1pdGUnLCB1dWlkOidjNTI2NjVhMi01Y2EyLTQxMWEtYjg5OS05ZWExNzljNmUxYTQucGRmJ30=.

¹⁷ Ecuador Corte Constitucional del Ecuador, “Sentencia 1779-18-EP/21”, párr. 41–42.

Por último, en complemento con lo expuesto, el derecho a la resistencia puede incorporarse como parte del repertorio constitucional que contribuye a la pervivencia de los pueblos y nacionalidades, en la medida en que habilita a individuos y colectivos a reaccionar frente a acciones u omisiones que vulneren o amenacen derechos constitucionales, así como a exigir el reconocimiento de nuevos derechos.¹⁸ Su relevancia para este análisis consiste en mostrar que la Constitución admite formas de defensa activa de los derechos frente a prácticas institucionales o decisiones externas que afectan su vigencia, mas no tanto para erigirlo como fundamento de la jurisdicción indígena. En un Estado que reconoce la diversidad jurídica, esta previsión puede leerse como una garantía adicional para sostener condiciones efectivas de ejercicio de derechos colectivos, particularmente frente a escenarios de interferencia indebida, desconocimiento de autoridades legítimas o bloqueo de decisiones comunitarias.

En suma, este marco constitucional ofrece el punto de partida necesario para examinar, desde una perspectiva internacional, cómo se ha comprendido y protegido la jurisdicción indígena, la autodeterminación de los pueblos y los desafíos que plantea su ejercicio en contextos de pluralismo jurídico.

1.3. Reconocimiento internacional de instituciones propias y prácticas de justicia

El reconocimiento de la jurisdicción indígena se amplía cuando se incorpora el marco del derecho internacional de los derechos humanos (DIDH), en el que se han desarrollado estándares relevantes sobre diversidad cultural, instituciones propias y sistemas normativos indígenas. En este nivel, el respaldo internacional cumple una función doble. En primer lugar, ofrece estándares que refuerzan la obligación estatal de respetar la diversidad cultural, las instituciones propias y los sistemas normativos indígenas. En segundo lugar, aporta criterios para entender de qué manera esos sistemas pueden operar dentro de un Estado constitucional sin degradar la protección de derechos humanos. En conjunto, ambas precisiones corroboran que el reconocimiento de las prácticas normativas indígenas se inscribe en una obligación derivada del DIDH.

En el plano interamericano, la jurisprudencia ha reconocido que la relación de los pueblos indígenas con su territorio es un presupuesto para su continuidad como colectivos diferenciados. En el caso Pueblo Indígena Kichwa de Sarayaku vs. Ecuador, la Corte

¹⁸ Ecuador, *Constitución*, art. 98.

Interamericana precisó que ello se debe a que el territorio y los recursos tradicionalmente utilizados hacen posible el sostenimiento del modo de vida comunitario y de las formas propias de organización del pueblo, razón por la cual su protección resulta exigible bajo el artículo 21 de la Convención Americana.¹⁹ Así, el territorio puede describirse como la base desde la cual se reproduce la vida y se sostienen los vínculos en el tiempo, una centralidad que ha sido reconocida también por el derecho internacional en virtud de su importancia.

En cuanto al ámbito normativo internacional, el Convenio 169 ha contemplado que los pueblos indígenas pueden recurrir a sus métodos tradicionales para resolver controversias internas, los cuales deberán ser respetados tanto por autoridades como por terceros, y podrán aplicarse libremente dentro de la comunidad en la medida en que no contravengan la legislación nacional ni los derechos humanos. Asimismo, cuando la intervención de la justicia ordinaria resulte inevitable en asuntos vinculados con la justicia indígena, el Convenio dispone que jueces y autoridades estatales tomen en consideración las costumbres y tradiciones de la comunidad a la que pertenecen las partes, valoren sus condiciones económicas, sociales y culturales, y privilegien sanciones distintas a la privación de libertad.²⁰

Dichas cláusulas resultan relevantes en virtud de dos razones conectadas con el eje del capítulo. Por una parte, aportan una base explícita para sostener que el derecho internacional reconoce la legitimidad de métodos propios de tratamiento de infracciones dentro de pueblos indígenas, siempre que no exista vulneración de derechos. Por otra parte, incorporan una pauta concreta de mínima intervención carcelaria, que conecta con debates contemporáneos sobre proporcionalidad, alternativas y efectos sociales de la privación de libertad. Ese segundo punto ha sido retomado por la jurisprudencia constitucional ecuatoriana en contextos específicos, como se verá más adelante, lo que refuerza la idea de puente entre estándares internacionales y lectura jurídica del caso local.

Por su parte, la Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas complementa ese estándar desde una lógica de derechos; esto, pues, varios de sus artículos resultan especialmente pertinentes para el tema de instituciones y prácticas propias. El artículo 5, por ejemplo, reconoce el derecho de los pueblos indígenas a

¹⁹ Corte IDH, “Sentencia caso del Pueblo Indígena Kichwa de Sarayaku vs. Ecuador”, *Sentencia de Fondo y Reparaciones*, 27 de junio de 2012, párr. 146, https://corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_245_esp.pdf.

²⁰ OIT, *Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales*, 27 de junio de 1989, arts. 8–10, <https://www.cndh.org.mx/sites/default/files/documentos/2019-05/Folleto-Convenio-169-OIT.pdf>.

conservar y reforzar sus propias instituciones, sin perjuicio de que puedan involucrarse también en la vida política o en otros ámbitos estatales. Adicionalmente, el artículo 40 consagra el derecho de los pueblos indígenas a contar con procedimientos justos y equitativos cuando surjan problemas con el Estado o sus entes, así como a obtener una resolución oportuna sobre los mismos.²¹ Este instrumento internacional, sobre todo el con el artículo 40, otorga un amparo especial a los pueblos y nacionalidades tras actuar como una protección frente al sistema formal predominante, mismo que posee mayores ventajas, funcionando así como una garantía de resguardo de derechos.

De manera complementaria, los principios desarrollados por la Comisión Internacional de Juristas ofrecen un criterio orientador que resulta útil para una lectura institucional de los sistemas de justicia. Así, el principio 4 destaca que los sistemas de justicia tradicionales pueden contribuir al acceso a la justicia y al fortalecimiento del Estado de derecho cuando se articulan con estándares de derechos humanos, y se advierte que el reconocimiento no debe convertirse en una excusa para que el Estado se retire de sus obligaciones de garantía, especialmente frente a barreras estructurales que afectan a poblaciones indígenas y rurales.²²

Adicional a ello, se plantea que la coordinación entre jurisdicciones requiere reglas mínimas para evitar confusiones y tensiones en casos concretos. En esa línea, el principio 6 sugiere que, cuando dos sistemas pueden intervenir sobre un mismo asunto, se definan criterios básicos para ordenar la relación entre autoridades, de modo que las personas sepan a quién acudir y qué ocurre si una decisión ya fue adoptada en una u otra vía.²³ De esta forma se contribuye a la reducción de incertidumbres y de riesgos de desprotección, sobre todo en contextos donde el acceso a instituciones estatales suele ser desigual.

Dicho esto, cada uno de estos principios y criterios básicos no solo ofrecen un marco conceptual para ordenar la relación entre sistemas, sino que también permiten identificar los desafíos prácticos que surgen cuando jurisdicciones estatales e indígenas interactúan en casos concretos. Así, a partir de este análisis, resulta posible examinar

²¹ ONU Asamblea General, *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*, 13 de septiembre de 2007, art. 40, https://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es.pdf.

²² Comisión Internacional de Juristas, *Principios sobre los sistemas de justicia indígenas y otros consuetudinarios o tradicionales, los derechos humanos y el estado de derecho* (Ginebra: Comisión Internacional de Juristas, 2021), 8, https://www.icj.org/wp-content/uploads/2022/06/Principles-and-Commentary_Sp_Marzo-2021.pdf.

²³ *Ibíd.*, 12.

cómo se aplica la coordinación en la práctica, cuáles son los conflictos más frecuentes y qué dificultades enfrentan las personas al intentar acceder a justicia.

1.4. Coordinación entre jurisdicciones y problemas típicos para la lectura del caso

Una vez afirmado el reconocimiento constitucional e internacional, el punto crítico se desplaza hacia la coordinación. En términos prácticos, la coordinación constituye el espacio donde se pone a prueba la eficacia de dicho reconocimiento, pues allí se define si este se traduce en un respeto real a las decisiones comunitarias o si queda reducido a una fórmula carente de operatividad. Además, es el ámbito en el que suelen emerger tensiones concretas, tales como conflictos de competencia, dificultades de comunicación institucional, incertidumbre respecto de la ejecución de decisiones comunitarias, entre otras.

En función de ello, la jurisprudencia constitucional ecuatoriana ha desarrollado criterios que ayudan a ordenar tales problemáticas. Un criterio central consiste en entender que el ámbito territorial de la jurisdicción indígena no debe confundirse con una división geográfica rígida ni con límites político-administrativos. Más bien, lo que trata de explicar la CCE en la sentencia 11-22-EI/24 es que, para saber si una autoridad indígena puede conocer un caso en un territorio, no basta con mirar el mapa; hay que observar si esa autoridad es reconocida como tal por la comunidad y si realmente ejerce funciones en ese espacio. Para dar cuenta de ello, la Corte propone atender a ciertos criterios fácticos, como el vínculo histórico de la comunidad con el territorio, la aplicación efectiva del derecho propio y el ejercicio de prácticas comunitarias de organización y resolución de conflictos.²⁴ Esta idea resulta clave para una investigación que pretende describir prácticas comunitarias de justicia, porque permite comprender que el territorio no opera únicamente como escenario, dado que también constituye una condición de posibilidad para el ejercicio de autoridad, para la legitimidad de decisiones y para la producción de confianza colectiva frente a conflictos.

Así también, en la sentencia 2-14-EI /21, la Corte sostiene que el territorio es fundamental para la sobrevivencia de una comunidad, y que en él se configuran espacios

²⁴ Ecuador Corte Constitucional del Ecuador, “Sentencia 11-22-EI/24”, *Caso n.º 11-22-EI*, 24 de octubre de 2024, https://esacc.corteconstitucional.gob.ec/storage/api/v1/10_DWL_FL/eyJjYXJwZXRhIjoidHJhbWl0ZSIsl nV1aWQiOiI4OWE0NTBLOS0zYWZLTQ2YTgtOTg3Ny05OWYwNmRlNDMyOWMucGRmIn0=.

para vivienda, soberanía alimentaria, lugares sagrados, espiritualidad y vinculación con la Pacha Mama.²⁵ Esta aproximación al territorio dialoga de manera natural con las reflexiones que se han venido desarrollando a lo largo de este trabajo, en la medida en que permite entender que los conflictos y las respuestas comunitarias están profundamente ligados al territorio donde la comunidad vive y se organiza.

Otro punto importante en torno a la coordinación es el que la Corte hace en la sentencia 3-17-EI/25, donde enfatiza que “la verificación sobre la jurisdicción indígena es y será siempre un análisis casuístico”²⁶ y advierte que los criterios construidos por la jurisprudencia operan como guías referenciales que no pueden aplicarse mecánicamente, en razón de la diversidad de comunidades, pueblos y nacionalidades. Tal afirmación habilita una lectura jurídica que acompaña la descripción contextual y evita trasladar categorías generales como si fueran fórmulas cerradas.

A su vez, la coordinación también involucra un componente de respeto institucional que suele resultar vulnerable cuando intervienen terceros ajenos a la comunidad, especialmente cuando pretenden incidir en procesos internos de designación de autoridades o en toma de decisiones comunitarias. En el caso La Toglla, la Corte establece un estándar claro respecto a este punto, tras afirmar que “el Estado debe respetar formas de organización social y, cuando lo solicite la autoridad indígena competente, garantizar que no existan injerencias indebidas de terceras personas, privadas o estatales, ajenas a la autodeterminación, que interfieran en la toma de decisiones”.²⁷ La intervención de actores externos en estos escenarios no solo alteraría el equilibrio institucional; podría hasta deslegitimar decisiones comunitarias y fracturar la confianza interna sobre la que se sostiene la autoridad indígena.

En este punto, es necesario precisar que la coordinación interjurisdiccional no debe ser comprendida como subordinación de la jurisdicción indígena frente a la jurisdicción ordinaria. En un Estado plurinacional, la coordinación tiene sentido como mecanismo de articulación entre autoridades que ejercen funciones jurisdiccionales desde racionalidades distintas, y no como una vía para absorber la justicia indígena dentro del aparato estatal. Sin embargo, esa horizontalidad institucional no elimina la existencia de

²⁵ Ecuador Corte Constitucional del Ecuador, “Sentencia 2-14-EI/21”, párr. 113.

²⁶ Ecuador Corte Constitucional del Ecuador, “Sentencia 3-17-EI/25”, *Caso n.º 3-17-EI*, 5 de junio de 2025, párr. 59, https://esacc.corteconstitucional.gob.ec/storage/api/v1/10_DWL_FL/eyJYXJwZXRhIjoidHJhbWl0ZSIzLnV1aWQyOiI1MjY4ODMyYS00MzJiLTQwYWQyYWFkOS1lZjVzMzgzYjUxZjcucGRmIn0=.

²⁷ Ecuador Corte Constitucional del Ecuador, “Sentencia 1779-18-EP/21”, párr. 69.

un parámetro común de protección. Tanto la jurisdicción ordinaria como la jurisdicción indígena se encuentran vinculadas por la Constitución y por el Derecho Internacional de los Derechos Humanos, aunque su aplicación deba realizarse mediante una interpretación intercultural que evite imponer mecánicamente categorías externas sobre prácticas comunitarias. En consecuencia, el límite de los derechos humanos no debería operar como una forma encubierta de jerarquización estatal, pero tampoco puede ser desplazado por completo bajo el argumento de la autonomía cultural. Su función consiste en abrir un examen cuidadoso de compatibilidad, proporcionalidad y dignidad, especialmente cuando las decisiones comunitarias involucran a personas en situación de especial protección.

1.5. Límites, garantías y tensiones inevitables en un marco de derechos

En este punto, la discusión sobre límites y garantías permite precisar el umbral a partir del cual una respuesta comunitaria, aun orientada a recomponer convivencia, puede convertirse en un factor que prolonga el conflicto o intensifica sus efectos. Bajo esa óptica, el análisis distingue entre prácticas que efectivamente contribuyen a restituir relaciones y decisiones que, por su intensidad o por las consecuencias que desencadenan, pueden producir daño adicional, exacerbar el malestar o abrir nuevas fracturas dentro de la comunidad. Por ello, este subapartado se ocupa de una tensión inevitable que no se resuelve con la sola afirmación de competencia ni con la mera apelación a la autonomía.

En esa línea, la justicia indígena se sostiene en su capacidad de ordenar la vida común desde el derecho propio y de producir cierres socialmente reconocibles. Sin embargo, ese potencial reparador se ve comprometido cuando el tratamiento del conflicto no preserva condiciones básicas de dignidad y protección, sobre todo en escenarios donde existen asimetrías internas. Así, el debate se desplaza hacia una pregunta práctica y exigente que consiste en identificar bajo qué condiciones una respuesta comunitaria puede cerrar el conflicto sin dejar a alguien en situación de desprotección y sin reproducir, en el camino, formas de afectación que la comunidad luego deba volver a tramitar.

En la jurisprudencia constitucional ecuatoriana existen pronunciamientos que muestran, con nitidez, cómo se han configurado algunos de esos límites y qué controversias producen. Un ejemplo significativo se encuentra en el caso La Cocha, donde la CCE estableció que, todo acto delictivo que comprometa el derecho a la vida de las personas debe ser conocido por la jurisdicción penal ordinaria, con carácter exclusivo, aun cuando los involucrados pertenezcan a comunidades indígenas y los acontecimientos

se hayan producido en su territorio. Paralelamente, precisó que la jurisdicción indígena mantiene competencia respecto de los conflictos internos que se susciten entre sus miembros y que incidan en sus valores y dinámicas comunitarias.²⁸ Este criterio, aunque discutido en doctrina y en debates públicos, denota un modo concreto en que se ha trazado un límite competencial, separando la protección del bien jurídico ‘vida’ en clave penal estatal del tratamiento comunitario de los efectos sociales y culturales del conflicto.

Ese mismo caso aporta otra idea relevante para el análisis. La Corte observa que la autoridad comunitaria, al intervenir, no abordó la muerte como un problema penal centrado en el bien jurídico ‘vida’, sino como un hecho que desordena la convivencia y afecta a la comunidad en su conjunto. Por ello, según la Corte, la respuesta comunitaria se orientó a tratar los efectos sociales y culturales del evento y a distribuir responsabilidades entre los responsables directos y sus familias.²⁹ Esto conduce a la conclusión de que, incluso cuando el Estado asume la persecución penal, la comunidad puede seguir tramitando el conflicto en el plano de los vínculos, la responsabilidad social y la necesidad de restituir condiciones de convivencia, sin convertir esas nociones en reglas jurídicas.

A partir de allí, los límites no se agotan en cuestiones de competencia, ya que se proyectan también sobre garantías procesales, proporcionalidad y efectos de las medidas estatales o comunitarias. En ese campo, la Corte ha ofrecido criterios relevantes para comprender cómo se debe aplicar una perspectiva intercultural cuando intervienen personas indígenas en procedimientos penales, especialmente en relación con privación de libertad. En la sentencia 112-14-JH/21, por ejemplo, se enfatiza que, si el Convenio 169 establece que las sanciones privativas de libertad son de *última ratio* en casos de pueblos indígenas, también deben serlo otras medidas cautelares como la prisión preventiva, destacando su carácter condicional, modificable y temporal.³⁰ Este estándar permite reforzar que el respeto a cultura y costumbres no se expresa únicamente en el reconocimiento de jurisdicción indígena, dado que también exige revisar prácticas estatales que, por su impacto, pueden resultar desproporcionadas o culturalmente destructivas cuando se aplican sin mediación intercultural.

²⁸ Ecuador Corte Constitucional del Ecuador, “Sentencia 113-14-SEP-CC”, 35.

²⁹ *Ibíd.*, 34.

³⁰ Ecuador Corte Constitucional del Ecuador, “Sentencia 112-14-JH/21”, *Caso n.º 112-14-JH*, 21 de julio de 2021, párr. 89, <https://buscador.corteconstitucional.gob.ec/buscador-externo/principal/fichaSentencia?numero=112-14-JH%2F21>.

En esa misma dirección, se han desarrollado criterios sobre el modo en que deben articularse medidas estatales cuando existe riesgo de afectar organización social y autodeterminación. El caso La Toglla, ya mencionado, resulta ilustrativo porque conecta derechos colectivos, autonomía organizativa y deber estatal de impedir injerencias indebidas.³¹ Este punto resulta relevante para una investigación sobre administración de justicia indígena, en la medida en que la intervención de actores externos puede alterar condiciones de legitimidad interna, instrumentalizar procesos y profundizar fracturas comunitarias, convirtiendo el tratamiento del conflicto en un nuevo foco de tensión.

En paralelo, en el plano de compatibilidad con derechos humanos, el Convenio 169 aporta una regla de cierre particularmente clara, al exigir que el respeto de costumbres y métodos tradicionales se mantenga en la medida compatible con derechos humanos internacionalmente reconocidos y con el sistema jurídico nacional.³² La Comisión Internacional de Juristas refuerza ese enfoque al sostener que los sistemas de justicia indígenas pueden contribuir al acceso a justicia y al Estado de derecho cuando operan de conformidad con estándares internacionales de derechos humanos, y al insistir en que la coordinación debe evitar discriminación, barreras geográficas y exclusión institucional.³³ Con ello, el límite se formula como una exigencia orientada a protección efectiva, antes que como una etiqueta abstracta.

En una lectura jurídica, límites y garantías no deben comprenderse únicamente como fronteras negativas, porque también cumplen una función de legitimación y estabilidad. Cuando la comunidad percibe que un proceso preserva dignidad, evita abusos y ofrece un cierre razonable, la decisión tiende a reforzar autoridad y confianza. Por el contrario, cuando una respuesta se percibe como arbitraria o excesiva, el conflicto puede prolongarse y expandirse, afectando redes relacionales y debilitando condiciones para la recomposición. En esa lógica, las garantías se conectan con la finalidad de recomponer convivencia, en la medida en que protegen la posibilidad de reintegración y de aceptación comunitaria del resultado, evitando que la respuesta abra un nuevo ciclo de agravio.

2. El Pueblo Kichwa Rukullakta y su sistema de justicia propia

³¹ Ecuador Corte Constitucional del Ecuador, “Sentencia 1779-18-EP/21”, párr. 69.

³² OIT, *Convenio 169*, arts. 8 y 9.

³³ Comisión Internacional de Juristas, *Principios sobre los sistemas de justicia indígenas y otros consuetudinarios o tradicionales, los derechos humanos y el estado de derecho*.

Este apartado describe cómo se organiza y cómo funciona la justicia indígena en el Pueblo Kichwa Rukullakta (PKR). La información presentada ofrece el contexto necesario para comprender el caso que se analizará posteriormente.

2.1. Historia organizativa, valores, costumbres, lengua y vínculo con la naturaleza

El Pueblo Kichwa Rukullakta, considerado por su gente como un territorio ancestral, cuya existencia se remonta a épocas muy anteriores a la llegada de los incas a las tierras que hoy conforman el Ecuador, se encuentra ubicado en el cantón Archidona de la provincia de Napo. Es precisamente esa antigüedad milenaria la que da origen a su nombre: *ruku*, que significa “viejo”, y *llakta*, que alude a “pueblo”. Rukullakta es, entonces, el “pueblo viejo”, una colectividad que ha habitado estas tierras desde tiempos inmemoriales, identificándose a sí misma como *kichwa* y honrando, hasta el presente, su cultura, su lengua y su visión propia del mundo.

Uno de los objetivos más trascendentales en la historia organizativa de Rukullakta ha sido, y continúa siendo, la defensa de su territorio y de todo lo que ello implica. Tal es su relevancia que se afirma que “un pueblo sin territorio, sin cultura y sin idioma, no existiría”.³⁴ En tal virtud, en PKR se reconoce y valora profundamente la lucha incansable de los fundadores pioneros de su pueblo, pues, hoy en día, el mismo cuenta con un territorio de 41.888,55 hectáreas inscritas bajo escritura global, y una población aproximada de 7.215 habitantes. Actualmente, son 17 las comunidades indígenas que integran el PKR, cada una de ellas con personería jurídica y autoridades propias que ejercen competencias dentro de su jurisdicción.

Así como el territorio, la cultura en Rukullakta no se presenta como un vestigio del pasado, sino como una praxis viva que orienta los procesos de resistencia, memoria e identidad. Jumandy, por ejemplo, fue un líder local que luchó por la preservación de su identidad y por liberar a su gente del yugo español, convirtiéndose así en una de las principales figuras indígenas que representan la resistencia hacia la explotación, el abuso y la discriminación. El PKR, por su parte, se ha encargado de mantener presente el legado de Jumandy, pues se consideran sus descendientes y la historia de lo que este hizo por su pueblo se ha transmitido de generación en generación, desde el año 1578.³⁵

³⁴ Medardo Shiguango, entrevistado por la autora, 29 de abril de 2025.

³⁵ Rosa Alvarado, entrevistada por la autora, 14 de mayo de 2025

En el plano económico, el ingreso de recursos en PKR se sostiene, sobre todo, en emprendimientos comunitarios. Entre ellos, uno de los más dinámicos se vincula con la *wayusa*, planta medicinal ampliamente presente en la zona, cuyo aprovechamiento no se limita a la venta de la materia prima, ya que se han desarrollado derivados como cerveza y gaseosa de *wayusa*. Junto con esa línea, también se registran iniciativas asociadas al cacao, al café, a la elaboración de artesanías y al turismo; además, algunos de los productos cosechados dentro de PKR pueden comercializarse al exterior, lo cual genera ingresos adicionales.³⁶

Ahora bien, la vida colectiva en Rukullakta se rige por principios o valores que han sido ampliamente difundidos en culturas andino amazónicas, entre ellos, *ama killa*, *ama llulla* y *ama shwa* resultan ser algunos de los primordiales. Se exige que el comunero no sea perezoso (*ama killa*)³⁷ con ánimo de incentivarlo a que trabaje y salga adelante, que no se deje vencer de las adversidades y que siempre logre encontrar un motivo por el que luchar. Se exige también que no sea mentiroso (*ama llulla*)³⁸ con el fin de preservar el valor que tiene la palabra y no desprestigiar la misma con engaños. El último principio (*ama shwa*)³⁹ suele traducirse como “no robar”, no obstante, PKR le ha otorgado una connotación mucho más amplia, y es que no solo se espera que el comunero no se apropie de objetos que no son suyos, sino que también se promueve que no se le quite en exceso a la naturaleza, fomentando un uso limitado de recursos y la preservación del medio ambiente.

