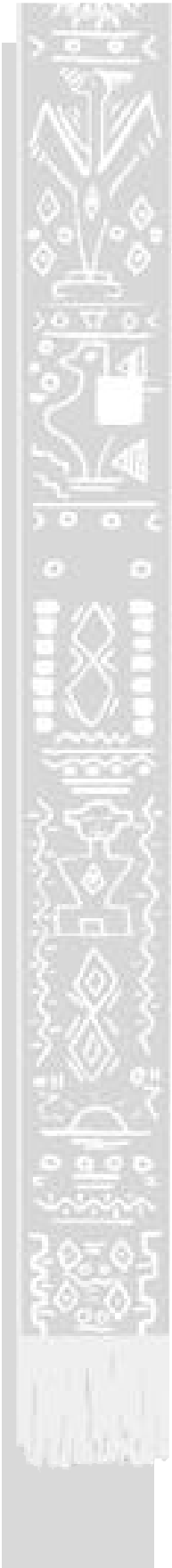




Yachaykuna

(S A B E R E S)

Julio del 2004



REVISTA YACHAYKUNA
No. 5, Julio del 2004

Revista Semestral
Instituto Científico de Culturas Indígenas, ICCI

Dirección Editorial: Luis Macas
Edición General: César Ruiz
Coordinación General: Alicia Vacacela
Edición electrónica: Marc Becker
Diseño y Diagramación: Komunicarte 2292-417

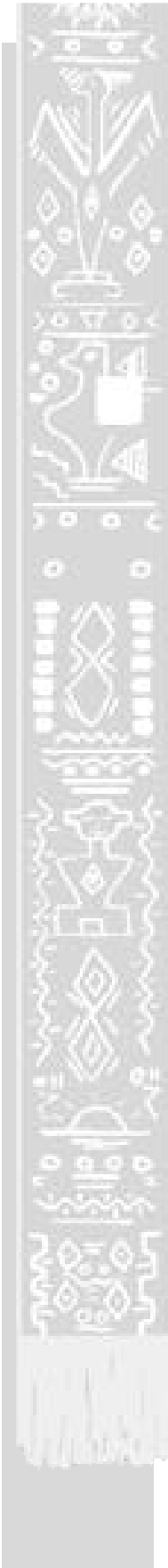
© Los artículos de la presente revista
son propiedad intelectual del ICCI.
Pueden ser reproducidos citando la fuente.

ICCI
Instituto Científico de Culturas Indígenas
Calle Gaspar de Carvajal N26-27 y Mosquera Narváez
Apartado Postal 17-15-50 B
Teléfonos: 593 2 2900048, 3203715, 3203732
Fax: 593 2 3203696
Quito – Ecuador

E-mail: icci@ecuanex.net.ec
Web site: <http://icci.nativeweb.org>

ÍNDICE

Presentación	4
Andrés Donoso Romo	
• Comunicación, identidad y participación social en la educación intercultural bilingüe: Reflexiones desde una Experiencia de Investigación Acción Participativa en Zonas Rurales	6
César Leonidas Ruiz “ÁTAK”	
• La antidisciplinariedad en el saber andino	39
Luis Fernando Sarango M.	
• La administración de justicia indígena en el Ecuador Una práctica ancestral con reconocimiento constitucional	53
• Boletín ICCI-ARY Rimay, Sumario de números publicados (junio 2002 – julio 2004)	103
• Revista Yachaykuna (Saberes), Contenido números anteriores	108
• Índice Onomástico	111



P R E S E N T A C I Ó N

Los tiempos marcan a las personas y a las colectividades, a los individuos y a las instituciones; los tiempos también deciden el futuro institucional, siempre estamos esperando el “tiempo que viene”, como presintiendo las actividades a desarrollar y sobre esas premoniciones temporales trabajamos, buscando maneras de manejar el futuro, quizás las incertidumbres promocionan nuestras respuestas y las hacen más visibles, es esto lo que buscamos con esta publicación: visibilizarnos.

Nuestros hermanos de Abya-Yala pensarán que hemos desaparecido, ahora con este número les decimos que no, que existimos, que tenemos dificultades para poder cumplir con la publicación de YACHAYKUNA periódicamente, como son nuestros deseos, entenderán que en este continente repleto de celulares, televisores, pantallas subsumiendo nuestra historia, resulta una hazaña propia de nosotros insistir en la publicación.

Ha pasado algún tiempo desde la última publicación, nosotros no queremos recordar el tiempo porque los malestares se nos “empoderan” de nuestro espíritu y ahora les converso que este número resulta ser una especie de exorcismo, de catarsis, de purificación, de cubrirnos del polvo de maíz y lanzarnos al río a limpiarnos de los males acumulados por el descuido.

Hemos recibido mensajes que nos reclamaban por nuestras ausencias, muchas de las veces no hemos sabido como contestarles, otra les hemos mentido, -entenderán que eran mentiras “piadosas”-, ahora que les presentamos este número en algo nos hemos tranquilizado, nos ha vuelto el alma al cuerpo, el Taita Inti nos ha iluminado y hemos retomado el kapakñan de la escritura, la edición y la publicación.

Empezamos la revista con un ensayo de nuestro compañero Andrés Romo Donoso, antropólogo social de Chile, que nos plantea otras miradas sobre la educación intercultural bilingüe especialmente sobre un espectro de relaciones entre el estado, el mercado, los pueblos indígenas y la sociedad civil. Los aspectos fundamentales que trata este artículo y que lo hace muy críticamente es la participación y la identidad de la educación bilingüe intercultural, considerando para este análisis los éxitos y los fracasos de los proyectos de desarrollo y su vinculación con la interculturalidad.

En este número de YACHAYKUNA presentamos al compañero y hermano César Ruiz, con un artículo que refiere las posibilidades de la reconstrucción del conocimiento desde una perspectiva de la razón comunitaria, nos pone en alerta de la diferencias existentes entre el discurso colonizador y el del colonizado; nos hace ver que los procesos de descolonización del conocimiento recién se inician y que nuestro “deber epistemológico”, constituye el rompimiento del pensamiento occidental, para desde una “razón comunitaria” ir construyendo un discurso y una práctica que nos acerque a nuestras realidades, pero fundamentalmente a encontrar las maneras de acceder al conocimiento desde otras lógicas y desde luego con perspectivas de reconstruir el pensamiento social desde lo profundo de Abya-Yala.

El compañero y abogado Luis Fernando Sarango, en su artículo denominado LA ADMINISTRACION DE JUSTICIA INDIGENA EN EL ECUADOR, hace un recorrido histórico de la administración de justicia desde el Tawantinsuyu, en la Colonia y en la época Republicana, reflexiona sobre la construcción temporo-espacial de la administración de justicia en los pueblos de Abya-Yala, explicita como se van construyendo los conceptos jurídicos y como se mantienen hasta el momento actual, al interno de las comunidades indígenas. Hace hincapié en los procesos de resistencia filosófica-jurídica de los pueblos indios, nos muestra con absoluta claridad la validez y actualidad de la administración de justicia indígena en el Ecuador, a través de estudios de casos, donde la justicia ordinaria da la razón a la aplicación de la justicia en el mundo indígena.

Ponemos en su consideración este número de YACHAYKUNA para que sea analizado y criticado por ustedes y claro esperamos comentarios para desde una perspectiva de compartir conocimientos y saberes construir nuestra revista.





Andrés Donoso Romo¹

COMUNICACIÓN, IDENTIDAD Y PARTICIPACIÓN SOCIAL EN LA EDUCACIÓN INTERCULTURAL BILINGÜE:

Reflexiones desde una Experiencia de Investigación Acción
Participativa en Zonas Rurales

*A todas las personas que hacen de la esperanza
otro motor de la historia*

INTRODUCCIÓN

El siguiente ensayo se ancla en la experiencia llevada a cabo por el proyecto Kelluwün² en la socialización de la Educación Intercultural Bilingüe (en adelante

EIB) en escuelas rurales de la comuna de Collipulli durante el primer semestre del año 2002 y busca articular críticamente comunicación, identidad y participación social en la educación como una manera

1 Antropólogo Social, Universidad de Chile. Investigador del Grupo de Estudios Rurales de la Universidad de Chile.

2 Proyecto Gestión Participativa en Educación - Kelluwün, Universidad de La Frontera, Facultad de Educación y Humanidades, Departamento de Educación, Fundación de Desarrollo Educacional de La Araucanía, Fundación W.K.Kellogg.

de ofrecer propuestas para superar las relaciones sociales e interculturales de dominación, tanto a nivel macro como presencial.

La primera parte sitúa y caracteriza a la EIB en el marco latinoamericano, Chileno y local, en este caso Collipulli, apreciando los empalmes y tensiones en las relaciones entre Estado, mercado, pueblos indígenas y sociedad civil.

En la médula de este trabajo se revisan críticamente la identidad y la participación social en la educación como aspectos centrales en la socialización de la EIB. Luego de dar cuenta de la paradójica negación del otro desde un nosotros incierto se problematizan las nociones conservadoras de cultura e identidad y sus relaciones con la participación social en la educación y, en último término, con el éxito o fracaso de los proyectos de desarrollo e interculturalidad.

Finalmente se tornan explícitos los aprendizajes recogidos de la experiencia

del proyecto Kelluwün y se proponen elementos a considerar en futuros procesos de desarrollo local que impliquen a agentes externos, ya sean estos Estatales o de la sociedad civil.

EDUCACIÓN INTERCULTURAL EN CHILE ¿EXTENSIÓN O COMUNICACIÓN?

La tesis fundamental con que se aprehende el proceso de socialización de la EIB en Chile y Collipulli³ es aquella que versa que la inclusión de esta nueva modalidad educativa, no obstante las buenas intenciones que la impulsan, posee un sesgo invalidante que dice relación con la manera impositiva de socializarse en las comunidades educativas y locales⁴, una forma de instrucción que no contempla la condición de sujetos de las personas involucradas en los procesos, lo que por tanto puede devenir en procesos de profundización de la colonización.

La Educación Intercultural es una

3 Collipulli es una comuna ubicada en la provincia de Malleco, novena región de la Araucanía. Sus límites comunales son: Norte y Este: VIII región; Sur: Comunas de Ercilla, Victoria y Curacautín; Oeste: Comunas de Angol y Renaico. Su población total según el censo 1992 es de 22.767 habitantes, su población urbana es de 14.362 hab. (54,6%) y su población rural de 8.405 hab. (45,4%). La población mapuche sobre 14 años es de 3.087 personas, constituyendo un 19,57% de la población adulta de la comuna y un 2,14 % de la población mapuche total del país. (Haughey y Marimán, 1993)

4 El proyecto Kelluwün deslinda la realidad a intervenir en dos categorías descriptivas: comunidad local, que incluye a todas las personas que no están vinculadas directamente a los establecimientos educacionales, dentro de las que encontramos a distintas organizaciones activas y; comunidad educativa, que comprende a las personas vinculadas a los establecimientos educacionales, como profesores, administrativos, centro de padres, etc.

nueva apuesta educativa que busca transformar las relaciones sociales e interculturales de dominación en pos de relaciones fundadas en el diálogo y que busquen la cooperación.⁵ Se confía a las relaciones de cooperación la generación de los insumos necesarios para la transformación social y cultural de la realidad. La EIB hunde sus raíces en la tradición de la "educación indígena" desarrollada en distintos nichos de Latinoamérica. Analíticamente se distinguen dos tipos de educación indígena, la educación "para" indígenas y la educación "para y con" indígenas. La educación para indígenas es y ha sido pensada desde las culturas y clases dominantes para que las poblaciones indígenas se asimilen de manera más efectiva a la cultura nacional-occidental, sin embargo, debido a la apropiación que de ella han hecho indígenas e indigenistas críticos, ha sufrido modificaciones en función de permitir un desarrollo educativo con grados crecientes de reconocimiento y autonomía para los distintos pueblos que comprenden las realidades locales y nacionales, así se

transita desde educación para indígena hacia una educación para y con indígenas. Chile no se ha sumado al devenir histórico de este tipo de educación, la historia educativa del país denota una tendencia invariable hacia la homogeneización cultural, sólo desde mediados de la década de 1990 y luego de la promulgación de la Ley Indígena, la creación de la CONADI⁶ y la Reforma Educacional En Marcha, esta tendencia es cuestionada, lo que trae como consecuencia la búsqueda de una educación más adecuada a la realidad multicultural del país lo que desemboca en la adopción de la EIB, ella en su calidad de educación indígena hegemónica en el continente.

La educación indígena ha transcurrido por distintas orientaciones y modalidades, desde la educación "universal" sin distingo de las características particulares de las poblaciones beneficiarias, se pasa a la educación bilingüe y luego a la bilingüe bicultural. De esta a una bilingüe intercultural, luego a la EIB y, coexistiendo con esta última, la educación intercultural a

5 Diálogo es una interacción comunicativa en la que no se impone ningún discurso sobre otro, sino que a partir de ellos y su comprensión de la realidad que los mediatiza, se va articulando uno nuevo, se da forma y contenido a una viva intersubjetividad, la que reactualiza la cultura y con ella la identidad de las personas (Bonfil, 1995c: 236).

6 CONADI, Corporación Nacional de Desarrollo Indígena, organismo dependiente del Ministerio de Planificación y Cooperación, MIDEPLAN.

secas o educación intercultural monolingüe.⁷ Las significaciones que cada una posee y las diferencias entre ellas, se desprenden de los adjetivos que comprenden sus denominaciones y del lugar que ocupan en la construcción del significante compuesto. Para todas “educación” es su característica constituyente, luego, en función de prioridades se le adjuntaría el segundo y tercer adjetivo calificativo.⁸ La EIB es la que motivó al proyecto Kelluwün en Collipulli y también a este ensayo, ella tiene en la 'educación' su referente principal, encuadrando y determinando el proceso, a la 'interculturalidad' como horizonte normativo deseable y al 'bilingüismo' como instrumento facilitador de la comprensión de la existencia, complejidad y valoración de las distintas culturas.⁹

Se identifican tres actores claves que participan de los cambios de una a otra modalidad de educación indígena: Estado, pueblos indígenas y sociedad civil. El mercado no se ha manifestado como ente injerente en las políticas educativas destinadas a la población indígena pero, como se aprecia veladamente a lo largo del texto, él como principal regulador de la sociedad posee una cuota importante de responsabilidad en los contextos socioculturales en donde se enmarca.¹⁰

El Estado se ha visto permanentemente exhortado a revertir los sucesivos fracasos de los estudiantes indígenas en la educación: bajo rendimiento, alta repitencia, deserción temprana. Esto como una manera de lograr una efectiva integración social que alivie las tensiones socioeco-

7 En Bolivia se están llevando a cabo experiencias prístinas educación intercultural monolingüe en escuelas urbanas (Aima, 2001) las que todavía no son objeto de reflexiones críticas que apunten dichos procesos. Esta modalidad de educación adquirirá relevancia a lo largo del ensayo, ya que se perfila como un paso necesario a transitar por la educación chilena, puesto que el bilingüismo como tal posee una vitalidad marginal. La Educación intercultural monolingüe sería la encargada de posibilitar que posteriormente la EIB sea alcanzada.

8 Para profundizar en estas modalidades, se recomienda revisar a López (1997), Cañulef (1998: 240 a 245), López (1999) y/o Küper y López (2000: 34 a 43).

9 Que la educación intercultural sea bilingüe quiere decir que dos lenguas deben ocuparse como vehículos de educación. Esta acotación se hace necesaria para distinguirla de la educación intercultural monolingüe, en la que se persigue la interculturalidad, pero ocupando una sola lengua para las dinámicas comunicativas al interior de la escuela, sin perjuicio de que en ella se pueda enseñar una o más lenguas como asignaturas específicas (sectores de aprendizaje), ya sea inglés, mapuchedungun u otra.

10 Durante la dictadura militar distintos sectores a cargo del Estado pasan a manos de privados. La educación no es ajena a dicho proceso. Este escenario impulsa la creación de escuelas reguladas por el Ministerio de Educación pero sostenidas por privados. Sobre este porcentaje de escuelas no se dispone de información certera que pueda dar luces respecto del trato que reciben las personas y culturas indígenas.

nómicas que afectan a dicha población, siempre bajo el paradigma de construir una nación homogénea y occidental.¹¹ Los pueblos indígenas salen a escena debido a la paulatina apropiación de esta herramienta de socialización, logrando con esto matizar los fines asimilacionistas con una mayor pertinencia de la misma, acorde a las distintas reivindicaciones de reconocimiento.¹² La sociedad civil, más específicamente ONG's, tienen una actuación relevante sobre todo en la asunción de la EIB. En Latinoamérica, Chile y Collipulli la modalidad EIB ha contado con la colaboración y apoyo financiero de "organismos internacionales del primer mundo",

como la GTZ, el BID, entre otros, actores sobre quienes no hay suficiente investigación que permita determinar los fines ulteriores que motivan su incursión en este ámbito.¹³

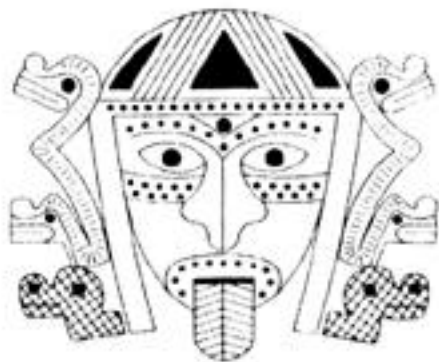
En Collipulli los tres actores reseñados evidencian una anuencia en torno a la necesidad de la EIB, claro que sobre pedestales e intereses disímiles. Para el Estado, es una manera de contener la progresiva pauperización de los integrantes de los pueblos indígenas, aliviar las tensiones sociales que ésta provoca y lograr su efectiva integración a la sociedad nacional. Para los pueblos indígenas es una forma de impedir la dominación

11 Siguiendo a Pinto (1999), Bonfil (1995a) y Lipschutz (1963) se comprende que la situación colonial impuesta por europeos en el siglo XVI no ha cambiado sustancialmente, sobre todo en lo que respecta al trato que reciben las personas y pueblos indígenas, marcadamente vejatorio, y al lugar que ocupan dentro de la estructura social, la base más pobre y alejada de los bienes y beneficios socioculturales hegemónicos. Las razones que explican esta continuidad son vastas y requerirían un ensayo aparte, no obstante se comprende que dicha situación colonial se mantiene porque conviene a las clases y culturas hegemónicas.

12 En los textos de Foerster (1999) y Foerster y Vergara (2000) se pueden apreciar tres tipos de demandas enarboladas por el pueblo mapuche, las de carácter campesino, étnico y etnonacional. En este marco se comprende que la pertinencia en educación se puede orientar hacia uno o más de estos cauces. Esto apoya la afirmación referente a que las reivindicaciones educacionales emanadas del pueblo mapuche no son unidireccionales.

13 La Agencia de Cooperación Alemana (GTZ) es una de las más importantes puesto que da el marco logístico que rige al mayor proyecto de EIB de América Latina, como lo es el PROEIB Andes. Proyecto que tiene asiento en Cochabamba-Bolivia e integra a seis países andinos, entre ellos, Chile. Dentro de sus labores, el PROEIB Andes asesora las Maestrías en EIB que se dictan en la Universidad Academia de Humanismo Cristiano, la Universidad Católica de Temuco y la Universidad de Tarapacá. El Banco Interamericano de Desarrollo (BID) es la institución que actualmente presta dinero al Estado chileno para desarrollar el proyecto orígenes, el cual desarrolla interculturalidad en áreas como educación, salud, productividad, etc.

etnocida,¹⁴ revitalizar su cultura, su lengua y obtener el reconocimiento tácito de ser los grandes excluidos del control educacional. Aunque en Collipulli, el proyecto Kelluwün, principal gestor de la socialización de la educación intercultural, adquiriera vida en la Universidad de La Frontera, institución con grados de autonomía importantes con respecto al Estado y gobierno de Chile, valga señalar que contaba con el consentimiento y cooperación de la Municipalidad de Collipulli y con el financiamiento de la CONADI y la



Fundación W. K. Kellogg, por lo que los objetivos estatales también tenían cabida y los internacionales se mantenían subyacentes.

El salto cualitativo que particulariza la educación para indígenas en Chile y que la lleva a discurrir desde la educación “universal” a la EIB, se comprende sin necesidad de bucear exhaustivamente en la historia. Ella da cuenta de que el marco de la dominación genocida a que estaban afectos los pueblos indígenas, que primó desde el siglo XVI hasta fines del siglo XIX, su posterior mutación a la de tipo etnocida y los procesos crecientes de pauperización social y económica, no se hicieron visibles debido a que la batería de medios destinados a justificar o naturalizar dicha situación por parte de las clases poderosas¹⁵ lograron una efectiva negación del otro.¹⁶ Calderón, Hopenhayn y

14 Cañulef sostiene que las relaciones interculturales de dominación, son aquellas en que una cultura se impone a la otra mediante la coacción. Dentro de las relaciones de dominación distingue dos tipos: (a) dominación etnocida, en la que una cultura se propone reemplazar a la otra, por lo que le discrimina y con ello a sus portadores. Caso cercano en América es la situación colonial. Y (b) las de dominación genocida, en que las personas son muertas y con ellas su cultura. Emblemático es el genocidio realizado por los anglosajones para con los indígenas norteamericanos (Cañulef, 1998; 2001).