Otro principio central en PKR es el *sumak kawsay*,⁴⁰ concebido como una vida en equilibrio que integra salud, convivencia y territorio. Según el estatuto, este principio supone cuidar la vida y prevenir afectaciones que deterioren el bienestar, incluyendo enfermedades y prácticas que dañan a las personas y a la comunidad. Del mismo modo, implica sostener relaciones respetuosas entre socios, familias y comunidades, evitando

³⁶ Óscar Salazar, entrevistado por la autora, 14 de mayo de 2025.

³⁷ Ecuador Secretaría de Gestión y Desarrollo de Pueblos y Nacionalidades, *Estatuto del Pueblo Kichwa Rukullakta (PKR)*, Resolución Nro. SGDPN-DRCPN-2022-0061-R, 26 de octubre de 2022, art. 5., “este principio es fundamental, significa que la persona tiene que ser activa, alegre, entusiasta, con ánimos, con ganas de salir adelante y enfrentarse a la vida [...] motivadores, persistentes, soñadores, emprendedores, con voluntad, propositivos, participando en las actividades organizativas visionarias”.

³⁸ *Ibíd.*, “su significado es la transparencia, el valor de la palabra, no ser tramposos ni engañar a las personas externas o a los socios del Pueblo [...] no ser envidiosos, ni codiciosos”.

³⁹ *Ibíd.*, “significa no robar, no sacar, no quitar [...] este principio se extiende también a la relación con la naturaleza [...] No perjudicar a la comunidad y el Pueblo con acciones que desmoralicen y comprometan en actividades ilícitas o de carácter ilegal”.

⁴⁰ *Ibíd.*, “significa vivir sanos, sin contaminación al medio ambiente, convivir con la naturaleza y los animales, proteger, cuidar y preservar los ríos, cascadas, lagunas, cavernas, los árboles la montaña, velar por la continuación de la vida, que todo esté en orden”.

disputas internas y manteniendo un trato de consideración hacia otras organizaciones e identidades culturales. A la par, exige resguardar la naturaleza como condición de continuidad de la vida, mediante la protección de ríos, lagunas, montañas, árboles, plantas y animales, lo cual se vincula con la defensa del territorio frente a actividades que alteren el equilibrio ecológico. Finalmente, incorpora compromisos de igualdad, responsabilidades compartidas y fortalecimiento de la identidad cultural.

Adicionalmente, el estatuto de PKR también reconoce un principio sobre los conocimientos ancestrales, es decir, sobre los aprendizajes que la comunidad ha recibido de sus mayores y que se han transmitido entre generaciones.⁴¹ En esa línea, se plantea que la organización interna y los emprendimientos sostenibles deben actuar con respeto a ese legado, que abarca maneras propias de vivir, pensar y sentir como pueblo kichwa, aprendidas en la convivencia y sostenidas en una historia de resistencia y permanencia desde la época de la colonización. De este modo, cuando el estatuto menciona tradiciones, usos y costumbres, remite a prácticas concretas que han permitido mantener la identidad y la cohesión comunitaria aun en contextos adversos. A criterio propio, el hecho de incorporar este principio en una norma interna refleja un esfuerzo por resguardar esos saberes, de manera que no dependan únicamente de la transmisión oral, sino que también queden apoyados por el estatuto para mantenerlos presentes y comprensibles para las nuevas generaciones.

A propósito de lo anterior, durante el trabajo de campo se advirtió un reto que, a criterio propio, puede describirse como una posible “pérdida de memoria colectiva”, en el sentido de que ciertos elementos asociados a lo que significa ser kichwa amazónico tienden a debilitarse con el paso del tiempo. Esta impresión se vio respaldada por varios testimonios recogidos en entrevistas, en las que se mencionó, por ejemplo, que en algunas comunidades la educación de niñas y niños se desarrolla principalmente en español. En ese contexto, algunas personas entrevistadas expresaron preocupación porque muchos niños y adolescentes comprenden el kichwa, aunque no logran hablarlo con soltura,

⁴¹ *Ibíd.*, “Este Estatuto y las actividades económicas sostenibles del PKR, se regirán bajo el permiso de los espíritus y conocimientos ancestrales de nuestros hermanos mayores que de generación en generación nos han transmitido y nosotros como sus hijos hemos venido recorriendo”.

mientras que otros evitan usarlo por vergüenza.⁴²⁴³ De manera similar, también se observó un uso cada vez menos frecuente de vestimenta tradicional, pues actualmente es común que se prefieran prendas de estilo occidental. Finalmente, en esa misma línea, Inés Shiguango⁴⁴ señaló que parte de lo incorporado en el Código disciplinario de PKR busca precisamente evitar el olvido de prácticas propias, entre ellas, ciertas formas comunitarias de corregir conductas consideradas inadecuadas.

En el estatuto de PKR se incluye, de manera expresa, una referencia a los derechos humanos, en la cual se afirma el compromiso de respetarlos y de hacerlos respetar dentro de la vida comunitaria.⁴⁵ En esa formulación, los derechos humanos se asocian con valores como igualdad, justicia, solidaridad, equidad, respeto a la vida y participación, lo cual permite entender que PKR busca que su organización interna y su convivencia se orienten por criterios de dignidad y trato justo entre sus miembros, en coherencia con su propia visión de orden colectivo.

Con todo lo expuesto, la historia organizativa de Rukullakta y los principios que recoge su estatuto muestran una comunidad que ha sostenido su continuidad en el tiempo mediante territorio, memoria, prácticas compartidas y normas internas que ordenan la vida común. Sobre esa base, el análisis puede avanzar hacia la estructura de autoridades y competencias, pues es allí donde estos valores y compromisos se traducen en roles concretos, decisiones colectivas y responsabilidades definidas para conducir la vida comunitaria y encauzar sus formas propias de administración de justicia.

⁴² Rosa Alvarado, entrevistada por la autora, 14 de mayo de 2025: “Nosotros, como hemos vivido con nuestros padres en las casas, nos ha enseñado, porque ellas practicaban el idioma kichwa. En cambio, en nuestro caso, por ejemplo, estamos modernizados, porque hemos hecho una relación con mestizos. Entonces en las casas ya casi no se habla el kichwa, por ejemplo, mi hijo habla español, pero sí entiende lo que es el Kichwa... entiende todo, pero no puede hablar. Entonces se van perdiendo las costumbres... A veces pensamos que estamos haciendo algo bien y hemos estado errados porque ha sido importante que nuestros hijos también sepan el idioma kichwa para poder desenvolverse en la vida, o para poder comunicarse con los más mayorcitos”.

⁴³ Luis Shiguango, entrevistado por la autora, 14 de mayo de 2025: “hay miedo de hablar kichwa... A veces hay otros que entienden, pero no pueden pronunciar... se está perdiendo bastante. Además, ya no quieren hablar kichwa cuando salen hacia las escuelas, como que les da vergüenza... se está perdiendo el idioma”.

⁴⁴ Inés Shiguango, entrevistada por la autora, 12 de mayo de 2025: “nosotros hemos trabajado el código disciplinario. Sé que falta mucho que hacer, pero sentimos que las comunidades ya se están apropiando, recuperando sus tradiciones, sus costumbres, cómo reprendían, cómo ayudaban a mejorar cuando hay un error en la familia. Entonces, a veces nos hemos olvidado porque no practicábamos”.

⁴⁵ Ecuador Secretaría de Gestión y Desarrollo de Pueblos y Nacionalidades, *Estatuto PKR*, art. 5., “El PKR respeta y hace respetar los derechos humanos, teniendo en cuenta que los Derechos Humanos son un conjunto inherente sobre los cuales se sustentan lo más nobles deseos de la humanidad; como es la igualdad, justicia, solidaridad, equidad”.

2.2. Autoridades y competencias en la administración de justicia indígena en PKR

La organización de PKR reconoce autoridades con responsabilidades distintas, que se complementan en la vida cotidiana del pueblo. En un plano se ubican las instancias que conducen el gobierno y la administración general, encargadas de coordinar comunidades, sostener decisiones colectivas y gestionar asuntos del territorio. En otro plano se encuentran las autoridades que asumen la administración de justicia indígena, cuya tarea se relaciona con atender conflictos internos y tomar decisiones dentro del marco propio de PKR. Con el fin de evitar confusiones, conviene mantener ambos planos separados, describiendo primero la conducción general y luego la estructura de justicia.

Dicho esto, la máxima instancia de gobierno dentro de PKR es la *Asamblea Suprema*, misma que se realiza cada tres años.⁴⁶ En este espacio se elige al nuevo Consejo de Gobierno, por lo que su reunión marca el momento de renovación de autoridades y de definiciones generales para el periodo que inicia. Además, aquí se definen las políticas y prioridades del pueblo, y se decide sobre reformas internas y conflictos o reclamos importantes entre comunidades y socios.⁴⁷

Como segunda instancia se ubica la *Asamblea General*,⁴⁸ la cual puede sesionar de forma ordinaria, una vez al año en el mes de diciembre, como espacio amplio de deliberación y toma de decisiones sobre asuntos que requieren tratamiento colectivo. Adicionalmente, se prevén sesiones extraordinarias que pueden convocarse en cualquier momento cuando surgen temas con carácter urgente o delicado. En lo principal, esta Asamblea se concentra en la planificación y el seguimiento, pues prioriza programas y proyectos del Plan de Vida, y aprueba lineamientos de inversión y gastos.⁴⁹

A nivel comunitario, el *Consejo de Winaru*⁵⁰ funciona como un espacio integrado por representantes de las comunidades que conforman el PKR. Su presencia se relaciona con la necesidad de mantener comunicación constante entre comunidades y nivel del pueblo, recogiendo preocupaciones, llevando acuerdos y sosteniendo coordinación

⁴⁶ *Ibíd.*, art. 18., “La Asamblea Suprema del Pueblo Kichwa de Rukullakta es la máxima instancia de gobierno, se reunirá cada tres años en el mes de diciembre y estará constituida por todos los socios inscritos en el Registro de PKR”.

⁴⁷ *Ibíd.*, art. 19.

⁴⁸ *Ibíd.*, art. 20., “La Asamblea General, es la segunda instancia parlamentario que formula políticas de desarrollo comunitario, estará compuesto por todos los socios de las comunidades que conforman del pueblo”.

⁴⁹ *Ibíd.*, arts. 21–24.

⁵⁰ *Ibíd.*, art. 33., “El Consejo de Winaru estará conformado por los Winaru de todas las comunidades de base que conforman el Pueblo Kichwa de Rukullakta”.

interna cuando se trata de asuntos que requieren un tratamiento conjunto. Dentro de esas atribuciones se ubica también el seguimiento a programas y proyectos.⁵¹

En el siguiente nivel se encuentra el *Consejo de Gobierno*, el cual cumple funciones de dirección ejecutiva y administración cotidiana. Su presidencia recae en el *Kuraka* y, junto a él, se encuentran otras dirigencias con responsabilidades específicas cuyas funciones serán descritas a continuación:

- a) *Kuraka*⁵²: se trata de la autoridad que encabeza la conducción general del pueblo. Convoca y dirige las reuniones de las instancias del PKR, vela por el cumplimiento del estatuto, coordina el plan anual de trabajo, y con las autorizaciones correspondientes puede suscribir acuerdos y manejar decisiones administrativas y financieras del pueblo.⁵³
- b) *Wankuchik Apu*: es la autoridad encargada de impulsar el fortalecimiento del pueblo en lo organizativo. Su trabajo se centra en promover espacios de formación para líderes y lideresas, facilitar el intercambio de experiencias con otros pueblos, y ayudar a abrir diálogos cuando existen problemas. Además, le corresponde difundir y hacer cumplir las reglas internas, apoyar la unión entre comunidades, y promover el uso de la lengua y las costumbres.⁵⁴
- c) *Pachamama Apu*: es la autoridad que se encarga de organizar el cuidado del territorio del PKR y de orientar cómo se usan sus recursos. Entre sus tareas está coordinar acciones de conservación y uso responsable, proponer reglas internas para prevenir daños y apoyar procesos de restauración. También interviene cuando hay problemas o disputas por tierras y trabaja con las comunidades para prevenir y controlar la contaminación en el territorio.⁵⁵
- d) *Awayachik Apu*: es la autoridad que impulsa acciones para mejorar el bienestar de las comunidades. Propone planes y programas de desarrollo para el pueblo, promueve la equidad entre mujeres y hombres, apoya a las escuelas interculturales, coordina gestiones de salud con instituciones y brigadas, y busca capacitación y becas para niños, jóvenes y profesionales según las necesidades del territorio.⁵⁶

⁵¹ *Ibíd.*, arts. 34–35.

⁵² *Ibíd.*, art. 44., “El/la Kuraka es el líder máximo y representante legal, judicial y extrajudicialmente. Será nombrado por la Asamblea Suprema y durará tres años en sus funciones”.

⁵³ *Ibíd.*, art. 45.

⁵⁴ *Ibíd.*, arts. 48 y 49.

⁵⁵ *Ibíd.*, arts. 50 y 51.

⁵⁶ *Ibíd.*, 52.

- e) *Kawsachik Apu*: es la autoridad que impulsa la parte económica del PKR. Coordina planes y proyectos productivos en las comunidades, apoya emprendimientos y economía solidaria, y promueve formas de organización para producir y vender, como cooperativas, comercialización, agroindustria, transporte y turismo comunitario.⁵⁷

Hasta aquí se han presentado autoridades vinculadas a la conducción general del pueblo. A continuación, se describirá a las autoridades responsables de la justicia indígena, diferenciando claramente sus funciones de las de gobierno, pues, su ámbito de acción y su forma de organización responden a una lógica propia.

En Rukullakta, la administración de justicia se sostiene en un conjunto de autoridades y espacios que el Código Disciplinario identifica con claridad. En ese marco se ubican la *Asamblea de Justicia del Pueblo*, el *Consejo de Amawtas de PKR* y los *amawtas comunitarios*, así como los *consejeros ancestrales* y los *consejeros comunitarios* de justicia propia.⁵⁸

En primer lugar, la Asamblea de Justicia del Pueblo puede entenderse como el espacio amplio en el que se juntan las autoridades vinculadas a la justicia propia para conocer asuntos que requieren tratamiento colectivo y encaminar decisiones internas, con el objetivo de mantener el orden comunitario y dar respuesta a los desacuerdos que afectan la convivencia. En ese marco, su función general es servir como lugar de reunión, diálogo y decisión cuando el problema supera lo estrictamente familiar o cuando se necesita la intervención conjunta de varias autoridades.⁵⁹

En segundo lugar, el Consejo de Amawtas del PKR, en el nivel del pueblo, cumple un rol de orientación desde el conocimiento ancestral, con una mirada que busca sostener valores, prácticas y criterios propios en la forma de abordar los conflictos. De manera general, su competencia se relaciona con acompañar el análisis de los hechos desde la perspectiva cultural del pueblo y apoyar a que las decisiones comunitarias mantengan coherencia con la vida organizativa, los saberes y las reglas internas.⁶⁰

Finalmente, el Consejo de Amawta Comunitario se ubican en el plano cercano de cada comunidad, por lo que su papel general se vincula con intervenir de forma inmediata

⁵⁷ *Ibíd.*, 53.

⁵⁸ Ecuador Secretaría de Gestión y Desarrollo de Pueblos y Nacionalidades, *Código Disciplinario del Pueblo Kichwa Rukullakta (PKR)*, Resolución Nro. SGDPN-DRCCPN-2022-309, 23 de diciembre de 2024, art. 145.

⁵⁹ *Ibíd.*, arts. 145–147.

⁶⁰ *Ibíd.*, art. 146.

cuando surgen problemas cotidianos, orientar a las personas involucradas y activar respuestas comunitarias antes de que el conflicto se agrave. En ese sentido, su competencia se asocia con sostener presencia territorial, acompañar la convivencia diaria y servir como primer referente de justicia propia dentro de la comunidad.⁶¹

En conjunto, estas figuras articulan la atención de los conflictos, combinando un nivel general del pueblo y un nivel cercano a cada comunidad, lo que permite que la justicia propia tenga presencia tanto en la conducción central como en el territorio. Ahora bien, el trabajo suele distribuirse en varios roles, de manera que unas autoridades aportan desde el saber ancestral y espiritual, mientras otras brindan acompañamiento y apoyo durante el proceso. Bajo ese contexto, se identifican las siguientes figuras:

- a) *Yachak*: se reconoce como un sabio ancestral con conocimientos y guía en lo espiritual. Su competencia principal se relaciona con acompañar la comprensión del problema desde la mirada cultural del pueblo, aportar consejo para sostener el bienestar colectivo y ayudar a que las decisiones mantengan coherencia con los valores y costumbres reconocidos por la comunidad.⁶²
- b) *Pahuyuk*: persona reconocida por la comunidad por poseer dones o capacidades especiales, generalmente vinculadas a lo espiritual.⁶³ Su competencia general radica en contribuir a la vida organizativa y cultural desde esos dones, acompañando decisiones y orientaciones del consejo en asuntos que requieren respaldo desde el conocimiento ancestral, incluyendo saberes relacionados con la medicina ancestral y las prácticas de sanación propias del pueblo.⁶⁴
- c) *Kamachik*: aparece como un consejero dentro de la justicia propia. En términos generales, su rol se relaciona con orientar a las autoridades y a las partes sobre cómo encaminar el asunto conforme a las reglas internas y a las prácticas del pueblo, aportando criterio para que la decisión comunitaria sea clara y coherente con lo establecido.⁶⁵

En el Código se diferencian consejeros ancestrales, con dos personas por cada rol a nivel del pueblo, y consejeros comunitarios, con un rol por cada función en el nivel de comunidad. Esto sugiere una estructura de seis autoridades en el nivel general y una

⁶¹ *Ibíd.*, art. 44.

⁶² *Ibíd.*, arts. 150 y 151.

⁶³ Ecuador Secretaría de Gestión y Desarrollo de Pueblos y Nacionalidades, *Estatuto PKR*, art. 31.

⁶⁴ Rosa Alvarado, entrevistada por la autora, 14 de mayo de 2025.

⁶⁵ Ecuador Secretaría de Gestión y Desarrollo de Pueblos y Nacionalidades, *Código Disciplinario PKR*, arts. 150 y 151.

estructura mínima de tres en el nivel comunitario, cuya implementación concreta por comunidad se verificará con nombramientos y práctica organizativa.

De manera complementaria, el Código Disciplinario menciona también a los *inkarukuna*⁶⁶ como una figura que aparece vinculada a la justicia, aunque no como parte del Consejo de Amawtas. En términos sencillos, se los presenta como quienes cumplen labores de vigilancia y control cuando una persona es retenida, mientras se define la medida que corresponde, incluyendo la restricción de visitas durante ese lapso.⁶⁷ Por ello, aun cuando su papel no se describe como decisorio, su presencia resulta relevante dentro del funcionamiento práctico de la justicia propia, porque apoya el orden y el cumplimiento de disposiciones adoptadas por la autoridad.

Una vez que se han presentado las autoridades encargadas de administrar justicia, corresponde mostrar de qué manera se desarrolla esa labor en la práctica. Por ello, en la siguiente sección se explicará el procedimiento que se sigue en PKR cuando surge un conflicto, desde los primeros pasos de intervención hasta la decisión final y el seguimiento de lo acordado.

2.3. Procedimiento aplicable para la administración de justicia indígena en PKR

El proceso de administración de justicia en PKR se presenta, en la normativa interna, como una ruta ordenada que busca responder con rapidez a los problemas que afectan la convivencia y, a la vez, dejar un respaldo de lo acordado para que se cumpla. En esa línea, el Código Disciplinario fija una guía general sobre cómo debe actuar la autoridad cuando se activa la justicia propia. Sin embargo, según lo recogido en entrevistas, en la práctica pueden existir pequeñas diferencias en la forma de poner en marcha esa guía, dependiendo del tipo de problema y de cómo se organiza cada comunidad para llevarlo ante la autoridad. Por ello, lo más adecuado es entender el procedimiento como una orientación común, que suele repetirse, aunque no siempre se aplique de manera idéntica en todos los casos.

El punto de partida es poner el hecho en conocimiento de la autoridad. La normativa prevé que el ingreso del caso pueda hacerse de manera oral o escrita, y que se

⁶⁶ *Ibíd.*, art. 159., “Son las personas encargadas de velar, controlar la orden comunitaria y quienes hacen cumplir las sanciones impuestas por las autoridades comunitarias, conforme las costumbres del Pueblo. En cada comunidad se conformarán grupos de Inkaru (guardias comunitarias) para precautelar el bienestar y armonía en las familias”.

⁶⁷ *Ibíd.*, art. 163.

registren datos básicos del hecho y de las personas involucradas, para que el conflicto pase a conocimiento de la autoridad y pueda ser atendido.⁶⁸ Al mismo tiempo, en entrevistas se indicó que, en ciertos escenarios, la denuncia se presenta por escrito ante el *Kuraka*, y desde allí se deriva el caso a la instancia o dirigencia que corresponda según el tema.⁶⁹ Estas dos vías no necesariamente se excluyen, más bien muestran que el sistema combina canales de recepción directa con formas internas de derivación cuando se necesita ordenar a quién le toca intervenir en primera instancia.

Una vez ingresada la denuncia, la normativa dispone que se avise a las partes y se las convoque para que comparezcan. En el Código se establece que debe emitirse citación en un lapso de 48 horas, con el fin de que las partes comparezcan y se abra el tratamiento del caso sin demoras que puedan agravar la tensión comunitaria.⁷⁰

Posteriormente, se abre la fase de investigación y comprobación. En términos sencillos, en esta etapa se busca aclarar qué pasó y con qué elementos se puede sostener una decisión, incluyendo la escucha de versiones y la valoración de información que permita confirmar o descartar responsabilidades.⁷¹ La normativa señala que, cuando el caso lo requiera, se puede convocar al Consejo de Amawtas o a los consejeros de justicia con el fin de continuar la indagación, lo que refuerza la idea de que la decisión no debe adoptarse sin un mínimo de verificación previa.⁷² Asimismo, el Código indica que la resolución se basa en la investigación y en las pruebas obtenidas, y que si falta información se debe completar lo necesario antes de cerrar el caso.⁷³

Con la investigación realizada, el caso entra en un momento de análisis y decisión. Aquí cobra relevancia la Asamblea de Justicia del Pueblo como espacio donde se revisa lo investigado y se adoptan determinaciones, esto, con participación del Consejo de Amawtas del PKR y de los amawtas comunitarios, bajo reglas de convocatoria y presencia. En ese marco, la normativa exige que las autoridades actúen con imparcialidad y que, si existe parentesco con alguna de las partes, se aparte a la autoridad involucrada para evitar dudas sobre favoritismos. Además, se dispone que el tratamiento se realice en

⁶⁸ *Ibíd.*, art. 108.

⁶⁹ Rosa Alvarado, entrevistada por la autora, 14 de mayo de 2025: “La denuncia, mediante escrito, presentan ante el Kuraka. Luego él elabora un memorándum y según las competencias de cada dirigente, se les asigna el caso para que puedan interceder”. En cuanto a quiénes pueden interponer denuncias se dijo: “Todos los que habitan dentro de la comunidad, todos tienen derecho, incluso menores pueden poner denuncias”.

⁷⁰ Ecuador Secretaría de Gestión y Desarrollo de Pueblos y Nacionalidades, *Código Disciplinario PKR*, art. 108.

⁷¹ *Ibíd.*, arts. 146, 153.

⁷² *Ibíd.*, art. 153.

⁷³ *Ibíd.*, art. 146.

lengua kichwa, lo cual busca que el debate se sostenga en el código cultural compartido y que las partes comprendan el sentido de lo que se discute.⁷⁴

Una vez tomada la decisión, se pasa a la definición de la sanción y su ejecución. El Código recoge la idea de sanciones correctivas aplicadas según el hecho comprobado, con el objetivo de recuperar la tranquilidad comunitaria y restablecer la paz interna, apoyándose en costumbres y prácticas propias.⁷⁵ En esa misma línea, la normativa remarca que la sanción debe corresponder a la causa verificada, lo cual refuerza que la medida no se define al azar, sino a partir de lo que fue comprobado durante el tratamiento del caso.⁷⁶

Además, el Código menciona una medida que se conoce como *chunda kural*, descrita como un espacio destinado a la reflexión y la sanación. En términos generales, se indica que cada comunidad debe contar con este lugar y que allí pueden permanecer las personas aprehendidas mientras se determina la sanción. Durante ese tiempo, hay vigilancia a cargo de los *inkarukuna* y no se permiten visitas hasta que se defina la medida que corresponde.⁷⁷

Finalmente, la normativa prevé un cierre con registro y seguimiento. Se contempla la suscripción de resoluciones o actas, con firmas de las partes y de la autoridad, para que exista constancia y se facilite el cumplimiento de lo acordado.⁷⁸ A su vez, se señala que las sentencias deben quedar bajo archivo de la secretaría del Consejo de Amawtas o de la persona que se designe para ese fin.⁷⁹

Ahora bien, en una entrevista se explicó que existen situaciones especiales cuando la persona señalada como infractora no es parte de PKR. En esos casos, se indicó que la comunidad intenta asegurar su comparecencia a través de gestiones adicionales, como enviar una comunicación escrita a su nacionalidad o lugar de origen solicitándole que se presente. En caso de que la persona no acuda, proceden a realizarse nuevos llamados, y de ser necesario, se busca notificarla en su lugar de trabajo con el fin de que el caso no quede sin respuesta.⁸⁰

⁷⁴ *Ibíd.*

⁷⁵ *Ibíd.*, art. 111.