15 Se comprende a la“(...) cultura como instrumento para comprender, reproducir y transformar el sistema social, para elaborar y construir la hegemonía de cada clase.” (García-Canclini, 1986: 16)

16 Con el advenimiento del capitalismo, la ilustración y la modernidad, los sujetos se ven obligados a desenvolverse en la sociedad a partir de sus características socioculturales adquiridas, lo que en términos amplios se comprende como “individualismo”. El capital cultural (Bourdieu y Passeron, 1995) de las personas es diferente y con disímil reconocimiento social, reconocimiento que puede ser nulo o falso. El reconocimiento es otorgado en función de su apego a la arbitrariedad de la cultura de la clase dominante. Mayor profundización en Foerster y Vergara (2000) y en Taylor (1993).

Ottone, conciben la negación del otro como un doble movimiento: por una parte se diferencia al otro de sí mismo y enseguida se lo desvaloriza (1996: 64). La negación del otro introyecta en los negados una autonegación, ello conlleva la negación de su identidad cultural y, por tanto, el sentido que la cultura proporciona a la realidad. Este menoscabo afecta nocivamente a los individuos ya que deslegitima la pertinencia de su reflexión y de su acción, desarraigándolo de su cultura propia.¹⁷ Cabe señalar que la negación del otro nunca es total, parafraseando a Zizek (1998), la sociedad dominante niega a las otras culturas y sus portadores al desestimar y/o silenciar a las alternativas transformadoras de la sociedad, pero acepta y valora aspectos aislados y asépti-

cos, lo que consuma la perpetuación de la dominación.

En Chile la negación del otro cumplió su triste cometido: hizo que primaran las diferencias con el otro y, al mismo tiempo, que se le desvalorizara.¹⁸ Uno de los aspectos más emblemáticos es aquel representado por la promulgación de la Ley N° 2.568 (mayo de 1979) que establece la homogeneidad cultural de todos los habitantes del país prescribiendo por decreto la inexistencia de los indígenas.¹⁹ En otro ámbito, pero también aportando a la comprensión del por qué se produjo un desarrollo particular de la educación para indígenas en Chile, encontramos a la fuerte desregulación y despreocupación que afectó a la educación en general, una vez

17 Para quienes se niega su identidad cada paso de la vida impronta una desilusión, decepción y/o humillación. Esto provoca la sensación y convicción de vivir en un mundo que pertenece y se rige por otros (Maalouf, 1999: 91). Cuando hay una situación de colonización, dependencia o marginación, se construyen imágenes disímiles del otro. El dominante otorga al dominado un valor subordinado en función de una imagen desvalorizada, a su vez el pueblo dominado hace suya esa imagen, sin embargo, algunos son más inmunes a asumir la imagen y cultura del dominador (Villoro, 1998: 66-7), esto porque la hegemonía nunca es total como se pretende (Ortner, 1984).

18 Siguiendo a M. Stuchlik (en: Austin, 2000; Foerster y Vergara, 2000), se aprecia que la sociedad posee una imagen desvalorizada de lo y los mapuche, lo que, entre otras cosas, genera el surgimiento de una autoimagen negativa por parte de los indígenas, lo que se evidencia como la introyección efectiva de la negación del otro.

19 El inciso último del artículo I de la ley N° 2.568 suprimía las comunidades y con ellas también a los indígenas, ella establece: "Apartir de la inscripción en el registro de propiedad del conservador de bienes raíces de las hijuelas, resultado de la división, las reservas (o reducciones) dejarán de ser consideradas tierras indígenas e indígenas sus dueños o adjudicatarias." (Mires, 2002)

producido el traspaso de su administración desde el Estado a los municipios, a principios de la década de 1980.²⁰

En las postrimerías de la década de 1980 y a lo largo de los 90', junto con el retorno de un gobierno civil y su consiguiente misión de atesorar el poder y de velar por el bienestar de los ciudadanos, se llevan a cabo distintas iniciativas gubernamentales y legislativas que intentan poner atajo a las relaciones de dominación etnocida.²¹ En otro ámbito ya los problemas socioeconómicos, como la desigualdad en la distribución de la riqueza, llegan a puntos límite que ponen en jaque la integración social. Por estas razones y en medida de las posibilidades políticas, la clase dirigente nacional busca resolver los síntomas de las problemáticas sociales y emprende una serie de reformas en los distintos aspectos sensibles de la orgánica estatal y gubernamental, se inician re-

formas penales, educativas, laborales, de la salud, etc. En el ámbito educativo se intenta destacar y potenciar nuevamente a la educación como alternativa de superación para distintas problemáticas de la sociedad, seduciendo entre líneas con la poco original fórmula que relaciona proporcionalmente a la educación y a la movilidad económica y social.

La desmejorada situación educacional de Collipulli, sumada al reposicionamiento de la educación como medio de progreso económico y social y la visibilización nacional de los conflictos sociales, económicos y políticos que suscitan los conflictos territoriales entre comunidades y organizaciones mapuche con empresas forestales,²² hacen que la EIB como alternativa de educación se aprecie como un intento no desdeñable. Casi en el mismo momento en que el proyecto Kelluwün sale a luz pública en las comunidades loca-

20 Durante la dictadura, el gasto público en educación sufrió una reducción progresiva. Esto repercutió en el salario de los profesores, la infraestructura y equipamiento educacional. Además, a principios de los ochenta, al traspasarse los establecimientos educacionales a manos de los municipios, se introduce un sistema de financiamiento basado en una subvención estatal per cápita a las escuelas, se flexibiliza la administración y se descentraliza la contratación de profesores. Todo ello generó desigualdad en la calidad de la educación entre comunas y entre establecimientos: municipalizados, particulares subvencionados y pagados, a favor de los últimos (Martin, 1998).

21 Para profundización acudir a Cañulef (1998: 112 a 140) y a Abarca y Tirado (2002).

22 Un acercamiento analítico al conflicto entre organizaciones y comunidades mapuche con empresas forestales en la octava y novena regiones se puede apreciar en texto de Mc Fall (2001).

les y educativas vinculadas a las seis escuelas seleccionadas,²³ fue posible percibir que la temática planteada era bien considerada, ya que obedecía a requerimientos que -implícita o explícitamente- poseían los apoderados, profesores y dirigentes implicados. Bajo la actual lógica de interpretación, esta venía evidenciada por los distintos agentes involucrados se comprende porque cada uno apreció en ella aspectos particulares. La plataforma integradora más amplia, era la que decía relación con las mejoras en la educación propiamente tal, luego se le anexaba en importancia variable los otros dos adjetivos que incorporaba, el fin intercultural y la modalidad bilingüe. Se subraya con esto que el proyecto fue muy bien recibido por los agentes relacionados con la educación rural de estas escuelas.

La importancia varió entre los agentes según los grados de consideración de los componentes específicos de la misma,

es decir, interculturalidad y bilingüismo. Cabe añadir que había sensibilidad en el tema por parte de algunos actores puntuales, específicamente algunos dirigentes mapuche y profesores, quienes desde distintos ámbitos ponían en evidencia que el tema de la falta y/o falso reconocimiento²⁴ de la cultura mapuche, la importancia de la lengua y el bilingüismo habían sido reflexionados de manera personal y colectiva en las comunidades.

La mayoría de los dirigentes mapuches que participaron del proceso de Investigación Acción Participativa (en ade-



23 Las escuelas de Collipulli escogidas para llevar a cabo la socialización de la EIB fueron seis, todas emplazadas en zonas rurales y con cursos multigrado. Cinco son escuelas municipales: G-95 Quilquihueno, G-117 Salto Chancagua, G-113 El Avellano, G-101 Rahuilmaco, G-131 Villa Chiguaigüe. Y una particular subvencionada: P-23 El Progreso (Loncomahuida).

24 "El falso reconocimiento o la falta de reconocimiento puede causar daño, puede ser una forma de opresión que aprisione a alguien en un modo de ser falso, deformado y reducido." (Taylor 1993: 44).

lante IAP)²⁵ que se llevó a cabo en Collipulli, poseía una orientación particular respecto de la EIB. A nivel general, éstas oscilaban entre pregones de la importancia de complementar la educación existente con aspectos de la cultura y lengua mapuche y reivindicar una escuela que se centrara sólo en lo mapuche, exigiendo que al menos un profesor fuese mapuche y hable mapuchedungun. La primera tendencia era preferente en los representantes indígenas pertenecientes a organizaciones amparadas en la legalidad chilena, la segunda era expuesta por los dirigentes de la Coordinadora de Comunidades en Conflicto de Collipulli. Siguiendo las acepciones de Foerster y Vergara (2000), las primeras las aprehendemos como étnicas y las últimas como etno-nacionales. Los profesores, todos mestizos,²⁶ en su mayoría sostenían que habían desarrolla-

do alguna actividad en específico que relevaba la importancia de la cultura y lengua mapuche, mas, otros señalaban que desde por lo menos un par de años antes de la llegada del proyecto Kelluwün ese trabajo fue sistemático y voluntarista, aunque algo desordenado. La labor había consistido en jugar palín con los niños, nombrar elementos aislados en mapuchedungun y los números del uno al diez. Hubo un grupo, perteneciente a las escuelas de Quilquihueno y Villa Chiguaiñe, quienes explicitaron el considerar insuficiente dicho trabajo, estando interesados en profundizar más respecto de la cultura mapuche y en los recursos pedagógicos para hacerlo de mejor manera.

Como ya se señaló, es a fines del siglo XX que la EIB incursiona en la sociedad nacional, es la Ley Indígena N° 19.253 la que da cuenta de la necesidad de reco-

25 El proyecto Kelluwün se dinamizó a partir de una metodología de investigación acción participativa. La IAP se sitúa en la fenomenología, y más específicamente, en una comprensión dialéctica de la construcción del conocimiento, la cual se afirma principalmente en la praxis desarrollada por Paulo Freire, la Educación Popular y la Pedagogía Crítica desde mediados de 1960 hasta la fecha (Kelluwün 2001; Williamson 2002). Su característica fundante es trabajar la reflexión y la acción de manera mancomunada, por ello al mismo tiempo se cumplía el cometido de reflexionar en torno a la participación social en la educación y la EIB, se impulsaban acciones para implementarlas. La IAP hizo que el proyecto Kelluwün adquiriera ribetes particulares con respecto al desarrollo de la EIB en Latinoamérica y Chile, al tensionar a la investigación académica con los proyectos de desarrollo social.

26 El ensayo ocupa la acepción mestizo para referirse a la población que adscribe culturalmente a una identidad cultural de corte occidental. Se asume que este concepto ayuda a la comprensión de la temática tratada porque, pese a su uso marginal dentro de las reflexiones de las ciencias sociales y de la sociedad en su conjunto, denota parámetros incluyentes y no discriminatorios para con las personas. El significante mestizo viene a subsanar las contradicciones e inconsistencias acaecidas cuando se ocupa una negación para afirmar la identidad cultural, como se hace al ocupar la noción de personas no-indígenas. Un tratamiento más detallado se puede encontrar en Donoso (2002 b).

nocimiento de los pueblos indígenas en términos amplios al destinar esfuerzos comprendidos como discriminación positiva, tendientes a abordar las contradicciones sociales y culturales que les aquejan. Uno de los instrumentos que prescribe es la EIB, la ley refiere que: “La corporación [Corporación Nacional de Desarrollo Indígena], en las áreas de alta densidad indígena y en coordinación con los servicios u organismos del Estado que correspondan, desarrollará un sistema de educación intercultural bilingüe a fin de preparar a los educandos indígenas para desenvolverse en forma adecuada, tanto en su sociedad de origen como en la sociedad global” (Ley 19.253, Título IV, Párrafo 2, Artículo 32). Esta cita remite a aspectos de la EIB que se condicen con gran parte de la realidad latinoamericana, incluyendo el accionar del proyecto Kelluwün, y es que ella se orienta sólo a los estudiantes indígenas y en zonas de alta concentración.²⁷ Esto trae aparejado tres graves omisiones que tendrán consecuencias inmediatas en la socialización de es-

ta educación y mediatas en la proyección de la misma.

La más notoria es la exclusión de la población indígena urbana, que en Chile constituyen el 79,2 % del total de indígenas del país (PNUD 2002: 123), denotando una visión esencialista de lo indígena, relegándola a lo rural, folclórico y reduccional. Con esto se discrimina e invisibiliza nuevamente a parte importante de la población indígena, ya que en las

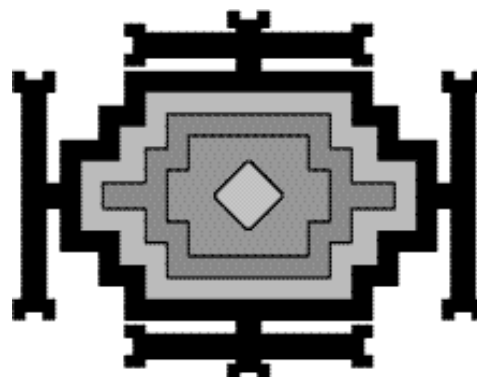
Las opciones políticas tratan de darle a la identidad matices naturalizantes y las ciencias sociales develan su mecanismo, pero sin generar lineamientos claros para la solución de los conflictos en que ellas se ven incorporadas

27 Kelluwün se implementa en Collipulli, una de las comunas más pobres del país y de la novena región, en la cual hay un alto porcentaje de población mapuche (alrededor del 20%) y en donde las contradicciones sociales y económicas han adquirido notoriedad y visibilidad sobre todo a partir de las reivindicaciones impulsadas por la Coordinadora Arauko - Malleko. Dentro de los criterios que se utilizaron para seleccionar a las escuelas estaba el que fueran rurales y que tuvieran un alto porcentaje de población mapuche. En promedio, las escuelas tenían alrededor de un 60% de estudiantes con apellido mapuche.

ciudades no alcanzan grandes densidades, sólo un 10,6 % (Ibíd.).²⁸

La segunda omisión es de carácter estructural y versa que el diagnóstico sobre el cual se basa esta educación determina que las problemáticas sociales y culturales que se pretende resolver tienen sus causas sólo en los indígenas, expiando de toda culpa a la sociedad nacional en su conjunto.²⁹ Haciendo otra lectura, se constata que aparte de exculpar a la sociedad nacional, se le diagnostica culturalmente sana, pese a los graves flagelos que sufren sus portadores como: desesperanza, depresión, estrés, violencia familiar, alcoholismo, etc.

La tercera omisión se emparenta con la anterior y agrega que la necesidad de conocer a las culturas indígenas y nuevas formas de entablar relaciones interculturales de cooperación, no es exclusivamente un anhelo de la población indígena, sino de todos aquellos que pretenden superar el totalitarismo cultural y cuestionar incesantemente las bases que guían el devenir actual, por ello: "Si pensamos que



para entendernos a nosotros mismos es útil conocer lo extraño, ver que otros pueden vivir –a veces mejor– con costumbres y pensamientos diferentes, debemos concluir que esta estrategia de ocultar lo distinto es un modo de confirmarnos ciegamente en lo que somos y tenemos (...) Al desarrollar y sistematizar nuestra ignorancia de lo diferente, la estandarización mercantil nos entrena para vivir en regímenes totalitarios, en el sentido más literal en que se oponen a los democráticos: por suprimir lo plural y obligar a que todo se sumerja en una totalidad uniformada" (García-Canclini, 1986: 130).

28 "La Ley Indígena, instrumento jurídico destinado a salvaguardar los derechos e intereses de las poblaciones indígenas existentes en Chile, en uno de sus puntos principales plantea el desarrollo de la interculturalidad, sin embargo, las políticas interculturales sólo se han implementado en el ámbito educativo rural, donde la población indígena es numerosa." (Orrego, 2000).

29 La "...ley no dirige este sistema específico al área nacional y además reconoce que es la población indígena la que detenta desenvolvimientos no adecuados entre las dos sociedades en las que actúa ..." (Durán, 1995: 775)

El particular proceso de adopción de la EIB en Chile puede tener consecuencias no deseadas para el desarrollo de la misma y, por tanto, para las esperanzas de una mejor educación para la sociedad. Recapitulando aspectos ya mencionados se puede constatar que los grandes ausentes en la EIB en Chile son las comunidades educativas y locales, lo que otorga a esta nueva modalidad educativa una plataforma social muy restringida, apoyada mayoritariamente en agentes externos. Esto no es una situación particular de la EIB, sino que tiene sus bases en la distribución del poder, particularmente del poder estatal. A medida que los núcleos políticos administrativos se alejan del centro neurálgico del país, se va degradando el poder y la capacidad de ejercer un efectivo control cultural sobre los elementos culturales en uso.³⁰ Esta pérdida es dra-

mática en tanto que la cadena de distribución pasa por una serie de puentes administrativos, que provocan que se llegue a las comunidades rurales con pocas posibilidades de emprender procesos que propicien un fortalecimiento de la cultura propia. El proyecto Kelluwün se constituye en el agente externo que viene a dar cuenta de las características y beneficios de la EIB, pese a dinamizarse a través de una metodología de IAP, los márgenes de autonomía entregada a las comunidades se supeditó a los plazos y recursos del proyecto.³¹

Al ser la EIB una apuesta no arraigada en bases sociales amplias, sólo fragmentos de los pueblos indígenas, niega la posibilidad de reflejar demandas sentidas por las comunidades locales y educativas beneficiadas, más aún si su estrategia de inclusión raya en la extensión y no en la

30 Siguiendo a Guillermo Bonfil, se entiende a los elementos culturales como todos los recursos de una cultura que resulta necesario poner en juego para formular y realizar un propósito social (1982: 135). Los elementos, a su vez, se distinguen por ser: materiales, de organización, de conocimiento, simbólicos y/o emotivos (1982; 1995b).

31 La lógica de proyectos muestra en este hecho su lado más crudo, el curso y las orientaciones que la investigación tomase debían sujetarse a los márgenes otorgados por quienes lo financiaban, en este caso la Fundación W.K.Kellogg y la CONADI, eran ellas las que en último término controlaban el devenir de la investigación, y con ello el desarrollo de la Participación Social en la Educación y de la EIB en Collipulli. Pese a denotar un acercamiento dialéctico a la realidad a partir de la IAP, los límites y el curso que sigue el proceso se fija de antemano, sólo restando el tratar de hacer lo mejor posible con los medios económicos y el tiempo del que se dispuso. Al subrayar el carácter social de las investigaciones socioculturales, hacemos referencia a la necesidad de que el financiamiento y los límites que ella posea debieran estar en manos públicas y sujetas a control cultural de las comunidades locales, para con ello generar los espacios de autonomía conforme a cada proceso en particular.

comunicación.³² En función de estos argumentos es posible comprender que a diferencia de otras latitudes en Chile y, por ello, en Collipulli, la educación sigue siendo para indígenas y no para y con indígenas.

IDENTIDAD Y EIB: SUPERANDO LA NEGACIÓN DEL OTRO

La identidad se comprende como aquello que el sujeto se representa cuando se reconoce o reconoce a otra persona como miembro de su grupo. Es una representación intersubjetiva que orienta el modo de sentir, comprender y actuar de las personas en el mundo (Villoro, 1998: 65-6). Sin embargo, la identidad que se enarbola a la hora de posicionarse frente a la educación en general, y a la intercultural bilingüe en particular, no es homogénea. El último informe sobre desarrollo humano en Chile ya señala que lo chileno, como referente identitario colectivo, está puesto en duda y, más aún, la definición unívoca de dicho significante (PNUD, 2002). Por otra parte, aquella población

que se autodefine como mapuche, también posee distintas maneras de posicionarse. Eso no es extraño si comprendemos a la persona como dinamizadora de la sociedad y, en último término, de la cultura.³³

Complejizando aún más el cuadro, no era de sorprender que una apoderada se definiera como campesina a la hora de plantearse frente a la educación y como mapuche al momento de postular a beneficios sociales otorgados por el Estado a través de la CONADI u otro organismo público. Tampoco hubiera sorprendido si es que se hubiese constatado que parte de los mapuche y la mayoría de los mestizos no consintieran una educación que releva en mayor grado lo indígena, producto de que dicha opción les cerraría las puertas para acceder a los beneficios que otorga la cultura dominante que, precisamente, continuaría abogando por una educación “universal” y discriminando con ello a la gente que accediera a esta educación cultural y políticamente más pertinente,

32 Los conceptos de extensión y comunicación se entienden a la manera de Freire (1969). Extensión impronta un trasvase de conocimientos desde una matriz hegemónica a otra subordinada. Comunicación se iguala a diálogo, interacción en planos de horizontalidad que permite la construcción de conocimientos intersubjetivos.

33 Los individuos se desenvuelven en los ámbitos sociales de acuerdo a sus parámetros culturales, los que adquieren según la clase social a que pertenecen, componente objetivo, y el estatus del que gozan, componente intersubjetivo o social (Ortner, 1984; Sahlins, 1988: 11; Skewes, 1998: 11).

pero social y económicamente excluyente. Esta conclusión, si bien es sensata, no está apoyada en referentes empíricos particulares de Collipulli, sino en fuentes de segunda mano.³⁴ Producto de la escasez de tiempo efectivo para tratar la temática, no se urdió en las disonancias que dicha educación haya suscitado en los distintos sujetos involucrados, ni siquiera en sus agentes directos, los profesores y apoderados de las escuelas seleccionadas, pese a que la metodología de investigación haya sido la IAP.³⁵ Uno de los desafíos más importantes a la hora de emprender procesos de socialización en EIB es superar las aprehensiones que ella suscita, es decir, fortalecer el hecho de que dicha educación reporta más beneficios que desventajas, pese a que las iniciativas no son hegemónicas. Para abordar esto se debe destacar que el fin ulterior de esta educación es preparar a los educandos para desenvolverse de manera más adecuada en los ámbitos multiculturales que posee la

sociedad, otorgándoles herramientas para apropiarse de elementos culturales afines a los intereses particulares de cada uno de ellos y sus colectividades.

El tratamiento de la identidad no está exento de problemas, sobre todo para aquellos que creemos que la disputa semántica posee una relevancia preponderante.³⁶ Las opciones políticas tratan de darle a la identidad matices naturalizantes y las ciencias sociales develan su mecanismo, pero sin generar lineamientos claros para la solución de los conflictos en que ellas se ven incorporadas. Sin profundizar en las razones de la dispersión, pues rebasa con creces las ambiciones de un ensayo, se pueden identificar una serie de nociones que intentan aprehender lo mapuche. En Collipulli fue posible encontrar definiciones como: etnia, pueblo, nación o cultura. Estas se enarbolaban, ya sea desde integrantes de la Coordinadora de Comunidades en Conflicto de Collipulli,

34 Principalmente Speicer (1996) y Donoso (2002a).

35 La IAP permite y permitió que las aprehensiones y disonancias en torno a la EIB se manifestaran, pero la lógica de proyectos no facilitó su problematización.

36 Se pueden apreciar más de diez conceptos que tratan el tema de la diversidad cultural, unos más desarrollados que otros, entre ellos: interculturalidad, interculturalismo, multiculturalidad, multicultural, multiculturalismo, etc. Zizek (1998) y Bourdieu y Wackvart (2000) alertan sobre el carácter ambivalente de estos nuevos conceptos que se empiezan a ocupar en ciencias sociales y otros ámbitos de la esfera pública, señalando intempestivamente que estas emergentes preocupaciones no hacen más que servir de pantalla al capitalismo, para desviar la atención desde las contradicciones fundamentales de la sociedad, las que giran en torno a las preocupaciones económicas, para diluirlas en ámbitos culturales aislados.

los apoderados y profesores o desde los integrantes del equipo de trabajo del proyecto Kelluwün. Las ciencias sociales también han abordado dichas distinciones,³⁷ y sobre ellas nos apoyaremos para enfrentar las problemáticas identificadas.

Amin Maalouf (1999), señala que las personas poseen una identidad que esta íntimamente ligada a su historia personal y a las situaciones sociales en que se ha visto envuelta. Destacando que las identidades que las personas asuman como propias en algún momento determinado no dependen tanto de su consentimiento personal, sino más bien del resultado de quienes se empinan en la lucha de intereses para seducirle (Maalouf, 1999). Todas las personas enarbolan una identidad adquirida social y culturalmente, pero cada una es un proceso afecto a singulares escenarios de dinamización del control cultural, lo que hace que sus identidades personales, como un todo, sean distintas unas de otras³⁸, pero, al separar los elementos socioculturales que la componen se evidencian los vínculos sociales

que sustentan a la colectividad, los que a su vez actúan como los fundamentos de la integración social. "Hoy nuestras identidades -incluidas las de los indígenas- son cada día más multilingüísticas y transterritoriales. Y se constituyen no sólo de las diferencias entre culturas desarrolladas separadamente, sino mediante desiguales apropiaciones y combinaciones que los diversos grupos hacen de los elementos de distintas sociedades y de la suya propia." (Barbero, 2000: 20).

Los antecedentes indican que una misma persona, en diferentes momentos de tiempo, enarbolará como la característica más importante distintas pertenencias que posea. Ejemplificando con un caso cercano, se desprende que un joven de Collipulli, a mediados de los sesenta, se consideraba proletario; el mismo, en los setenta, se consideraba campesino, a mediados de los ochenta se consideraba hijo de Dios (evangélico) y a fines de los noventa se consideraba mapuche. Todas estas adscripciones no son particulares de cada individuo ni son excluyentes entre sí,

37 En el capítulo denominado Del Estado homogéneo al Estado plural, Luis Villoro trata las distinciones semánticas entre las categorías de Estado, nación, pueblo, etnia. (1998: 13 a 62). En el texto de Austin (2000) también se puede encontrar el tratamiento de esta proliferación y dispersión conceptual.

38 "Aunque cada uno de estos elementos está presente en gran número de individuos, nunca se da la misma combinación en dos personas (...), y es justamente ahí donde reside la riqueza de cada uno, su valor personal, lo que hace que todo ser humano sea singular y potencialmente insustituible" (Maalouf, 1999: 21).

ellas tienen un correlato social y cultural en la medida que son expresiones de construcciones intersubjetivas, pero se asumen como únicas debido a la particular aglutinación de ellas que posee cada individuo, esto no obvia el hecho de que las pertenencias puedan ser contradictorias³⁹. Radicalizando este punto de vista se puede recurrir al concepto de identificación en desmedro del de identidad, en el sentido de que la persona no arraigaría su identidad sólo en una macro-comunidad imaginada, sino más bien con grupos socioculturales tangibles a los cuales pertenezca o bien posea anuencia con sus intereses. Por ende, la misma persona se considerará contemporáneamente, collipullano, hincha del riel (club de fútbol local), evangélico, oficialista, ecologista, etc., dependiendo del entorno social que le esté exigiendo una identificación. Más que poseer una identidad, la persona se identificaría con distintas colectividades.

Dos maneras se ocupan para concebir la identidad, por un lado las identidades excluyentes o tribales y por el otro las identidades compuestas o fronterizas.

Las identidades tribales son aquellas en que, producto de las pugnas por control cultural, se destaca sólo un aspecto u elemento de pertenencia de las personas, a tal grado que oculta y se confunde con todos los demás⁴⁰. Por lo general dicho aspecto hegemónico se levanta cuando éste es amenazado por el entorno social (Maalouf, 1999: 24), la mayoría de las veces la identidad que es proclamada está calcada en negativo en el otro, en el enemigo, lo que deviene en el menoscabo simbólico y práctico de las otras personas y su cultura⁴¹. Estas identidades es posible comprenderlas como esencialistas, al respecto se puede afirmar que "Tanto la identidad basada en la 'similitud' como la identidad basada en la 'diferencia' son formas de lógica esencialista: en ambas se presupone que las identidades individua-

39 La identidad de las personas se compone a partir de múltiples pertenencias, pudiendo ser estas incluso contradictorias (Maalouf, 1999: 14). "...los mapuche no se reducen a su identidad de clase, como no se reducen a su identidad étnica. Son una realidad histórica, sociocultural, con múltiples identidades sociales y con una identidad genérica que las reúne y combina." (Saavedra, 2002: 242).

40 Una misma persona, en función de los intereses sociales que se empujan para seducirle, puede haber sido proletario en los sesenta, chileno en los setenta, consumidor en los ochenta y mapuche en los noventa. Este sujeto durante todo el transcurso del tiempo poseía dichas pertenencias y/o adscripciones, las que motivadas por el momento histórico se exasperaron ovnuhilando a las demás, las cuales siguen existiendo claro que invisibilizadas personal y/o socialmente.

41 La identidad basada en un solo aspecto genera actitudes parciales, sectarias, intolerantes, dominadoras, a veces, suicidas y transforman a las personas en seres que matan o partidarios de los que lo hacen (Maalouf, 1999: 43).

les son autónomas, autocontenidas y autodirigidas." (Mc Laren, 1997: 155).

Las identidades fronterizas son aquellas que se sustentan en la suma total de los componentes identitarios de las personas, "...en todas partes, en todas las sociedades divididas, hay un cierto número de hombres que llevan en su interior pertenencias contradictorias, que viven en la frontera entre dos comunidades..." (Maalouf, 1999: 49). Las personas con identidades fronterizas, producto de las contradicciones que llevan en su seno y de los desgarros que hacen sufrir a sus

La identidad se comprende como aquello que el sujeto se representa cuando se reconoce o reconoce a otra persona como miembro de su grupo. Es una representación intersubjetiva que orienta el modo de sentir, comprender y actuar de las personas en el mundo (Villoro, 1998: 65-6).

portadores debido al cuestionado arraigo cultural que poseen, pueden encarar la realidad de dos maneras: dejarse consumir por el desamparo cultural, el que tiene, por supuesto, un correlato social, o bien, buscar la integración social en las esferas socioculturales más amplias, la nacional, religiosa, la política o la humana, siendo esta última la vía que identifica Maalouf para una mejor convivencia como humanidad, es decir, para superar las relaciones de dominación. Asumiendo este último nivel de integración las personas con identidades fronterizas serían las encargadas de tejer lazos de unión, de disipar malentendidos entre comunidades y culturas, ser enlaces, puentes, mediadores (Maalouf, 1999: 15 y 50).

Sacando en limpio, la identidad mapuche, la chilena y las demás, si bien existen y se manifiestan, posiblemente no se encuentren en una persona de manera excluyente, sino que más bien con particulares significaciones y grados de importancia. Por ello, el marginalizar los procesos de construcción identitaria de las personas y subsumirlas en una nueva (vieja) homogeneización, como lo sería el hablar de lo mapuche o lo chileno, podría terminar por desprestigiar dichos intentos y echar por tierra los objetivos de la EIB.

La comprensión ecléctica de la identidad es la que creemos otorgará los frutos más fecundos para la socialización y desarrollo de la EIB, ya que permite considerar a todas las pertenencias sociales y culturales de las personas beneficiarias y con ellas emprender el desafío de desterrar las relaciones de dominación sociales e interculturales. Esta comprensión puede enfrentar de manera frontal el fenómeno comprendido como negación del otro, sobre todo cuando en la realidad se aprecia que tanto el referente chileno como el mapuche son puestos en duda. En la medida que se lograra articular de manera convincente la idea de que la negación del otro es a su vez una negación del nosotros y, con ella, una autonegación, la superación de las identidades esencialistas y de las relaciones de dominación podría acercarse un poco más.

Esta comprensión de la identidad trastoca los fundamentos de la opción de EIB hegemónica en el continente, y cambia el centro de atención en las reflexiones de la EIB desde su preocupación por revitalizar las culturas indígenas hacia la comprensión de la cultura como insumo educacional requerido para la solución de los problemas sociales. Esto da pie para hablar de lo que fueron los resultados del

trabajo de socialización de la EIB realizado en Collipulli.

SOCIALIZACIÓN DE LA EIB Y PARTICIPACIÓN SOCIAL EN LA EDUCACIÓN

Para hablar de los resultados del proyecto necesariamente debemos remitirnos a sus objetivos, a saber, la socialización de la EIB y la participación social en la educación, los cuales, si bien no son disonantes, remitirán el análisis a vértices distintos, uno por el lado de la comprensión significativa de la EIB y otro por el de la IAP como metodología de intervención social y cultural.

Respecto de la socialización de la EIB, debido al desarrollo lógico de la educación indígena en el continente y el particular posicionamiento de la EIB en Chile, el proyecto Kelluwün enfatizó a esta modalidad de educación como destinada preferentemente a indígenas, en este caso mapuche. La empíria mostró que, sumando el poco tiempo efectivo de trabajo de difusión de la EIB y la hegemonía discursiva que decantó en las reivindicaciones étnicas y/o etno-nacionales mapuche, se derivó en que no obstante cumplirse con el objetivo de socializar la EIB, el bilingüismo no se profundizó y la intercultural-

lidad se igualó a indígena = mapuche⁴². Todo esto trae repercusiones en la socialización de la EIB, ya que se dio a conocer sólo una de sus posibilidades y no se fundaron las bases para hacer un análisis crítico de las distintas alternativas y a partir de ahí apropiarse de la más conveniente.

En Chile, la EIB se ha evidenciado en tres grandes líneas, las que comparten una doble preocupación, “promover los derechos culturales y lingüísticos indígenas y contribuir a edificar una relación justa entre los diferentes pueblos de las sociedades multiculturales” (Chiodi, 1998: 44). Las diferencias entre ellas radican de su comprensión de cultura y, por ende, el de identidad:

La primera perfila una idea de cultura estática, en donde predomina un carácter bicultural de la educación. Esta EIB se concibe “como [instrumento] para introducir el estudio de las culturas indígenas e incorporar en las escuelas los valores y las prácticas indígenas”. (op. cit.: 43).

La segunda se centra en la valorización de la tradición cultural indígena sin desmerecer su cultura contemporánea. Busca generar autoconciencia y autoestima en el estudiantado indígena, comprendiéndolo como parte de una cultura particular y de una sociedad, debiendo éste poder procesar la condición dual de indígena y chileno, conociendo el pasado y el presente de los conflictos, los sufrimientos y los aciertos de ambas culturas.

La tercera acepción se sostiene sobre una comprensión menos esencialista de la cultura, concibiendo a la identidad como el producto del devenir histórico social de las personas y enfocando la EIB a toda la población, no sólo a la indígena. Ella sostiene que “(...) la educación a la interculturalidad expresa la intención de reforzar la matriz cultural e identitaria del niño, y de abrirlo a partir de allí a la experiencia de otras trayectorias culturales [de todo tipo: no sólo la indígena y la nacional-occidental], ensanchando sus hori-

42 "Parece que la palabra interculturalidad se ha convertido en sinónimo de indígena (...) [por lo que] estaríamos perdiendo la riqueza de la palabra interculturalidad. Es bueno recordar que, en principio, 'interculturalidad' alude a la relación entre grupos étnicos distintos, a su mutua comprensión y valoración... en el concepto de interculturalidad subyace el afán de establecer nuevas formas de convivencia entre culturas diferentes... por lo tanto la EIB debería estar dirigida a los dos grandes polos de la relación intercultural: indígenas y no indígenas." (Chiodi, 1998: 47)

zontes. En este sentido, la educación intercultural debería ser una educación para aprender a apreciar como también a evaluar las diferencias de estilos de vida, de modos de expresión, de concepciones existenciales. Esta vertiente apunta a una educación que incentive al niño a descubrir la diferencia en su propia cultura y a reconocer lo propio en otras culturas (...) para enfocar las culturas diferentes no necesariamente como una alternativa a nosotros, sino como una alternativa válida para nosotros." (op. cit.: 44).

Debido a la adopción descontextualizada que se hace en Chile y Collipulli de la EIB se opta por la alternativa más cercana a la tradición de la educación indígena en el continente sin considerar que dicha tradición no está anclada en la realidad nacional y sin plantearse un cuestionamiento a las nociones de identidad ocupadas. Esto repercutió en que en el ámbito discursivo y práctico hubiera una obsesión por lo mapuche y principalmente por

establecer las distinciones entre esta cultura y la mestiza. Estamos en condiciones de afirmar que la baja paulatina de participación social en las actividades participativas que se realizaron en Collipulli⁴³ se debió, parcialmente, a los sesgos que subyacen a la comprensión hegemónica-conservadora de la EIB, que insiste en su carácter indigenista y excluye tácitamente a los mestizos y parte importante de los indígenas de estas escuelas, presentándoles una alternativa no sentida ni valorada como pertinente. A nivel bibliográfico esta resistencia a la EIB se comprende como una reticencia a participar de procesos impositivos de extensión cultural y a impulsar que en la escuela se enseñen aspectos que no son valorados por la sociedad⁴⁴, lo que redundaba en que se perciba que esta educación está preparando a los niños para seguir siendo marginados de los beneficios socioculturales, para los que sí están siendo preparados los estudiantes de las escuelas rurales vecinas y del país en general.

43 Baja estimada sólo en disminución del número de personas concurrentes. En ningún caso aludiendo a la calidad de la participación.

44 Existe un reconocimiento aséptico de la diversidad cultural, pero el escenario valorativo cambia cuando sobre esa diversidad cultural se debe enseñar en la escuela a la que acuden los propios hijos. En un ámbito relacionado el PNUD constata que en Chile las personas "son más tolerantes en sus percepciones generales hacia los demás, pero mantienen aún grados muy altos de intolerancia frente a situaciones concretas que les podrían afectar personalmente." (2002: 250).

Es dable resaltar otro aspecto que acudió a enfrentar el desafío de la participación, como lo es la IAP. La IAP es una metodología que prescribe el lograr participación social en el proceso de investigación. El pilar teórico que sustenta dichos propósitos es el concebir que el conocimiento se construye socialmente y considerar que a través de esta metodología el conocimiento socialmente construido es apropiado por las personas “objeto” de investigación, cuestión que les permitiría disponer de él en función de sus intereses y eventualmente emprender acciones conducentes a superar los problemas socio-culturales que les afectan. La IAP posee dos límites, la co-gestión en la investiga-



ción y la participación de todas las personas afectas al proceso. Son estos límites los que a su vez constriñen una efectiva apropiación de la EIB por parte de las comunidades rurales, profundizando aún más la dependencia entre centro y periferia⁴⁵. Si bien se ha insistido que dentro de las actividades del proyecto Kelluwün la participación social fue mermando, no están las condiciones para abordar esta situación, ya que fue una experiencia muy corta que no da pie para sentenciar constantes en la aplicación de la IAP, pese a ello se destaca que los procesos emprendidos en la socialización de la EIB a través de la IAP fueron efectivos en tanto se logra instalar el tema en las distintas comunidades educativas y locales implicadas, pero, al no sopesar las limitantes estructurales del proyecto -tiempo y recursos económicos-, el objetivo ulterior de la IAP, empalmar reflexión y acción autónoma, se menguó. Esta situación comprende ventanas de interpretación derivadas de la realidad nacional y particular de las zonas rurales como Collipulli.

45 Centro y periferia son nociones abstractas que aluden a una relación asimétrica entre dos polos sociales y/o culturales. Para el caso de la EIB en Collipulli estas nociones se sustentizan en la siguiente estructura, en el centro se encontrarían los entes financieros como el BID y la GTZ, los centros de producción de conocimientos como el PROEIB Andes y las Universidades al alero de este y los organismos gestores, principalmente los respectivos Ministerios de Educación y sus programas especiales. En la periferia se encontrarían las comunidades locales y educativas rurales. Entre ambas se ubica todo el entramado político administrativo que comprende al gobierno nacional, regional, provincial y comunal.

En términos generales, la participación social que evidenciaban las personas relacionadas con las seis escuelas en cuestión, era poca y de mala calidad, haciéndose más dramática cuando de educación se trataba. Estas falencias tienen un correlato en la situación del resto del país y hunden sus raíces en la historicidad política de Chile, el cual sufrió durante los 17 años de dictadura militar la represión de las diversas iniciativas fortalecedoras del tejido social autónomo y la exaltación del individualismo alimentado por el consumismo y las desconfianzas interpersonales (PNUD, 2002: 193). La participación social en la educación apreciada en las zonas rurales del país está fuertemente prescrita por el sistema educacional en general y los profesores en particular; no se debe considerar que los establecimientos educacionales son pequeños, uni- o bicitricentes, con cursos multigrado y con enseñanza básica incompleta (Williamson, 1994). En ellos los profesores adquieren una cuota de poder mayor que en los

establecimientos urbanos, transformándose en determinantes a la hora de promover o fomentar la participación en educación. Una apreciación que explica en parte la poca propensión de los profesores a abrir espacios de participación en la educación, es la que dice relación con el hecho de percibir que éstos se constituirían en condicionantes de su labor, estrechándoles sus márgenes de autonomía en términos educativos y perfilándose como potenciales fiscalizadores de su labor profesional.

La participación social en zonas rurales se reduce a crear organizaciones funcionales a los requerimientos del Estado que les permitan acceder a sus beneficios, entre ellos: comités de agua potable, elec-

tricidad, casa propia, etc., y a organizaciones deportivas-recreacionales, principalmente clubes de fútbol. Se constata una filiación directa entre las organizaciones y el Estado, asumiendo las primeras el rol de hijo y este último el rol de padre. hora de emprender procesos de intervención social



y, por ende, socialización de EIB en zonas rurales, se debe contemplar dicha situación de dependencia.

Una constante que se apreció en Collipulli, tanto por parte de los profesores como de los dirigentes implicados, fue expresar su miedo a la orfandad, es decir, a que el trabajo iniciado en esta nueva temática no tuviera un apoyo y una proyección a mediano y largo plazo. En terreno fueron reiteradas las solicitudes que decían relación con que el proyecto Kelluwün pudiera acompañar los procesos tanto a nivel presencial, participando de las distintas gestiones realizadas en los establecimientos educacionales, como a nivel institucional, entregando “capacitaciones” y los recursos necesarios para sobrellevar con éxito la labor, cuestión que el proyecto abordó con mesura, explicando que poseía límites temporales y fácticos que se acotaban a lindes ajustados. Este miedo a la orfandad puede comprenderse como una expresión de la efectiva introyección de la negación del otro, la que menoscaba la autoestima de las personas y con ella la capacidad de hacerse cargo de las iniciativas sentidas como necesarias,

así como también denota el asistencialismo y paternalismo patológico con que el Estado y los distintos proyectos de desarrollo externos operan en las realidades locales, lo que crea un hábitus⁴⁶ dependiente de las posibilidades y voluntades de los agentes externos a las comunidades rurales.

DESAFÍOS Y PROPUESTAS PARA EL DESARROLLO DE LA EIB

Los desafíos para la socialización y desarrollo de la EIB planteados a lo largo del ensayo son bastantes, a continuación se refrescaran sucintamente para luego proponer algunas estrategias para su superación.