⁷⁶ *Ibíd.*, art. 113.

⁷⁷ *Ibíd.*, art. 164.

⁷⁸ *Ibíd.*, art. 149.

⁷⁹ *Ibíd.*, art. 152.3.

⁸⁰ Rosa Alvarado, entrevistada por la autora, 14 de mayo de 2025: “Lo que hace el Consejo de Amawtas al conocer del problema, inmediatamente procede a enviar un escrito a la comunidad a la que pertenece el señor externo, con el fin de que se haga presente y, en vista de que el incidente ocurrió en nuestro territorio, poder aplicarle la justicia indígena”. En caso de que no se presente la persona citada: “ahí

Así mismo, se señaló que, si la víctima es una persona de fuera, puede igualmente presentar la denuncia dentro de PKR cuando el hecho ocurrió en su territorio. Finalmente, se indicó que, según la gravedad o las condiciones del caso, en ocasiones se solicita apoyo y coordinación con autoridades estatales. De igual forma, se mencionó que, en ciertos supuestos especialmente graves, generalmente vinculados con la pérdida de la vida, puede disponerse la entrega del responsable a la justicia ordinaria.⁸¹

Cabe mencionar también que la normativa interna prevé un manejo particular cuando en el conflicto intervienen niñas, niños o adolescentes. En esos casos, se señala que el menor no debe enfrentar el problema en solitario, sino que debe contar obligatoriamente con el acompañamiento de su padre y madre,⁸² o de sus responsables, de manera que la corrección se trabaje también desde la familia y se evite que el conflicto se agrave o se repita.

En conjunto, la normativa ofrece un marco general desde la denuncia hasta la sanción, mientras que el trabajo de campo sugiere que la forma concreta de aplicarlo puede variar según el tipo de caso y según el nivel por el que se encamine el asunto. En ese contexto, el procedimiento puede entenderse como una guía común que convive con prácticas comunitarias previas, por lo que, aunque exista una ruta compartida, no necesariamente se repetirá de manera idéntica en todos los escenarios.

Con estas precisiones, queda delineado el marco general con el que PKR atiende los conflictos. A partir de ello, corresponde avanzar hacia la clasificación de infracciones y las medidas sancionatorias previstas, con el fin de comprender qué conductas se consideran más graves o menos graves y qué respuestas se contemplan para cada tipo de situación.

2.4. Tipos de infracciones contempladas y mecanismos sancionatorios

En el Pueblo Kichwa de Rukullakta, el Código Disciplinario identifica diversas conductas que pueden ser tratadas por la justicia propia y, para cada una, contempla medidas comunitarias específicas. En ese marco, el documento no se limita a enumerar

sí ya deberíamos mandar un documento ya a la nacionalidad a la que pertenece, inclusive hasta podemos citarlo en su trabajo, hacer un llamado de atención público”.

⁸¹ *Ibíd.*

⁸² Ecuador Secretaría de Gestión y Desarrollo de Pueblos y Nacionalidades, *Estatuto PKR*, art. 69., “Los menores de edad que se encuentren inmersos en alguna causal de aplicación de la justicia indígena deberán solicitar obligatoriamente la asistencia de los padres para solucionar sus problemas o conflictos”.

infracciones, sino que las describe de acuerdo con cómo se entienden sus efectos y con las respuestas que la organización prevé para corregirlas y repararlas.

Bajo esa base, aparecen conductas que, desde una lógica occidental, no suelen considerarse como sancionables; no obstante, en PKR, estas se han establecido como faltas, en virtud de que se considera que comprometen la vida colectiva. En esa línea, el Código regula de forma expresa el *chisme*, entendido como una práctica que genera conflictos entre personas o familias a través de comentarios malintencionados o mentiras, que, si se deja pasar, puede escalar y provocar problemas mayores.⁸³

Así también, el Código incorpora los denominados *malos vicios*, señalando que esta conducta puede presentarse cuando algunas personas, especialmente jóvenes, regresan a la comunidad después de haber vivido fuera, y vuelven con prácticas que la organización considera perjudiciales para la vida familiar.⁸⁴

A ello se suman los *maleficios*, definidos como el acto de causar daño a una persona por medio de hechicería. Como ejemplos, se mencionan prácticas nombradas localmente como ‘sacar rastro’ o ‘sacar la huella’, ‘sembrar el cabello’ y ‘tomar hierbas’. Con esas expresiones, el texto alude al empleo de señales personales, como huellas o cabello, así como al uso de preparados con plantas, con la finalidad de provocar una afectación que la comunidad reconoce como grave y que no se expresa únicamente en lo material. En este punto, el Código encarga la determinación del daño a los *yachak* en coordinación con autoridades ancestrales, y dispone que, comprobado el caso, se apliquen sanciones conforme a sus costumbres. No obstante, cuando se atribuye muerte por maleficio, la sanción puede agravarse.⁸⁵

En consecuencia, estas conductas, aunque diversas, comparten un mismo hilo en la normativa interna, en la medida en que se las trata como hechos que alteran la convivencia, el bienestar y la seguridad colectiva.

Por otra parte, tanto el Código Disciplinario como los testimonios recogidos en entrevistas mencionan conductas mucho más comunes y que, según lo relatado, se presentan con frecuencia en PKR. Entre ellas se señalan, de manera recurrente, robos, conflictos por terrenos, robo de ganado, peleas, entre otras. Sobre el robo, el Código lo describe como la sustracción de bienes, dinero, animales, herramientas u otros objetos de

⁸³ Ecuador Secretaría de Gestión y Desarrollo de Pueblos y Nacionalidades, *Código Disciplinario PKR*, art. 113.

⁸⁴ *Ibíd.*, art. 121.

⁸⁵ *Ibíd.*, art. 134.

valor sin consentimiento.⁸⁶ Por su parte, las peleas se describen como hechos de confrontación o agresión entre personas que, según las circunstancias, pueden ocurrir en espacios cotidianos o en contextos de reunión y fiesta.⁸⁷ La norma distingue estos escenarios porque reconoce que, en ciertas ocasiones, las peleas se producen cuando hay consumo de alcohol y se altera el orden comunitario, mientras que, en otros casos, derivan de conflictos previos entre las personas involucradas.

Ahora bien, una vez descritas algunas de las conductas sancionables en PKR, corresponde exponer las medidas sancionatorias a aplicarse. Tanto la normativa como los relatos recogidos en entrevistas evidencian un repertorio de respuestas que combina componentes rituales, comunitarios y reparadores.

En primer término, se encuentran las *ceremonias de purificación o sanación*, que se expresan mediante el uso de varios elementos reconocidos en la normativa interna y descritos en las entrevistas. En la normativa interna, estas ceremonias aparecen de forma reiterada como parte de la sanción en supuestos diversos, lo que permite reconocerlas como un componente transversal de la justicia propia. A continuación, se describe el elemento y el uso otorgado por parte de las autoridades:

1. Ají: el fruto es cortado y directamente se lo pasa por los ojos de la persona. Esto le genera un ardor inmediato que le impide mantenerlos abiertos durante un tiempo considerable. Este efecto, acompañado de los consejos que se van pronunciando en ese momento por parte de las autoridades comunitarias, busca que la persona reflexione sobre sus acciones y tome conciencia de lo ocurrido.⁸⁸
2. Ortiga: la planta se pasa directamente por la piel de la persona, lo que genera una sensación intensa en el cuerpo y produce leves hinchazones en la zona de contacto. En el relato se la menciona como parte del proceso de sanación y se considera que su aplicación trae ventajas como activar la circulación y mejorar la movilización del cuerpo.⁸⁹
3. Tabaco: se prepara una especie de infusión que puede ser colocada en los ojos o en la nariz de la persona. Como existen distintos tipos de tabaco, la preparación puede resultar leve o muy fuerte, por lo que debe probarse y medirse antes de su uso para evitar afectaciones mayores. Esta práctica se

⁸⁶ *Ibíd.*, art. 114.

⁸⁷ *Ibíd.*, art. 132.

⁸⁸ Rosa Alvarado, entrevistada por la autora, 14 de mayo de 2025.

⁸⁹ *Ibíd.*

relaciona con una idea de purificación del cuerpo y del espíritu, siempre cuidando que su aplicación no cause daños.⁹⁰

4. Candela: se envuelven las manos de la persona con hojas gruesas y se las amarra; luego, debe acercarlas al fuego de la candela, sintiendo el calor también en el rostro. Con este método no se busca provocar quemaduras en la persona, sino generarle un susto que impacte y la lleve a reflexionar. Generalmente, esta práctica se realiza con personas que han tomado algo que no es suyo.⁹¹
5. Látigo: la cantidad de latigazos se determina según la falta cometida y lo que dispongan las autoridades. Por lo general, se realiza de manera pública y se acompaña de advertencias y recomendaciones para evitar que la conducta se repita.⁹²
6. Wituk: se trata de un fruto amazónico no comestible, del cual se obtiene una tintura natural de color negro. Con esa tintura se marca el rostro de la persona, y la señal permanece en la piel aproximadamente quince días. Esta práctica se realiza para que la comunidad identifique que la persona cometió una infracción y que, a raíz de ello, recibió una ceremonia de purificación.⁹³

Pues bien, luego de describir tales conductas, hay un elemento que se convierte en pieza clave al momento de ejecutar las sanciones y realizar las ceremonias: la vergüenza.⁹⁴ No es casual que los rituales antes señalados se lleven a cabo de forma pública; por el contrario, los relatos confirman que el hecho de que la comunidad conozca lo ocurrido y sepa quién fue la persona responsable influye en que el infractor se arrepienta y evite reincidir. Al mismo tiempo, esta exposición puede generar temor en los demás comuneros, al advertir lo que podría sucederles si llegan a incurrir en una falta.⁹⁵⁹⁶

⁹⁰ *Ibíd.*

⁹¹ *Ibíd.*; Inés Shiguango, entrevistada por la autora, 12 de mayo de 2025.

⁹² Rosa Alvarado, entrevistada por la autora, 14 de mayo de 2025.

⁹³ *Ibíd.*

⁹⁴ *Ibíd.*, “Todo esto (haciendo alusión al proceso de aplicación de justicia indígena) de forma pública, con ánimo de que la persona sienta vergüenza de sus actos y ya nos los vuelva a cometer”.

⁹⁵ Inés Shiguango, entrevistada por la autora, 12 de mayo de 2025: “a la justicia indígena le tienen temor porque tiene que ser público. Ya entonces como que se frena (los delitos), pero si dicen que es para llevar a la cárcel, siguen haciendo porque van a seguir saliendo... en cambio, cuando es la justicia no es que no van a salir, están libres, pero al momento que cometen (la sanción) es todo público, visto y entonces ya tienen temor”.

⁹⁶ Luis Shiguango, entrevistado por la autora, 14 de mayo de 2025: “cuando uno ve, observa cómo le pegan (a una persona) ...o cuando le ponen la ortiga o el tabaco, siempre un niño va a preguntar ‘¿por qué le hacen eso?’, y ahí, por decir, la mamá o el papá le responden que es para que se comporte bien, para que no robe, y todo eso uno ya va viendo desde pequeño”.

En segundo término, se ubica el *trabajo comunitario*, entendido como una medida que se cumple realizando tareas concretas para la comunidad o para la persona afectada. En la práctica, este trabajo puede comprender actividades de apoyo agrícola y territorial, como sembríos y cuidado de chacras, limpieza de terrenos, mantenimiento de caminos o apoyo en jornadas colectivas de minga. También puede incluir labores de orden y cuidado de espacios comunes, como recolectar basura, limpiar áreas comunitarias o colaborar en trabajos que la comunidad necesite en ese momento. En determinados casos, estas tareas se cumplen directamente en favor de la víctima o de su familia, por ejemplo, trabajando en sus cultivos o ayudando en faenas que les permitan recuperar lo perdido. Además, el tiempo de trabajo no se fija de manera uniforme, ya que puede ser breve cuando la falta es menor y más prolongado cuando el hecho se considera grave o cuando existe repetición, de modo que la duración funciona como un indicador práctico de la intensidad de la medida.⁹⁷

En tercer término, se encuentran *medidas adicionales que complementan la sanción*, tales como disculpas públicas e indemnizaciones económicas. La disculpa pública aparece en múltiples supuestos normados, como parte del cierre comunitario y del reconocimiento del daño ante los demás, por ejemplo, en peleas y en conductas que afectan relaciones familiares o comunitarias.⁹⁸ En cuanto a las indemnizaciones, la normativa interna las contempla como una forma de reparación económica cuando el hecho ha generado una pérdida o un perjuicio que puede cuantificarse.⁹⁹ En esa lógica, la indemnización se presenta como un mecanismo para compensar a la persona afectada y para dejar constancia de que el responsable asume, de manera concreta, la obligación de responder por lo ocasionado.

A la par de estas medidas, se contemplan respuestas mucho más fuertes, tales como la *expulsión* de PKR y la *pérdida de derechos como miembro de la organización*. En lo relatado por las autoridades entrevistadas, la expulsión se entiende como la medida más severa, puesto implica separar a la persona del espacio comunitario y limitar su participación en la vida organizativa.¹⁰⁰ Esa misma idea aparece en la normativa interna,

⁹⁷ Rosa Alvarado, entrevistada por la autora, 14 de mayo de 2025; Inés Shiguango, entrevistada por la autora, 12 de mayo de 2025.

⁹⁸ Ecuador Secretaría de Gestión y Desarrollo de Pueblos y Nacionalidades, *Código Disciplinario PKR*, arts. 121, 132.

⁹⁹ Rosa Alvarado, entrevistada por la autora, 14 de mayo de 2025.

¹⁰⁰ Inés Shiguango, entrevistada por la autora, 12 de mayo de 2025.

al reservar la expulsión para hechos considerados especialmente graves,¹⁰¹ en los que se estima que la permanencia de la persona representa un riesgo o una afectación profunda para la comunidad.

Sin embargo, no todas las conductas sancionadas se relacionan con el ámbito penal, pues, existen conflictos cotidianos que, aunque no se describen con el mismo nivel de gravedad, aparecen como fuentes frecuentes de tensión comunitaria. En ese grupo se mencionan, por ejemplo, separaciones de pareja y asuntos vinculados a alimentos y responsabilidades familiares.¹⁰² Se trata de problemas comunes en la vida diaria y, por tanto, de situaciones que también pueden activar mecanismos comunitarios de intervención, en función de su impacto en la convivencia y en las relaciones intrafamiliares.

Por último, de las entrevistas se extrajo una idea importante sobre el sentido de estas medidas, y es que su práctica y aplicación se considera necesaria para lograr que la persona infractora se sane.¹⁰³ Por ello, las medidas suelen ir acompañadas de consejo y de compromisos claros, buscando que no exista repetición y que la persona pueda seguir viviendo en la comunidad cumpliendo con sus responsabilidades.

Con lo desarrollado en este capítulo queda establecido, en primer término, el marco jurídico que reconoce la jurisdicción indígena y que orienta su comprensión desde la perspectiva del pluralismo jurídico y la interculturalidad. A la vez, queda presentada la configuración institucional y normativa de la administración de justicia en el Pueblo Kichwa Rukullakta, considerando autoridades, competencias, rutas de activación del procedimiento y criterios internos de legitimidad. En conjunto, estos elementos permiten comprender que la intervención comunitaria no opera de manera aislada ni improvisada, sino que se asienta en reglas compartidas y en prácticas sostenidas que ordenan el tratamiento del conflicto dentro del territorio.

A partir de esta base jurídico-institucional, el desarrollo de la tesis se desplaza hacia dos nociones que no suelen ocupar un lugar central en los estudios jurídicos convencionales, pero que adquieren un peso particular en contextos indígenas: la armonía

¹⁰¹ Ecuador Secretaría de Gestión y Desarrollo de Pueblos y Nacionalidades, *Código Disciplinario PKR*, arts. 134–136.

¹⁰² Rosa Alvarado, entrevistada por la autora, 14 de mayo de 2025; Inés Shiguango, entrevistada por la autora, 12 de mayo de 2025.

¹⁰³ Rosa Alvarado, entrevistada por la autora, 14 de mayo de 2025: “Entonces, por ejemplo, la persona que infringió, sea que haya quedado robado, o que en la borrachera le maltrató a su esposa, o violentó a otras personas, una vez que se les haya aplicado la justicia indígena y después de curarlos, de sanarlos, sea con la puesta de ají o la ortiga, se le deja 3 días preso en la “chunda kural”, se lo deja detenido dentro de su comunidad”.

comunitaria y el *llaki*. En una primera lectura, este giro podría parecer ajeno a lo expuesto hasta aquí; sin embargo, a lo largo del capítulo segundo se mostrará que estas categorías permiten comprender con mayor profundidad cómo se experimenta la ruptura del equilibrio y por qué ciertas respuestas comunitarias se orientan a recomponer vínculos y restablecer condiciones de convivencia. En esa medida, su incorporación no constituye un cambio de tema, sino un soporte necesario para interpretar con claridad el sentido del conflicto y la lógica de su tratamiento dentro del Pueblo Kichwa Rukullakta.

Capítulo segundo

Armonía comunitaria, *llaki* y recomposición de la convivencia

El propósito de este capítulo radica en ofrecer al lector un catálogo bien sustentado, construido a partir de bibliografía seleccionada, que permite definir qué se entiende por armonía comunitaria y por *llaki* en contextos indígenas ecuatorianos, en general. A partir de esa base, se plantean criterios que, a consideración de esta autora, permiten inferir si la armonía comunitaria ha podido restablecerse tras un conflicto.

1. Noción, rasgos y función de la armonía comunitaria en la vida colectiva

Hablar de armonía comunitaria exige una precisión inicial. En el lenguaje ordinario, “armonía” suele asociarse con calma o con ausencia de tensiones. En la vida comunitaria indígena, en cambio, el término adquiere un sentido más robusto, pues se vincula con una forma compartida de vivir, con las responsabilidades que las personas asumen entre sí y con las prácticas que permiten sostener y cuidar la vida en común. En ese contexto, la armonía deja de ser una imagen estética y se vuelve un principio que ordena la convivencia, con efectos concretos sobre la forma de trabajar, decidir, cooperar y resolver conflictos. Esta sección propone, por ello, una aproximación conceptual a la armonía en clave comunitaria, destacando sus rasgos centrales y su función en la vida colectiva. No obstante, para el desarrollo de este apartado, se debe evitar idealizar tal término como un estado de estabilidad perpetua, debido a que el mismo se va construyendo y cuidando en medio de tensiones, y en ocasiones, requiere procesos de recomposición después de una ruptura.

En primer término, la armonía comunitaria se comprende mejor cuando se la coloca dentro del horizonte del *sumak kawsay*, entendido como una forma plena de vivir. “*sumak*”, por su lado, remite a ideas de excelencia y plenitud como cualidades de la vida cuando esta alcanza su mejor expresión, vinculándola con lo valioso, lo admirable y lo digno en sentido material y espiritual; “*kawsay*”, en cambio, alude a la vida como una presencia activa en el mundo, que se sostiene en el tiempo, se transforma y se realiza mediante prácticas y decisiones concretas. Ahora bien, si la plenitud se concibe como la realización máxima de la existencia, y esta se entiende como un proceso dinámico que se construye en el tiempo, entonces la armonía comunitaria puede leerse como el lenguaje

que permite llevar esa aspiración a la práctica en el plano social.¹⁰⁴ Así, la armonía comunitaria cobra especial relevancia en virtud de que permite observar cómo la idea de plenitud se traduce en una orientación concreta para la vida social, visible tanto en los criterios que la guían como en las prácticas que la sostienen.

En esta línea, Fausto Quizhpe ofrece una lectura especialmente relevante para profundizar el fundamento filosófico del *sumak kawsay*. Su planteamiento parte de una crítica a las aproximaciones indigenistas que han estudiado categorías como pluralismo jurídico, interculturalidad, derechos de la naturaleza o *sumak kawsay* sin desarrollar suficientemente sus bases filosóficas propias. Desde esa preocupación, el autor sostiene que el *sumak kawsay* no debe ser reducido a una fórmula constitucional, a una traducción equivalente al buen vivir, ni a una categoría disponible para ser reinterpretada desde marcos externos a la experiencia indígena. Su sentido se ubica en una ética indígena de carácter práctico, vivencial y trascendental, en la cual la vida aparece como el centro de responsabilidad y como aquello que debe ser cuidado, sostenido y defendido. Por ello, Quizhpe advierte que la fuerza del *sumak kawsay* se encuentra en su capacidad para disputar las lógicas de acumulación, desarrollo y extractivismo que pueden apropiarse de su lenguaje mientras contradicen su contenido vital.¹⁰⁵ En consecuencia, su aporte permite comprender que el *sumak kawsay* constituye una matriz filosófica desde la cual se piensa la vida común, la relación con la naturaleza y la responsabilidad frente a los otros seres, antes de traducirse en principios comunitarios, prácticas organizativas o formas de administración de justicia.

De igual forma, el marco del *sumak kawsay* permite pensar el contenido de la armonía desde el interior de una lógica cultural. Para doctrinarios como Ariruma Kowii, esa lógica se reconoce en principios que ordenan la vida y orientan la conducta. La dualidad y la complementariedad, por ejemplo, plantean una manera de comprender el mundo basada en correspondencias y respeto; la reciprocidad, mientras, estructura compromisos de ayuda y trabajo compartido que se recuerdan y se reactivan, dando estabilidad al tejido comunitario; el equilibrio, por su lado, adquiere cierta fuerza normativa en razón de que se lo salvaguarda mediante reglas y prácticas que regulan

¹⁰⁴ Luis Macas, “Sumak Kawsay. La vida en plenitud”, en *Antología del Pensamiento Indigenista Ecuatoriano sobre Sumak Kawsay*, ed. Antonio Luis Hidalgo-Capitán, Alejandro Guillén García, y Nancy Deleg Guazha (Huelva y Cuenca: CIM / PYDLOS, 2014), 171–72, https://base.socioeco.org/docs/libro_sumak.pdf.

¹⁰⁵ Fausto Quizhpe Gualán, *Hacia una arquitectónica de la filosofía indígena* (Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, 2023).

relaciones y preservan vínculos.¹⁰⁶ Así, la armonía se presenta como una medida de consistencia cultural, en la que los principios actúan como parámetros para valorar, corregir y sostener el curso de la vida común.

Este último enfoque permite situar al Buen Vivir en el marco de algunas disputas que atraviesan su comprensión en contextos contemporáneos. Y es que se ha advertido que ciertas apropiaciones institucionales pueden releer el *Sumak Kawsay* en un lenguaje compatible con promesas de desarrollo y modernización, con el riesgo de diluir su raíz comunitaria y su compromiso con la naturaleza.¹⁰⁷ Frente a ello, se sostiene que toda reflexión sobre la armonía debe contemplar y atender las fracturas generadas por esta “racionalidad del crecimiento”, donde, sobre todo, se prioriza el desarrollo económico, así como la manera en que esta racionalidad reorganiza valores, prioridades y expectativas sociales.¹⁰⁸ En ese contexto, el Buen Vivir corre el riesgo de ser reinsertado en discursos que mantienen intactas las condiciones estructurales que producen desigualdad y conflicto, que es precisamente aquello que se busca evitar cuando la armonía es asumida como principio orientador de la vida comunitaria.

Otro aspecto a tener en cuenta, es que las diferencias individuales deben atenderse desde el contexto de cada caso; de no hacerlo, el impacto no queda limitado únicamente en la esfera personal, sino que termina debilitando el equilibrio del conjunto. Una convivencia puede sostenerse en apariencia y, aun así, acumular malestares y agravios derivados de desigualdades persistentes que afectan de forma distinta a mujeres, niñas/os, personas mayores u otros grupos en situación de desventaja.¹⁰⁹ Tal precisión no cuestiona la relevancia del ideal de armonía; más bien, lo vuelve más exigente, porque obliga a mirar si las decisiones y acuerdos responden a las particularidades de los casos, o si, por el contrario, reproducen desventajas y dejan formas específicas de afectación sin

¹⁰⁶ Ariruma Kowii, “El Sumak Kawsay”, en *Antología del Pensamiento Indigenista Ecuatoriano sobre Sumak Kawsay*, ed. Antonio Luis Hidalgo-Capitán, Alejandro Guillén García, y Nancy Deleg Guazha (Huelva y Cuenca: CIM / PYDLOS, 2014), 162–66, https://base.socioeco.org/docs/libro_sumak.pdf.