Los desafíos enunciados en el texto versan respecto de la necesidad de superar las inconsistencias y contradicciones teóricas y metodológicas de la EIB, ambas indisolubles. La entrada teórica dice relación con el tratamiento de la cultura y la identidad y la metodológica con superar la extensión en su socialización y desarrollo integral.

46 Habitus se comprende como sistema sociocultural de esquemas de percepción, pensamiento, apreciación y acción (parcial o totalmente idénticos), producido e inculcado por el trabajo pedagógico (Bourdieu y Passeron, 1995: 75-6).

La EIB en Chile y Collipulli se introduce como respuesta a una serie de problemas sociales y culturales que afectan al conjunto de la sociedad en tanto que inciden sobre la integración social efectiva de esta. Sin embargo, esta respuesta posee un arraigo social estrecho amparado en elites académicas y político-administrativas mestizas y mapuche y posee un sustento referencial y teórico foráneo que obedece a realidades latinoamericanas con una basta tradición de educación para y con indígenas. Este marco plantea una agenda de trabajo que permita dotar a la EIB de una plataforma social que afirme dichos intentos. Esta plataforma social debe ser capaz de apropiarse de este nuevo tipo de educación, movimiento que trae consigo el poder significarla con las demandas y posibilidades de las realidades locales multiculturales, lo que asegura su pervivencia en el tiempo y, lo que es más importante, asegura su efectividad.

El proyecto Kelluwün compartió las consideraciones ya señaladas, pese a ello

las comunidades locales y educativas no denotaron una apropiación de la EIB, esto reflejado en la baja paulatina de la participación social en el transcurso de las actividades y, la insistencia en el miedo a la orfandad, lo que evidencia un paternalismo y asistencialismo muy empotrado en las comunidades locales y educativas de Collipulli. Dos aspectos se conjugaron en la no apropiación de la EIB por parte de las comunidades locales y educativas de Collipulli.⁴⁷ (a) las limitantes operativas del proyecto, en términos de proyección efectiva en el tiempo y, por ende, de recursos económicos y, (b) la noción de cultura e identidad ocupada, de corte esencialista, la que por un lado encasilla a las personas en una sola de sus pertenencias identitarias y, por otro, sitúa el problema precisamente en dicho sustrato cultural.

Paulo Freire comprende que las relaciones sociales de dominación tienen su sustento en la existencia de opresores y oprimidos en el seno de la sociedad. A diferencia de las reflexiones clásicas de Freire se comprende que las relaciones de

47 La elección de los factores es arbitraria y no permite plasmar un análisis exhaustivo de los muchos factores que incidieron en el devenir del proyecto, no obstante han sido elegidos en concordancia con las reflexiones expuestas y la capacidad explicativa que conllevan. Es menester recalcar que si bien no se aprecia una apropiación de la EIB por parte de las comunidades locales y educativas, esto no significa en ningún caso un fracaso del proyecto mismo, en la medida que el objetivo principal fue la socialización y/o difusión de la propuesta, antecedente requerido para una posterior apropiación.

poder más que ser unidireccionales y verticales son multidireccionales (García-Canclini, 1995). Sin el ánimo de originalidad se postula que las personas actúan en el mundo con parámetros contradictorios, como lo es la opresión y la liberación, y dichas características no se alojan en los individuos de manera exclusiva ni definitiva. Esta comprensión permite situar las causas de la dominación y, por ende, los problemas socioculturales de la sociedad, en las relaciones sociales e interculturales, más que en las características y/o pertenencias identitarias de las personas.

En consideración de los aspectos señalados se deduce que la propuesta pasa por generar los procesos que permitan una apropiación de la EIB en todas las agencias y agentes educativos del país, desde las escuelas rurales hasta el Ministerio de Educación, desde los profesores y apoderados hasta las comunidades locales. Y para eso, más que la extensión-instrucción se postula la comunicación-diálogo que contemple las identidades compuestas de las personas. Lo que permite una comprensión de toda negación del otro como una negación del nosotros y, por ende, una autonegación y con esto enfrentar una inclusión creciente de toda la población nacional en la superación de las relaciones sociales e interculturales de

dominación. Esta propuesta es la que se guiará la parte final de este ensayo.

Respecto de la EIB como modelo educativo, se hace necesario clarificar las distintas conceptualizaciones que en torno a ella se crean, para así modelarla a la medida de las expectativas de los distintos sujetos sociales del país y las posibilidades reales que éste determina. Por ende, se requiere abogar por una adecuación crítica de la EIB y no una extrapolación descontextualizada. En este tenor se hace necesario tomar nota respecto de las distintas tensiones y aprehensiones que esta modalidad educativa suscita, no sólo en los indígenas o profesores, sino que en todos los actores involucrados. Esto como una manera de orientar los procesos para que la EIB sea apropiada por los distintos agentes educativos y con ello hacer más pertinente y efectiva la implementación de este modelo.

Al concebir la socialización como un proceso permanente se deben superar las fragmentarias capacitaciones o extensiones, para lograr con ello que la temática sea puesta en escenarios dialécticos de construcción de conocimientos. Esto torna preponderante el generar procesos de diálogo-discusión en las distintas esferas operativas que le afectan, desde aquellas académicas-programáticas, hasta las que

se incrustan en la base social, es decir, las escuelas mismas. Procesos que tengan grados de autonomía creciente para que las personas beneficiarias superen las aprehensiones devenidas de la imposición de un requerimiento foráneo y el sentimiento de orfandad. Diálogos que partiendo de los referentes políticos posibles, aborden los distintos desafíos pedagógicos y metodológicos que improntan un cambio sustancial en la educación del país y que encaminen la búsqueda de la superación definitiva del miedo al otro (Cañulef, 1998: 273).

La fundamentación en la comunicación o diálogo permite a la IAP superar las constricciones impuestas por los parámetros internos al proceso de investigación-acción, como lo son los recursos económicos disponibles y el miedo a la orfandad. Lejos de desestimar a la IAP como instrumento de desarrollo y generación de conocimientos para las comunidades locales, educativas y académicas, se postula un cambio de énfasis desde la extensión hacia la comunicación, un giro que permita la construcción de un diagnóstico certero de las dificultades y posibilidades de los procesos gatillados, que permita generar los insumos necesarios para hacer todo lo posible por concretar los sueños que inmediatamente no son

El diálogo hay que construirlo, con él se deben superar las relaciones sociales e interculturales de dominación. Para abordar dicha tarea es que la IAP y la EIB han sido pensadas, ambas se fundan en una comprensión dialéctica del conocimiento.

posibles. Así el objetivo base de toda experiencia de IAP junto con generar participación social en los procesos debería enfatizar el que los procesos emprendidos puedan ser apropiados por los beneficiarios, apropiación que permitiría superar los marcos propios de cada proyecto de desarrollo foráneo, superar el paternalismo y fundar las bases de una sociedad civil activamente crítica.

Se debe contemplar la construcción personal de las identidades culturales como una manera de tornar esta educación pertinente e incluyente a la vez, ello permite no sólo centrar el trabajo en las falen-

cias y posibilidades de la cultura indígena en particular, sino que incluir a la cultura mestiza y toda su diáspora de manifestaciones. Esto también permitirá involucrar a los indígenas que enarbolan como identidad principal su adscripción cultural y a todas las personas que, más que revitalizar tal o cual cultura, pretenden reflexionar en torno a una educación que logre superar las contradicciones sociales y culturales.

En estos momentos, tanto en zonas rurales como urbanas, la lengua indígena ha perdido funcionalidad, sólo es ocupada como manifestación de resistencia y/o restringida a ámbitos domésticos o privados (Chiodi y Loncon, 1999). Por ello el plantear sólo un paso desde la educación "universal" a la EIB es una apuesta que puede traer más un desencanto con la temática de la interculturalidad que una inclusión crítica y creciente de ella en la sociedad. La invitación es a revisar la posibilidad de transitar por una educación intercultural monolingüe que gradualmente permita apuntalar las bases de la EIB. El primer paso debe ser dotar de reconocimiento y valor social a las distintas lenguas que interactúan en nuestro país y

luego plantearlas como lenguas de educación. Eso no quiere decir que no se aprenda sobre culturas y lenguas indígenas particulares en las aulas, sino que se creen las condiciones para que sean más que eso, sean lenguas de educación. El análisis expuesto nos hace plantear a la EIB como horizonte y no como punto de partida.

Se hace imperativo cuestionar a la EIB como tal y plantear que su necesidad viene dada por entregar las herramientas requeridas para resolver la ya conocida 'cuestión social' que suponen las relaciones de dominación, ya sean éstas sociales o interculturales⁴⁸, y con ello fundar la integración social de nuestra sociedad no en aspectos culturalmente particulares, sino en aspectos universales, como el ser todos seres humanos, o como señala Žižek, el ser todos excluidos del sistema o bien todos extranjeros (1998: 187). En concordancia, la cultura en la EIB debe ser ocupada como recurso pedagógico, no como un fin en sí mismo, el fin vendría dado por lograr relaciones interculturales de cooperación y con ellas abordar los desafíos sociales que exhortan a la sociedad. Es decir, se requiere no caer en una visión

48 "(...) la educación intercultural debiere hacerse extensiva al sistema escolar en su conjunto, toda vez que la interculturalidad se sitúa entre los principales temas de la cuestión social para los tiempos que vivimos." (Chiodi, 2001: 9)

romántica de la educación, sino que construirla a la medida de los requerimientos sociales.

La fórmula que subyace a esta interpretación es que, preparando a las personas para desenvolverse en la sociedad a partir de relaciones sociales e interculturales de cooperación, permitirá que ellos accedan, comprendan, valoren y sopesen diversos cauces de conocimiento, y con esa madeja en sus manos enfrentar efectivamente los problemas y contradicciones socioculturales en que se verán envueltos.

La interculturalidad, este marco normativo basado en relaciones de cooperación, permitirá hacer viajes cognitivos y culturales que vayan desde los márgenes culturales híbridos habitados por el otro hasta el centro de las tradiciones discursivas occidentales y viceversa (Mc Laren, 1997). Con ello se da un paso adelante en la concreción del sueño de permitir una verdadera democracia en la cual sus márgenes y contenidos estén fundados en construcciones sociales participativas y autónomas. Para la construcción de esta fusión de horizontes, control intercultural o coto vedado, es que se requiere contemplar la transformación social de la realidad y los medios para lograrla, las que imperativamente postulan la necesidad de

generar las condiciones para que el diálogo franco se precipite entre las personas diversas social y culturalmente.

Los desafíos planteados dicen relación con la necesidad superar la extensión cultural y lograr una efectiva apropiación de la EIB. Para esto se confiere la confianza en el diálogo, para la asunción y la construcción de las identidades fronterizas, aquellas que integren al uno y al otro en un nosotros fecundo, capaz de sustanciar procesos de participación y transformación social y cultural, tanto en la escuela, como en la sociedad. Procesos que sepan perdurar en el tiempo y que no dejen solamente castillos en el aire, esperanzas desesperanzadas, sino que sepan seguir creciendo a la medida de los sueños y posibilidades de las colectividades sociales imbricadas.

El diálogo hay que construirlo, con él se deben superar las relaciones sociales e interculturales de dominación. Para abordar dicha tarea es que la IAP y la EIB han sido pensadas, ambas se fundan en una comprensión dialéctica del conocimiento. La IAP como una manera de superar las tensiones y aprehensiones que suscitan los proyectos de desarrollo ajenos a las realidades locales, por ende, para socializar la EIB. La EIB como aquel modelo que permite la construcción de los co-

nocimientos requeridos para enfrentar de manera más lúcida los problemas sociales y culturales que detenta el país, así como también los procesos de globalización en que estamos inmersos. La invitación es a hacerse cargo de la historia y generar las estrategias que en su seno lleven alojada

las esperanzas que engendrarán los inéditos viables. Respecto de la EIB lo que queda es trabajar para concretar las posibilidades que aún mantiene en latencia y que son las que precisamente llevarán la sociedad a dimensiones más humanas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abarca, G. y Tirado F. (2002) **Educación Intercultural Bilingüe: Orientaciones para la Formulación de Proyectos de Mejoramiento Educativo**, MINEDUC, Chile.
- Aima, S. (2001) "Apuntes de Ponencia en Seminario Internacional". En: **La Educación Intercultural Bilingüe en los Países Andinos: El Caso de Chile, Santiago de Chile**, 13 al 15 de junio de 2001.
- Austin, T. (2000) **Comunicación Intercultural, Fundamentos y Sugerecias**. En: <http://tomaustin.tripod.cl/intercult/comintdos.html>
- Barbero, J. M. (2000) "Globalización y Multiculturalidad: Notas para una Agenda de Investigación". En: Moraña, M. (editora) (2000) **Nuevas Perspectivas Desde/Sobre América Latina: El Desafío de los Estudios Culturales**, Editorial Cuarto Propio / Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, Chile, pp. 17 - 29.
- Bonfil, G. (1982) "El Etnodesarrollo: Sus Premisas Jurídicas, Políticas y de Organización". En: Bonfil, Guillermo (comp.) (1982) **América Latina: Etnodesarrollo y Etnocidio**. Ediciones FLACSO, colecciones 25 aniversario, San José, Costa Rica, pp. 131 - 145.
- Bonfil, G. (1995 a) "El Concepto de Indio en América: Una Categoría de la Situación Colonial". En: **Guillermo Bonfil, Obras Escogidas**, Tomo I, Edita Instituto Nacional Indigenista, México, pp. 337- 357.
- Bonfil, G. (1995 b) "Descolonización y Cultura Propia". En: **Guillermo Bonfil, Obras Escogidas**. Tomo 4, Edita Instituto Nacional Indigenista, México, pp. 351-367.
- Bonfil, G. (1995 c) "Carta Dirigida Probablemente a Carlos Monsavais". En: **Guillermo Bonfil, Obras Escogidas**. Tomo 3, Edita Instituto Nacional Indigenista, México, pp. 235 - 240.

- Bourdieu, P. y Passeron, J. C. (1995) **La Reproducción**, Editorial Laia, México D.F.
- Bourdieu, P. y Wackvant, L. (2000) "Una Nueva Vulgata Planetaria". En: **Le Monde Diplomatique**, Edición Chilena, n° 4, Santiago de Chile, pp. 22 - 23.
- Calderón, F. Hopenhayn, M. y Ottone, E. (1996) **Esa Esquiva Modernidad**, Editorial Nueva Sociedad, Venezuela.
- Cañulef, E. (1998) **Introducción a la Educación Intercultural Bilingüe en Chile**, Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de La Frontera, Serie de Investigaciones N° 5, Temuco, Chile.
- Cañulef, E. (2001) "Entrevista personal", junio, Santiago de Chile.
- Chiodi, F. (1998) "La Educación Intercultural Bilingüe en Chile y la Reforma Educativa: Un Diálogo que Fortalecer". En: **Actas del Seminario de Educación Intercultural Bilingüe en la Región Metropolitana**, CONADI - Centro de Estudios de la Realidad Contemporánea, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Impreso en Lom Ediciones, Santiago de Chile, pp. 39 - 60 y 68.
- Chiodi, F. y Loncon, E. (1999) **Crear Nuevas Palabras: Innovación y Expansión de los Recursos Lexicales del Mapuzugun**, CONADI e Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad de La Frontera, Editorial Pillán, Temuco, Chile.
- Chiodi, F. y Bahamondes, M. (2001) **Una Escuela, Diferentes Culturas**, Corporación Nacional de Desarrollo Indígena - Temuco, Impreso en Lom Ediciones, Santiago de Chile.
- Donoso, A. (2002 a) "Interculturalidad para Todos: Reivindicando Nuestra Necesidad de Conocernos". En: **Diario de la Sociedad Civil**, <http://www.sociedadcivil.cl/nuevodiario/sitio/informaciones/noticia.asp?Id=1534>
- Donoso, A. (2002 b) "Interculturalidad: un Desafío de la Cotidianidad". En: **Diario de la Sociedad Civil**, <http://www.sociedadcivil.cl/nuevodiario/sitio/informaciones/noticia.asp?Id=1671>
- Durán, T. (1995) "¿Qué Tipo de Educación para la Población Mapuche en Chile?". En: **Actas 2° Congreso Chileno de Antropología**, Tomo II, Valdivia, pp. 774 - 785.
- Foerster, R. (1999) "¿Movimiento Etnico o Movimiento Etnonacional Mapuche?". En: **Revista Crítica Cultural**, n° 18, Santiago de Chile.
- Foerster, R. y Vergara, J. I. (2000) "Etnia y Nación en la Lucha por el Reconocimiento". En: **Estudios Atacameños**, n° 19, Universidad Católica del Norte, San Pedro de Atacama, Chile, pp. 11 - 43.
- Freire, P. (1969) **¿Extensión o Comunicación?**, Proyecto Gobierno de Chile / Naciones Unidas / FAO, Edita ICIRA, Santiago de Chile.

- García-Canclini, N. (1986) **Las Culturas Populares en el Capitalismo**, Editorial Nueva Imagen, México D.F.
- García-Canclini, N. (1995) **Culturas Híbridas: Estrategias para Entrar y Salir de la Modernidad**, Editorial Grijalbo, México D.F.
- Haughney, D. y Marimán, P. (1993) **Población Mapuche: Cifras y Criterios**, CEDM - LIWEN, En: <http://www.xs4all.nl/~rehue/art/liwdoc1a.html>
- Kelluwün. (2001) **Aprendizajes de una Experiencia Educacional de Participación e Interculturalidad en Desarrollo**, Proyecto Gestión Participativa en Educación - Kelluwün, Universidad de La Frontera, Temuco, Chile.
- Küper, W. y López, L. E. (2000) **La Educación Intercultural Bilingüe en América Latina: Balance y Perspectivas**, Borrador de discusión, sin editar, Cochabamba, Bolivia.
- LEY 19. 253 (1993) **Ley Indígena**, Fecha de promulgación 28-9-1993, fecha de publicación 5-10-1993, Organismo: Ministerio de Planificación y Cooperación.
- Lipschutz, A. (1963) **El Problema Racial en la Conquista de América y el Mestizaje**, Editorial Austral, Santiago de Chile.
- López, L. E. (1997) "La Diversidad Étnica, Cultural y Lingüística de Latinoamérica y los Recursos Humanos que la Educación Requiere". En: **Revista Iberoamericana de Educación**, nº 13, España.
- López, L. E. (1999) **Interculturalidad, Educación y Gestión del Desarrollo**, Documento de Trabajo. En: <http://secur.1s.net/lopez.rtf>
- Maalouf, A. (1999) **Identidades Asesinas**, Alianza Editorial, Madrid, España.
- Martin, M. P. (1998) "Integración al Desarrollo: Una Visión de la Política Social". En Toloza, C. y La Hera, E. (comp.) **Chile en los Noventa** Presidencia de la República, Dolmen Ediciones, Santiago de Chile, pp. 313 - 352.
- Mc Fall, S. (comp.) (2001) **Territorio Mapuche y Expansión Forestal**, Ediciones Escapate, Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de La Frontera, Temuco, Chile.
- Mc Laren, P. (1999) **Pedagogía Crítica y Cultura Depredadora: Políticas de Oposición en la Era Posmoderna**, Editorial Paidós, Barcelona, España.
- Mires, F. (2002) "El Autodescubrimiento del Indio en su Historia: El Caso Mapuche", En: <http://www.encuentroindigena.cl/ensayos/mires.htm>
- Orrego, M. (2000) "La Interculturalidad como Modelo de Relación entre los Pueblos Indígenas y la Sociedad Chilena". En: **Diario de la Socie-**

- dad Civil**, <http://www.sociedadcivil.cl/nuevodiario/sitio/informaciones/documento.aso?Id=59>
- Ortner, S. (1984) "Anthropological Theory Since the 1960s", En: **Comparative Studies in Society and History**, 26, 1, pp. 126 -166.
- PNUD (2002) **Desarrollo Humano en Chile, Nosotros los Chilenos: Un Desafío Cultural**, Programa de Las Naciones Unidas para el Desarrollo, Santiago de Chile.
- Pinto, J y Salazar, G. (1999) **Historia Contemporánea de Chile II, Actores, Identidad y Movimiento**, Ediciones Lom, Santiago de Chile.
- Saavedra, A. (2002) **Los Mapuche en la Sociedad Chilena Actual**, Ediciones Lom y Universidad Austral de Chile, Santiago de Chile.
- Sahlins, M. (1988) **Islas de Historia**, Editorial Gedisa, Barcelona, España.
- Skewes, J. C. (1998) "Culturas en Movimiento", En: **Revista de Ciencias Humanas**, Año 1, n° 1, Temuco, Chile, pp. 9 - 16.
- Speicer, S. (1996) "Interculturalidad en la Educación: Algunas Reflexiones sobre un Contexto Necesario". En: Godenzzi, J. (comp.) **Educación e Interculturalidad en los Andes y la Amazonía**, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, Cusco, Perú, pp. 21 - 35.
- Taylor, Ch. (1993) **El Multiculturalismo y "la Política del Reconocimiento"**, Fondo de Cultura Económica, México.
- Villoro, L. (1998) **Estado Plural, Pluralidad de Culturas**, Co - editan: Editorial Paidós Mexicana y Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México.
- Williamson, G. (1994) "Escuelas Rurales Incompletas con Cursos Multigrado. Experiencias en Chile: Revisión Bibliográfica", **Serie Estudios**, n° 1, Universidad de Talca, Instituto de Investigación y Desarrollo Educativo, Talca, Chile.
- Williamson, G. (2002) **Investigación Acción Participativa Intercultural en Comunidades Educativas Locales**, Universidad de La Frontera - Proyecto Gestión Participativa en Educación-Kelluwün, Temuco, Chile.
- Zizeck, S. y Jameson, F. (1998) **Estudios Culturales. Reflexiones sobre el Multiculturalismo**, Editorial Paidós, Buenos Aires, Argentina.