¹⁰⁷ Atawallpa Oviedo, “El posmoderno Buen Vivir y el ancestral Sumakawsay”, en *Antología del Pensamiento Indigenista Ecuatoriano sobre Sumak Kawsay*, ed. Antonio Luis Hidalgo-Capitán, Alejandro Guillén García, y Nancy Deleg Guazha (Huelva y Cuenca: CIM / PYDLOS, 2014), 275–78, https://base.socioeco.org/docs/libro_sumak.pdf.

¹⁰⁸ Pablo Dávalos, “Reflexiones sobre el Sumak Kawsay (el Buen Vivir) y las teorías del desarrollo”, en *Antología del Pensamiento Indigenista Ecuatoriano sobre Sumak Kawsay*, ed. Antonio Luis Hidalgo-Capitán, Alejandro Guillén García, y Nancy Deleg Guazha (Huelva y Cuenca: CIM / PYDLOS, 2014), 147–50, https://base.socioeco.org/docs/libro_sumak.pdf.

¹⁰⁹ Judith Salgado, “El reto de la igualdad: género y justicia indígena”, en *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Ecuador*, ed. Boaventura De Sousa Santos y Agustín Grijalva Jiménez (Quito: Fundación Rosa Luxemburg/AbyaYala, 2012), 243–78, <https://etica.uazuay.edu.ec/sites/etica.uazuay.edu.ec/files/public/Justicia%20ind%C3%ADgena%2C%20plurinacionalidad%20e%20interculturalidad%20en%20Ecuador%20-%202012.pdf>.

respuesta. Por tanto, la armonía se sostiene cuando logran incorporarse criterios de igualdad, dignidad y protección diferenciada, según lo requiera cada situación.

Desde el pluralismo jurídico, por otro lado, la armonía puede comprenderse como un orden normativo situado. De Sousa Santos plantea que los órdenes jurídicos de colectivos históricamente excluidos se desarrollan en relaciones cambiantes con el Estado, donde se combinan negación, tolerancia, conflicto, negociación y coordinación.¹¹⁰ Este estudio resulta útil, en primer lugar, porque revela que la armonía comunitaria también depende de las relaciones con las instituciones del Estado, de las políticas públicas y de los actores externos que emergen y forman parte de la cotidianidad del tejido social. En segundo lugar, permite advertir que la armonía requiere condiciones de resguardo, ya que puede verse afectada cuando intervenciones externas deslegitiman a autoridades comunitarias o reinterpretan prácticas propias desde categorías ajenas, debilitando su capacidad de ordenar la vida interna.¹¹¹ Bajo esa lógica, la armonía expresa una forma de autonomía práctica, porque se sostiene en la coexistencia de ordenamientos jurídicos dentro de un mismo espacio social, donde el derecho comunitario indígena y el derecho estatal interactúan, se superponen y, en ocasiones, entran en fricción. De ahí que su continuidad dependa también de condiciones sociales e institucionales que reconozcan esa coexistencia y eviten que uno de esos sistemas normativos desplace o debilite al otro.

Es así que, la armonía comunitaria expresa un orden de convivencia que se apoya tanto en reglas como expectativas colectivas, puesto que sería imposible convivir bajo preferencias únicamente individuales. Sin embargo, esta caracterización puede verse empobrecida si se la somete a ciertas reducciones interpretativas. Una primera reducción consiste en describir las reglas comunitarias como simples costumbres sin racionalidad jurídica, lo cual impide comprender por qué se perciben como obligatorias y por qué su

¹¹⁰ Boaventura De Sousa Santos, “Cuando los excluidos tienen Derecho: justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad”, en *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Ecuador*, ed. Boaventura De Sousa Santos y Grijalva Jiménez (Quito: Fundación Rosa Luxemburg / AbyaYala, 2012), 35–37, <https://etica.uazuay.edu.ec/sites/etica.uazuay.edu.ec/files/public/Justicia%20ind%C3%ADgena%2C%20plurinacionalidad%20e%20interculturalidad%20en%20Ecuador%20-%202012.pdf>.

¹¹¹ De Sousa Santos, “Cuando los excluidos tienen Derecho: justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad”; Agustín Grijalva Jiménez, “Del presente se inventa el futuro: justicias indígenas y Estado en Ecuador”, en *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Ecuador*, ed. Boaventura De Sousa Santos y Agustín Grijalva Jiménez (Quito: Fundación Rosa Luxemburg / AbyaYala, 2012), 650, <https://etica.uazuay.edu.ec/sites/etica.uazuay.edu.ec/files/public/Justicia%20ind%C3%ADgena%2C%20plurinacionalidad%20e%20interculturalidad%20en%20Ecuador%20-%202012.pdf>; Hans-Jürgen Brandt y Rocío Franco Valdivia, eds., *El tratamiento de conflictos: un estudio de actas en 133 comunidades indígenas y campesinas en Ecuador y Perú*, vol. 1 (Lima: Instituto de Defensa Legal, 2006), http://www.justiciaviva.org.pe/acceso_justicia/publicaciones/tratamiento_conflictos.pdf.

incumplimiento se vive como una afectación del conjunto.¹¹² La segunda consiste en traducir esas reglas puramente en equivalentes del derecho estatal, como si su sentido pudiera capturarse únicamente mediante categorías del positivismo jurídico y de la institucionalidad estatal, desconociendo la coexistencia de órdenes normativos dentro del mismo espacio social.¹¹³ En realidad, el componente regulativo de la armonía se entiende mejor cuando se reconoce que las reglas comunitarias operan como criterios que guían el ámbito relacional, y que su eficacia se sostiene en legitimidad social, control comunitario y sentido compartido.

En virtud de todo lo anterior, es posible afirmar que la armonía contribuye a sostener y fortalecer el sentido de pertenencia. En contextos comunitarios, la pertenencia no se agota en una identidad ni en una nacionalidad declarada; más bien, se afirma mediante prácticas que producen reconocimiento mutuo. Ser parte implica ser visto, ser escuchado, cumplir responsabilidades y participar en los espacios donde se define lo común. En otras palabras, la armonía se apoya en un reconocimiento comunitario que no es simbólico, sino operativo, define quién pertenece, qué se espera de cada persona y cómo se sostiene la confianza necesaria para cooperar y convivir.¹¹⁴ Por ello es que ciertas transgresiones suelen percibirse como una afectación general, en vista de que pueden alterar el modo en que el colectivo se reconoce a sí mismo. Bajo esa premisa, restaurar la armonía implicaría recuperar esas condiciones mínimas de reconocimiento recíproco, pero también resulta determinante la manera en que dicho proceso se lleva a cabo.

Ahora bien, la existencia de problemas en un espacio colectivo no supone el quiebre definitivo de la vida comunitaria; sin embargo, influyen mucho los mecanismos que van a ser utilizados para reparar esas grietas. Es así que, en experiencias de justicia indígena, las comunidades suelen optar por aplicar mecanismos propios, entre los cuales la intervención comunitaria ocupa un lugar central. Esta intervención permite encauzar el tratamiento del conflicto mediante autoridades y espacios reconocidos por la propia comunidad, como cabildos o asambleas; desde ahí, se organiza la puesta en conocimiento

¹¹² Fernando García Serrano, *Formas indígenas de administrar justicia. Estudios de caso de la nacionalidad quichua ecuatoriana* (Quito: FLACSO, 2002), <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/items/0fd45159-6253-4264-b178-00417f331e85>.

¹¹³ Brandt y Franco Valdivia, *El tratamiento de conflictos: un estudio de actas en 133 comunidades indígenas y campesinas en Ecuador y Perú*.

¹¹⁴ García Serrano, *Formas indígenas de administrar justicia. Estudios de caso de la nacionalidad quichua ecuatoriana*.

de lo ocurrido, el esclarecimiento de los hechos y la construcción de acuerdos que cuentan con respaldo comunitario.¹¹⁵

Dicho esto, la restauración de la armonía no debe confundirse con el cese definitivo del conflicto. Esto, en virtud de que un procedimiento puede darse por concluido y, aun así, la tensión entre las partes puede persistir; por ello, la armonía se verifica en la posibilidad de continuar conviviendo sin que el conflicto se transforme en hostilidad sostenida. Ese horizonte posterior explica por qué los procedimientos comunitarios tienden a incorporar participación, deliberación y acuerdos públicos que la comunidad reconoce como vinculantes, pues, el conflicto no puede mirarse como un hecho ajeno cuando su impacto puede alcanzar al grupo y comprometer su continuidad.¹¹⁶ De ahí que las medidas busquen generar condiciones de reinserción, reparación y responsabilidad reconocibles para el colectivo, más que limitarse a imponer una pena y cerrar un expediente.

A esta altura, la comparación con respuestas punitivas estatales es útil, siempre que se la use con cautela y sin generalizaciones. Ramiro Ávila, al problematizar la prisión como respuesta dominante, sostiene que el encierro produce dolor y, con frecuencia, no resuelve el conflicto; además, amplifica costos personales y sociales. Este diagnóstico permite sostener que existen formas de cierre jurídico que pueden ser formalmente válidas y a la vez, insuficientes para recomponer relaciones. El autor considera, también, que el derecho penal estatal puede aprender de la justicia indígena en la medida en que esta se orienta a recomponer vínculos y a tratar el conflicto como un problema social, y no únicamente como una infracción particular.¹¹⁷ En este punto, la armonía comunitaria aparece como un criterio alternativo para evaluar la eficacia de una respuesta jurídica, donde la pregunta deja de ser si se impuso la “pena justa” o si el procedimiento ya concluyó, y pasa a ser si la convivencia quedó en condiciones de continuar sin

¹¹⁵ Raúl Llásag Fernández, “Justicia indígena ¿delito o construcción de la plurinacionalidad?: La Cocha”, en *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Ecuador*, ed. Boaventura De Sousa Santos y Agustín Grijalva Jiménez (Quito: Fundación Rosa Luxemburg / AbyaYala, 2012), 321–72, <https://etica.uazuay.edu.ec/sites/etica.uazuay.edu.ec/files/public/Justicia%20ind%C3%ADgena%2C%20plurinacionalidad%20e%20interculturalidad%20en%20Ecuador%20-%202012.pdf>.

¹¹⁶ Brandt y Franco Valdivia, *El tratamiento de conflictos: un estudio de actas en 133 comunidades indígenas y campesinas en Ecuador y Perú*.

¹¹⁷ Ramiro Fernando Ávila Santamaría, “La prisión como problema global y la justicia indígena como alternativa local: estudio de caso”, *Universidad Andina Simón Bolívar*, 2013, 1–33; Ramiro Ávila Santamaría, “¿Debe aprender el derecho penal estatal de la justicia indígena?”, en *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Ecuador*, ed. Boaventura De Sousa Santos y Agustín Grijalva Jiménez (Quito: Fundación Rosa Luxemburg / AbyaYala, 2012), 279–304, <https://etica.uazuay.edu.ec/sites/etica.uazuay.edu.ec/files/public/Justicia%20ind%C3%ADgena%2C%20plurinacionalidad%20e%20interculturalidad%20en%20Ecuador%20-%202012.pdf>.

degradación del tejido social.¹¹⁸ En base a ello, es posible advertir que existen respuestas jurídicas que clausuran formalmente el caso, pero dejan intactos los efectos del conflicto sobre la vida colectiva.

En continuidad con lo anterior, Fernando García destaca un elemento propio de la administración de justicia indígena que suele quedar fuera de las respuestas punitivas centradas en la cárcel: la reintegración del infractor a su entorno. Según plantea, la privación de libertad, en contextos indígenas, casi no tiene cabida porque la persona necesita conservar su libertad para cumplir lo que se le impone y para sostener responsabilidades familiares y comunales que siguen vigentes. Esta lógica se aprecia con claridad en sanciones que trasladan obligaciones concretas hacia el responsable, por ejemplo, asumir el mantenimiento y la educación de los hijos de la víctima durante un periodo prolongado. El sentido de estas decisiones no es expulsar sin más, sino reubicar a la persona dentro de un marco de responsabilidades efectivas que hagan posible su permanencia en la vida comunitaria.¹¹⁹ En esa medida, la reintegración se persigue de forma inmediata y se valora por su capacidad de evitar la prolongación de odios y rencores entre quienes quedaron implicados; de hecho, el autor sugiere que este modo de proceder tiende a asociarse con niveles muy bajos de reincidencia, aunque advierte que no cuenta con datos cuantitativos para afirmarlo con certeza.

Adicionalmente, existen otros aspectos a contemplarse, en cuanto a la función regulativa que cumple la armonía comunitaria, misma que combina estrategias de prevención, corrección y pedagogía. En clave preventiva, el procedimiento reafirma límites de conducta y refuerza expectativas sociales sobre lo permitido y lo prohibido, manteniendo vigente la norma como guía práctica. En clave correctiva, organiza la determinación de responsabilidades y dispone medidas orientadas a recomponer lo afectado, con seguimiento para asegurar su cumplimiento. En clave pedagógica, produce aprendizaje social en dos planos; orienta a la persona involucrada para comprender el sentido de la regla y ajustar su conducta, y al mismo tiempo, ofrece al conjunto un ejemplo

¹¹⁸ Inti Cachimuel Anrango, “Justicia restaurativa en el Ecuador. Pluralidad de sanciones desde las comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas” (tesis de maestría, Universidad Andina Simón Bolívar, 2024), 28–29, <https://repositorio.uasb.edu.ec/handle/10644/9780>.

¹¹⁹ Fernando García Serrano, “No se aloquen, no vayan a carrera de caballo, vayan a carrera de burro: comunidades Chimborazo y Chibuleo”, en *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Ecuador*, ed. Boaventura De Sousa Santos y Agustín Grijalva Jiménez (Quito: Fundación Rosa Luxemburg / AbyaYala, 2012), 543, <https://etica.uazuay.edu.ec/sites/etica.uazuay.edu.ec/files/public/Justicia%20ind%C3%ADgena%2C%20plurinacionalidad%20e%20interculturalidad%20en%20Ecuador%20-%202012.pdf>.

visible de lo que no debe hacerse y de las consecuencias asociadas, fortaleciendo la memoria normativa y reduciendo la reiteración.¹²⁰

Así también, conviene subrayar que la armonía comunitaria se expresa como una forma de coordinación cotidiana basada en reciprocidad, confianza y corresponsabilidad. En ese marco, el equilibrio relacional se afecta cuando se debilitan las obligaciones recíprocas, se produce un abuso que altera la confianza o se instala el incumplimiento sistemático.¹²¹ En tales circunstancias, la restauración de la armonía suele exigir actos verificables que permitan recomponer el lazo, reponer aquello que fue afectado y reestablecer condiciones mínimas para la convivencia.

A esta dimensión se suma una vertiente simbólica y territorial que articula comunidad y naturaleza. Según la cosmovisión indígena *Sarayaku*, el equilibrio de la vida se sostiene en la selva y en reglas para el aprovechamiento de sus recursos, mismas que se justifican y se transmiten mediante narrativas sobre espíritus y divinidades que habitan o custodian el territorio, las cuales actúan como marcos de sentido para orientar conductas y establecer límites.¹²² Este pensamiento afirma que la armonía no se limita al vínculo entre humanos, dado que incluye un orden relacional más amplio donde el territorio es fuente de vida y, al mismo tiempo, sujeto de cuidado. Bajo esa lógica, la armonía incorpora una ética territorial que se expresa en el respeto de límites, en el cuidado de ciclos y en la conciencia de que el aprovechamiento excesivo produce efectos que afectan al entorno. Así, la naturaleza no aparece como simple recurso, sino como componente del equilibrio que hace posible la continuidad de la vida colectiva.

En conjunto, lo desarrollado permite presentar una caracterización articulada de la armonía comunitaria como principio organizador de la vida colectiva, mismo que combina una serie de matices. Es relacional, porque estructura vínculos, define pertenencias y activa diversas expectativas recíprocas. Es regulativa, porque se sostiene en reglas, autoridades y procedimientos que orientan la conducta y las respuestas frente al conflicto. Es práctica, en razón de que hace viable la cooperación cotidiana y sostiene acuerdos básicos necesarios para la vida en común. Es territorial, puesto que incorpora

¹²⁰ Brandt y Franco Valdivia, *El tratamiento de conflictos: un estudio de actas en 133 comunidades indígenas y campesinas en Ecuador y Perú*.

¹²¹ Fernando García, *Formas indígenas de administrar justicia. Estudios de caso de la nacionalidad quichua ecuatoriana*, 1ra ed. (Ecuador: FLACSO, 2002).

¹²² Sarayaku, “El libro de la vida de Sarayaku para defender nuestro futuro”, en *Antología del Pensamiento Indigenista Ecuatoriano sobre Sumak Kawsay*, ed. Antonio Luis Hidalgo-Capitán, Alejandro Guillén García, y Nancy Deleg Guazha (Huelva y Cuenca: CIM / PYDLOS, 2014), 77–102, https://base.socioeco.org/docs/libro_sumak.pdf.

una ética del cuidado que vincula comunidad y naturaleza como base de continuidad. Por último, es dinámica, porque se construye y se reconstruye mediante prácticas, acuerdos y mecanismos de autoridad legítima. Así, desde la filosofía andina, todas estas ideas se estructuran sobre la convicción de que todo está interconectado, de modo que la existencia no puede comprenderse en términos aislados, ni las acciones desligarse de sus efectos en el conjunto de la vida comunitaria.

Finalmente, es menester señalar que el definir la armonía como horizonte de la vida colectiva no implica negar la existencia de quiebres, penas o sufrimientos que atraviesan la experiencia comunitaria. Al contrario, la fuerza analítica del concepto se revela cuando se reconoce que el equilibrio puede romperse y que su restauración demanda procesos específicos. A partir de ello, el análisis se orienta a comprender cómo este fenómeno, que lleva por denominación “*llaki*”, puede manifestarse en diversos planos, y de qué manera puede incidir en la posibilidad de recomponer el tejido social.

2. El *llaki* como manifestación de la ruptura del equilibrio comunitario

Si en el apartado anterior la armonía comunitaria funcionó como una clave para comprender la vida colectiva, en este, el análisis se desplaza hacia el instante en que esa clave deja de sostener, con la misma fuerza, la forma en que las personas transitan su día a día dentro de la comunidad.

En ese marco, y para el desarrollo de este apartado, conviene introducir dos precisiones metodológicas que permiten sostener el análisis sin perder delimitación. La primera es evitar reducir el *llaki* a un episodio aislado, como si se tratara de un hecho excepcional y delimitado temporalmente; la segunda es no ampliarlo hasta convertirlo en una etiqueta que abarca cualquier experiencia negativa, perdiendo capacidad explicativa. Para resolver esta tensión, el texto adopta una fórmula de orden conceptual que puede expresarse en términos de género y especie.

El *llaki kawsay* funcionaría como el género, esto es, como el campo general del “mal vivir”, entendido como reverso del horizonte de una vida en plenitud. Su función no es describir un estado anímico único ni una causa determinada, sino, señalar una condición de desajuste o pérdida de sostén que puede hacerse visible de modos distintos en la vida cotidiana. Dicho de otro modo, el género identifica el fenómeno en su núcleo común, que consiste en la ruptura o debilitamiento de aquello que sostiene el equilibrio, sin predeterminar dónde se origina ni cómo se expresa.

A partir de ese género, se pretende distinguir tres especies (entendidas como manifestaciones diferenciadas de un mismo fenómeno) que permitan precisar “dónde” y “cómo” se concreta el *llaki*, además de usarse para organizar la descripción y evitar caer en reducciones puntuales o en expansiones indiscriminadas.

En primer lugar, se desarrolla el *plano personal*, entendido como el ámbito en el que el malestar se deja sentir en la interioridad de la persona y en su propia corporalidad. Aquí, la pena puede afectar registros emocionales, mentales y físicos, confirmando que el *llaki* no es solo una tristeza subjetiva, sino una vivencia que modifica disposiciones, percepciones y formas de estar en el mundo. En segundo lugar, se examina el *plano social-relacional*, donde el malestar se expresa como un problema de vínculo, pudiendo proyectarse en el hogar, la comunidad y otros espacios de interacción, alterando expectativas recíprocas, dinámicas de cuidado, cooperación y reconocimiento. Esta especie permite observar que el *llaki*, además de vivirse, se relaciona, y por ello puede expandirse cuando la red de relaciones deja de sostenerse en términos de confianza, reciprocidad o pertenencia. Finalmente, se aborda el *plano espiritual-territorial*, que permite captar una dimensión que suele quedar fuera de las lecturas psicologizantes o puramente sociales del malestar. En esta especie, el *llaki* se vincula con el entorno y con el territorio como soporte material y simbólico de la vida, así como con energías, fuerzas y relaciones con lo no humano que estructuran sentidos y prácticas. A partir de este último enfoque se pretende reconocer que, según la cosmovisión andina, la vida buena y la vida mala se juegan, también, en la forma en que se habita el territorio, se cuidan los equilibrios y se interpreta la perturbación de la armonía.

Considerado en su dimensión más general, el *llaki kawsay* se configura como la contraposición del *sumak kawsay* y remite a una forma de vida difícil, triste e injusta;¹²³ esta caracterización inicial funciona como una síntesis inicial que orienta al lector sin pretender agotar el concepto. Es así que, el *llaki kawsay* no se usa solo para describir lo que ocurre, sino para dar sentido a lo que se vive; por ello, es posible asociarlo con sufrimiento, crisis, problemas y dificultades, y vincularlo a diversos eventos que generan impactos profundos en la vida de las personas. Lo relevante, sin embargo, es que el *llaki*

¹²³ Verónica Yuquilema Yupangui y Julio Yuquilema Yupangui, “El *sumak kawsay*, el movimiento indígena y el Estado-nación ecuatoriano”, *Desacatos: Revista de Ciencias Sociales*, n.º 76 (2024): 36–53.

no hace referencia a un malestar diagnosticado desde fuera, más bien, involucra un modo comunitario de reconocer el desajuste de la armonía.¹²⁴

Estas conceptualizaciones permiten reconocer que el malestar no se ubica en un solo punto. Puede iniciar en lo íntimo, extenderse hacia las relaciones, tensionar los valores que orientan la convivencia y, eventualmente, expresarse también en otros planos de la vida colectiva.¹²⁵ Desde esa lógica, la atención se desplaza hacia las señales de desajuste que permiten advertir una ruptura en el orden armónico, y que pueden hacerse visibles en distintos planos de la vida comunitaria.

A partir de este punto, la argumentación puede adentrarse en la primera especie: el plano personal, en donde interesa describir la trayectoria del malestar desde dentro. Para ello, la investigación de Pedersen et al. ofrece un soporte clave, en tanto sugiere que el malestar se expresa de forma integral, combinando emoción, pensamiento y cuerpo.¹²⁶ Sin embargo, dado que se trata de un estudio situado en contextos quechuas altoandinos de Ayacucho (Perú), sus categorías y expresiones se retoman aquí como insumos comparativos para enriquecer conceptualmente esta tesis, sin asumir que se conciben o se usan del mismo modo en el contexto indígena ecuatoriano.

En el corpus analizado por los autores, el malestar suele presentarse como una aflicción localizada inicialmente en la interioridad de la persona, misma que, por lo general, suele estar asociada con “*pinsamientuwan*”,¹²⁷ entendiéndose tal término como una condición interna de preocupaciones persistentes, cuya presencia implica el recuerdo constante de eventos desagradables o dolorosos que no han podido ser olvidados.¹²⁸

¹²⁴ Antonio Luis Hidalgo-Capitán, Alexander Arias, y Javier Ávila, “El pensamiento indigenista ecuatoriano sobre el Sumak Kawsay”, en *Antología del Pensamiento Indigenista Ecuatoriano sobre Sumak Kawsay*, ed. Antonio Luis Hidalgo-Capitán, Alejandro Guillén García, y Nancy Deleg Guazha (Huelva y Cuenca: CIM / PYDLOS, 2014), 25–73, https://base.socioeco.org/docs/libro_sumak.pdf.

¹²⁵ Mauricio León Guzmán, *Del discurso a la medición: Propuesta metodológica para medir el Buen Vivir en Ecuador* (Quito: INEC, 2015), <https://www.ecuadorencifras.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2016/10/Buen-Vivir-en-el-Ecuador.pdf>; Hidalgo-Capitán, Arias, y Ávila, “El pensamiento indigenista ecuatoriano sobre el Sumak Kawsay”.