César Leonidas Ruiz

“ÁTAK”¹

LA ANTIDISCIPLINARIDAD EN EL SABER ANDINO²

La presente ponencia realiza un acercamiento preliminar a los saberes andinos, desde una perspectiva que fractura las concepciones epistemológicas que han sido utilizadas para explicar como accedemos al conocimiento, así también cuestiona de forma abierta lo universalmente aceptado, de que el conocimiento científico es válido siempre que cumple con los presupuestos de la ciencia occidental.

¿Es posible que los andinos construyan sus saberes desde enfoques diferentes a los propuestos por occidente?. Claro que es posible. Por lo mismo necesitamos urgentemente demostrar que la validez y la legitimidad de un conocimiento responde al carácter argumentativo que se pueda desarrollar en el discurso teórico, así como también de que manera resuelve los problemas de vida.

1 Interjección pronunciada por el Inca Atahualpa, el 16 de noviembre de 1532 en Cajamarca, que significa dolor, que da a entender la pena que se siente.

2 Ponencia presentada en El XV Congreso Interamericano de Filosofía y II Congreso Iberoamericano de Filosofía. Perú-Lima.



La disciplinaridad como propuesta del dominante, te convoca a cumplir con un conjunto determinado de objetos y principios, así como también con un “corpus de proposiciones” que deben evidenciarse como verdaderas y que responden a ciertas reglas establecidas y tácitamente aceptadas, con la propiedad suprema de que a través de valoraciones subjetivas definir que es ciencia y que no lo es.

Toda nuestra vida ha estado feliz o trágicamente vinculado a una forma exclusiva de acceder al conocimiento, los torrentes de horas de clases recibidas desde la infancia hasta la consecución de un título “académico”, puede estar atravesado por la desesperación espectacular de encontrar sentido a lo que aprehendemos, o también a lo que hemos dejado de aprehender.

En la medida en que somos capaces de subsumir nuestras propias inquietudes en la lógica de la racionalidad, es que podemos apuntalar el reconocimiento tácito de ser aceptados como individuos exitosos. Si continuamos en el camino de aceptar la lógica lineal unidireccional, estamos subsumiendo nuestras aspiraciones de vida, con el vano objetivo de ser reconocidos como seres no fracasados.

Lo deficitario de la logicidad racio-

nalizada subyace precisamente en la imposibilidad de convertir a las humanidades en exitosas, muy a pesar de las propuestas que nos han trasladado como certezas comenzando por el cristianismo en el siglo XVI, como civilización en los siglos XVIII y XIX, como desarrollo en el siglo XX, y hoy en día como globalización neoliberal. (Castro y Guardiola, 2002). La verdad sea dicha de paso, esta logicidad racional y racionalizada ha traído aparejado un sinnúmero de rompimientos temporales-espaciales en las sociedades intervenidas/colonizadas que su producto (para hablar en términos del desarrollo) ha sido el establecimiento de la depredación y la muerte.

Quienes son los regentes del pensamiento actual latinoamericano, sino aquellos que en un momento cumplieron el papel de justificadores de la subyugación epistemológica por considerarse “pensamiento lógico y fundamentado”, entonces la historia del pensamiento occidental cubrió de imposiciones lo subalterno, (para ser más explícitos: Andino) lo enredó, lo descalificó, lo desclasificó e impuso una linealidad que comienza con Platón, Sócrates, Aristóteles, Santo Tomás, Kant, Spinoza, Descartes, Freud, Hegel, Heidegger, Husserl y Marx. El conocimiento andino no podía estar fuera de

esta linealidad conceptual entonces comenzó a ser subyugado por el cristianismo, luego por la Ilustración y más tarde por el marxismo. (Mignolo, 2002).

Frente a esta realidad “universalmente aceptada”, se levanta en el umbral de este milenio un pensamiento emergente, que cuestiona la epistemología occidental, que pone en duda la lógica aristotélica-hegeliana-marxista y que camina sobre la base del conocimiento comunitario, que legitima su existencia sobre la argumentación colectiva y el simbolismo celebrativo indio.

LA EPISTEMOLOGÍA ANDINA, UNA RELACIÓN ANTIDISCIPLINARIA

“A este tiempo los españoles, no pudiendo sufrir la prolijidad del razonamiento(j), salieron de sus puestos y arremetieron con los indios para pelear con ellos y quitarles las muchas joyas de oro y de plata y piedras preciosas”. (Mires, 1991; 57)³

“¡SANTIAGO, A ELLOS!”, fue la réplica del feroz cura Valver-

de "Cipriani", dando así la Orden de Ataque contra el Tahuantinsuyo, en esa, la emboscada de Cajamarca del 16 NOV 1532”⁴

¿Cuál fue el razonamiento que provocó esta actitud violenta de los españoles?, ¿cuál fue la base conceptual que promovió extraño comportamiento por parte de las tropas de Pizarro contra los incas en Cajamarca?, resulta una necesidad imprescindible desentrañar las lógicas de la palabra de los pueblos originarios de Abya Yala, movernos en espacios desaprendidos para “descubrir” en el discurso de los Incas, Mayas, Aztecas otra forma de mirar la realidad y por lo tanto otra manera de explicarla y confrontarla con la palabra del constructo epistemológico de occidente, de por sí hegemónica y devastadora.

La impertinencia de occidente se ve expresada claramente en la imposibilidad manifiesta de entender el razonamiento argumentativo desde sus presupuestos disciplinarios, entonces se produce un vacío de entendimiento, que es el resultado de la inhabilidad teórica racional del ser que está convencido que es superior, por

3. DUSSEL, Enrique. EL ENCUBRIMIENTO DEL OTRO. Hacia el origen del mito de la modernidad. Ed. Abya Yala. Quito, Ecuador. Año 1994. pp 73.

4. Garcilazo de la Vega - Cap. XXIV, Libro 1ro. de la 2da. Parte de los Comentarios Reales de los Inkas-1587.

este motivo se produce un hecho de violencia que tiene como objetivo final el poner orden en un mundo caótico y catastrófico.

Hablar desde lo subalterno constituye un proceso de desconstrucción y reconstrucción epistemológica, en la medida en que somos capaces de entender coherentemente los procesos de generación de conocimiento desde lo local y en el caso particular de los Andes desde lo comunitario.

Ahora vale señalar la razón argumentativa de Atahualpa, en respuesta a la explicación que le diera el Padre Valverde sobre el cristianismo y que fuera relatado por el Inca Garcilazo de la Vega, resulta ser una de las argumentaciones importantes para diseñar una propuesta antidisciplinaria en lo andino:

“Alegría fuera para mí, que ya que me negáis todas las otras cosas que a vuestros mensajeros pedí, a lo menos me concedieras solo una, y era que me hablarán por intérprete (Felipillo) más fiel. Digo esto, porque no puedo entender las palabras que has hablado y que este fa-



raute me ha dicho, porque a la lógica no corresponde; porque habiendo de tratar de paz, amistad y hermandad perpetua y aún de parentesco, como me dijeron los otros mensajeros, suena ahora en contrario todo lo que este Felipillo me ha dicho, que nos amenazas con guerra y muerte, con destierro y destrucción, y que por fuerza o de grado he de renunciar a mi reino, y hacerme tributario de otro.”⁵

El discurso de Atahualpa desde un inicio muestra preocupación, reclama para si alegría, el comedimiento con el que

5 Garcilazo de la Vega - Cap. XXIV, Libro 1ro. de la 2da. parte de los Comentarios Reales de los Inkas-1587

empieza la respuesta es desde el punto de vista de la lógica del dominante una propuesta inoportuna, reclama para sí la presencia de otro interprete, no está convencido de la palabra expresada a través del interprete “Felipillo”, encuentra contradicciones profundas entre lo que expresaron los primeros mensajeros y lo que en ese momento expresan los conquistadores; “porque a la lógica no corresponde”, la palabra tiene como base de sustentación principios conceptuales que van deconstruyéndose, en el momento del discurso (respuesta) y que por lo tanto obedece a ciertos momentos psico-afectivos-simbólicos que tienen “pre-textos” establecidos para entender la actividad del “otro” y en el presente caso del dominante.

La posibilidad de ver el presente con nuestros propios ojos es lo que nos interesa y francamente la respuesta de Atahualpa –en este caso- nos facilita esas miradas, la proposición epistemológica es la de relativizar el conocimiento dominante, proponer quitarle un sustento ideológico. El discurso comunitario o mejor la razón comunitaria juega un papel fundamental en la explicación, aclara que hay

dos posibilidades que “vuestro príncipe y todos vosotros sois tiranos” o “que sois ministros de Pachakamak”, en un primero momento epistémico se observa claramente la influencia conceptual de occidente, (del que recoge esta relación: entiéndase así) lo bueno frente a lo malo, para inmediatamente vislumbrar otro tipo de concepción que se resume en: “el Pachakamak tiene decencia y comprensión” y cuestionar porque siendo mensajeros divinos han causado tantas muertes, robos y crueldades.

“Demás de esto me ha dicho vuestro hablante que me proponéis cinco varones señalados que debo conocer. El primero es el Dios, Tres y Uno que son cuatro, a quien llamáis Creador del Universo, ¿por ventura es el mismo que nosotros llamamos Pachacámac y Viracocha? (Mires, 1991; 57)⁶.

Atahualpa frente a lo desconocido reflexiona sobre el imperativo de conocer y lo hace aceptando o aventurándose a aceptar la propuesta del dominante que se resume en ese “debo conocer”, lo que también se debería tomar como una dis-

6 DUSSEL, Enrique. EL ENCUBRIMIENTO DEL OTRO. Hacia el origen del mito de la modernidad. Ed. Abya Yala. Quito, Ecuador. Año 1994. pp. 72.

yuntiva metodológica, lo que me proponen es lo que debo conocer o ese conocer sirve para explicar lo desconocido, el establecimiento del diálogo con el conquistador pasa por una condicionante “me proponéis” esto significa no renunciar a su condición de Inca, por lo mismo a su poder territorial y conceptual, este me proponéis pasa necesariamente por la elaboración de un discurso que tiene como referentes epistemológicos el tratar de comprender la propuesta del dominante expresado por el Cura Valverde a través del interprete Felipillo, también evidenciamos la posibilidad de aceptar la propuesta del dominante desde su posición de igual, como vemos en este momento de ningún modo las expresiones de Atahualpa son de un inferior, de un dominado, a pesar que sabía de la posibilidad de la muerte y la destrucción. No lanza improprios cuestiona y reclama respuesta.

Va más allá y mediante una analogía pregunta si ese Dios que le proponen conocer es el mismo que ellos conocen: ¿Pachacámac y Viracocha?. La pregunta entonces se vuelve transgresora, inquietante, desvirtuadora, valorativa y confrontadora.

El problema en ese momento queda planteado, la razón argumentativa comu-

nitaria de Atahualpa, cuestiona la racionalidad del conquistador, en realidad es una razón antidisciplinaria basada precisamente en su práctica colectiva de construcción del conocimiento como también en los discursos construidos sobre espacios y tiempos distintos, diferentes, aquí vale señalar lo que comenta Garcilazo de la Vega:

“Demás de adorar al Sol por dios visible, a quien ofrecieron sacrificios e hicieron grandes fiestas [...], los Reyes Incas y sus amautas, que eran como filósofos –comenta Garcilazo de la Vega-, rastrearon con lumbre natural al verdadero sumo Dios y Señor Nuestro, que crió el cielo y la tierra [...] al cual llamaron Pachacámac: es nombre compuesto de Pacha, que es mundo universo, y de Cámac, participio presente del verbo cama, que es animar, el cual verbo se deduce del nombre cama, que es alma. Pachacámac quiere decir el que da ánimo al mundo universo, y en toda su propia y entera significación quiere decir el que hace con el universo lo que el anima con el cuerpo [...]. Tuvieron al Pachacámac en mayor veneración interior que al Sol, que, como he dicho, no osaban tomar su

nombre en la boca [...] y por esto no le hacían templos ni le ofrecían sacrificios, más que lo adoraban en su corazón (esto es, mentalmente) y le tenían por Dios no conocido.” (Garcilazo de la Vega, 74)⁷

En el discurso argumentativo comunitario subyace en forma pre-meditada y pos-meditada, dos categorías del conocimiento: a) el primero que se expresa a través de la adoración, los sacrificios y las ofrendas, si admitimos el término es lo tangible; b) el segundo es mucho más elaborado, tiene vinculación con la formación de juicios y conceptos, es una categoría de análisis que responde a un espectro más complejo al decir “el ordenador del universo”, se nos plantea y nos provoca pensar que esta categoría metafórica, como figura, es el elemento resolutor ideográfico donde la imagen “mental” juega un papel de representación de la idea poética del universo construido; más adelante Atahualpa responde:

“El segundo es el que decís ‘Adán; Padre de todos los otros hombres. Al tercero llamáis ‘Jesu-

cristo’ (al que amontonaron todos los pecados), que fue muerto por los pecados de todos. Al cuarto nombráis ‘Papa’. El quinto es Carlos y es príncipe y señor de ‘todo el mundo’. ¿Y entonces, este Carlos qué permiso puede requerir del Papa que no es mayor señor que él?”⁸

La lógica es recurrente hace referencia a los cuatro señores restantes y hace notar que las contradicciones que contiene la retórica española (léase occidental) para justificar la conquista va más allá de la palabra escrita y más bien es una especie de galimatías, una confusión, un enredo teórico que hay que desentrañar desde su propia perspectiva oral. Dentro de su razonamiento llega a conclusiones devastadoras cuestiona la autoridad de Carlos y deja sentado que el Papa es el mayor señor y el más poderoso, aquí podemos decir que Atahualpa propone dos conclusiones a los que le plantean el diálogo: la primera si los conquistadores consideraban a Carlos el Rey y Príncipe que necesidad había de pedir autorización al Papa y la segunda entonces el Papa es la verda-

7 DUSSEL, Enrique. ELEN-CUBRIMNTO DELOTR0. Hacia el origen del mito de la modernidad. Ed. Abya Yala. Quito, Ecuador. Año 1994. pp. 136.

8 Garcilazo de la Vega - Cap. XXIV, Libro 1ro. de la 2da. Parte de los Comentarios Reales de los Inkas-1587

dera autoridad. Podemos notar que existe un proceso discriminatorio que necesitaba de elementos analíticos contruidos social e históricamente.

Las conclusiones a las que se llegan luego de un diálogo asimétrico, son el producto de una elaboración conceptual de los hechos, donde está en juego la psicología individual y colectiva de los pueblos, porque el ser responde desde su espacio territorial determinado y desde su construcción simbólica y teórica.

Atahualpa, como un experto retórico, señalando y aseverando lo expresado arriba continúa dando respuesta de la siguiente manera:

“También me admiro que digáis que estoy obligado a pagar tributo a Carlos y no a los otros, porque no dáis ninguna razón para el tributo, ni yo me hallo obligado a darlo por ninguna vía. Porque si de derecho hubiese de dar tributo y servicio, pareceme que se debería dar a aquel Dios, y a aquel hombre que fue Padre de todos los hombres, y aquel Jesucristo que nunca amontonó sus pecados, finalmente

se habían de dar al Papa [...]. Pero si dices que a esto no debo dar, menos debo dar a Carlos que nunca fue señor de estas regiones ni le he visto”. (Mires, 1991; 57).⁹

Encontramos que la razón argumentativa comunitaria, -como correcta o incorrectamente le hemos llamado a la respuesta dada por Atahualpa- es en definitiva la propuesta de una lógica recurrente sagrada, que enfrenta de manera directa a la lógica “lineal aristotélica” del llamado Requerimiento que decían los conquistadores antes de proceder a guerrear en contra de los indios; se señala a los cinco personajes como parte de un todo, al separar las partes se lo hace con el propósito inclusivo de discriminar conceptos, de persuadir al “oyente” a aceptar el error que cometen al determinar mediante su lógica racional el modelo a seguir desde el dominante y la aceptación tácita del subalterno.

“...porque no dais ninguna razón para el tributo.” El reclamo va más allá del resultado -decidir para la época- no principaliza de ningún modo la parte material de la petición que se le hacía, (re-

9. DUSSEL, Enrique. EL ENCUBRIMIENTO DEL OTRO. Hacia el origen del mito de la modernidad. Ed. Abya Yala. Quito, Ecuador. Año 1994. pp. 72-73

cuerdan los cuartos llenos de oro, producto de haber ordenado que se trasladen los tesoros desde todo el Tawantisuyu, hasta Cajamarca), cuestiona la ninguna razón que dan los conquistadores para la exigencia del tributo, entonces exige en forma indirecta se le de razones, se le de explicaciones, sobre cual es el pensamiento superior que implique cumplir con las exigencias del dominante.

Únicamente con el objetivo de confrontar versiones de las respuestas dadas de los indios al “requerimiento” que se les leía y de esta manera acercar un análisis que nos permita vislumbrar la epistemología indígena señalo lo que Martín Fernán-



dez de Enciso relata sobre las respuestas de los indios de Darien: “...contestaron que lo que se les decía acerca de que no había sino un Dios que gobernaba el cielo y la tierra, que así debía de ser; pero que el Papa daba lo que no era suyo, y que el Rey que lo pedía y lo tomaba debía de ser algún loco, pues exigía lo que era de otros; que fuese el capitán a tomarlo y le pondrían la cabeza en un palo, como tenían otros de sus enemigos, que le mostraron”. (Zavala 1977:30); de la misma manera la respuesta de Atahualpa al bando: “Obedecer a ese que llamáis Papa, no me está bien, porque debe ser loco, puesto que da lo que es mío y no suyo.”¹⁰

El discurso indígena se torna en ese momento contestatario, interrogador, y si se quiere amenazante y señalan a la locura como una de las causas para que el conquistador en nombre del Papa “pida lo que era de otros”, o la afirmación de Atahualpa “da lo que es mío y no suyo”, a que responde esta respuesta, se podría suponer que el discurso del dominante elaborado sobre la dualidad del bien y del mal, sobre la premisa conceptual de aquellos que se someten serán respetados y aquellos que no aceptan el dominio serán ex-

10 FRIEDERICI, Georg. EL CARÁCTER DEL DESCUBRIMIENTO Y DE LA CONQUISTA DE AMÉRICA. Ed. Fondo de Cultura Económica. México. Año 1973. pp. 462.

terminados o tomados como esclavos, precisamente produjeron una ruptura epistemológica lo que provocó una reacción amenazante –por lo menos en el discurso-, que nos hace ver que los conocimientos del subalterno están en plena capacidad de ser expresados aunque no cuenten con la posibilidad de ser entendida, la intuición es ocultada por la lógica occidental.

El discurso “subalterno” de Atahualpa, casi al final de la crónica de Garcilazo de la Vega, encuentra una especie de conformidad, de aceptación, como si al renunciar a lo “propio” fuera una especie de premonición para aceptar lo “ajeno” y lo trata de la siguiente manera:

“Si después de esto, tienen algún derecho sobre mi, fuera razonable que me lo declares antes de hacerme amenazas con guerra, fuego, sangre y muerte, para que yo obedeciera la voluntad del Papa, ‘que no soy tan falto de juicio’ que no obedezca a quien puede mandar con más razón, justicia y derecho que yo.”¹¹

Aquí aparece en el discurso el sentido de correspondencia, -las dudas nos

asaltan a nuestro pensar “occidentalizado”, a nuestra colonialidad conceptual- es posible que el dominante, el conquistador haya entendido lo que les estaba comunicando Atahualpa, esta previa aceptación de ser dominados apelando a razonamientos que él mismo señala que si tiene juicio, y que esta afirmación sensata le permite admitir ser mandado, ordenado por aquel que puede gobernar “con más razón, justicia y derecho que yo” , si se puede ver no es una aceptación a “ojos cerrados”, siempre está por delante condiciones conceptuales de poder, pero básicamente de la capacidad de continuar rigiendo el incario desde sus propias maneras y desde su perspectiva.

Frente a la amenaza de fuego, destrucción y muerte Atahualpa desde su subalternidad discierne con categorías del pensamiento propio, que para el español –representado por el Cura Valverde- no eran de fácil comprensión o por lo menos desde la actitud del dominante, la sugencia epistemológica del subalterno no tenía ningún valor, y por eso mismo no iba a ser tomado en cuenta, no iba a ser escuchado, lo más fácil y sencillo era negar abiertamente lo que el discurso argumentativo de Atahualpa estaba proponiendo.

11 Garcilazo de la Vega - Cap. XXIV, Libro 1ro. de la 2da. Parte de los Comentarios Reales de los Inkas-1587

El discurso adquiere en estos momentos una trascendencia conceptual fundamental, es como si hubiese estado esperando el final del monólogo para estampar con fuerza incontrovertible el pensamiento simbólico-sagrado, era la última hebra que se necesitaba para completar los diferentes significados que se encuentran en el pensamiento inka.

Otra hebra de análisis andino para entender al “otro” por parte de Atahualpa y llegar a conocer el significado de la globalidad del pensamiento del conquistador se expresa en este “Además deseo saber de aquel curaca Jesucristo que nunca hecho pecados. ¿Murió de enfermedad o en la guerra?”. El intento del subalterno es reconstruir sobre su propia “lógica” el dis-

curso del dominante y para esto utiliza como instrumento metodológico su forma de entender la realidad vivenciada, pero además exige mediante la palabra conocer más de la realidad del “ajeno” y este deseo de saber va más allá y lo profundiza al manifestar que:

“También deseo saber si tenéis por dioses a esos 5 que me habéis propuesto, pues los honráis tanto; pues si es así tenéis más dioses que nosotros, que no adoramos mas que al Pachakamak por supremo, al sol por su inferior y a la Luna por hermana...”¹²

El discurso adquiere en estos momentos una trascendencia conceptual fundamental, es como si hubiese estado esperando el final del monólogo para estampar con fuerza incontrovertible el pensamiento simbólico-sagrado, era la última hebra que se necesitaba para completar los diferentes significados que se encuentran en el pensamiento inka.

Encontramos en esta respuesta, antes que nada este “deseo de conocer”, que a veces se puede volver impertinente, molesto, que cuestiona el razonamiento del conquistador –por extensión, de lo

12 Garcilazo de la Vega - Cap. XXIV, Libro 1ro. de la 2da. Parte de los Comentarios Reales de los Inkas-1587

occidental- que pone en juego las posibilidades de establecer un diálogo con el “otro” –quiero reconocer en honor a la verdad que las condiciones históricas de ese momento no son ni un asomo a las actuales- sin embargo con el solo objetivo de desentrañar las dificultades del entendimiento, y en procura de ir construyendo formas antidisciplinarias del conocer que nos acercamos a la respuesta de Atahualpa con otros ojos.

De manera magistral el discurso de Atahualpa regresa al origen de su pensamiento, de su concepción, mediante la aplicación de un principio lógico denominado “sagrado recurrente”, es más le sirve para enfrentar las dos concepciones contrapuestas que cubren todo el espectro de la conquista y utiliza este razonamiento para darse la razón, pero sabiamente sin negar lo que el “otro” tiene por verdadero, aquí se nota de manera meridiana la aplicación del principio de “dualidad complementaria”, las contradicciones no son excluyentes se puede lograr encontrar un tercer componente epistemo-simbólico que resume y resuelve las contradicciones, que nace como nuevo, con otras profundidades y alcances.

Es el momento de también de indicar que es lo que piensa y lo hace a través de lo sagrado, de lo simbólico, de lo ce-

lebrativo, de la metáfora, de lo mítico, que era la forma de entender el universo y comprender la realidad: no adoramos más que al Pachakamak por supremo, al sol por su inferior y a la Luna por hermana.

OBSERVACIONES CRÍTICAS

Este escrito constituye uno de los tantos acercamientos al saber andino, desde una perspectiva diferente, podríamos señalar que es un acercamiento desde una postura de respeto y comprensión, además hay que señalar que partiendo con la posibilidad cierta de equivocarnos en la “interpretación” de la palabra de Atahualpa, dejamos sentado que es un estudio preliminar que tiene como eje la honradez intelectual, así como también profundas limitaciones.



Si la disciplina necesita de “presupuestos teóricos incontrovertibles” para ser aceptada como ciencia, intentamos en este artículo dar inicio a una propuesta antidisciplinar que no únicamente cuestiona la conquista como un hecho físico innegable, sino que pretende ir más allá al tratar de dar forma al conocimiento andino, desde la lógica del subalterno.

El conocimiento no se elabora en “el aire”, ni es el resultado de una casualidad o una inspiración divina, es el constructo teórico que tiene como base la territorialidad, que tiene historia, que se sostiene en imaginarios comunitarios y en realidades manifiestas; si se quiere, no es un constructo hueco y vacío sino más bien un espacio repleto construido colectivamente, que encuentra sentido en la medida que somos capaces de desconstruirlos y reconstruirlos.

El saber andino nos da la posibilidad de construir categorías del pensamiento que nos alejan de la lógica lineal de occidente, es una propuesta emergente que tiene el sustento del conocimiento ancestral, cuya tarea primordial es la de revalorizar este conocimiento, de proveerlo de un sostén académico mediante un proceso de sistematización que rompa los paradigmas de cientificidad y nos acerque a lo andino.

De hecho existen innumerables escritos que contribuyen de manera sustancial a la ruptura de la subyugación epistemológica de occidente, que contribuyen de manera directa, franca y transgresora a descolonizar las ciencias y desde ese punto de vista nos muestran caminos que son iluminados desde perspectivas más comunitarias y lógicas que nos acercan a comprender nuestro pensamiento.

La desgracia de la humanidad está totalmente vinculada a las propuestas colonizadoras de occidente que van desde los modelos de civilización, desarrollo y globalización neoliberal; cada una de estas propuestas han venido trágicamente acompañados de una teoría social, política, económica y cultural que han posibilitado la aplicación de cada uno de estos modelos en las comunidades andinas. Pero a pesar de este tipo de arrasamiento conceptual, las comunidades y los pueblos pobres de los Andes han logrado mantener vivos los saberes, a través de la construcción simbólica en la subalternidad.

Frente a los procesos de hegemonización del pensamiento, tenemos la obligación científica de poner en la mirada de los “ajenos” y los “propios” la posibilidad de conocernos con nuestros propios sabe-

res, esto nos permitirá antidisciplinar las ciencias, hacerlas más cercanas y aprender desde nuestros espacios territoriales y nuestros imaginarios compartidos.

Para finalizar dejamos sobre la científicidad occidentalizada y sobre la sabiduría de las nacionalidades y pueblos de Abya-Yala una respuesta poética de los Inkas:

"¿Qué arco iris es este negro arco iris que se alza? [...]

El sol vuélvese amarillo,
anochece,

misteriosamente. [...]

Las nubes del cielo han dejado
ennegreciéndose;

la madre Luna, transida, con el rostro enfermo,

empequeñece.

Y todo y todos se esconden, desaparecen,
/ padeciendo".

(León Portilla 1977:179-180).



Luis Fernando Sarango M.¹

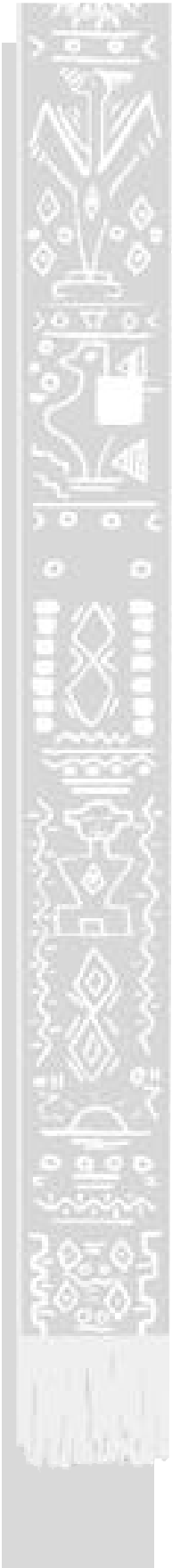
LA ADMINISTRACIÓN DE JUSTICIA INDÍGENA EN EL ECUADOR

Una práctica ancestral con reconocimiento constitucional²

Quisieron sepultar nuestros sueños,
por decreto
y encarcelar nuestras ilusiones
en Guantánamo
y con el atrevido slogan
“ el fin de la historia”,
pretendieron vaciar este planeta
y hacerlo “mercancía”.

Pero es que, aún quedan
el agua, la tierra, el aire y el fuego,
es decir la VIDA
reclamando insistentemente a su TODO,
diciéndonos con sus voces en concierto,
que volvamos al futuro
al PACHA cuando conversábamos
alegremente con los cerros..

- 1 Abogado indígena kichwa del Pueblo Saraguro. Ex Asesor Jurídico de la CONAIE, del ECUARUNARI y de la Federación de Centros Awá del Ecuador. Fue asesor de la Dirección Ejecutiva del Instituto Nacional de Desarrollo Agrario INDA, y actualmente es Coordinador del Centro del Saber Ushay Yachay o de la Interculturalidad de la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas – Amawtay Wasi.
- 2 La versión original de este trabajo fue disertado en el taller Encuentro de Investigadores 2003, realizado en la Universidad de Deusto, Bilbao País Vasco, el 17 de septiembre del 2003. Una segunda versión, fue disertada en el 26 de julio del 2004, en la Universidad Politécnica Salesiana – Quito, dentro del marco del Primer Foro Social de las Américas.



No temas, estamos en lo cierto,
no dudes,
nosotros ya vivimos un trocito de futuro
confía en la palabra
de los hombres que hablaron con los dioses.

Ven humanidad, despierta
aumenta tu conciencia
y vamos a prisa para rescatar el todo,
ese todo,
construido, labrado y pintado
con el arte de la armonía,
esa armonía que refleja el equilibrio
así, eterna, cambiante e inmensa,
dentro del cual, apenas es un átomo
tu justicia.

INTRODUCCIÓN

La administración de justicia indígena en el Ecuador, no es un tema nuevo. Esta práctica ancestral de las autoridades indígenas, que vela por mantener el equilibrio social de sus pueblos, data de tiempos antiquísimos, de épocas más anteriores a la llegada de los españoles a nuestra América o Abya Yala. Claro está que, grandes civilizaciones como el Tawantinsuyu, poseían complejos sistemas de administración de justicia caracterizados

por ser eficaces, honestos, legítimos y de profunda inspiración humana, añadiendo que para ello éste tipo de estado con altísima organización social redistribuía su excedente económico y podríamos decir que para aquellos tiempos se había hecho realidad un estado de bienestar.

En la época de la colonia, la prioridad del indígena tanto como individuo y como pueblo, era el de resistir. Quizás una de las formas de resistencia, era el de continuar viviendo su propia filosofía, su propia forma de vida y su propia administración de justicia, en la clandestinidad. A tal punto que, la España colonial no tuvo otro camino que reconocer legalmente la existencia de otros sistemas jurídicos que eran los indígenas, siendo en consecuencia los propios colonizadores quienes empiezan reconociendo inconscientemente la existencia de la pluralidad jurídica.

Existe muy poca información en nuestro país sobre el tema de la administración de justicia indígena. A este tema se le ha satanizado demasiado. Se tiene el criterio que la administración de justicia indígena es una desviación de la administración de justicia estatal, que es tomarse la justicia por sus propias manos, que significa rechazar una “civilización benevolente” y retornar a “épocas de la barbarie”,

según la filosofía occidental. Sin embargo, guardan silencio cómplice, cuando ocultan las calamidades y deficiencias del sistema de administración de justicia estatal. Nadie quiere reconocer que en nuestro sistema de administración de justicia nacional, casi está institucionalizada la corrupción, que sus jueces en vez de apostar por una verdadera seguridad jurídica, administran justicia a conveniencia, irrespetan el debido proceso y en fin de cuentas terminan violando los derechos humanos y garantías constitucionales de los cuales dicen ser sus defensores.

De ahí que, ante la ineficacia manifiesta del sistema de administración de justicia nacional, las nacionalidades y pueblos que siempre coexistieron en nuestro país, se han visto obligados a re-



tomar, y en muchos casos a mantener en vigencia sus propios sistemas de administración de justicia, los mismos que han permitido mantener la armonía y paz social sin costos adicionales. Cabe señalar que la pluralidad jurídica es un hecho real que pervive con las nacionalidades y pueblos indígenas y que no es un invento de última hora, así como la administración de justicia indígena es una práctica ancestral hoy constitucionalmente reconocida, así la pluralidad jurídica como principio preexiste al estado y ha sido aceptada por nuestra constitución política en su artículo número uno.

Tal vez, los prejuicios racistas y colonialistas no nos han permitido estudiar con detenimiento y comparar el origen y evolución que tuvieron tanto el derecho nacional como el derecho indígena. Pues resulta que en su origen, estos dos derechos tienen una gran similitud. Así, el derecho romano germánico se constituye en el hito moderno de la evolución del derecho nacional, pero guarda una semejanza asombrosa con el derecho indígena, en tanto y en cuanto eran producto de colectividades variadas y plurales que dieron lugar a la producción de un derecho sumamente dinámico.

Finalmente diremos, que la admi-

nistración de justicia indígena en el Ecuador, a pesar de tener su reconocimiento en el ámbito constitucional, requiere de su reconocimiento concreto, en la práctica diaria de la administración de justicia en general. Los abogados, jueces y magistrados del sistema de administración de justicia estatal, son los primeros llamados a dar este paso actitudinal, en su misión de respetar y hacer respetar las leyes del Ecuador. Pues como diría el Juez Poveda, del Juzgado Tercero de lo Penal de Cotopaxi, citando a Danilo Zolo “La strategia della citttadinanza”.- Laterza. Roma Bari, 1.994, “un derecho formalmente reconocido pero no justiciable – es decir no aplicado o no aplicable por los órganos judi-

La administración de justicia indígena en el Ecuador, a pesar de tener su reconocimiento en el ámbito constitucional, requiere de su reconocimiento concreto, en la práctica diaria de la administración de justicia en general.

ciales mediante procedimientos definidos es tout court, un derecho inexistente”.

1. CONTINUIDAD HISTORICA Y ADMINISTRACIÓN DE JUSTICIA INDÍGENA

1.1. La Administración de Justicia en el Tawantinsuyu

La historia oficial no registra datos concretos que den cuenta sobre la estructura organizativa de los pueblos indígenas que habitaban en el territorio de lo que hoy es el Ecuador. Sin embargo y por la vigencia de ciertas características ancestrales de organización que subsisten en el seno de varios pueblos indígenas del Ecuador y, dado que, dichas características tienen raíces inkas, haremos una breve referencia de los principios filosóficos fundamentales que permitieron la construcción y desarrollo de aquella alianza de alianzas, denominada Tawantinsuyu.

Dos son los principios filosóficos que caracterizaron a la gran organización social, política y económica llamada Tawantinsuyu:³

3 Tawantinsuyu, proviene de las siguientes palabras y morfema asociativo: Tawa = 4; -ntin = vínculo; Suyu = región.

a) El primer principio, que tiene que ver con la estructura misma del Tawantinsuyu, que partiendo de la bipartición (Hanan y Urin), se proyecta una cuatripartición, o a la inversa, partiendo de la cuatripartición se llega a la bipartición. (ver Anexo 1).

De la dualidad del Hanan (arriba, derecha, masculino) y Urin (abajo, izquierda, femenino), se proyectan los cuatro Suyus llamados: Chinchaysuyu, Antisuyu, Collasuyu y Cuntisuyu, esta proyección tiene una íntima relación con la cruz cuadrada o llamada también cruz del sur.

La Cruz Cuadrada o la Cruz del Sur, símbolo muy antiguo de la lluvia y de la fertilidad constituye también el símbolo de la organización administrativa, social y política del Tawantinsuyu.

“De la Cruz Cuadrada, concepto rector y figura medular de toda la organización del Tawantinsuyu que tiene la forma de Cruz Cuadrada y cuyas cuatro partes abarcan el mundo, muchos pueblos antiguos organizaron su territorio en forma cuatripartita, como los pueblos norteamericanos, los pueblos Bororo o los Nambikuara de la selva del Brasil, los Mapuche de Chile, Gua-

jiro de Venezuela y otros. También los pueblos Vikingo de Escandinavia, cuyos poblados eran circulares y cruzados por dos caminos en forma de cruz y con casas - habitación ubicadas en las cuatro partes y relacionadas con los cuatro puntos cardinales, con la Cruz del Sur”. (Pueblo Indio,1987: 12)

b) El segundo principio, que tiene que ver con la concepción horizontal y el respeto mutuo entre pueblos diferentes en la organización social del Tawantinsuyu, cuya materialización se daba en las alianzas de unidades menores a unidades mayores.

El Tawantinsuyu por lo tanto, fue el producto de una enorme concertación organizada de pueblos diferentes. No fue producto de anexiones territoriales para expandir el poder político y acumular el poder económico o, la simple sumatoria de pueblos conquistados como era práctica común en la vieja Europa. Está probado que, a los pueblos que pasaban a formar parte del Tawantinsuyu se les respetaban sus territorios, sus costumbres, su lengua y su gobierno. De lo contrario, no hubiera sido posible encontrar la actual existencia de varios pueblos indígenas diferentes en sus formas de pensar, sus lenguas, costumbres y tradiciones.

La organización del Tawantinsuyu, o vale decir esta alianza de unidades menores a unidades mayores, partía de la unidad menor denominada Ayllu. El Ayllu es:

“la célula fundamental, básica, unitaria, como también territorial, cultural, social, política y organizativa; célula del gran Tawantinsuyu. Luego vienen las alianzas de Ayllus y las alianzas internacionales para conformar finalmente los Suyus; se eligen desde el PURIQ (padre y madre jefes de familia) hasta el jefe del Suyu; al gran Suyuyuq Apu, gobernante o jefe de Suyu. Todos erigidos independientemente en cada Suyu. Los cuatro Suyuyuq Apu formaban una alianza mayor para convertirse en el Gran Consejo que gobernaba el Tawantinsuyu. Dentro de ello se elegían dos Inkas: del Hanan y del Urin”. (Pueblo Indio, 1987: 13).

Como se puede observar, este sistema de organización es un complejo que tiene como gran ordenador la cruz del sur. Es un sistema de carácter horizontal, debido a que no existe un señor, monarca o



rey absoluto, pues son dos los Inkas que gobiernan. Si bien, cada cinco generaciones había un Sapalla Inka⁴, claro está que los Inkas, procedían de los cuatro Suyuyuq Apu y estos, conformaban un Colectivo. Este complejo organizativo llamado Tawantinsuyu, fue construido no por individuos sueltos, sino por colectividades organizadas, y como tal era humanista, solidario, recíproco y complementario; pues el ser humano era el centro de atención del Tawantinsuyu y sus territo-

4 Un solo Inka.

rios, sus bienes y riquezas materiales, eran el complemento que permitían hacer realidad el bien vivir.

Pero, es que el sistema de organización económica, política, social y administrativa de los pueblos que conformaron el Tawantinsuyu, constituyó la clave fundamental para lograr el Estado de Bienestar⁵ del que disfrutaron sus habitantes y que hoy anhelamos. Pues, en alguna medida, la han hecho realidad los países primer mundistas; sin embargo, no se puede comparar la política de estado redistributivo Inka con las acciones de beneficencia, asistencia social o caridad que practican los países desarrollados, las ONGs internacionales y filántropos a título individual, cuyo único resultado es, paliar el estado de pobreza de la mayoría de los ciudadanos del mundo, que por eso mismo, por obtener un “estado de bienestar” para unos pocos, ha dado como resultado la ilógica e injusta existencia de ricos y pobres.

Así por ejemplo, los Inkas empezaron por desarrollar un sistema de censo y registro civil permanente de los habitantes del Tawantinsuyu. Al respecto, la investigadora Mary Ruiz de Zárate, dice:

“En todos los pueblos era de obligatorio cumplimiento para los habitantes empadronarse por decurias – ayllú – o sea, de diez en diez, y uno de ellos fungía como responsable de los otros nueve, como Chunca Camayú, que tenía dos obligaciones básicas con los de su decuria ayllú: una era de hacer de procurador para socorrer con su diligencia y actitud en cuantas necesidades se ofreciesen, dando cuenta de ellas al curaca – gobernador – o a cualquier otro ministro a cuyo cargo estuviese el proveerlas, como pedir oportunamente las semillas para la siembra, o solicitar determinados alimentos, o bien la lana o el algodón necesarios para los vestidos de su decuria; el otro oficio que desempeñaba el chunca camayú era convertirse en fiscal o acusador, según el caso de cualquier delito que cometiese algún miembro de su decuria.

El chunca camayú tenía una doble función: Era registrador de los nacimientos que ocurriesen en su ayllu, y de las defunciones, incluyendo a las que sucedían en la guerra. Para verificar este extremo

5 Estado de Bienestar que incluye indudablemente una correcta Administración de Justicia y en el caso de los Inkas su logro fundamental fue el mantener la Armonía Social.

existía siempre un contacto con los jefes del ejército.

A fin de año se elevaba al Inca un censo total de los habitantes del imperio, por edad y sexo inclusive. Este censo anual posibilitaba a los ministros del Inca efectuar los repartimientos del trabajo en obras públicas, que por lo común estaban obligados a hacer por provincias los habitantes del imperio. Ningún ciudadano escapaba, por alta que fuese su condición, a la prestación de servicio en la construcción, además de los deberes militares en determinada época del año. Los incapaces no se hallaban exentos del cumplimiento, pues según su condición, trabajaban en los servicios de manutención de guerra, en los depósitos, y otros". (Ruiz de Zárate, 1980: 115 - 116).

Este sistema de censo y registro civil permanente de los habitantes del Tawantinsuyu, se constituyó en la base primordial para la planificación general del estado pero también para clasificar a sus habitantes por edades y determinar según

esta clasificación el tipo de tributos que se debía dar al estado y sus exenciones. Por la importancia que reviste este tema, en tanto y en cuanto utilizaron un sistema de clasificación humanamente equitativo, más cualitativo antes que cuantitativo, veamos lo que manifiesta al respecto Hernando de Santillán, quien escribiera treinta años después, aproximadamente, de la destrucción del Tawantinsuyu por parte de los Españoles:

“ ... 11. Y para tener más particular noticia de la gente que tenía bajo de su señorío y gobierno, y ordenar qué gente había de servir y tributar en cada servicio y tributo, mandó contar todos los indios chicos y grandes y dividirlos en doce edades⁶. La primera es la de los viejos, que se llama Puñucloco⁷; en esta edad entran los que son de sesenta años para arriba, que quiere decir, no son sino para dormir, y así en esta edad no se tenía en cuenta para cosa de tributo ni servicio, antes el inga mandaba darles de su hacienda, y los curacas tenían grande cuenta con ellos y los tenían

6 El sistema de numeración utilizado en la clasificación por edades, no corresponde a la numeración del texto consultado.