¹²⁶ Duncan Pedersen, Hanna Kienzler, y Jeffrey Gamarra, “Llaki and Ñakary: Idioms of Distress and Suffering Among the Highland Quechua in the Peruvian Andes”, *Culture, Medicine, and Psychiatry* 34, n.º 2 (2010): 279–300, doi:10.1007/s11013-010-9173-z.

¹²⁷ En Pedersen et al. (2010), el término aparece como un modismo local de aflicción entre quechuas altoandinos de Ayacucho (Perú) y es glosado como “worrying thoughts / worries” (pensamientos preocupantes / preocupaciones). En términos lingüísticos, combina 1) “*pinsamientu-*” (préstamo del castellano frecuentemente adaptado en la escritura local que refiere a “pensamientos”; y 2) el sufijo “*-wan*”, muy común en el quechua, que significa, en términos generales, “con” (estar con algo, acompañado de algo, o “con/mediante” como instrumento). Por eso, *pinsamientuwan* alude literalmente a “estar con pensamientos”, pero, en el uso descrito por los autores funciona como un modismo de aflicción para referirse a preocupaciones constantes.

¹²⁸ Pedersen, Kienzler, y Gamarra, “Llaki and Ñakary”, 288, 291.

Así también, la investigación aporta elementos que permiten comprender cómo el malestar puede desplazarse desde un nivel inicialmente manejable hacia formas más intensas. En ese recorrido, se describe el paso hacia el “*llumpay llaki*”, entendido como una tristeza en exceso, que puede derivar en “*tutal pinsamientuwan*”, es decir, un estado de saturación de pensamientos preocupantes y, en casos extremos, en situaciones donde prima la incapacidad para pensar y la pérdida del sentido común.¹²⁹ Cabe mencionar, sin embargo, que esta gradación no se usa aquí para patologizar comportamientos o emociones, sino, para dejar ver que el malestar puede crecer por acumulación y por duración. En ese crecimiento, la persona puede sentir que su mente se cierra sobre sí misma, que los recuerdos pesan y que las preocupaciones ocupan la energía que antes se destinaba a la vida cotidiana y a los vínculos.

Dicho esto, cuando el malestar se intensifica o se sostiene en el tiempo, su dimensión corporal suele volverse más visible. Pedersen et al. señalan que el malestar aparece con frecuencia narrado como “*nanay*” (dolor) en distintas formas, y que se reporta una variedad de aflicciones somáticas localizadas con mayor frecuencia en la cabeza, el estómago y el cuerpo en general.¹³⁰ Bajo esa lógica, el malestar puede vivirse como un peso emocional, pero también como cansancio, dolor o falta de fuerzas; por eso, cuando el *llaki* se describe como experiencia integral, no se trata de añadir un tecnicismo, se trata de reconocer que el sufrimiento se siente en el cuerpo y que ese sentir modifica la manera de trabajar, de dormir, de concentrarse y de relacionarse.

Con esa base, se entiende mejor por qué el malestar personal tiende a expandirse hacia el entorno inmediato. Cuando una persona carga preocupaciones persistentes, su disposición para escuchar, confiar y participar cambia; no obstante, esto no implica que siempre ocurra del mismo modo, pero basta advertir que el *llaki*, cuando se prolonga, reduce márgenes de paciencia, altera ritmos, vuelve más frágil la comunicación y puede producir irritabilidad o alejamiento. De este modo, el plano personal prepara la transición hacia lo social, puesto que se trata del mismo proceso visto desde otra escala. Lo que se vive dentro empieza a proyectarse hacia fuera, y el entorno familiar y el comunitario comienzan a percibirlo.

En relación con la segunda especie, el plano social y relacional, interesa mostrar cómo el malestar, cuando se prolonga, se hace visible en la vida en común, pudiendo manifestarse en el modo en que circula la palabra, en la disposición a acompañar, en la

¹²⁹ *Ibíd.*, 291–2.

¹³⁰ *Ibíd.*, 292.

posibilidad de coordinar tareas y en la calidad del trato cotidiano. Así, la pena comienza a dejar huellas en la convivencia llegando incluso a reordenar, a veces de manera silenciosa, las dinámicas de cuidado, cooperación y reconocimiento. La afectación, por tanto, y en la mayoría de los casos, no queda circunscrita a la interioridad y se proyecta hacia los vínculos, convirtiéndose de esta forma en un problema de sostén colectivo, en la medida en que el entorno puede aliviar o agravar lo que una persona está atravesando.

Nuevamente, el estudio de Pedersen et al. permite concretar esta idea al documentar que el sufrimiento se intensifica cuando la vida diaria se vuelve más frágil y los apoyos cercanos se debilitan. En un pasaje se narra la experiencia de varias mujeres que, después de la muerte del esposo, quedaron en situación de escasez lo que las obligó a enfrentar mayores dificultades para sostenerse. En esas mismas voces se menciona, además, que la carga se volvió más aguda cuando surgieron prácticas de exclusión y trato discriminatorio por parte de vecinos comuneros, e incluso de la propia familia. Bajo esas condiciones, la pena puede describirse como acumulativa y difícil de tramitar, sobre todo cuando la pérdida se combina con el aislamiento y con la sensación de quedar fuera del amparo esperado.¹³¹

Ese mismo registro permite ampliar la mirada más allá de la escena particular y ubicar el sufrimiento en un marco social más amplio. Y es que la pena también puede estar asociada a trayectorias marcadas por precariedad material, inseguridad y soledad, con efectos persistentes en la vida cotidiana y en la salud. Además, se subraya que, cuando las personas narran su dolor, suelen explicarlo mirando hacia su ambiente social, describiéndolo como desigual, excluyente o conflictivo.¹³² En ese punto, lo que parece la historia de una sola persona se vuelve legible como experiencia compartida, puesto que se ancla en condiciones que atraviesan a muchos en situaciones semejantes. No por casualidad la pobreza se entiende como un problema social, puesto que expresa una distribución desigual de recursos y oportunidades que afecta de manera simultánea a múltiples vidas y reconfigura las posibilidades reales de sostén, cuidado y participación.

Otro aspecto a tomar en cuenta en este plano es que el deterioro del vínculo se vuelve observable en prácticas donde la comunidad mide, de manera directa, la disposición a sostener lo común. El trabajo colectivo aparece descrito como un espacio donde se verifican presencias y compromisos, y donde la participación deja huella

¹³¹ *Ibíd.*, 290–1.

¹³² *Ibíd.*, 294–5.

pública, al punto de generar reconocimiento, reproche o sanción, según el caso.¹³³ Ese detalle permite reconocer el *llaki* social en indicios concretos del desgaste comunitario, por ejemplo, menor presencia en tareas comunes, dificultad para movilizar a la gente, obligaciones que se incumplen, entre otras. En este enfoque, la fragilidad del lazo no se expresa solo en lo que se dice, también se hace evidente en la forma en que se cumplen o se vacían los acuerdos que sostienen la vida cotidiana.

De forma complementaria, se registra que estas fricciones se intensifican cuando la participación se vuelve desigual, es decir, cuando se percibe que unos participan más que otros. Tal es el caso de los jóvenes, que, según Alta, figuran con frecuencia como el grupo donde se registra menor involucramiento en obligaciones comunales; esta situación suele deberse a razones como la movilidad por estudio o trabajo, el predominio de prioridades individuales o la percepción de que ciertas tareas colectivas no los involucra del todo.¹³⁴ En ese escenario, empiezan a surgir tensiones entre quienes participan activamente en las tareas comunitarias y quienes permanecen al margen sin involucrarse en la misma medida, y esa distancia suele traducirse en reclamos, recelo y menor disposición a colaborar, porque la reciprocidad deja de sentirse como principio compartido y pasa a vivirse como carga distribuida de manera desigual.

Dicho esto, cuando el *llaki* llega a incidir en el plano social-relacional, no solo impacta en las interacciones interpersonales, también afecta la manera de concebir el lugar donde se vive. El mismo espacio se siente distinto... la casa, los caminos, los espacios comunes, incluso los momentos de trabajo o de encuentro, se perciben con una carga que antes no estaba. Se instala una sensación de tensión en el ambiente, como si alrededor hubiera conflicto, como si el entorno ya no diera descanso ni sostén. Cuando el malestar alcanza esa escala, el siguiente paso es dirigir la mirada hacia la tercera especie, el territorio y su dimensión espiritual, porque allí se sitúan otros signos del desequilibrio.

Dicho lo anterior, el *llaki* no opera siempre por una única vía, por lo que conviene distinguir dos trayectorias que, aunque pueden cruzarse en la práctica, permiten comprender mejor dónde se ubican los signos del desequilibrio.

En una primera trayectoria, el territorio aparece como continuidad del despliegue del malestar ya descrito, porque la pena prolongada modifica la forma de habitar y percibir el lugar. En este caso, la afectación no proviene de un daño material del entorno,

¹³³ Blanca Inés Alta Perugachi, *La comunidad y el sumak kawsay: construyendo conceptos*, vol. 319 (Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, 2021), <https://repositorio.uasb.edu.ec/handle/10644/8813>.

¹³⁴ *Ibíd.*

sino del modo en que la persona y el grupo experimentan y leen su espacio cotidiano. El material empírico reunido por Pedersen et al. permite reconstruir relatos en los que el entorno dejó de ofrecer resguardo y se vivió como intemperie, hasta el punto de que la huida, el miedo y la pérdida reordenaron la relación de las personas con el espacio y la vida diaria.¹³⁵ Esa evidencia permite sostener, aunque con cautela, que el *llaki* puede adquirir un espesor territorial aun cuando el territorio en sí no sea la causa del conflicto.

En una segunda trayectoria, el *llaki* territorial se activa por la afectación de recursos esenciales para el sostén comunitario y por la pérdida de hábitos orientados a proteger a los mismos. Así, pues, el malestar se materializa y se manifiesta en daños concretos y verificables, tales como la alteración del suelo, el deterioro del bosque, la caza indiscriminada, la disminución o contaminación del agua, entre otras afectaciones que modifican de manera directa las condiciones de vida y de subsistencia de la comunidad.¹³⁶

A modo de ejemplo de lo anterior, se puede mencionar el caso de las lagunas de páramo en la provincia de Chimborazo, mismas que fueron estudiadas por parte de técnicos del Consejo Provincial. Como parte de sus hallazgos, dos lagunas de las cuatro existentes en el territorio comunal fueron analizadas; una de ellas aún conservaba una mínima cantidad de agua, mientras que la otra ya solo mostraba señales de haber sido una laguna, a tal grado que, no se recordaba su nombre y una parte de ella había sido destinada para la siembra y cosecha de papas. En el estudio se diagnosticó que el colchón hídrico que alimentaba esas lagunas estaba destruido, siendo la principal razón por la cual las mismas se estaban secando, además de que estaban siendo usadas como áreas agrícolas.¹³⁷

Los comuneros, sin embargo, no atribuyen este proceso exclusivamente a factores biofísicos, pues, afirman que también incide de manera decisiva la pérdida de las normas comunitarias que regían el cuidado de las lagunas. En los relatos recogidos en el estudio se menciona que tales normas fueron olvidadas o erosionadas con el proceso de colonización, lo que derivó en prácticas como la quema del pajonal y el uso agrícola de los alrededores de las lagunas, que, hoy en día, todavía pueden verse. En respuesta, los mayores han intentado recuperar relatos que solían ser transmitidos por sus antepasados, a modo de reglas orales, orientados al cuidado de los cuerpos de agua y a la preservación

¹³⁵ Pedersen, Kienzler, y Gamarra, “Llaki and Ñakary”, 287, 294.

¹³⁶ León Guzmán, *Del discurso a la medición: Propuesta metodológica para medir el Buen Vivir en Ecuador*.

¹³⁷ García Serrano, “No se aloquen, no vayan a carrera de caballo, vayan a carrera de burro: comunidades Chimborazo y Chibuleo”, 519–20.

de su función como fuentes que abastecen a la comunidad. No obstante, la transmisión de estas normas hacia las generaciones más jóvenes no ha tenido mucho éxito.¹³⁸

En ese sentido, la afectación de recursos no solo se configura como un daño aislado sobre “cosas del entorno”, puesto que también puede comprometer redes de vida de las que depende la comunidad. Cuando se causan alteraciones en el suelo, el agua o en otros recursos, no solo se deterioran fuentes de subsistencia, también se trastocan actividades, rutinas y posibilidades de reproducción cotidiana, desde la alimentación hasta la salud y el trabajo. Además, el desequilibrio puede extenderse a otros seres (animales, plantas) y a sus ciclos, repercutiendo en el funcionamiento general del ecosistema. Bajo esta lectura, el *llaki* territorial se activa en virtud de que el daño se vuelve compartido, ya que el deterioro del entorno modifica las condiciones de vida en múltiples formas, afectando a quienes habitan el territorio y destruyendo los equilibrios que sostienen la continuidad del conjunto.

Finalmente, para cerrar el apartado, el texto de Alta permite introducir una idea que evita fijar al *llaki* como un estado definitivo. La autora recoge que un mal vivir puede ir cediendo con el paso del tiempo cuando se concretan acciones sostenidas o se alcanzan proyectos que responden a necesidades colectivas. Esta observación sitúa el alivio en cambios compartidos que vuelven más llevadera la vida cotidiana. Y es que cuando se logra estabilizar un aspecto que generaba preocupación continua, el entorno social recupera cierta calma, se reorganizan prioridades y se reconfigura la sensación de futuro, lo cual influye para que el *llaki* pierda intensidad en la experiencia común.¹³⁹

Con todo, esa posibilidad de alivio convive con una constatación relevante. En la medida en que el equilibrio se sostiene en prácticas y referencias que deben renovarse en el tiempo, el *llaki* puede reaparecer cuando irrumpen nuevas pérdidas, cambios o presiones que vuelven a desordenar esos soportes.¹⁴⁰ Este planteamiento permite leer el *llaki* como fenómeno dinámico, que se desplaza entre planos y cuya salida no se verifica solo por la ausencia de tensión, sino por la recuperación gradual de condiciones para vivir y habitar sin que el desajuste predomine en el ambiente.

En conjunto, el *llaki* se presenta como una ruptura del sostén que permite la vida cotidiana, y por eso su alcance puede ser amplio. A veces se expresa como pena que reordena la interioridad y la convivencia, y a veces se vuelve visible en alteraciones del

¹³⁸ *Ibíd.*, 520–22.

¹³⁹ Alta Perugachi, *La comunidad y el sumak kawsay: construyendo conceptos*, 78.

¹⁴⁰ Alta Perugachi, *La comunidad y el sumak kawsay: construyendo conceptos*.

entorno que comprometen recursos y formas de subsistencia. En esa medida, el *llaki* no se reduce a un estado anímico, ya que también nombra condiciones y procesos que deterioran la posibilidad de vivir con estabilidad y sentido compartido. Desde allí, resulta posible pasar de la descripción general a una experiencia concreta, para observar cómo este malestar se manifiesta de forma repentina y cómo llega a sentirse en el ambiente comunitario.

2.1. Relato de campo sobre la vivencia del *llaki* en PKR

Hasta aquí, el *llaki* se ha descrito como una noción que permite comprender cómo una afectación puede instalarse y expandirse en la vida comunitaria. Sin embargo, esa explicación puede parecer distante mientras no se observe cómo se presenta en situaciones comunes, sin aviso y en medio de lo cotidiano. Por eso, a continuación se incorpora un breve relato de mi experiencia de campo. No fue un episodio que yo buscara registrar como “caso” ni un hecho planificado dentro de la investigación; ocurrió mientras realizaba entrevistas y, precisamente por eso, permite mostrar con claridad cómo el *llaki* puede manifestarse de manera repentina, volverse perceptible en el ambiente y reordenar prioridades, silencios y rutinas dentro de la comunidad. En este episodio, además, se reflejó con nitidez lo descrito en el desarrollo previo, pues fue posible percibir el tránsito desde un *llaki* vivido en el plano individual hacia una afectación que se extendía a lo colectivo, hasta sentirse en el ambiente general.

Durante la segunda semana de mi trabajo de campo en el Pueblo Kichwa Rukullakta, cerca de las diez u once de la mañana, me encontraba realizando entrevistas a autoridades de PKR. Ese día percibí un ambiente distinto. El *Kuraka* y otras autoridades se veían inquietos, y esa inquietud no parecía responder a asuntos ordinarios. Al mismo tiempo, noté la presencia del Cuerpo de Bomberos de Archidona en las oficinas de PKR. No lo interpreté como algo grave; pensé que podía tratarse de una capacitación o de algún control de rutina, y continué con mis labores sin detenerme demasiado en ello.

Al finalizar una de las entrevistas, Rosita Alvarado mencionó a “Mamá Celia”. Me explicó que ella realiza limpiezas y que suele “sacar” espíritus o cargas negativas de las personas con el fin de sanarlos. En ese mismo intercambio, añadió que Mamá Celia es una *pahuyuk*, una persona con dones. Esa referencia me dejó pensando, porque conectaba directamente con lo que la tesis busca comprender sobre sanación y recomposición. Por eso, pregunté dónde vivía y decidí visitarla para solicitarle una entrevista.

Llegué a su casa, golpeé la reja de madera que funcionaba como puerta y me atendió un hombre. Le pregunté por Mamá Celia y la llamó. Ella salió poco después; tendría alrededor de sesenta años y se mostró extrañada por mi presencia. Me presenté con respeto, le expliqué por qué estaba en PKR y le pedí, de ser posible, concederme una entrevista. Su respuesta fue inmediata y directa: dijo “no”. Tomó aire y añadió que “ahorita no es posible”. En ese momento pensé que era una negativa normal. Yo era una desconocida, y era razonable que se sintiera incómoda. Me quedé en silencio, sin saber bien cómo cerrar la conversación.

Sin embargo, antes de que yo me retirara, Mamá Celia continuó y dijo algo que cambió por completo el sentido de la escena: “no pienso atender a nadie hasta que aparezca mi sobrino”. Yo no comprendí qué ocurría, pero tampoco insistí. Solo le dije que estaba bien, que no se preocupara, y me fui. Al caminar de regreso, me sentí frustrada por la entrevista que no obtuve, pero esa frustración comenzó a perder fuerza, porque la frase sobre su sobrino quedó resonando con una gravedad que yo no había anticipado.

Al volver a las oficinas de PKR, comenté lo sucedido y entonces entendí el trasfondo. Me explicaron que el sobrino de Mamá Celia llevaba días extraviado y que, según se presumía, el río se lo había llevado. También me dijeron que los bomberos estaban realizando operativos constantes de búsqueda, sin resultados. En ese instante, la inquietud que había notado en las autoridades, la presencia de los bomberos y la negativa de Mamá Celia se unieron en una misma explicación. No era un día de rutina; era un día marcado por una ausencia y por una incertidumbre compartida.

Decidí no volver a insistir con la entrevista y esperé un tiempo prudente. Más adelante, al preguntar nuevamente por el tema, me informaron que el niño ya había sido encontrado, pero sin vida, y que incluso ya había sido enterrado. La noticia fue dura. En ese momento, sin haberlo advertido al inicio, comprendí que una parte de la comunidad atravesaba un *llaki*, y que yo lo estaba presenciando en tiempo real.

Esta experiencia me permitió ver cómo el *llaki* puede iniciar en el plano individual y expandirse hacia lo comunitario. El malestar de Mamá Celia, causado por la desaparición de un ser querido, no quedaba contenido en su vida personal, sino que se proyectaba hacia su rol cotidiano. Ella no solo se negó a atenderme a mí; se negó a atender a cualquiera, y esa decisión, en tanto ella es *pahuyuk* de PKR, tenía un efecto indirecto sobre otras personas que suelen acudir a ella. A la vez, el *llaki* se expresaba en el movimiento de las autoridades, en su urgencia por resolver el caso y en el despliegue de

búsqueda. Mientras la incertidumbre se prolongaba, el ambiente parecía cargarse más... se sentía una tensión sostenida, difícil de ignorar.

Incluso yo, siendo externa, percibí esa densidad. Me afectó en lo inmediato porque alteró el curso de mi investigación, pero también me afectó en un plano más humano, porque fui consciente de que el dolor y la preocupación estaban organizando el día y reordenando prioridades dentro de PKR. Por eso, este relato no pretende dramatizar una situación ni desplazar el análisis hacia lo anecdótico. Su función es mostrar, desde una vivencia concreta, que el *llaki* no es una noción abstracta o un simple mal rato, es un malestar que se comparte, se extiende y altera rutinas, roles y disposiciones colectivas. Desde allí se vuelve más comprensible que la recomposición del equilibrio no dependa solo del paso del tiempo, sino de procesos comunitarios que permitan sostener el duelo y devolver, poco a poco, condiciones mínimas de estabilidad en la convivencia.

2.2. La historia de Mamá Celia, *pahuyuk* de PKR

Tiempo después del episodio relatado en el apartado anterior, pude entrevistar a Mamá Celia. Al iniciar la conversación me confirmó su edad, 66 años, y me contó que fue amawta. También me aclaró que ya no integra el Consejo, aunque continúa atendiendo como *pahuyuk*. Al describir su labor, explicó que recibe a personas que llegan con malestares o con preocupaciones por su conducta, y que suele asociar esos estados a lo que llamó “mala energía” o “malos espíritus”. Al preguntarle por la cantidad de personas que atiende, respondió con humor que no tiene secretaria y que por eso no puede contar con exactitud. Aun así, estimó que recibe alrededor de veinte pacientes por semana.¹⁴¹

Esta entrevista se realizó en su consultorio, el cual, según pude observar, tiene paredes de barro y el piso de tierra. Allí tenía una cama para los pacientes que necesiten recostarse, un cuarto pequeño que funciona como una especie de cámara de vapor, una soga gruesa colgando del techo utilizada por mujeres para sostenerse durante partos semiparados, y bancos de madera en donde nos sentamos a conversar. Mamá Celia lo describe como un espacio natural, conectado con la Pachamama. En ese punto, ella resaltó que es importante separar el hogar del área de trabajo, sobre todo cuando se está tratando con entes negativos. Me explicó que el lugar donde vive, duerme y cocina está por un lado, y el consultorio por otro, manteniendo distancia.¹⁴²

¹⁴¹ Celia Shiguango “Mamá Celia”, entrevistada por la autora, 26 de mayo de 2025.

¹⁴² *Ibíd.*

Antes de que yo iniciara formalmente con la entrevista, Mamá Celia preparó tabaco y lo fumó. Me explicó que siempre lo hace antes de atender a sus pacientes. También me contó que ella misma arma el tabaco y que procura comprar la planta libre de químicos, puesto necesita trabajar con hojas que estén limpias. Cuando le pregunté por qué lo fuma, me respondió: “ese me protege a mí... para proteger mis pulmones, mi memoria, para que no entre el mal... solo para verlo”¹⁴³, dando a entender que el tabaco es una forma de resguardo personal, que le permite acercarse a lo negativo para identificarlo, pero sin permitir que se instale en ella.

Al hablar de cómo interviene cuando una persona ha cometido una infracción, Mamá Celia me dijo que no le gusta pegar y que, para ella, los golpes no son necesarios para sanar. En su lugar, mencionó prácticas que considera más efectivas y “naturales”. Me habló del ají aplicado en los ojos, de la infusión de tabaco colocada en la nariz y del soplo de tabaco por distintas partes del cuerpo. En relación a esto último, explicó que el humo de tabaco se sopla por la oreja para que la persona “aprenda a escuchar” y sopla por las manos y los pies para que “trabajen de forma honesta”; mientras realiza esos actos, ella va aconsejando. Para ella, lo más importante es que la persona escuche, se arrepienta y sane. “Yo no quiero pegar... si tú me escuchas, yo solo te aplico lo natural”, manifestó. Así también, aclaró que la aplicación de los actos anteriormente descritos no son castigos, el verdadero propósito tras su ejecución es “sacar todos los males de adentro”.¹⁴⁴

Algo que llamó mucho mi atención fue la forma en que Mamá Celia describe su labor, estableciendo, desde un inicio, que su trabajo es muy diferente de lo que se conoce como *shamanismo*. Según relataba, quienes practican el *shamanismo* hacen uso de “limpias” como herramientas para expulsar los espíritus negativos del cuerpo de la persona que está siendo afectada; sin embargo, se corre el riesgo de que esos espíritus queden divagando en el ambiente pudiendo hacer daños a otras personas. Ella señaló que, por esa razón, en su práctica no basta con sacar lo negativo, también hay que contenerlo. Así, una vez que Mamá Celia extrae esos males, los redirige y los contiene en cortezas de árbol, que luego serán devueltas a la naturaleza. Con ello, según su manera de entenderlo, el mal queda atrapado y no vuelve a circular afectando a otros.¹⁴⁵

Antes de despedirnos, le pregunté a Mamá Celia que cómo supo que ella poseía dones para poder lidiar contra lo negativo, a lo que respondió que esos conocimientos

¹⁴³ Ibíd.