7 Puñucruco; las interpretaciones del licenciado Santillán son un poco libres. Este nombre, por ejemplo, debiera traducirse más bien por viejo durmiente. (Nota del texto consultado).

por consejeros en lo que convenía al gobierno de aquella provincia. La segunda edad se llamaba Chaupiloco⁸; entran en ella de cincuenta años hasta sesenta; también estos eran reservados de tributo; solo se ocupaban de beneficiar las chacaras de coca y ají y otras legumbres. La tercera edad se llamaba Pouc⁹; entran en ella desde veinticinco años hasta cincuenta; estos llevan todo el trabajo, porque de ellos sacaban para la guerra y estos pagaban el tributo y lo llevaban al Cuzco, y labraban las chacaras del inga y las de los curacas. La cuarta edad se llamaba Imanguayna¹⁰, que dice casi mozo; entraban en ella los de veinte años arriba; estos no tributaban más que ayudar a sus hermanos y parientes a llevar las cargas y otras cosas. La quinta edad se llamaba

Cocapalla¹¹, que es desde diez y seis años hasta veinte; estos se ocupaban en lo mismo que los de la precedente, y en coger la coca del inga y de los curacas. La sexta edad se llamaba Pucllagamara¹², que es de ocho años hasta diez y seis. La séptima se llama Tatanrezi¹³, que es de poco más de ocho años. La octava, Machapori¹⁴, que es los menores de seis años. La décima ... que es de menos de cuatro años. La oncenena se llamaba Sayogumarac¹⁵, que es de menos de dos años. La docena se llamaba Moxocapari¹⁶ que dice, recién nacido. Destas edades daba el inga cargo a los curacas de pachaca, de manera que en la pachaca entraban cient indios casados de veinte y cinco años hasta cincuenta con sus mujeres e hijos, que son los tributarios, y demás dellos los que

8 Chaupirucu; medio viejo. (Nota del texto consultado).

9 Puric, o Aucapuric. (Nota del texto consultado).

10 Ymahuayna; como mozo. (Nota del texto consultado).

11 Cucapallac; de pallani, coger; cogedor de coca. (Nota del texto consultado).

12 Pucllac guambra; muchacho que retoza. (Nota del texto consultado).

13 Quizás de Tanta, pan de maíz y raquizic del verbo raquini o raquitani; repartir, dar porciones. (Nota del texto consultado). Quizás sea Tantariksik; el que conoce o reconoce al pan. (Nota del autor).

14 O mejor Mactapuric. (Nota del texto consultado).

15 Sayahuambrac; de sayani, estar de pie. (Nota del texto consultado). Sayak o Shayak Wanpra; muchacho que se pone de pie.

16 Mossocapari; de Mossoc; cosa nueva, reciente y de aparini, comenzar a llevar o a cargarse con algo; aludiendo, sin duda, a que las indias llevan consigo cargados los niños hasta que saben gatear, que es también una edad llamada lloca en otros documentos; donde, por cierto, el número de edades y nombres de ellas no corresponden con los señalados por Santillán. (Nota del texto consultado).

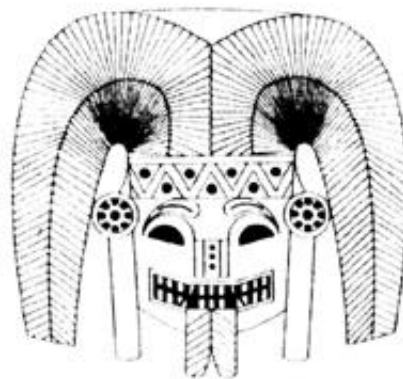
entre ellos había de las dichas edades. ... ". (Santillán, 1968: 106-107).

La administración de justicia en el Tawantinsuyu, tiene una gran particularidad. Parte de una propia forma de concebir el mundo, caracterizado por su alto contenido de espiritualidad y por ser colectivista. Su filosofía se basa en la complementariedad de los elementos que conforman el todo, que conforman el mundo; un mundo compuesto por una serie de elementos provistos de vida, y en ese contexto el ser humano, esto es, el runa¹⁷, es apenas una parte de este gran universo denominado Pachá Mama¹⁸.

Hubo entonces un verdadero Sistema Jurídico o un Derecho Inkaiko o del Tawantinsuyu?. Claro que sí. Ninguna civilización puede existir y es más, desarrollarse al extremo como lo hizo el Tawantinsuyu, sin ley alguna. Se puede demostrar que existió producción jurídica, hubo normas, instituciones, autoridades, jurisdicción y competencia. El problema está, en que para la "ciencia" jurídica occidental, el Derecho Inkaiko o del Tawantinsuyu no existe, en tanto y en cuanto no se encuentra escrito y por ello no es consi-

derado derecho positivo. Este punto de vista jurídico - dedicado al Derecho Indígena -, peca de discriminatoria, puesto que en la misma Europa, por ejemplo, no todos los derechos son escritos, sin embargo no han dejado de ser positivos.

Si leemos atentamente a los cronistas que acompañaron a los primeros españoles que llegaron al Tawantinsuyu y a otros que posteriormente escribieron sus relaciones, ya sea por mandato del rey de España o por convicción propia; podremos rescatar algunos elementos que caracterizaron al Derecho Inkaiko, y que sin lugar a dudas, perviven en el actual Derecho Indígena.



17 Dentro del mundo Kichwa, hombre o mujer, ser humano.

18 Nombre kichwa que traducida al español significa, Madre Tierra.

Retomando la obra del propio Hernando de Santillán, transcribimos partes de su relato relacionado con el Sistema de Administración de Justicia en el tiempo de los Inkas, y vemos cómo éste, sin embargo, de justificar consciente o inconscientemente la invasión al Tawantinsuyu, por su condición de Español, resalta las bondades de dicho sistema:

“10 ... todo acudía al Tocricoc¹⁹; y si era caso leve lo castigaba, y si grave lo remetía al inga y los mandaba parecer ante él. En otros casos el señor de pachaca y de guaranga conocían y castigaban aunque fuese matando indios, aunque lo comunicaban con el Tocricoc algunas veces. (...).

12. No parece que los ingas tuviesen puestas leyes determinadas para cada cosa, salvo tener mucho cuidado en que todos guardasen aquel gobierno que tenía puesto, y que todos los que eran diputados para aquel servicio y oficios se ocupasen en ellos, y ninguno estuviese ocioso; y así era el vicio más castigado entre ellos el holgar y, por el contrario, la mayor honra y cosa de

que más se preciaban era de buenos labradores y trabajadores.

13. Las penas de los que iban contra estas cosas que el inga tenía ordenadas y puestas para su gobierno, y también al de los que cometían cualquier delito, parece que eran todas arbitrarias. Tenían sus horcas y muchas maneras de castigos, y en ellos en unas cosas se excedían mucho y en otras quedaban cortos. El que tenía acceso con mujer del inga o del Sol tenía pena de muerte y lo mismo el que era holgazán y el que se huía con la carga o la dejaba, o el que iba de un pueblo a otro huido, y el que respondía a su curaca contra lo que le mandaba; en esto los curacas dispensaban cuando querían. De suerte que los vicios eran bien castigados y la gente estaba bien sujeta y obediente. Y aunque en las dichas penas había exceso, redundaba en buen gobierno y policía suya, y mediante ello eran aumentados.

14. Para que en todo lo susodicho hubiese ejecución y cada uno tuviese buen cuidado de cumplir lo

19 En el Kichwa ecuatoriano sería Tukuy Rikuk; el que todo lo ve o el veedor de todo.

que el inga le tenía mandado y encargado, enviaba cada un año sus visitantes por toda la tierra que se informasen de los excesos que cada uno hacía y si los delitos eran castigados con rigor y como lo hacía el Tocríoc, y de todo le llevaban relación verdadera y se hacía con toda fidelidad y sin soborno, porque si el inga lo sabía, el que lo recibía y el que lo daba morían por ello. (...).

25. La forma que se tenía en el tiempo de los ingas para averiguar cualquier debate o delito que se imponía a alguno era, ponerle en presencia del juez a él y a todos los que podían ser testigos en aquella causa, y allí le convencían, sin que pudiese negarlo, o parecía su inocencia; y si el tal indio era mal inclinado y de mal vivir; dábanle tormento; y si confesaba, era castigado, y si no, en cometiendo otro delito, quedaba convencido en todos y era sentenciado a muerte, siendo en casos graves de muerte, o hurto, o fuerza; y una de las principales causas por que los indios alababan la gobernación del inga, y aún los es-

pañoles que algo alcanzan dellas, es porque todas las cosas susodichas se determinaban sin hacer costas.

58. ... y así mismo se dijo qué jurisdicción tenían y ejecutaban en sus indios, la cual era muy moderada y justificada, porque ningund cacique osaba hacer castigo en sus indios que no fuese con gran templanza y con justicia y razón evidente, porque tenía el inga tanta cuenta con esto, que ninguno osaba exceder; y aunque tenían jurisdicción los dichos caciques para imponer penas y castigar los indios, pero no habían de exceder en ello, porque lo pagaban también como los indios menudos; ..." (Santillán, 1968: 106-120).

De lo expuesto particularmente por Santillán, podemos resumir brevemente que el Sistema de Administración de Justicia de los Inkas, además de guardar relación con los parámetros generales antes señalados, se caracteriza por:

1.- Existía una administración de justicia descentralizada en los Pachak Kamayuk²⁰ y los Waranka Kamayuk²¹, contro-

20 Kuraka, jefe de Ayllu, es decir de 100 familias.

21 Jefe de 10 Ayllus, 1000 familias.

lados o supervisados por el Tukuy Rikuk.

2.- Había una legislación pragmática, la estrictamente necesaria para poder cumplirla. Contrasta con lo que sucede en los estados - nación actuales, estos poseen una infinidad de leyes que producen confusión y por lo general ayudan a no ser cumplidas por desconocimiento incluso de los propios jueces y abogados.

3.- Santillán, trata de comprender la tipificación de las penas o sanciones del Derecho Inkaiko, desde su propia lógica europea, ignora el principio de complementariedad de los Inkas y, por ello dice que las penas usadas por los Inkas "... parece que todas eran arbitrarias".

4.- Además de los Tukuy Rikuk, que se entiende, visitaban en forma permanente las diferentes regiones que conformaban el Tawantinsuyu, cada año los Inkas enviaban a sus visitantes, y éstos tenían como misión el de cerciorarse entre otros aspectos, del fiel cumplimiento de las leyes y procedimientos por parte de las autoridades, y de este particular informaban a sus superiores "... con tanta fidelidad y sin soborno ...". Aquí, es importante resaltar, que ni remotamente se pudo pensar en la existencia de la corrupción, pues se deja bien claro, que el soborno era castigado con la pena capital tanto para el que

diere como para el que recibiere.

5.- Desde siempre se supo que los juicios eran esencialmente públicos, valga decir, comunitarios, para que con el previo conocimiento y en presencia de todos, el proceso sea legítimo. Un aspecto importante que se debe resaltar, es que, el Tawantinsuyu, siendo un estado social de derecho, debió observar que la justicia sea totalmente gratuita.

6.- Se observa como los encargados de administrar justicia, no podían excederse con los ciudadanos comunes y corrientes, pues los responsables de estos excesos, "... lo pagaban también como los indios menudos". Este hecho demuestra que ya hubo el derecho de repetición y se castigaba el abuso de poder.

1.2. La Administración de Justicia Indígena en la época de la Colonia

Se ha dicho que "La colonización española no abolió el sistema político y económico de los Incas". (Levene, 2003).

En efecto, casi todas las instituciones de naturaleza económica, política y administrativa, fueron deformadas, adaptadas y utilizadas para los fines de la administración española. En esencia, las sociedades indígenas constituyeron la base

de la dominación española y el trabajo del indio constituyó la fuente de riqueza del nuevo mundo. “Que, pues, los indios son útiles a todos y para todos, todos deben mirar por ellos y por su conservación, pues todo cesaría si ellos faltasen, proclamaba una ley de Indias”. (Levene, 2003).

El hecho real de los pueblos indígenas en la época colonial, consistía entonces, en que se habían transformado en pueblos sojuzgados, oprimidos y sometidos a una servidumbre despiadada que en muchos casos fueron exterminados por completo, a tal punto que los propios españoles, como Fray Bartolomé de las Casas y hasta Virreyes, terminaron siendo fervientes defensores de los indios, ante tamaña y cruel injusticia.

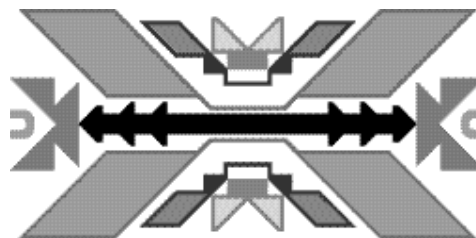
En estas condiciones, la prioridad entonces de los pueblos indígenas, naturalmente fue la de sobrevivir; y esta sobrevivencia, implicó – seguramente – mantener quizás en secreto, varias instituciones originarias y usarlas como medio de defensa ante la amenaza de desaparecer como individuos y como colectivo.

Quizás, los pueblos que vivían distantes a las nuevas ciudades españolas, los pueblos que habitaban en la selva – por ejemplo –, pudieron continuar con relativa normalidad, practicando su derecho

propio; en cambio, los pueblos que se encontraban ubicados en las costas de América y los Andes, fueron testigos de la completa destrucción del Tawantinsuyu.

Según varios estudiosos, el espíritu jurídico de España en las Indias, se descubre en el carácter particularista y casuista, y que no fue sobre todo en los orígenes, ni abstracta ni general, como se afirma comúnmente. Ante la imposibilidad de someter por completo a los Pueblos Indígenas, ante una resistencia sistemática solapada en la aparente obediencia, el Rey de España, el Consejo de Indias y los propios Virreyes, hicieron posible una legislación fundamental que se inspiraba en las necesidades del medio, de las circunstancias; para ello, previamente mandaron a auscultar la forma de vida de los Pueblos Indígenas.

Un hecho importante conviene señalar y es que en esta época Colonial, con la casualidad y las circunstancias del mo-



mento, debido ante todo a las manifestaciones de constante resistencia al sometimiento Hispánico, los Pueblos Indígenas obtuvieron algún reconocimiento jurídico a su particularidad, a su diferencia. En alguna medida y sin quererlo, España le otorgó un nivel incipiente de autonomía y por que no decirlo, España comenzó reconociendo la existencia de la Pluralidad Jurídica.

“Por real cédula de 1549 se dispuso que entre los indios debían designarse jueces, regidores, alguaciles, escribanos y otros cargos “que a su modo y según sus costumbres administren justicia entre ellos y determinen o compongan las cusas de menor cuantía”. Con esta acertada medida se arreglaron más de dos mil pleitos sin procesos entre indios del Perú, según informa Polo de Ondegardo. Otra real cédula prohibía a los virreyes que eligieran caciques a su voluntad, vulnerando el Derecho existente”. (Levene, 2003).

Con el advenimiento de la república, nada cambió para los Pueblos Indígenas. Tal vez, la voracidad de los criollos ahora al mando de las nuevas repúblicas, se ha multiplicado. En el caso del Ecuador,

su historia constitucional no admite un mínimo espacio para los pueblos indígenas, ni siquiera en el reconocimiento a la existencia de los mismos, peor aún en el ejercicio de sus derechos como pueblos. Recién la constitución política de 1998, admite un cambio substancial que va más allá del simple reconocimiento de la existencia de los Pueblos Indígenas, y es que por fin, esta constitución termina reconociendo un nuevo tipo de estado, como un estado pluricultural y multiétnico, que implica el reconocimiento explícito de la existencia de una pluralidad jurídica.

2. QUÉ SE ENTIENDE POR ADMINISTRACIÓN DE JUSTICIA EN GENERAL Y ADMINISTRACIÓN DE JUSTICIA INDÍGENA?

Partamos de que el derecho estatal actual, es el producto de una serie de imposiciones que se consolidó como consecuencia de la invasión ibérica producida en octubre del año 1492. En efecto, superada la etapa colonial, una etapa cuya legislación fuera emanada directamente desde los reyes de España y posteriormente – y por muy poco tiempo - de las cortes de Cádiz; se inicia la época denominada de la “independencia”, que culminó con el retaceo del continente america-

no, dando lugar en lo posterior a la “constitución” unilateral de los actuales estados - nación.

En la emergencia de contar con una legislación para los nuevos estados - nación, las élites criollas de ese entonces, por su misma condición de ser herederos de los invasores, no tuvieron otro remedio que, el de adoptar el derecho napoleónico, que para la época, era el más avanzado. Así por ejemplo, Andrés Bello, se dio el trabajo de elaborar y quizás adaptar a la “realidad” de las nuevas repúblicas, su famoso Código Civil. Este código civil por ejemplo, sirvió de base para la elaboración de casi todos los Códigos Civiles vigentes hasta hoy en los países sudamericanos. Así notamos, que nuestro Código Civil ecuatoriano, tiene una semejanza asombrosa con el Código Civil chileno, o mejor dicho parece ser que el Código Civil ecuatoriano fue copiado literalmente, del Código Civil chileno.

Bajo estas premisas, se fue configurando el actual derecho estatal ecuatoriano, que podríamos decir, tuvo como base el derecho romano, el derecho napoleónico y en definitiva lo que actualmente se conoce como el derecho Romano - Germánico.

Sin embargo de que era una realidad irrefutable, que la mayoría de estos

nuevos estados estuvo conformado por pueblos indígenas numéricamente superior a los criollos y mestizos de la época, por mandato de las élites criollas, se utilizaría entonces un derecho totalmente foráneo, con instituciones cuya filosofía y principios eran diametralmente opuestos a los de los pueblos indígenas, y bajo esta filosofía y principios se administraría justicia hasta nuestros tiempos, teniendo por descontado o mejor dicho negando e invisibilizando toda una producción jurídica que los pueblos originarios ya poseían, producción jurídica quizá más avanzada que la romana, la napoleónica, y la llamada Romana - Germánica.

Así entonces, tenemos que el actual derecho estatal, se rige por principios que preponderan al individuo escudándose en las “libertades individuales”. Siendo entonces el individuo el centro de atención del derecho y la consecuente administración de justicia, pone énfasis por ejemplo en la defensa de la propiedad privada y desecha de plano los principios de solidaridad, fraternidad y comunitarismo, y termina denegando la condición innata que tiene el ser humano, de ser un ente social por excelencia. Los estados actuales, siguiendo los postulados y principios de la revolución francesa, son republicanos, y siguiendo los principios de filóso-

fos como Montesquieu, han adoptado los tres poderes del Estado como son: el poder ejecutivo, el poder legislativo y el poder judicial.

El poder judicial, posee un esquema piramidal, cuya parte superior corresponde a la Corte Suprema de Justicia, en el espacio intermedio se encuentran las Cortes Superiores de Justicia, para finalmente ubicar en la base a los jueces ordinarios, civiles, penales, de tránsito, de trabajo, etc..

Con este tipo de estado y de derecho, ya podremos suponer entonces, el tipo de administración de justicia que actualmente tenemos. Tenemos un sistema de administración de justicia estatal que obedece más a realidades extrañas, antes que a las realidades mismas de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas y de los propios mestizos; pero además, que desde hace mucho tiempo a colapsado como ha colapsado el modelo de estado y que se ha transformado hoy por hoy, en una caricatura de justicia, en un esquema institucionalizador de la corrupción política y económica.

Por lo expuesto entonces, veamos como conceptualiza el argentino Guillermo Cabanellas de Torres a la Administración de Justicia, en general:

“Administración de Justicia.- Conjunto de los tribunales, magistrados, jueces y cualesquiera otras personas cuya función consiste en juzgar y hacer que se cumpla lo juzgado. Potestad de aplicar las leyes en los juicios civiles, comerciales y criminales, juzgando y haciendo cumplir lo juzgado.” (Cabanellas de Torres, 1988: 16).

Frente a esta lógica, qué definición le daríamos a la Administración de Justicia Indígena?

El Abogado Kichwa Raúl Ilaquiche, cuando caracteriza a la Administración de Justicia Indígena: manifiesta:

“La obsolescencia, inoperancia e incapacidad del sistema jurídico oficial, la dificultad para acceder, el asilamiento, la marginación o ignorancia de la ley positiva, gastos onerosos han hecho imprescindible la administración de justicia al interior de los pueblos indígenas, por intermedio de autoridades propias; consiguientemente se ha hecho indispensable pensar en mecanismos sencillos, eficaces y flexibles de acuerdo a las circunstancias; y es precisamente la práctica del Derecho Indígena en diferentes aspectos de la vida humana, consti-

tuyéndose formas propias de administración de justicia. De estos sobresalen algunas características especiales como: que se aplica una justicia imparcial, sin corrupción ni gastos y sin lentitud reinante en la actualidad, el pueblo participa en el juzgamiento, la sanción indígena es menos gravosa – económicamente más familiar y social que la administración de justicia ordinaria, por consiguiente tiene principios y características propias y diferentes. ...” (Ilaquiche, 2001: 108 – 109).