¹⁴⁴ Ibíd.

¹⁴⁵ Ibíd.

fueron heredados por parte de sus padres, abuelos y bisabuelos con el fin de que pueda ayudar a aquellos que lo necesiten. "Si tú curas, nunca te vas a morir de hambre... debes ayudar... así me enseñaron mis taitas"¹⁴⁶; con esa frase explicó que sanar implica una obligación de servicio, y que la comunidad siempre encuentra una forma de agradecer, aunque no sea con dinero.

Sin duda, esta fue una de las entrevistas más enriquecedoras que realicé durante mi trabajo de campo. No se trató de una conversación con cualquier persona, sino con alguien ampliamente conocida y apreciada en la comunidad por el rol que cumple en la atención de malestares y en el manejo de lo que, en su propia explicación, se relaciona con energías y espíritus negativos. Por eso, su testimonio aportó algo que difícilmente se obtiene solo desde descripciones generales; permitió escuchar, en una voz concreta, cómo se entiende la sanación en PKR, qué prácticas se consideran necesarias para contener lo negativo y por qué esos cuidados se asocian, de manera directa, con la posibilidad de evitar que el mal se expanda y afecte a otros.

En esa medida, la entrevista ayudó a ubicar a la sanación como una práctica con peso comunitario, ligada a la recomposición del equilibrio y a la continuidad de la vida cotidiana. Además, al explicar por qué protege su cuerpo antes de atender, por qué prefiere métodos sin golpes y por qué insiste en contener lo extraído, Mamá Celia ofreció elementos concretos para comprender el sentido de intervenciones que, vistas desde fuera, podrían interpretarse únicamente como corrección o sanción. Por ello, más que un aporte anecdótico, su relato enriqueció la comprensión del *llaki* y de las respuestas que se activan en PKR cuando se percibe que lo negativo ha ingresado en una persona y puede repercutir en la convivencia.

¹⁴⁶ *Ibíd.*

3. Criterios para inferir la restauración de la armonía comunitaria

Luego de haber delineado la armonía comunitaria como principio que sostiene la vida colectiva, y el *llaki* como expresión de su quiebre en distintos planos, el análisis requiere criterios que permitan reconocer la recomposición del equilibrio comunitario sin recurrir a intuiciones. Esta delimitación resulta relevante en virtud de que el trabajo busca evaluar efectos en la convivencia y, más adelante, aplicar estos criterios al examen de un caso real.

A partir de la bibliografía revisada fue posible extraer un conjunto de elementos que, para este trabajo, se asumen como criterios que permiten inferir la restauración del equilibrio comunitario. Cabe mencionar que dichos criterios no se presentan como fijos ni universales, en la medida en que la recomposición de la convivencia depende de contextos y de daños concretos. En esa línea, los indicadores seleccionados permiten valorar, de manera contextual, si después del conflicto la convivencia muestra señales verificables de recomposición o si persisten tensiones relevantes.

3.1. Criterios a nivel de la persona infractora

En primer lugar, la restauración del equilibrio comunitario puede inferirse, desde el plano de la persona infractora, a partir de la forma en que se reconoce el daño y se sostiene un cambio consistente en el tiempo. Cuando ese reconocimiento no ocurre, el conflicto tiende a permanecer abierto y los acuerdos pierden fuerza en la vida cotidiana.¹⁴⁷ Por ello, la responsabilidad adquiere densidad restaurativa cuando se expresa en aceptación del hecho, en compromiso con acciones concretas orientadas a reparar lo afectado y en disponibilidad para responder ante la persona perjudicada y ante las autoridades, de manera que la comunidad pueda constatar que el conflicto está siendo asumido y no eludido.¹⁴⁸

A partir de ese punto, la responsabilidad se vuelve más observable cuando se traduce en conductas específicas. En varias experiencias de justicia indígena se registra que asumir el daño incluye reparar en lo material cuando corresponde, pedir disculpas, reconocer públicamente el error y cumplir medidas acordadas, como trabajo comunitario

¹⁴⁷ Heidy Nicole Mencia Tacuri, “El enfoque restaurativo desde la justicia indígena: Análisis de las resoluciones frente a la justicia ordinaria” (tesis de licenciatura, Universidad de Cuenca, 2025), 37, <https://dspace.ucuenca.edu.ec/items/d7af7310-edba-455c-8eb0-b9bb5fbe9ba1>.

¹⁴⁸ Diego Armando Arteaga Huilca, “La aplicación de la justicia indígena y su incidencia en la rehabilitación social de los adolescentes infractores en el Cantón Guamote” (tesis de licenciatura, Universidad Nacional de Chimborazo, 2021), <http://dspace.unach.edu.ec/handle/51000/7875>.

u otras formas de restitución, según el tipo de falta y el impacto causado.¹⁴⁹ En esa misma línea, la sanción adquiere especial relevancia dentro de este criterio, en tanto su proporcionalidad incide directamente en la posibilidad real de corregir y sostener el cambio. Además, en ciertos entendimientos comunitarios, la medida se orienta también a sanar, en el sentido de contribuir a recomponer a la persona infractora. Una respuesta desmedida puede dificultar el reconocimiento responsable, provocar resistencias o generar un daño adicional que complique la reinserción, mientras que una respuesta proporcional facilita que la persona infractora comprenda la consecuencia de sus actos y pueda reencauzar su conducta sin quedar atrapada en una espiral de tensión.¹⁵⁰ Este deber de cuidado en la imposición de la sanción, conviene añadir, se vuelve aún más exigente cuando se trata de niñas, niños o adolescentes, en virtud de los estándares reforzados de protección y a los riesgos de afectación que deben evitarse en cualquier medida correctiva.¹⁵¹

A partir de ese reconocimiento y de esas acciones de reparación, el problema se desplaza hacia lo que ocurre después, cuando la vida comunitaria debe continuar sin que el conflicto siga interfiriendo en las relaciones. En términos prácticos, la reinserción se aprecia cuando la persona infractora puede volver a circular por los espacios comunes y retomar actividades ordinarias sin que la falta siga marcando todas las interacciones. Esto incluye asistir a reuniones, integrarse a trabajos comunitarios, cumplir turnos o encargos y sostener un trato cotidiano que ya no esté definido por el rechazo constante. Además, algunas descripciones muestran que esta fase se acompaña de verificaciones posteriores del cumplimiento y de observación de conducta, lo cual permite entender la reinserción como un proceso gradual en el que la convivencia se estabiliza a medida que se verifica que lo acordado se cumple efectivamente.¹⁵²

Finalmente, la no repetición conserva un valor central, aunque su medición suele ser limitada en contextos comunitarios debido a que no siempre existen registros cuantitativos o series formales que permitan estimar niveles de reincidencia con precisión. En ese escenario, la no repetición se aprecia mejor a partir de referencias comunitarias

¹⁴⁹ *Ibíd.*

¹⁵⁰ Nelson Marino Velasco Sánchez, “Equilibrar o castigar. La búsqueda de la armonía comunitaria alrededor del fogón”, *Revista Educación y Pedagogía* 19, n° 49 (2007): 83–89.

¹⁵¹ Víctor Oswaldo Barreto Bonilla, “Los menores infractores y la justicia indígena” (tesis de licenciatura, Universidad Regional Autónoma de los Andes, 2020), <https://dspace.uniandes.edu.ec/handle/123456789/12357>.

¹⁵² Ávila Santamaría, “La prisión como problema global y la justicia indígena como alternativa local: estudio de caso”.

consistentes y de la verificación práctica de que, tras la intervención, no se repiten hechos similares en un periodo razonable.¹⁵³ En consecuencia, este indicador funciona como confirmación cualitativa de estabilidad, porque se apoya en la memoria institucional de autoridades, asambleas y relatos coherentes sobre el tiempo transcurrido sin que se produzcan nuevas conductas de la misma naturaleza.

3.2. Criterios a nivel de la persona afectada

En segundo lugar, la restauración puede inferirse desde la experiencia de la persona afectada, atendiendo a si el daño fue reconocido y si la respuesta comunitaria permitió recuperar condiciones mínimas de seguridad y tranquilidad para retomar la vida cotidiana. En este nivel, la reparación se comprende como una forma de reconocimiento que nombra el agravio, lo valida públicamente y lo ubica como un quiebre que exige una respuesta acordada, de modo que la restauración gana solidez cuando ese reconocimiento se traduce en medidas concretas que protegen a la persona afectada y evitan nuevos perjuicios.¹⁵⁴ Por ello, más que concentrarse en una declaración formal, este criterio se aprecia en la posibilidad real de volver a transitar espacios comunes, participar en ámbitos colectivos y sostener rutinas sin quedar expuesta a amenazas, presiones o inseguridad.

A partir de allí, la reparación se proyecta sobre el restablecimiento de condiciones que permitan sostener la convivencia en el tiempo. En el ámbito comunitario, ello puede reflejarse en acuerdos de compensación razonables, apoyos concretos para aliviar el impacto del daño y gestos de restitución simbólica que reafirmen el lugar de la persona afectada dentro de la comunidad, evitando que el conflicto deje marcas duraderas en su vida cotidiana.¹⁵⁵

En este nivel, la sanción adquiere relevancia en la medida en que incide en la satisfacción de la persona afectada, pues contribuye a formar la percepción de que la respuesta fue justa y suficiente frente al daño. En este contexto, la satisfacción no se agota en la existencia de una medida adoptada, sino en la experiencia de que la comunidad

¹⁵³ García Serrano, “No se aloquen, no vayan a carrera de caballo, vayan a carrera de burro: comunidades Chimborazo y Chibuleo”.

¹⁵⁴ Pablo De Greiff, “Justicia y Reparaciones”, en *Reparaciones para las víctimas de la violencia política*. Bogotá: Centro Internacional para la Justicia Transicional, ed. Félix Reátegui (Brasilia: Comisión de Amnistía del Ministerio de Justicia de Brasil, 2011), 407–40, <https://biblioteca.corteidh.or.cr/tablas/r29767.pdf>.

¹⁵⁵ Kevin Ismael Baculima Mora, “La reparación integral desde una perspectiva del pluralismo y monismo jurídico. Comparación justicia indígena y ordinaria” (tesis de licenciatura, Universidad Católica de Cuenca, 2023), <https://dspace.ucacue.edu.ec/bitstreams/a0287a6e-d3d7-4fee-becf-d43c7b868fe3/download>.

reconoció el agravio y actuó de manera protectora; y, en esa misma línea, se destaca que un enfoque restaurativo pone en el centro daños y necesidades, procurando atenderlos mediante diálogo y participación de quienes estuvieron involucrados, puesto que la restauración se sostiene en cómo la decisión permite recuperar seguridad y estabilidad.¹⁵⁶

Con todo, este criterio exige cautela, ya que la satisfacción expresada puede convivir con miedos que no se exteriorizan o con silencios producidos por presiones del entorno.¹⁵⁷ Por ello, al observar este criterio, conviene atender a señales posteriores, como ausencia de nuevas amenazas y posibilidad real de participar en espacios colectivos sin restricciones y sin temor.

3.3. Criterios a nivel comunitario

En tercer lugar, tal como se ha podido advertir en el desarrollo de este capítulo, la ruptura de la armonía no queda restringida a las partes directamente involucradas, porque tiende a proyectarse sobre dinámicas colectivas y sobre la forma en que la comunidad sostiene su vida cotidiana. En este nivel, la restauración se aprecia en indicios concretos, como la reactivación de la cooperación en trabajos colectivos, la disminución de evitaciones y hostilidades en espacios compartidos, y la capacidad de la comunidad para retomar decisiones y actividades sin que el conflicto siga reapareciendo como referencia constante en la organización cotidiana.

Ahora bien, la sanción cobra aquí un sentido particular, en vista de que funciona como lenguaje comunitario de corrección y reordenamiento colectivo. En varias descripciones se sostiene que la respuesta comunitaria busca enseñar, rectificar y reafirmar reglas compartidas, de manera que la infracción no solo se trate como un problema individual, sino como un quiebre que exige recomposición del tejido comunitario.¹⁵⁸ En esa misma línea, se explica que ciertas prácticas adquieren significados simbólicos o culturales vinculados con la recuperación de equilibrio, lo que puede resultar difícil de comprender desde marcos externos, mismos que tienden a traducir automáticamente estas prácticas como castigos o tratos crueles en sentido estrictamente punitivo.¹⁵⁹ Por ello, este criterio exige cuidado interpretativo, puesto que

¹⁵⁶ Mendiá Tacuri, “El enfoque restaurativo desde la justicia indígena: Análisis de las resoluciones frente a la justicia ordinaria”.

¹⁵⁷ *Ibíd.*

¹⁵⁸ Velasco Sánchez, “Equilibrar o castigar. La búsqueda de la armonía comunitaria alrededor del fogón”.

¹⁵⁹ José Emilio Rolando Ordoñez Cifuentes, “Restitución de la armonía cósmica”, *Quid Iuris*, n° 9 (2008): 59–117.

una lectura exclusivamente occidental puede perder de vista la racionalidad cultural que la comunidad atribuye a la sanción como práctica de corrección y recomposición.

No obstante, ese reconocimiento cultural no elimina la necesidad de ciertos límites, especialmente cuando intervienen niñas, niños o adolescentes, puesto que la bibliografía advierte sobre tensiones con estándares reforzados de protección, así como sobre la necesidad de contención y prudencia en la selección y ejecución de medidas.¹⁶⁰ En consecuencia, la restauración comunitaria se aprecia con mayor consistencia cuando la respuesta aplicada contribuye a recomponer la vida compartida sin abrir nuevas afectaciones, cuando existen acuerdos que la comunidad es capaz de sostener en el tiempo y cuando se observa capacidad de contener reactivaciones del conflicto mediante seguimiento, orientaciones o verificación posterior de lo acordado.¹⁶¹ Con ello, la comunidad no solo decide, también sostiene el proceso, y esa capacidad es una de las expresiones más claras de que la armonía comienza a restaurarse.

Con estos tres niveles, el apartado deja establecida una pauta de observación que permite inferir la restauración sin reducirla a una mera declaración formal de cierre ni a la simple adopción de una medida comunitaria. En efecto, la reconstrucción del equilibrio se vuelve más clara cuando se denota, en la persona infractora, responsabilidad sostenida y cambio consistente; en la persona afectada, reconocimiento y condiciones reales para retomar su vida cotidiana; y, en el plano comunitario, recuperación de la cooperación y capacidad de sostener acuerdos sin nuevas fracturas.

A partir de este punto, el trabajo pasa del plano de las definiciones y criterios a la experiencia concreta, para observar cómo se expresan en un conflicto real dentro de la comunidad. En particular, se busca que el *llaki* deje de verse como una noción abstracta y se vuelva visible en hechos, reacciones y tensiones que atraviesan la vida cotidiana, así como en las formas en que la justicia propia intenta reordenar lo afectado. Con ese hilo, lo que sigue se orienta a describir un caso y a observar, en la práctica, cómo puede empezar a recomponerse la armonía comunitaria.

¹⁶⁰ Barreto Bonilla, “Los menores infractores y la justicia indígena”.

¹⁶¹ Ávila Santamaría, “La prisión como problema global y la justicia indígena como alternativa local: estudio de caso”.

Capítulo tercero

Cuando la comunidad corrige: estudio de caso sobre justicia indígena en PKR

Este capítulo conduce el trabajo hacia el estudio de caso. Presenta, de manera ordenada, el relato reconstruido, una lectura jurídico-normativa mínima y una identificación del *llaki* en los hechos narrados. Sobre esa base, se formula una inferencia acerca de la restauración de la armonía comunitaria, aplicando las pautas construidas previamente y manteniendo una distinción clara entre el relato de los hechos y la valoración analítica.

1. Criterios de lectura del caso y organización del análisis

Este capítulo desarrolla el análisis de un caso tramitado en el Pueblo Kichwa Rukullakta alrededor del año 2024, con el propósito de observar, de manera situada, la secuencia del conflicto, la intervención de la autoridad comunitaria y las señales empíricas que permiten inferir, con base en dimensiones verificables, si la convivencia mostró indicios de recomposición. La evidencia utilizada proviene del trabajo de campo realizado en mayo de 2025, así como de la revisión de registros y referencias internas disponibles para comprender el sentido comunitario de la respuesta.

En coherencia con ese enfoque, el análisis se organiza por dimensiones que permiten ordenar la exposición. En primer término, se describe el modo en que se manifestó la ruptura de la armonía comunitaria y el alcance relacional de la afectación. En segundo término, se identifican los mecanismos activados por la autoridad y el sentido atribuido a las medidas adoptadas, incluyendo su vínculo con prácticas de recomposición y con la reafirmación de reglas compartidas. Finalmente, se examinan resultados observables en términos de reparación, reintegración y compromisos de no repetición, atendiendo a la información disponible en el marco comunitario.

Dado que este capítulo se apoya en aportes obtenidos mediante entrevistas y conversaciones, corresponde precisar dos criterios de manejo de información. En primer lugar, las entrevistas utilizadas para la elaboración de la tesis se realizaron con consentimiento, y los nombres de las personas entrevistadas pueden ser mencionados, en tanto se cuenta con la autorización correspondiente. En segundo lugar, el caso analizado

involucra a una persona menor de edad y fue reconstruido a partir del relato de autoridades y referentes comunitarios, por lo que, por razones de discreción y resguardo, no se incluirá el nombre real del adolescente. A lo largo del capítulo se hará referencia a él mediante el seudónimo “el joven”, evitando cualquier detalle que permita su identificación directa.

2. Reconstrucción del caso

El caso seleccionado se ubica en un escenario comunitario en el que, durante un periodo, se repitieron robos que fueron golpeando la vida cotidiana de varias familias, en vista de que los objetos sustraídos solían ser de uso básico o herramientas que sostienen la organización doméstica y el trabajo diario.

“Nosotros no sabíamos... la comunidad no sabía quién era”, al inicio existía inquietud y comentarios generales, afirmaba Inés, pero todavía no había certeza sobre quién estaba detrás de esos hechos. Tal incertidumbre se redujo cuando el presunto responsable fue sorprendido en el momento en que cometía uno de los robos, esta vez apropiándose de una computadora; tal acción bastó para que la comunidad asocie la ejecución de todos los eventos anteriores con esta persona. Desde allí, el problema dejó de ser un rumor o una preocupación sin rostro y se convirtió en un conflicto concreto, con hechos identificables, familias directamente afectadas y la necesidad de que las autoridades comunitarias intervengan para guiar la situación.¹⁶²

Una vez detenido el joven, llevaron el caso ante la autoridad correspondiente para activar la justicia propia. “La familia le trajo, porque le robó a la tía... él estaba enfermo”. En ese espacio se expusieron los distintos hechos y se detallaron los bienes sustraídos, entre ellos “cilindro de gas, una computadora, un par de zapatos, un machete, una chompa, un pantalón... dos computadoras”, y, según se relata “eran demasiadas” las personas afectadas. Con ello, el asunto fue asumido formalmente por la estructura interna de PKR y canalizado hasta el Consejo de Amawta, que conoció el caso.¹⁶³

Es importante precisar que estos hechos ocurrieron antes de la adopción del código disciplinario de PKR. En ese momento no existía un procedimiento escrito que estableciera de manera detallada qué pasos seguir frente a un delito como el robo. Por ello, la actuación de las autoridades no respondió a una secuencia previamente fijada, sino a la práctica comunitaria vigente en ese entonces. Si el desarrollo del caso no coincide

¹⁶² Inés Shiguango, entrevistada por la autora, 12 de mayo de 2025.

¹⁶³ *Ibíd.*

plenamente con el procedimiento descrito en el capítulo 1, ello se explica por esta circunstancia temporal.

Así, el tratamiento del conflicto se realizó en un espacio público en el que participaron autoridades, familiares y personas afectadas. Primero se buscó esclarecer lo ocurrido y ubicar al responsable frente a quienes habían sufrido el daño. A partir de ese reconocimiento, el proceso se orientó a que el joven, quien en ese momento tenía entre 16 y 17 años, asumiera su responsabilidad y expresara un compromiso de cambio.¹⁶⁴

Posteriormente, se procedió a llevar a cabo las ceremonias públicas de sanación. La primera en iniciar con los rituales fue la abuela del infractor, ella “le puso ají en los ojos, aconsejando que no haga eso”. Después de ello se llevaron a cabo los latigazos, 5 de ellos ejecutados por la tía del chico, quien también fue víctima de esos robos, y otros adicionales por parte de las autoridades. A continuación, “por los robos, también, le cogieron la manito y le envolvieron bastantes hojas con las que hacen los maytos, hicieron así, y le metieron en la candela”; durante esta última acción se dice que el joven gritaba mucho, “él decía, perdóneme, ya nunca más voy a volver a hacer, perdónenme, perdónenme”, sin embargo, recalca la entrevistada, que si esto se lleva a cabo “no es para que se queme, sino, es más, es por el susto”. Finalmente, la ceremonia concluyó con una limpieza de ortiga de tal forma que se pueda purificar el espíritu del infractor. Todo ello se realizó con el propósito de reafirmar límites comunitarios y reforzar el compromiso de no repetición.¹⁶⁵

En relación con la medida adoptada, las autoridades señalaron que la familia del adolescente se mostró conforme con la respuesta comunitaria. Además, se indicó que su aplicación se realizó con especial cautela, precisamente por tratarse de una persona menor de edad, procurando evitar efectos que profundicen el conflicto o generen exposición innecesaria.¹⁶⁶

De manera adicional, se adoptaron medidas de reparación en favor de las víctimas de los robos. Por un lado, se dispuso la devolución de cada uno de los bienes sustraídos; por otro, se estableció la realización de trabajos y tareas agrícolas en favor de las personas afectadas, especialmente de su tía, como forma de resarcimiento directo.¹⁶⁷

¹⁶⁴ *Ibíd.*

¹⁶⁵ *Ibíd.*

¹⁶⁶ *Ibíd.*

¹⁶⁷ *Ibíd.*

Ahora bien, una vez realizada la ceremonia y determinadas las medidas de reparación, el infractor fue obligado a pasar encerrado. Según cuenta Inés, “hasta solucionar el problema, le metieron en un cuarto de bodega que no estaban utilizando ese rato... era de la comunidad. Ahí le encerraron para que no se vaya, porque tiene que firmar, se tiene que hacer acuerdos y todo. Le encerraron tres días, hasta que solucione, porque no puede ese rato irse” Transcurridos esos días, el joven fue dejado en libertad para que pudiera salir a cumplir los compromisos asumidos.¹⁶⁸

Por último, las actuaciones realizadas dentro del procedimiento se dejan asentadas en un acta, en la que se registran tanto las prácticas aplicadas como los acuerdos alcanzados entre las partes involucradas. Con este documento se deja constancia del compromiso asumido por la persona infractora, fijando con claridad qué debe cumplirse, y proporciona a las autoridades un respaldo para realizar un seguimiento posterior, verificar el cumplimiento de las obligaciones acordadas y, si fuera necesario, reactivar la intervención comunitaria ante un incumplimiento.¹⁶⁹

Tiempo después de que se llevó a cabo lo acordado, se advirtió que el joven presentaba dificultades más profundas que requerían ayuda profesional. “Me han dicho que el padre se lo llevó para que él se recupere más, creo que está con tratamiento, porque sí se necesita el apoyo psicológico a más de lo que se hace [en PKR]”. No obstante, PKR no se ha desentendido del caso; por el contrario, continúa dando seguimiento cercano a su situación, pendiente de su proceso y con la esperanza de que logre recuperarse plenamente, aun cuando ya no reside dentro del territorio comunitario.¹⁷⁰

Los elementos descritos permiten reconstruir el sentido comunitario de la intervención; no obstante, por tratarse de una persona adolescente y por la intensidad de algunas medidas aplicadas, su valoración requiere un examen jurídico específico desde los límites constitucionales e internacionales de derechos humanos.

3. Lectura jurídico normativa mínima del caso

En primer lugar, el caso puede ubicarse dentro del ámbito de competencia de la justicia indígena por tratarse de un conflicto ocurrido en el espacio comunitario y vinculado a la convivencia interna, en la medida en que los robos afectaron a familias del propio pueblo, comprometieron reglas compartidas y alteraron la tranquilidad colectiva.

¹⁶⁸ *Ibíd.*; Rosa Alvarado, entrevista por la autora, 14 de mayo de 2025.

¹⁶⁹ *Ibíd.*

¹⁷⁰ *Ibíd.*

En ese marco, la intervención de las autoridades comunitarias se comprende como ejercicio de una potestad jurisdiccional reconocida constitucionalmente, cuyo objeto es resolver conflictos internos mediante normas y procedimientos propios, con sujeción a la Constitución y a los derechos humanos.

Por otra parte, al situar el caso dentro del pluralismo jurídico, también corresponde mirar el componente de coordinación. En el caso reconstruido no se registra una participación directa de la jurisdicción ordinaria, ni consta que se haya realizado una remisión formal a instituciones estatales, lo cual permite entender que el conflicto fue tramitado y cerrado en sede comunitaria, bajo la idea de que se trataba de un problema interno que podía resolverse con mecanismos propios. Sin embargo, esa ausencia también deja visible una cuestión propia del pluralismo. El cierre comunitario se produce dentro de un marco estatal que reconoce la jurisdicción indígena, pero que también prevé reglas de coordinación y vías de control constitucional, de modo que siempre existe la posibilidad de que, en escenarios posteriores, surjan dudas sobre límites entre jurisdicciones o intentos de reactivar un trámite estatal, especialmente si el hecho se percibe como grave o si intervienen terceros ajenos a la dinámica comunitaria. En ese sentido, la coordinación no se menciona para exigirla en este caso, sino para recordar que la estabilidad del cierre también depende de cómo se manejan, en la práctica, esas fronteras entre sistemas.

Así también, corresponde observar qué garantías y qué límites se pueden observar en el caso, pero sin exigirle al procedimiento comunitario que funcione como un juicio estatal. Dentro de la forma en que PKR administra justicia, existen pasos y cuidados que ayudan a mantener orden y a evitar decisiones apuradas. Entre ellos está, primero, aclarar lo ocurrido antes de decidir, procurando que los hechos queden lo más claros posible. En esa misma línea, las decisiones se toman con base en lo que se logra verificar, y se mantiene la idea de que la medida aplicada debe tener relación con lo efectivamente comprobado, para no sancionar por suposiciones ni exagerar la respuesta.

Además, dentro del procedimiento se considera importante la imparcialidad. Por eso, si una autoridad tiene un parentesco cercano con alguna de las partes, se espera que no intervenga en la decisión, precisamente para evitar favoritismos y para que el resultado sea aceptado como justo por la comunidad. A ello se suma el acta, que funciona como respaldo del cierre. Al dejar por escrito lo acordado, se fijan los compromisos del infractor y de las partes, y se facilita que las autoridades puedan verificar después si se cumplió, evitando que todo dependa solo de lo que cada quien recuerde. Aunque el caso ocurrió

antes de que se adopte un código disciplinario como tal, estos elementos permiten leerlo dentro de la lógica institucional de PKR, porque muestran que el cierre no se entiende como un acto improvisado, sino como una decisión sostenida por autoridad, por reglas internas y por constancia.

A partir de la reconstrucción anterior, el caso exige una lectura jurídico normativa especialmente cuidadosa, debido a que la persona sancionada era un adolescente de dieciséis años. Esta circunstancia introduce un elemento de especial sensibilidad para el análisis, pues la legitimidad de la justicia indígena, la finalidad comunitaria de sanación y la conformidad expresada por la familia no agotan el examen jurídico de las medidas aplicadas. Tratándose de una persona adolescente, el análisis debe considerar también el interés superior, la integridad física y psíquica, la dignidad, la finalidad socioeducativa de toda respuesta sancionatoria y la protección reforzada que el orden constitucional e internacional reconoce a niñas, niños y adolescentes. En consecuencia, medidas como la aplicación de ají, los latigazos, la ortiga, la exposición al fuego o el encierro temporal posterior no pueden ser leídas únicamente desde su finalidad comunitaria de corrección o reintegración, pues también requieren un examen de proporcionalidad, intensidad, duración, contexto, acompañamiento familiar y efectos producidos en el adolescente.

En este punto conviene introducir una aclaración intercultural. Las prácticas correctivas que incluyen dolor físico no pueden ser calificadas automáticamente desde categorías elaboradas para controlar la violencia estatal, sin atender al contexto comunitario, a la finalidad atribuida por las autoridades y al lugar que ocupan dentro de un procedimiento orientado a corregir, reparar y recomponer relaciones. Sin embargo, tampoco pueden quedar fuera de todo examen por el solo hecho de pertenecer al derecho propio. Desde una teoría general de los derechos humanos, el análisis debe evitar dos extremos: por un lado, traducir sin mediaciones toda práctica comunitaria como tortura o trato cruel; por otro, justificar cualquier medida corporal sin atender a su intensidad, destinatario, efectos y condiciones de aplicación. En el presente caso, ese equilibrio resulta especialmente relevante porque la persona sancionada era adolescente, lo que exige valorar la medida con un estándar reforzado de protección.

Esta lectura de límites no impide advertir que la comparación también puede formularse en sentido inverso. Si el sistema penal estatal se observara con criterios propios del mundo comunitario indígena, también aparecerían aspectos cuestionables, por ejemplo, los tiempos largos de un proceso, los gastos para acceder a una defensa, la distancia entre quien decide y quienes viven el conflicto, o el efecto que produce una pena

privativa de libertad de años sobre la familia y los vínculos. Empero, eso no significa que uno de los sistemas sea “mejor” por sí mismo, sino que ambos responden a principios distintos y buscan resultados diferentes, aunque en ciertos puntos puedan coincidir. Por ello, antes que medir un sistema con los lentes del otro, corresponde reconocer esas diferencias y leer cada práctica en su propio contexto.

Dicho lo anterior, el hecho de que la justicia indígena responda a una lógica propia y se apoye en prácticas reconocidas por la comunidad, no significa que todo su accionar quede automáticamente justificado por ser tradicional. Su reconocimiento se ejerce dentro de un marco constitucional que exige respetar, en todo momento, la dignidad y la integridad de las personas. Por eso, al analizar el caso, lo que corresponde es observar con cuidado dos aspectos. Primero, si en la práctica hubo límites internos para evitar daños graves. Segundo, si las medidas estuvieron orientadas a reparar lo afectado y a reducir el riesgo de repetición, en lugar de convertirse en un sufrimiento sin sentido. Con esa forma de lectura, el análisis evita tanto la condena automática como la defensa ciega, y permite comprender mejor por qué ciertas medidas son aceptadas en el marco comunitario y cómo ese nivel de aceptación influye en la estabilidad del cierre del conflicto.

Con ello, este apartado deja ver por qué el capítulo 1 resulta útil dentro de la tesis. Ese marco jurídico permite ubicar el caso dentro del pluralismo jurídico, delimitar su alcance como conflicto interno tramitado por justicia propia y, al mismo tiempo, contar con criterios claros para leer coordinación, límites y garantías sin forzar el procedimiento comunitario a parecerse a un juicio estatal. Gracias a esa base, la reconstrucción del caso no queda como un relato aislado, sino como un proceso que puede comprenderse con orden y con un lenguaje jurídico mínimo, sin perder de vista los límites constitucionales que dan estabilidad al cierre.

4. Lectura del *llaki* a partir del caso analizado

En el caso analizado, el *llaki* puede observarse como un proceso que se mueve en el tiempo y cambia de escala. En efecto, los robos no produjeron una sola afectación cerrada, sino una cadena de hechos que fue acumulando inquietud y desgaste, hasta instalar un malestar más amplio en la vida comunitaria. Esta lectura se ajusta a lo desarrollado en el capítulo 2, en el que se explicó que el *llaki* puede comenzar en el plano personal y, cuando se prolonga, proyectarse hacia el entorno, alterando la disposición a confiar y participar, y dejando huellas en la convivencia.

En un primer momento, el *llaki* aparece como efecto inmediato del hecho, en la medida en que cada robo golpea a una persona o familia concreta. El malestar se ubica, inicialmente, en la pérdida directa de pertenencias y en la sensación de vulneración que esa pérdida deja. Bajo esa lógica, el caso permite entender que el *llaki* no se instaló en un solo evento, sino que se generó con cada hecho, porque primero fue una víctima, después otra, y luego varias más, manteniéndose todavía como una afectación que cada quien cargaba en lo inmediato. Esa acumulación, además, logró sostenerse en el tiempo en vista de que el responsable no fue identificado desde un inicio, lo cual permitió que el malestar se prolongue y gane fuerza.

En un segundo momento, el *llaki* se expresa como afectación social y comunitaria, cuando el malestar deja de ser un problema estrictamente individual y comienza a compartirse entre vecinos. En el material analizado se explica que el cambio ocurre cuando una persona afectada se refleja en otra, y esa otra en otra, debido a que se trata de robos reiterados en un mismo espacio, entre personas que se conocen y conviven. A partir de allí, se describen señales muy concretas del *llaki* social; empiezan los comentarios y las sospechas, se instala un estado de alerta, disminuye la confianza y se altera la forma habitual de vivir entre vecinos, provocando que la vida cotidiana se vuelva más tensa y agotadora. Además, este malestar no se genera únicamente entre los comuneros, ya que también se registra que las autoridades, al conocer lo que ocurría, se mantenían en alerta, lo cual refuerza la idea de que el *llaki*, cuando se extiende, se vuelve perceptible en el ambiente general de la convivencia.

En un tercer momento, el *llaki* se manifestó como trayectoria que cambia de forma, disminuye en ciertos aspectos y se reconfigura en otros. En este caso, cuando el joven es identificado y retenido, el malestar deja de expresarse principalmente como incertidumbre y pasa a concentrarse en emociones ligadas al descubrimiento del responsable; así se describe un tránsito hacia la decepción, la lástima y la indignación, debido a que se trataba de un joven de 16 o 17 años que estaba perjudicando a su propia comunidad y, según los relatos, incluso a su familia. De forma posterior, la exigencia de justicia aparece como una reacción comprensible frente al daño acumulado, en donde el *llaki* empieza a manifestarse en forma de molestia e ira por lo sucedido. Esta variación confirma que el *llaki* no es un estado fijo, ya que sus expresiones se trasmutan cuando cambian las condiciones del conflicto, y particularmente cuando el hecho deja de ser una amenaza incierta y pasa a ser un evento con responsable identificado.

Junto con lo anterior, el caso permite mirar el conflicto desde otro ángulo, puesto que es posible deducir que el *llaki* no solo se produjo en la vida de las personas afectas y en la convivencia, sino que también deja entrever un trasfondo en la vida del joven. Esto, pues, en los relatos aparecen referencias a su historia familiar: “[A] este chico, la madre le abandonó cuando él era un niño de cinco años, se fue con otra persona, ellos se quedaron solos, son tres hermanitos”.¹⁷¹ Adicional a ello, se intuía malas influencias externas que habrían incidido en su conducta: “Me parece que [el chico] estaba en un grupo que había hace tiempo... ‘Los Fameritos’, son personas que capturan a los jóvenes que están desamparados, o los niños que no tienen cuidado familiar, los buscan, capturan y reclutan”.¹⁷²

Desde la lógica desarrollada en el capítulo 2, esos elementos pueden entenderse como señales de una vida con sostén debilitado, donde la pena, la carencia o el desorden personal podrían estar actuando por debajo de los actos delictivos visibles. Sin embargo, esa lectura no puede afirmarse como certera, puesto el *llaki*, tal como se afirmó anteriormente, no es un malestar que puede ser diagnosticado desde fuera; para ello sería necesario contar con el testimonio del joven, el cual permita comprender su experiencia y el sentido que atribuye a lo ocurrido. Aun así, el caso sí permite sostener algo importante. Las autoridades no leyeron su conducta únicamente como una infracción, sino como una condición de enfermedad que debía ser tratada mediante ceremonias, lo que revela que, para la comunidad, la respuesta busca también recomponer a la persona y no solo corregir el hecho.

A partir de lo expuesto, el caso permite sostener que el *llaki* no es una idea abstracta que solo sirve para describir el malestar, sino una clave real para comprender cómo un conflicto se instala en la vida comunitaria y cómo su peso se vuelve perceptible en personas, relaciones y rutinas. En esa medida, el análisis muestra que el *llaki* se vive y se siente en la experiencia concreta, se desplaza entre lo íntimo y lo compartido, y cambia de forma conforme el conflicto se revela, se nombra y se enfrenta. Al mismo tiempo, también queda abierta una idea decisiva para el hilo de la tesis: si el *llaki* es un proceso, entonces su reparación también lo es, y depende de acciones capaces de devolver seguridad, confianza y posibilidad de convivencia.

¹⁷¹ Inés Shiguango, entrevistada por la autora, 12 de mayo de 2025

¹⁷² *Ibíd.*

5. Inferencia sobre la restauración de la armonía, aplicando los criterios propuestos

En esta sección se retoman los criterios planteados en el subapartado 3 del capítulo segundo, con el fin de inferir, a partir de señales observables, el grado en que la armonía comunitaria mostró indicios de restauración tras la intervención comunitaria. Tal como se expuso en el capítulo 2, la restauración no se deduce únicamente de la existencia de una sanción o de un acuerdo, sino de señales que pueden ser observadas en tres niveles. Primero, en la persona infractora, atendiendo a reconocimiento del daño, disposición a corregirse, cumplimiento de obligaciones y sostenimiento del cambio. Segundo, en la persona afectada, observando reparación efectiva, sensación de seguridad, recuperación de tranquilidad y posibilidad real de retomar la vida cotidiana sin temor o recelo. Tercero, en el nivel comunitario, atendiendo a la disminución de tensiones, recomposición de confianza, aceptación del cierre y continuidad de la convivencia sin reactivación del conflicto.

En el nivel de la *persona infractora*, el caso refleja señales claras de reconocimiento del daño y de aceptación pública de responsabilidad. En el desarrollo del procedimiento se registra un momento de arrepentimiento intenso, expresado en pedidos reiterados de perdón y en la promesa de no reincidir, lo cual constituye una señal relevante de reconocimiento del daño frente a la comunidad. A ello se añadieron acciones reparadoras concretas, principalmente la devolución de bienes sustraídos y la obligación de trabajar en favor de las personas afectadas, medidas que trasladan la responsabilidad a hechos verificables y no solo a palabras. Además, dentro de la comprensión comunitaria del caso, la conducta del joven fue asociada con una condición de enfermedad que debía ser tratada mediante ceremonias, lo cual permite advertir que la intervención no se limitó a imponer una consecuencia y se orientó a buscar una forma de recuperación personal. Con todo, la posibilidad de evaluar la estabilidad del cambio en el tiempo queda limitada, en virtud de que el joven ya no se encuentra en PKR por motivos de salud, lo que impide verificar de manera directa su reinserción cotidiana y la continuidad de su comportamiento en el entorno comunitario.

En el nivel de la *persona afectada*, las señales se concentran en la reparación material y en la forma en que el procedimiento procuró dejar constancia de compromisos. El caso refiere recuperación y devolución de bienes, incluso en condiciones en que ya habían salido del espacio doméstico, lo cual constituye una restitución verificable. A ello se sumó una reparación mediante la realización de tareas en favor de los afectados,

medida que en el contexto comunitario tiene un sentido adicional, en vista de que vuelve visible el esfuerzo del infractor y busca reequilibrar el daño con acciones concretas. Asimismo, la formalización de acuerdos mediante un acta aporta una garantía mínima, en la medida en que fija obligaciones y permite reclamar su cumplimiento. Adicional a esto, cabe mencionar que los acuerdos son formulados y aceptados por las partes involucradas en el caso, lo que supone la satisfacción de la víctima en relación a estos. Sin embargo, este nivel también tiene un límite importante. Al no contarse con testimonios directos de las personas afectadas, no es posible afirmar con certeza si, además de la restitución material, se recuperó plenamente la tranquilidad subjetiva, o si persistieron temores, desconfianza o incomodidad vinculada a la repetición de robos previos.

En el *nivel comunitario*, la intervención permitió contener un malestar colectivo que se había extendido en forma de sospechas, alerta y desgaste de la convivencia. La identificación del responsable y la actuación de las autoridades significó, en lo inmediato, una respuesta visible frente a un problema que venía acumulándose, lo cual contribuyó a recomponer una sensación básica de control comunitario y de protección a las familias afectadas. A ello se sumó la dimensión de sanación, en tanto la respuesta comunitaria se orientó también a la recuperación personal del joven, y no solo a imponer una consecuencia por la falta cometida. En este punto resulta relevante que, aun cuando el joven ya no se encuentra en PKR, la comunidad se mantiene al tanto de su situación y de su proceso de recuperación, lo cual sugiere que el conflicto no se trató como un episodio descartable, y que, más bien, incluye una preocupación comunitaria que continúa en el tiempo. De igual forma, el acta aporta firmeza al cierre del caso, porque deja por escrito lo acordado y permite que la comunidad cuente con una referencia clara para recordar, exigir y revisar lo cumplido, evitando que el acuerdo se debilite con el tiempo o dependa de versiones distintas entre las partes.

Bajo esas bases, la inferencia puede formularse de manera diferenciada. En el nivel de la persona infractora, la armonía se habría restaurado de forma parcial, puesto existen señales fuertes de reconocimiento del daño y de cumplimiento de acciones reparadoras inmediatas, así como una intervención orientada a la recuperación personal, pero no es posible verificar la estabilidad del cambio en la vida cotidiana comunitaria debido a la ausencia actual del joven en PKR. En el nivel de la persona afectada, la armonía se habría restaurado de manera limitada, ya que hay evidencia de restitución y de reparación material, pero no existe información suficiente para afirmar si se recompuso plenamente la seguridad y la tranquilidad en términos subjetivos. Finalmente, en el nivel

comunitario, la armonía se habría restaurado de forma relevante, aunque no plena, en vista de que se contuvo el malestar general, se reafirmó la capacidad comunitaria de respuesta y se mantuvo una preocupación sostenida por la recuperación del joven; sin embargo, el carácter completo de esa restauración queda condicionado por la falta de información directa sobre el efecto final en las víctimas y sobre la evolución del infractor en el espacio comunitario.

Con esos elementos, el caso permite sostener una inferencia de recomposición relevante en el corto plazo; sin embargo, la estabilidad de esa restauración queda condicionada por la información disponible, especialmente en lo relativo a seguimiento, reinserción y percepción final de las víctimas.

Conclusiones

Con el propósito de mantener un cierre ordenado y coherente con el desarrollo de la tesis, este apartado recoge los principales hallazgos de la investigación, la respuesta a la pregunta planteada, los aportes y límites del trabajo, así como las proyecciones que quedan abiertas para futuras investigaciones.

En el plano sustantivo, el primer hallazgo de la investigación consiste en que la administración de justicia indígena en el Pueblo Kichwa Rukullakta se expresa como una práctica institucional con reglas, autoridades y procedimientos que ordenan la intervención frente al conflicto. En el análisis del estatuto y del Código Disciplinario, y en la reconstrucción del caso, se observa que la justicia propia no opera como una reacción espontánea, sino como una respuesta enmarcada en funciones definidas, espacios de decisión y mecanismos de constancia, como el acta, que permiten fijar compromisos y sostener el cierre del conflicto en el tiempo.

En continuidad con ello, un segundo hallazgo se relaciona con el sentido atribuido a las medidas comunitarias. En el caso analizado, la respuesta no se limita a sancionar, pues articula componentes que buscan reordenar la convivencia: se combina corrección pública, orientación y advertencia, con reparación material y con prácticas de sanación que la comunidad entiende como necesarias para recomponer a la persona infractora y, con ello, reducir la repetición. Esta lógica permite comprender por qué la intervención comunitaria se orienta a la continuidad de la vida colectiva y a la reintegración, evitando que el conflicto quede instalado como fractura permanente.

En tercer lugar, el trabajo deja como hallazgo una constatación relevante para el debate jurídico. La lectura jurídico-normativa mínima permite ubicar el caso dentro de la competencia de la justicia indígena por su carácter de conflicto interno en territorio comunitario y, al mismo tiempo, sostiene que los escenarios con adolescentes exigen una atención reforzada a límites asociados a dignidad, integridad y proporcionalidad. En esa medida, el análisis muestra que la legitimidad del cierre comunitario se sostiene con mayor fuerza cuando existen señales internas de contención del daño y cuando la reparación material se combina con compromisos verificables.

Finalmente, el hallazgo más decisivo se vincula con el *llaki*. En el caso analizado, el *llaki* permite comprender que la afectación no se agota en la pérdida de bienes, pues se acumula como malestar social debido a la reiteración de robos, la incertidumbre sobre el

responsable y el desgaste de la confianza. A partir de esa clave, la intervención comunitaria se vuelve legible como un proceso orientado a contener ese malestar, restituir seguridad mínima y reencauzar la convivencia, lo cual refuerza la utilidad del *llaki* como lente interpretativo para observar la ruptura y la recomposición en otros contextos comunitarios, siempre que se respete la particularidad de cada pueblo.

Ahora bien, con base en esos hallazgos, la tesis sostiene que la administración de justicia indígena en el Pueblo Kichwa Rukullakta contribuye a restaurar la armonía comunitaria mediante mecanismos que operan, de manera simultánea, en tres planos: la persona infractora, la persona afectada y la convivencia del conjunto. En el plano de la persona infractora, la contribución se expresa cuando existe asunción pública de responsabilidad, cumplimiento de obligaciones concretas y una intervención orientada a recomponer su conducta dentro del marco comunitario. En el plano de la persona afectada, la contribución se manifiesta, principalmente, en la restitución y en la reparación verificable, así como en la existencia de compromisos claros que sostienen la percepción de que el daño fue reconocido y atendido. En el plano comunitario, la contribución se aprecia cuando la intervención contiene el malestar colectivo, reafirma la capacidad comunitaria de respuesta y permite restablecer condiciones mínimas de confianza para continuar la convivencia.

En el caso analizado, la recomposición se presenta de forma diferenciada. En relación con la persona infractora, se registran señales consistentes de responsabilidad y de cumplimiento inmediato de medidas reparadoras, así como una respuesta comunitaria orientada a su recuperación; sin embargo, la verificación de estabilidad en el tiempo queda condicionada por la salida del joven del territorio. En relación con la persona afectada, existe evidencia clara de restitución material y de acuerdos asumidos, aunque la ausencia de testimonios directos de las víctimas impide afirmar con certeza el grado de tranquilidad subjetiva alcanzado tras el cierre. En el nivel comunitario, la intervención permitió contener un desgaste que se había acumulado por robos reiterados y restableció una percepción básica de control y protección, reforzada por el acta como mecanismo de constancia. Por ello, la tesis concluye que la justicia aplicada produjo una recomposición relevante en el corto plazo, mientras que la estabilidad de esa restauración se mantiene como una cuestión parcialmente abierta por límites de información sobre seguimiento y percepción final de las personas afectadas.

Ahora bien, el aporte principal de esta tesis se expresa como una contribución metodológica y analítica, antes que como una simple lista de criterios. Esta investigación

destaca el valor de construir criterios de inferencia y aplicarlos a un caso real, puesto que ello permite transformar un concepto amplio, como lo es “restauración de la armonía”, en una pauta razonada de observación. Además, su utilidad académica puede sostenerse en cuatro razones interrelacionadas:

Primero: *los criterios permiten distinguir niveles de restauración*. En lugar de concluir que la armonía “se restauró” o “no se restauró” en términos absolutos, la pauta construida permite identificar restauraciones parciales, asimétricas o condicionadas, según el plano observado. Esta diferenciación evita conclusiones binarias que suelen empobrecer el análisis y no captan la complejidad del proceso.

Segundo: *los criterios hacen visible la evidencia faltante*. Al aplicar la pauta al caso, se observa con claridad dónde existen señales fuertes y dónde existen vacíos, por ejemplo, cuando hay restitución material y actas, pero no existen testimonios directos de víctimas; o cuando hay arrepentimiento y medidas inmediatas, pero no se puede verificar reinserción sostenida por la salida del infractor. Sin embargo, a consideración personal, el hecho de exponer estos límites no debilita el trabajo, al contrario, fortalece la honestidad inferencial y la transparencia metodológica.

Tercero: *los criterios aportan una herramienta concreta para articular el diálogo entre sistemas normativos, sin reducir uno al lenguaje del otro*. Al situar la práctica comunitaria dentro de un marco de derechos y garantías, y al mismo tiempo interpretarla desde sus propios fines de recomposición, la propuesta ofrece un esquema de análisis que permite identificar tanto los efectos restaurativos de la intervención como los riesgos que pueden surgir. Este aporte resulta especialmente relevante en contextos donde la discusión tiende a polarizarse, ya sea para justificar toda práctica por su carácter cultural o para invalidarla mediante comparaciones automáticas con estándares estatales, sin mediaciones interpretativas.

Cuarto: *los criterios propuestos pueden servir como referencia cuando se pretende evaluar la “eficacia” de los procesos de justicia indígena desde parámetros propios del derecho ordinario*. En la justicia estatal existen indicadores consolidados para medir la eficacia de la gestión —acceso al sistema, respeto al debido proceso, celeridad, emisión de resoluciones, entre otros—, y con frecuencia tales parámetros se trasladan, de manera casi automática, al análisis de procesos de justicia propia. Sin embargo, esa traslación resulta problemática, no porque la justicia indígena no pueda ser evaluada, sino porque su racionalidad no se agota en los mismos fines ni en los mismos resultados que orientan al sistema ordinario. Mientras que en la justicia estatal los procesos exitosos

suelen expresarse en cifras y rendimiento institucional, en la justicia indígena el éxito se manifiesta en la recomposición de vínculos y en la restauración de la convivencia comunitaria. En este sentido, los criterios aquí contruidos ofrecen una alternativa para examinar resultados sin desnaturalizar la lógica restaurativa que sustenta la práctica comunitaria.

Desde una perspectiva general, la tesis aporta la construcción de un marco conceptual articulado sobre armonía comunitaria y *llaki*, elaborado a partir de análisis específicos y de un diálogo crítico con diversas fuentes bibliográficas. Esta construcción no partió de definiciones cerradas ni de categorías previamente estabilizadas; por el contrario, se configuró progresivamente mediante la contrastación de enfoques y la identificación de ejes comunes, con el propósito de ofrecer un sustento teórico claro acerca de lo que implica vivir en equilibrio comunitario y de lo que supone el quiebre que afecta la vida compartida.

El desarrollo conceptual del *llaki* reviste especial relevancia, dado que la literatura disponible no suele proporcionar delimitaciones precisas respecto de su alcance y contenido. Frente a esa dispersión, la investigación sistematizó elementos que aparecían fragmentados y propuso una lectura coherente que, sin pretender clausurar ni rigidizar el concepto, permitió dotarlo de estabilidad analítica. De este modo, el *llaki* deja de operar como una noción ambigua o meramente descriptiva y pasa a constituirse en una categoría útil para el análisis de situaciones concretas dentro de la vida comunitaria.

Ahora bien, los aportes de esta investigación deben leerse junto con sus límites, especialmente porque el conocimiento producido en campo dependió de una relación humana concreta con la comunidad. En un inicio, el diseño contemplaba revisar un número mayor de casos, acceder a actas comunitarias y dialogar directamente con víctimas y personas infractoras. Sin embargo, durante el desarrollo del trabajo de campo, ese plan inicial tuvo que ajustarse a las condiciones reales de acceso, a los tiempos comunitarios, a la sensibilidad de los casos y a la confianza que fue posible construir durante la estancia en territorio. Esta modificación redujo el alcance empírico proyectado, pero no anuló el valor del trabajo realizado, pues la investigación pudo sostenerse en entrevistas autorizadas, observación directa, normativa interna, bibliografía especializada y reconstrucción situada de un caso.

Es así que, la relación construida con PKR durante el trabajo de campo no puede describirse de modo uniforme como inclusión plena ni como rechazo generalizado. Se trató de una relación gradual, situada y mediada por la sensibilidad del tema investigado,

por los tiempos propios de la organización comunitaria y por mi posición como investigadora externa. En términos generales, existió una apertura institucional que permitió realizar la investigación, ingresar a espacios vinculados con la organización del pueblo, mantener entrevistas con autoridades y exautoridades, y conocer relatos relevantes sobre el funcionamiento de la justicia propia. En ese proceso, algunas personas (Rosita, Medardo, Óscar, Luis, Mamá Celia) brindaron apoyo sostenido, facilitaron conversaciones y orientaron el acceso a información necesaria para comprender aspectos centrales de la vida organizativa de PKR. Por ello, la investigación no se desarrolló desde una situación de aislamiento frente a la comunidad, pues contó con una forma de acogida parcial que hizo posible levantar información suficiente para sostener el análisis.

A ello se sumó una dimensión personal que incidió en la forma de habitar el territorio. Durante el trabajo de campo se presentaron situaciones de incomodidad y acoso en espacios de tránsito y desplazamiento, que me obligaron a adoptar medidas de autocuidado y a modificar ciertas decisiones inicialmente previstas. Esta experiencia no se atribuye a PKR como colectivo, ni desconoce la acogida recibida por varias personas de la comunidad; sin embargo, sí permite explicar por qué ciertas rutas de investigación dejaron de ser razonables. En particular, insistir en entrevistas directas con víctimas o personas infractoras, o desplazarse sola hacia espacios más alejados, podía aumentar riesgos personales o afectar la confianza ya construida. Por ello, la investigación se desarrolló desde una prudencia metodológica que buscó cuidar tanto la integridad de la investigadora como el respeto hacia la comunidad.

Desde esta perspectiva, las limitaciones no deben entenderse únicamente como ausencia de información; más bien, son parte de las condiciones reales bajo las cuales se produjo el conocimiento. El acceso parcial a archivos, la imposibilidad de incorporar ciertas voces y la necesidad de tomar decisiones de autocuidado condicionaron el tipo de análisis que podía realizarse. Por esa razón, la tesis no formula conclusiones generales sobre toda la justicia indígena de PKR, ni pretende afirmar que el caso estudiado represente la totalidad de sus prácticas. Su alcance es más preciso: mostrar cómo, a partir de un caso reconstruido con las fuentes disponibles, pueden aplicarse criterios de análisis para inferir niveles de restauración de la armonía comunitaria. En ese marco, reconocer los límites no resta valor al estudio; al contrario, permite sostener sus conclusiones con mayor honestidad, evitando presentar como certeza aquello que solo pudo ser inferido de manera parcial.

A partir de esta experiencia, uno de los aprendizajes más importantes para esta autora consiste en reconocer que investigar justicia indígena exige algo más que aplicar categorías jurídicas previamente aprendidas. El trabajo de campo mostró que el pluralismo jurídico no puede comprenderse únicamente como una fórmula constitucional o como un problema de competencias entre jurisdicciones. En la práctica, implica escuchar formas distintas de nombrar el daño, de tramitar el conflicto, de asumir responsabilidad y de recomponer vínculos. Por ello, acercarse a la justicia indígena demanda una disposición metodológica y ética distinta, capaz de tomar en serio las voces comunitarias, sus tiempos, sus silencios, sus reservas y sus propias formas de producir conocimiento.

Este aprendizaje también permite afirmar la importancia de seguir investigando estos temas en el Ecuador. Aunque la Constitución reconoce al país como intercultural y plurinacional, el pluralismo jurídico todavía ocupa un lugar limitado en muchos espacios de formación jurídica. En consecuencia, estudiar prácticas de justicia indígena no debería entenderse como un interés marginal o excepcional, pues forma parte de la comprensión misma del Estado constitucional ecuatoriano. La riqueza cultural, jurídica y organizativa de los pueblos y nacionalidades indígenas muestra que el conocimiento jurídico no se produce únicamente desde matrices occidentales, estatales o académicas tradicionales. También se construye desde pueblos históricamente marginados, cuyas experiencias de resistencia, organización y justicia tienen valor propio y pueden dialogar, en condiciones de igualdad, con otros saberes jurídicos.

Desde la perspectiva de esta autora, la investigación deja además una enseñanza para la justicia ordinaria, y es que la justicia indígena no debe ser idealizada ni trasladada mecánicamente a otros contextos, en vista de que responde a historias, territorios y formas de vida específicas. No obstante, su estudio permite formular preguntas útiles para otros sistemas de justicia, especialmente sobre el modo en que se atiende el daño, se escucha a las partes, se procura la reparación y se busca evitar que el conflicto destruya vínculos sociales. En ese sentido, la justicia ordinaria puede aprender, de estas experiencias, la necesidad de mirar el conflicto más allá del expediente, de la sanción y del cierre formal del proceso, atendiendo también a sus efectos en la vida cotidiana de las personas y comunidades involucradas.

Así también, esta tesis permite advertir que la coordinación entre justicia indígena y justicia ordinaria sigue siendo una tarea pendiente. Si bien existen reconocimientos constitucionales y estándares jurisprudenciales, todavía faltan herramientas

institucionales, pedagógicas y metodológicas que permitan una coordinación verdaderamente equitativa. Para avanzar en esa dirección, no basta con exigir a la justicia indígena que se adapte al lenguaje estatal; también es necesario que el sistema ordinario desarrolle capacidades reales de escucha intercultural, comprensión contextual y respeto por las racionalidades jurídicas propias. De ahí que investigaciones como esta resulten relevantes, porque contribuyen a desplazar el conocimiento jurídico desde una mirada única hacia una comprensión más plural, situada y democrática del Derecho.

Finalmente, partir de los hallazgos, límites y aprendizajes obtenidos, quedan abiertas varias líneas de trabajo que podrían desarrollarse en estudios posteriores. En primer lugar, sería importante dar seguimiento a los casos una vez concluida la intervención comunitaria, especialmente en aquellos de mayor gravedad, para observar con más claridad qué ocurre con el paso del tiempo.

En segundo lugar, futuras investigaciones podrían profundizar en la experiencia de las personas afectadas por la infracción. Aunque en esta investigación fue posible advertir ciertos elementos vinculados con la reparación, todavía resulta necesario conocer con mayor detalle cómo viven ellas el periodo posterior al cierre del caso, particularmente en lo que respecta a su sensación de seguridad, tranquilidad y estabilidad emocional.

En tercer lugar, también sería útil realizar estudios comparativos entre distintos tipos de conflicto y entre las comunidades que integran el PKR. Esto permitiría identificar si ciertos mecanismos comunitarios resultan más eficaces en unos casos que en otros, así como reconocer en qué contextos los acuerdos alcanzados logran mayor estabilidad.

Todas estas proyecciones abren nuevas preguntas sobre el funcionamiento de la justicia indígena y sobre las condiciones en que puede contribuir, de manera más estable, a la restauración de la armonía comunitaria. Para ello, el estudio ofrece una base útil para futuras investigaciones que profundicen este campo desde una mirada empírica, jurídica y situada.

Con estas precisiones, las conclusiones consolidan un cierre con impacto académico. La presente tesis estructuró una forma consistente de inferir restauración de armonía comunitaria, evidenció su utilidad al aplicarla a un caso y delimitó con claridad sus alcances, de modo que el trabajo no solo explicó una práctica, sino que ofreció una herramienta para leerla con rigor jurídico y sensibilidad contextual.

Bibliografía

- Alta Perugachi, Blanca Inés. *La comunidad y el sumak kawsay: construyendo conceptos*. Vol. 319. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, 2021. <https://repositorio.uasb.edu.ec/handle/10644/8813>.
- Arteaga Huilca, Diego Armando. “La aplicación de la justicia indígena y su incidencia en la rehabilitación social de los adolescentes infractores en el Cantón Guamote”. Tesis de licenciatura, Universidad Nacional de Chimborazo, 2021. <http://dspace.unach.edu.ec/handle/51000/7875>.
- Ávila Santamaría, Ramiro. “¿Debe aprender el derecho penal estatal de la justicia indígena?” En *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Ecuador*, editado por Boaventura De Sousa Santos y Agustín Grijalva Jiménez, 279–304. Quito: Fundación Rosa Luxemburg/AbyaYala, 2012. <https://etica.uazuay.edu.ec/sites/etica.uazuay.edu.ec/files/public/Justicia%20ind%C3%ADgena%2C%20plurinacionalidad%20e%20interculturalidad%20en%20Ecuador%20-%202012.pdf>.
- Ávila Santamaría, Ramiro Fernando. “La prisión como problema global y la justicia indígena como alternativa local: estudio de caso”. *Universidad Andina Simón Bolívar*, 2013, 1–33.
- Baculima Mora, Kevin Ismael. “La reparación integral desde una perspectiva del pluralismo y monismo jurídico. Comparación justicia indígena y ordinaria”. Tesis de licenciatura, Universidad Católica de Cuenca, 2023. <https://dspace.ucacue.edu.ec/bitstreams/a0287a6e-d3d7-4fee-becf-d43c7b868fe3/download>.
- Barreto Bonilla, Víctor Oswaldo. “Los menores infractores y la justicia indígena”. Tesis de licenciatura, Universidad Regional Autónoma de los Andes, 2020. <https://dspace.uniandes.edu.ec/handle/123456789/12357>.
- Brandt, Hans-Jürgen, y Rocío Franco Valdivia, eds. *El tratamiento de conflictos: un estudio de actas en 133 comunidades indígenas y campesinas en Ecuador y Perú*. Vol. 1. Lima: Instituto de Defensa Legal, 2006. http://www.justiciaviva.org.pe/acceso_justicia/publicaciones/tratamiento_conflictos.pdf.
- Cachimuel Anrango, Inti. “Justicia restaurativa en el Ecuador. Pluralidad de sanciones desde las comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas”. Tesis de maestría, Universidad Andina Simón Bolívar, 2024. <https://repositorio.uasb.edu.ec/handle/10644/9780>.
- Comisión Internacional de Juristas. *Principios sobre los sistemas de justicia indígenas y otros consuetudinarios o tradicionales, los derechos humanos y el estado de derecho*. Ginebra: Comisión Internacional de Juristas, 2021. https://www.icj.org/wp-content/uploads/2022/06/Principles-and-Commentary_Sp_Marzo-2021.pdf.
- Correas Vázquez, Oscar. “El pluralismo jurídico. Un desafío al Estado contemporáneo”. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* 41, n° 168 (2015): 91–98. doi:10.22201/fcpys.2448492xe.1997.168.49392.
- Corte IDH. “Sentencia caso del Pueblo Indígena Kichwa de Sarayaku Vs. Ecuador”. *Sentencia de Fondo y Reparaciones*, 27 de junio de 2012. https://corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_245_esp.pdf.

- Dávalos, Pablo. “Reflexiones sobre el Sumak Kawsay (el Buen Vivir) y las teorías del desarrollo”. En *Antología del Pensamiento Indigenista Ecuatoriano sobre Sumak Kawsay*, editado por Antonio Luis Hidalgo-Capitán, Alejandro Guillén García, y Nancy Deleg Guazha, 143–52. Huelva y Cuenca: CIM y PYDLOS, 2014. https://base.socioeco.org/docs/libro_sumak.pdf.
- De Greiff, Pablo. “Justicia y Reparaciones”. En *Reparaciones para las víctimas de la violencia política*. Bogotá: Centro Internacional para la Justicia Transicional, editado por Félix Reátegui, 407–40. Brasilia: Comisión de Amnistía del Ministerio de Justicia de Brasil, 2011. <https://biblioteca.corteidh.or.cr/tablas/r29767.pdf>.
- De Sousa Santos, Boaventura. “Cuando los excluidos tienen Derecho: justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad”. En *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Ecuador*, editado por Boaventura De Sousa Santos y Grijalva Jiménez, 13–50. Quito: Fundación Rosa Luxemburg/AbyaYala, 2012. <https://etica.uazuay.edu.ec/sites/etica.uazuay.edu.ec/files/public/Justicia%20ind%20C%20ADgena%20C%20plurinacionalidad%20e%20interculturalidad%20en%20Ecuador%20-%202012.pdf>.
- Ecuador. *Constitución de la República del Ecuador*. Registro Oficial 449, 20 de octubre de 2008. <https://www.lexis.com.ec/biblioteca/constitucion-republica-ecuador>.
- Ecuador Corte Constitucional del Ecuador. “Sentencia 2-14-EI/21”. *Caso n.º 2-14-EI*, 27 de octubre de 2021. https://esacc.corteconstitucional.gob.ec/storage/api/v1/10_DWL_FL/e2NhcNBLdGE6J3RyYW1pdGUnLCB1dWlkOidjNTI2NjVhMi01Y2EyLTQxMWEtYjg5OS05ZWExNzljNmUxYTQucGRmJ30=.
- . “Sentencia 3-17-EI/25”. *Caso n.º 3-17-EI*, 5 de junio de 2025. https://esacc.corteconstitucional.gob.ec/storage/api/v1/10_DWL_FL/eyJjYXJwZXRRhIjoidHJhbWl0ZSIzInV1aWQiOiI1MjY4ODMyYS00MzJiLTQwYWQyYjYwFkOS1lZjVzMzgzYjUxZjcucGRmIn0=.
- . “Sentencia 11-22-EI/24”. *Caso n.º 11-22-EI*, 24 de octubre de 2024. https://esacc.corteconstitucional.gob.ec/storage/api/v1/10_DWL_FL/eyJjYXJwZXRRhIjoidHJhbWl0ZSIzInV1aWQiOiI4OWE0NTBIOStYWEzLTQ2YTgtOTg3Ny05OWYwNmRlNDMyOWMucGRmIn0=.
- . “Sentencia 112-14-JH/21”. *Caso n.º 112-14-JH*, 21 de julio de 2021. <https://buscador.corteconstitucional.gob.ec/buscador-externo/principal/fichaSentencia?numero=112-14-JH%2F21>.
- . “Sentencia 113-14-SEP-CC”. *Caso n.º 0731 -10-EP*, 30 de julio de 2014. <https://buscador.corteconstitucional.gob.ec/buscador-externo/principal/fichaSentencia?numero=113-14-SEP-CC>.
- . “Sentencia 1779-18-EP/21”. *Caso n.º 1779-18-EP*, 28 de julio de 2021. <https://www.corteconstitucional.gob.ec/sentencia-1779-18-ep-21/>.
- García, Fernando. *Formas indígenas de administrar justicia. Estudios de caso de la nacionalidad quichua ecuatoriana*. 1ra ed. Ecuador: FLACSO, 2002.
- García Serrano, Fernando. *Formas indígenas de administrar justicia. Estudios de caso de la nacionalidad quichua ecuatoriana*. Quito: FLACSO, 2002. <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/items/0fd45159-6253-4264-b178-00417f331e85>.
- . “No se aloquen, no vayan a carrera de caballo, vayan a carrera de burro: comunidades Chimborazo y Chibuleo”. En *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Ecuador*, editado por Boaventura De Sousa Santos y Agustín Grijalva Jiménez, 501–50. Quito: Fundación Rosa

- Luxemburg/AbyaYala, 2012. <https://etica.uazuay.edu.ec/sites/etica.uazuay.edu.ec/files/public/Justicia%20ind%C3%ADgena%2C%20plurinacionalidad%20e%20interculturalidad%20en%20Ecuador%20-%202012.pdf>.
- Grijalva Jiménez, Agustín. “Del presente se inventa el futuro: justicias indígenas y Estado en Ecuador”. En *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Ecuador*, editado por Boaventura De Sousa Santos y Agustín Grijalva Jiménez, 650. Quito: Fundación Rosa Luxemburg/AbyaYala, 2012. <https://etica.uazuay.edu.ec/sites/etica.uazuay.edu.ec/files/public/Justicia%20ind%C3%ADgena%2C%20plurinacionalidad%20e%20interculturalidad%20en%20Ecuador%20-%202012.pdf>.
- Hidalgo-Capitán, Antonio Luis, Alexander Arias, y Javier Ávila. “El pensamiento indigenista ecuatoriano sobre el Sumak Kawsay”. En *Antología del Pensamiento Indigenista Ecuatoriano sobre Sumak Kawsay*, editado por Antonio Luis Hidalgo-Capitán, Alejandro Guillén García, y Nancy Deleg Guazha, 25–73. Huelva y Cuenca: CIM y PYDLOS, 2014. https://base.socioeco.org/docs/libro_sumak.pdf.
- Kowii, Ariruma. “El Sumak Kawsay”. En *Antología del Pensamiento Indigenista Ecuatoriano sobre Sumak Kawsay*, editado por Antonio Luis Hidalgo-Capitán, Alejandro Guillén García, y Nancy Deleg Guazha, 159–68. Huelva y Cuenca: CIM y PYDLOS, 2014. https://base.socioeco.org/docs/libro_sumak.pdf.
- León Guzmán, Mauricio. *Del discurso a la medición: Propuesta metodológica para medir el Buen Vivir en Ecuador*. Quito: Instituto Nacional de Estadística y Censos - INEC, 2015. <https://www.ecuadorencifras.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2016/10/Buen-Vivir-en-el-Ecuador.pdf>.
- Llásag Fernández, Raúl. “Justicia indígena ¿delito o construcción de la plurinacionalidad?: La Cocha”. En *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Ecuador*, editado por Boaventura De Sousa Santos y Agustín Grijalva Jiménez, 321–72. Quito: Fundación Rosa Luxemburg/AbyaYala, 2012. <https://etica.uazuay.edu.ec/sites/etica.uazuay.edu.ec/files/public/Justicia%20ind%C3%ADgena%2C%20plurinacionalidad%20e%20interculturalidad%20en%20Ecuador%20-%202012.pdf>.
- Macas, Luis. “Sumak Kawsay. La vida en plenitud”. En *Antología del Pensamiento Indigenista Ecuatoriano sobre Sumak Kawsay*, editado por Antonio Luis Hidalgo-Capitán, Alejandro Guillén García, y Nancy Deleg Guazha, 169–76. Huelva y Cuenca: CIM, PYDLOS, 2014. https://base.socioeco.org/docs/libro_sumak.pdf.
- Mendia Tacuri, Heidy Nicole. “El enfoque restaurativo desde la justicia indígena: Análisis de las resoluciones frente a la justicia ordinaria”. Tesis de licenciatura, Universidad de Cuenca, 2025. <https://dspace.ucuenca.edu.ec/items/d7af7310-edba-455c-8eb0-b9bb5fbe9ba1>.
- OIT. *Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales*, 27 de junio de 1989. <https://www.cndh.org.mx/sites/default/files/documentos/2019-05/Folleto-Convenio-169-OIT.pdf>.
- ONU Asamblea General. *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*, 13 de septiembre de 2007. https://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es.pdf.
- Ordoñez Cifuentes, José Emilio Rolando. “Restitución de la armonía cósmica”. *Quid Iuris*, nº 9 (2008): 59–117.
- Oviedo, Atawallpa. “El posmoderno Buen Vivir y el ancestral Sumakawsay”. En *Antología del Pensamiento Indigenista Ecuatoriano sobre Sumak Kawsay*, editado por Antonio Luis Hidalgo-Capitán, Alejandro Guillén García, y Nancy

- Deleg Guazha, 297–342. Huelva y Cuenca: CIM y PYDLOS, 2014. https://base.socioeco.org/docs/libro_sumak.pdf.
- Pedersen, Duncan, Hanna Kienzler, y Jeffrey Gamarra. “Llaki and Ñakary: Idioms of Distress and Suffering Among the Highland Quechua in the Peruvian Andes”. *Culture, Medicine, and Psychiatry* 34, n° 2 (2010): 279–300. doi:10.1007/s11013-010-9173-z.
- Quizhpe Gualán, Fausto. *Hacia una arquitectónica de la filosofía indígena*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, 2023.
- Salamanca Serrano, Antonio. “La investigación jurídica intercultural e interdisciplinar. Metodología, epistemología, gnoseología y ontología.” *Revista de Derechos Humanos y Estudios Sociales*, n° 14 (2015): 59–92.
- Salgado, Judith. “El reto de la igualdad: género y justicia indígena”. En *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Ecuador*, editado por Boaventura De Sousa Santos y Agustín Grijalva Jiménez, 243–78. Quito: Fundación Rosa Luxemburg/Abya Yala, 2012. <https://etica.uazuay.edu.ec/sites/etica.uazuay.edu.ec/files/public/Justicia%20ind%C3%ADgena%2C%20plurinacionalidad%20e%20interculturalidad%20en%20Ecuador%20-%202012.pdf>.
- Sarayaku. “El libro de la vida de Sarayaku para defender nuestro futuro”. En *Antología del Pensamiento Indigenista Ecuatoriano sobre Sumak Kawsay*, editado por Antonio Luis Hidalgo-Capitán, Alejandro Guillén García, y Nancy Deleg Guazha, 77–102. Huelva y Cuenca: CIM y PYDLOS, 2014. https://base.socioeco.org/docs/libro_sumak.pdf.
- Secretaría de Gestión y Desarrollo de Pueblos y Nacionalidades. *Código Disciplinario del Pueblo Kichwa Rukullakta (PKR)*. Resolución Nro. SGDPN-DRCCPN-2022-309, 23 de diciembre de 2024.
- . *Estatuto del Pueblo Kichwa Rukullakta (PKR)*. Resolución Nro. SGDPN-DRCPN-2022-0061-R, 26 de octubre de 2022.
- Velasco Sánchez, Nelson Marino. “Equilibrar o castigar. La búsqueda de la armonía comunitaria alrededor del fogón”. *Revista Educación y Pedagogía* 19, n° 49 (2007): 83–89.
- Wolkmer, Antonio Carlos. *Pluralismo jurídico. Fundamentos de una nueva cultura del Derecho*. 2ª. Madrid: Dykinson, SL, 2018. <https://www.jstor.org/stable/j.ctv346q91>.
- Yin, Robert K. *Case Study Research: Design and Methods*. 3ª ed. Thousand Oaks: Sage Publications, 2003.
- Yuquilema Yupangui, Verónica, y Julio Yuquilema Yupangui. “El sumak kawsay, el movimiento indígena y el Estado-nación ecuatoriano”. *Desacatos: Revista de Ciencias Sociales*, n° 76 (2024): 36–53.