Es importante que nos detengamos aquí para resaltar algunos aspectos que a primera vista hace diferente a la Administración de Justicia Indígena de la Administración de Justicia Estatal (para nosotros tradicional).

En los dos casos de Administración de Justicia, obviamente que participan autoridades que tienen esta facultad de administrar justicia, pero estas autoridades tienen un origen diferente en cuanto a su investidura; las autoridades estatales existen a consecuencia de la Ley emanada por los órganos competentes del Estado,

en tanto que las autoridades indígenas nacen por el reconocimiento y la legitimidad que le da la comunidad. Es más, las autoridades estatales, administran justicia con el Derecho que nace del Estado, en tanto que las autoridades indígenas administran justicia con el Derecho Indígena que nace de la comunidad.

Reiterando, diremos, las autoridades estatales, en teoría, administran justicia sobre la base de un marco jurídico previamente establecido, solo administran lo que ya existe, no crean, su lógica racionalista les restringe so pena de transgredir el principio de legalidad comúnmente llamado “inconstitucionalidad”. Sin embargo, cuando así conviene a los jueces, han cometido ilegalidades y tamañas injusticias, violando los preceptos universales como los contemplados en la Declaración Universal de los Derechos Humanos, la Constitución y los mismos principios del derecho Romano – Germánico.

Para finalizar, daremos nuestro criterio muy modesto de lo que puede entenderse por Administración de Justicia Indígena, diciendo que: Es la Facultad que ejerce la Autoridad Indígena (colectivo – representante)²² mediante un complejo

22 Finalmente terminan interactuando la Comunidad y sus representantes – autoridades, en todo el proceso de juzgamiento, determinación de responsabilidades y la ejecución de la sanción correspondiente.

sistema de principios filosóficos, morales, éticos, leyes, reglamentos, costumbres, etc., (producción jurídica) no necesariamente escritos, con el objetivo de solucionar los problemas, recuperar al o a los miembros de la comunidad y por ende la convivencia equilibrada y armónica de la comunidad.

3. EL DERECHO INDÍGENA

En el Ecuador, no existen tratados, propiamente dichos, sobre el tema del Derecho Indígena. En los últimos tiempos se han realizado y se están realizando estudios relacionados con el Derecho Indígena y empiezan aparecer varios aportes teóricos al respecto, sobre sus fuentes, sus características y su concepto, entre otros aspectos.

Quizás es muy prematuro señalar una definición acabada del Derecho Indígena, sabemos que no hay conceptos acabados, y por lo mismo, sus características de ser evolutivo, variable, heterogéneo, complejo, dinámico, plural, complementario, inter y transdisciplinario, nos impide formular una definición.

Sin embargo, creemos importante revisar dos reflexiones más que definiciones, escritas y lanzadas a la opinión públi-

ca con el objeto de comentarlas y hacer algunos aportes a las mismas.

Según el jurista ecuatoriano Julio César Trujillo, al conceptuar el Derecho Indígena, dice:

“El Derecho Indígena, conforme con la pluralidad cultural y el consiguiente pluralismo jurídico previstos en el Art. 1 y otros de la Constitución y, en particular, en el inciso tercero (cuarto) del Art. 191 es el conjunto de normas creadas por las comunidades indígenas en asambleas, cabildos, o por personas especialmente encargadas de resolver sus “problemas”, de acuerdo con los juicios de valor con los que las nacionalidades, pueblos o comunidades aprecian lo que es correcto, socialmente malo o inconveniente, etc. ... El Derecho creado y/o recreado en el seno de la comunidad, de conformidad con sus necesidades y experiencias cuenta por añadidura con el aval de la eficacia y legitimidad. Es eficaz tanto porque es el Derecho al que efectivamente ajustan su comportamiento los miembros y las autoridades de la comunidad, cuanto porque cumple su finalidad de mantener la ar-

monía en el interior de ella e impedir las conductas antisociales ya sea por convicción o por temor a la represión social. Y goza de la legitimidad que nace del reconocimiento que hacen todos de que se trata de normas suyas, necesarias para su convivencia, merecedoras de respeto y acatamiento en beneficio de todos”. (El paréntesis es del autor). (Trujillo et al, 2001: 10-11).

Veamos lo que nos dice Luis Macas, ex Presidente de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador CONAIE, respecto al Derecho Indígena y Derecho Consuetudinario:

“CONSUECUDINARIO, equivale a COSTUMBRE, a lo ARCAICO (según Guillermo Cabanelas) y no significa precisamente institucionalidad jurídica; que es el caso del Derecho Indígena, por lo tanto, es muy aventurado enmarcar a lo que hoy llamamos el Derecho Indígena, bajo la cobertura del Derecho Consuetudinario. También se asigna al Derecho consuetudinario o de Costumbres o de normas, y reglamentaciones no escritas, que puede ser el caso del Derecho Indígena. En este contexto se le ha da-

do un tratamiento indiferente o tal vez con mucho prejuicio al tema de lo consuetudinario. ... Los principios de SOLIDARIDAD, RECIPROCIDAD y COLECTIVIDAD, son los sustentos fundamentales en la elaboración de la normativa, el ordenamiento social y el surgimiento del DERECHO INDÍGENA. Por lo que se establece con absoluta claridad las diferencias entre el derecho indígena y el derecho positivo. ... Podríamos decir que el derecho positivo nace desde un proceso de individualización de la sociedad y con fines de preservar y precautelar intereses individuales y privados; y

El Derecho Indígena es un conjunto de normas creadas y recreadas mediante aprobación mayoritaria o de consenso de la Asamblea General de la Comunidad, cuya iniciativa bien puede provenir de los dirigentes, de un grupo de personas no dirigentes o de una sola persona de reconocido prestigio en la comunidad

por ende las normas regularán las relaciones sociales en el mundo de los derechos individuales, en un mundo de la competencia, y ante todo en la sociedad de economía de mercado y el capital y, a partir de esa concepción se percibe y se practica la justicia. En tanto que el Derecho Indígena se basa en fundamentos desde una visión de la colectividad y en función de regular y normar las relaciones en un mundo de la colectividad; la armonía en función de lo colectivo. En una sociedad de economía comunitaria como es el caso del mundo indígena, se explica que los conocimientos, los saberes son de carácter colectivo, los recursos de la comunidad son colectivos, al igual que las autoridades constituyen un cuerpo colegiado, es un colectivo de reconocido prestigio por toda la comunidad.” (Macas, 2002: 6-7).

Es verdad, el Derecho Indígena es un conjunto de normas creadas y recreadas mediante aprobación mayoritaria o de consenso de la Asamblea General de la Comunidad, cuya iniciativa bien puede provenir de los dirigentes, de un grupo

de personas no dirigentes o de una sola persona de reconocido prestigio en la comunidad. Es decir que, la norma se construye comunitariamente de acuerdo a su valoración propia, basados en su filosofía, en su espiritualidad y en la intención pragmática de solucionar inmediatamente los problemas que impiden la convivencia armónica de la Comunidad. Por mandato de la propia Constitución Política vigente (Art. 191 inciso cuarto), el Estado no tiene facultad para dictarlo.

Las normas que conforman el Derecho Indígena, en la actualidad, no necesariamente son escritas. Y es que, no se encuentran escritas debido a que las Nacionalidades y Pueblos Indígenas han sido ágrafos, por un lado; y por otro, porque la aplicación de estas normas constituían delito²³ hasta el 10 de agosto de 1998, fecha desde la cual, se encuentra vigente la actual Constitución Política de la República que despenalizó esta práctica ancestral. En lo posterior y en la medida de lo posible, deben ser escritas para que puedan ser conocidas por otros interesados, para que puedan ser estudiadas por los Jueces y Magistrados de la Función Judicial del Estado y para que se guarde como testimonio de las Nacionalidades y Pue-

23 Siguen siendo delito hasta hoy para muchos jueces y magistrados de la Función Judicial del Ecuador.

blos Indígenas que sin conocer la escritura hicieron producción jurídica.

En estas condiciones entonces, lo consuetudinario como sinónimo de costumbre, como antecedente oral, como testimonio pasivo de la solución de un problema irrepetible, porque no hay problemas idénticos, no cabe en el Derecho Indígena porque éste se recrea constantemente y puede ser escrito, y más aún, – no cabe - la pretensión de que el Derecho Indígena sea reducido tan solo al nivel de Derecho Consuetudinario.

Como se puede ver, el Derecho Indígena, ante todo, es un hecho sui generis, adquiere una dimensión enorme en tanto y en cuanto ha sido y sigue siendo una fuente de producción jurídica rápida e inagotable que el estado – nación no ha querido reconocer como tal, básicamente por prejuicios racistas y colonialistas, porque el Derecho Indígena nace de los indígenas, considerados en la práctica, por la sociedad mestiza, como inferiores. En contraste con lo manifestado, se puede observar que las constituciones de los estados – naciones, se dictan y se reforman después de un largo periodo de tiempo,



po, se dictan cuerpos legales por intermedio de diputados que son políticos antes que juristas, que defienden sus intereses creados y se hace saber de las leyes a los “ciudadanos” mediante un periódico del estado conocido

solo por abogados y burócratas, y los jueces se limitan, en el mejor de los casos, a administrar justicia con las leyes que siempre acostumbran hacerlo, con lo consagrado por la constitución, es decir, con la costumbre, con algo así como lo consuetudinario.

4. CADA NACIONALIDAD CADA PUEBLO TIENE SU PROPIO DERECHO

La pluralidad jurídica es una realidad objetiva, resultado lógico de la pluralidad cultural constitucionalmente reconocida por el estado ecuatoriano. Consecuentemente, el Derecho Indígena no es homogéneo, pues la homogeneidad ha implicado siempre e implica imposición, asimilación y uniformización. Al contrario, el Derecho Indígena es por esencia diverso, plural, tan heterogéneo, dinámico, complejo y en permanente innovación.

Obedece a los grandes principios de reciprocidad, solidaridad y complementariedad, elementos propios del comunitarismo; por lo tanto es eminentemente comunitario, al contrario del derecho formal o estatal (tradicionalmente reconocido) que prepondera al individuo y la propiedad privada, el Derecho Indígena pone mayor atención en el equilibrio social de la comunidad como fin supremo, tomando en cuenta que este hecho se logra gracias al bienestar de los individuos-colectivos.

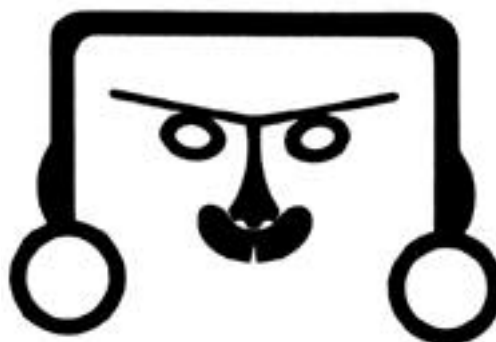
En conclusión, cada Nacionalidad Indígena y cada Pueblo tiene su propio derecho, diverso en razón de su característica propia, pero coincidente en los grandes principios filosóficos que les asemejan.

Actualmente en el Ecuador existen trece Nacionalidades Indígenas, reconocidas por la Constitución Política de la República en su Art. 83, siendo estas: Awa, Chachi, Epera, Tsa'chila, Manta - Huancavilca, Shuar, Achuar, Siona, Secoya, Huaorani, Aí'cofan, Zapara y Kichwa, dentro esta última agrupándose los siguientes pueblos: Natabuelas, Otavalos, Karankis, Kayambis, Kitu - Karas, Panzaleos, Salasacas, Chibuleos, Kisapinchas, Puruháes, Guarangas, Cañaris y Saraguros. Cabe señalar que parte de la Nacio-

nalidad Kichwa también se encuentra en la Amazonía. (Ver Anexo 2).

Las Nacionalidades Awá, Epera, Chachi, Tsa'chila y Manta - Huancavilca, viven en la región litoral del Ecuador. De las cinco nacionalidades mencionadas, se diferencia la Manta - Huancavilca, debido a que en su zona originalmente cubierto de bosque nativo, para la actualidad, ha desaparecido en su totalidad; de la misma forma posee una organización muy frágil como producto de un proceso de mestizaje que ha descuidado su identidad cultural y la intromisión de varias tendencias políticas partidistas que ha dividido a esta nacionalidad.

Las Nacionalidades Awá, Epera, Chachi y Tsa'chila, se caracterizan por poseer un territorio de similares condiciones es decir que aún conservan parte de



su bosque húmedo tropical. Especialmente la Nacionalidad Awá, que se ubica en el noroccidente ecuatoriano, posee en la actualidad un territorio de 120.000 hectáreas aproximadamente, cubierto en su mayoría, por bosque nativo que forma parte de los bosques Chocoanos que comprende también la costa del pacífico de las repúblicas de Colombia y Panamá.

Las Nacionalidades Indígenas que viven en la región amazónica del Ecuador como son los Cofanes, los Sionas, los Secoyas, los Zápara, los Huaorani, los Achuar y los Shuar, poseen un territorio que originalmente fue cubierto de bosque nativo, que en un gran porcentaje actualmente ya es bosque intervenido, ya sea principalmente por actividades de las petroleras o de las empresas madereras que extraen este producto sin control alguno desde la amazonía.

Una gran diferencia poseen los pueblos indígenas de la Nacionalidad Kichwa que viven a lo largo del callejón interandino, con respecto a las nacionalidades mencionadas tanto de la costa como de la región amazónica. Los pueblos Kichwas de la sierra ecuatoriana, por lo general viven en sus comunidades (¿el ayllu originario?), reconocidos jurídicamente por el estado bajo la figura de comunas, que viene a ser, la sumatoria de

verdaderos minifundios ubicados en muchos casos en los páramos y en lugares distantes a las ciudades, cuya altura promedio es entre los 2500 a 3800 metros sobre el nivel del mar. Estos pueblos, casi en su totalidad, además de poseer sus minifundios, tienen propiedades de carácter comunal o las llamadas tierras comunales que por lo general son reservas de páramos y que en muchos de los casos están destinados al pastoreo de ganado vacuno, lanar, caprino, y en los últimos tiempos de especies de camélidos, esto es, de llamas y vicuñas especialmente.

El hecho de que éstas Nacionalidades y Pueblos Indígenas, posean y vivan en territorios de diverso piso ecológico, con diferente clima, con diversas y específicas características, hace que definitivamente entre otros aspectos, tengan un derecho diferente; coincidente en muchos aspectos generales, pero diferentes y específicos para cada uno de sus pueblos indígenas.

En el caso de nacionalidades que viven en el bosque, tienen sus reglamentos que permiten regular por ejemplo la casa y la pesca y podría decirse el manejo mismo de los bienes naturales. En el caso de pueblos indígenas que viven en la sierra por ejemplo, se preocupan por sobremanera de reglamentar el respeto de sus

minifundios, sin descuidar de los bienes comunales como la escuela, la casa comunal y otra infraestructura; pero también reglamentan el acceso a las tierras comunales, el uso del agua, el acceso a la leña, al pasto y otros bienes de carácter comunitario.

Cada uno de estos elementos mencionados, son determinantes al momento de caracterizar los comportamientos, la idiosincrasia, la espiritualidad y la filosofía misma de los seres humanos que conforman las Nacionalidades y Pueblos Indígenas del Ecuador. A esto se debe la diferencia, pero también la similitud que tienen. Similitud por ejemplo, en aspectos como identidad cultural y su autoreconocimiento como indígenas, en tanto y en cuanto, son Nacionalidades y Pueblos que preexistieron al Estado ecuatoriano.

5. EL DERECHO INDÍGENA Y EL DERECHO ROMANO GERMÁNICO

Ya hemos revisado al menos dos conceptos de Derecho Indígena y hemos observado algunas de sus características. Sería muy interesante, ahora, hacer una especie de estudio comparado entre el Derecho Indígena y el Derecho Romano Germánico, este último, raíz y base de

inspiración del derecho formal ecuatoriano y latinoamericano, y que ha venido siendo reconocido por todas las constituciones de la república como el derecho oficial y único del estado ecuatoriano.

Ciertamente que este estudio debe ser profundo, puesto que las bases teórico – jurídicas para este análisis existen en demasía. Así como el derecho romano – germánico constituye una fuente del derecho estatal o formal, así el derecho indígena, cuenta también con una producción jurídica exuberante, que el futuro investigador, de preferencia indígena, puede encontrar ya sea en la memoria histórico - simbólica de su pueblo o también en otras fuentes como las crónicas escritas a raíz de la invasión española, claro está que en este caso, es necesario tener la suficiente precaución de decodificarlas.

El derecho romano germánico, constituye el conjunto de la producción jurídica que tuvo lugar durante la vigencia del denominado Sacro Imperio Romano Germánico. El sacro imperio romano germánico, surge una vez disuelto el imperio Carolingio del cual eran parte los reinos de Francia, Italia y Germania, como una expresión histórica del antiguo imperio de occidente y como una expresión actual del poder divino. Pues el Papa de ese entonces, necesitaba llenar un vacío tras la di-

solución del imperio de occidente, o quizás reconstruir el imperio fundado por Carlomagno.

Varios estudiosos manifiestan que el sacro imperio, se constituyó como una unidad política y en consecuencia se manifestó como una fuerza unificadora del derecho; sin embargo otros, afirman que no logró integrar realmente la unificación jurídica. Entre los factores que impidieron la unificación jurídica, podemos mencionar los siguientes:

1.- El imperio romano germánico comprendía vastas regiones y sumamente diversas, que aún siendo habitadas por pueblos de origen germano y romano se regían por distintas leyes y costumbres, no necesariamente por las normas emanadas del imperio.

2.- La pugna constante que existía entre las casas de Franconia, Sajonia y Suabia por acceder al trono del imperio. Esto determinó la falta de eficacia de las normas emanadas del emperador y en fin de cuentas la pérdida de la autoridad sobre muchos pueblos y ciudades, alemanas e italianas que para la época gozaban de altísimos niveles de autonomía e incluso de independencia.

3.- Los constantes problemas surgidos entre el imperio y el papado, cuyo

ejemplo más visible es la llamada querrela de las investiduras, y que dice relación con las controversias tenidas en la época respecto del patrimonio de las iglesias del imperio y el derecho que ostentaba el emperador sobre estos bienes.

Un elemento importante que es necesario subrayar, es que la producción de normas jurídicas generales en el sacro imperio tiene un modo predominantemente consuetudinario, contrario al que generalmente podríamos pensar; pues no fue posible una producción jurídica de carácter positivo, en razón de la diversidad de sus pueblos y regiones y por ende a la falta de una organización judicial central que unifique el criterio de los jueces y de las normas que se encontraban vigentes en aquella época.

Pero lo más trascendental en la producción jurídica del sacro imperio romano germánico, puede señalarse la modalidad de instituir el derecho, mediante el sistema de asambleas o dietas regionales o interregionales. Dichas asambleas o dietas, estaban integradas por representantes jurados de las regiones que intervenían, como producto de pactos o alianzas celebradas entre ellas, una vez reunidos discutían y elaboraban una serie de normas jurídicas llamadas (petitiones, electitmes,

constitutiones) las mismas que posteriormente eran puestas para aprobación del rey o de los señores.

“Unas veces como complemento del Derecho señorial; otras, como modificación e incluso como abrogación de éste, las legislaciones surgidas de la actividad de las asambleas o Dietas regionales constituyen un verdadero nexo histórico entre el modo de producción del Derecho feudal y el modo de producción del Derecho moderno”. (Brunner, 1936).

Así pues, y desde este punto de vista histórico, para las nacionalidades y pueblos indígenas entonces, el derecho estatal, con una influencia casi total del derecho romano germánico, es un derecho impuesto así como lo es el estado. Los estados fueron “constituidos” unilateralmente y el nacimiento del estado – nación determinó la existencia del derecho por principio y necesidad. Podríamos hasta mencionar que luego de la llamada “independencia” los criollos crearon sus estados y por ende su derecho para culminar con el proceso de sometimiento y extinción de las nacionalidades y pueblos existentes en ese entonces. Sin embargo de que, a la época de la creación o funda-

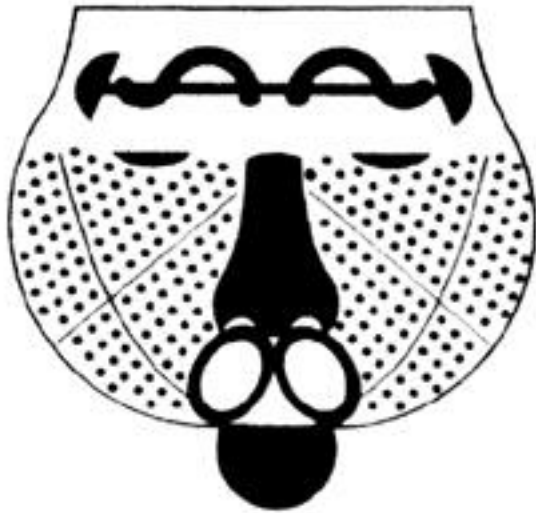
ción (no constitución) de los estados, las nacionalidades y pueblos indígenas, inobjetablemente fueron mayoría absoluta.

El derecho romano germánico manifestado en las legislaciones latinoamericanas, para ser impuesto, se lo consideró superior y solo rige a partir de la invasión a América. El derecho indígena preexiste a la época de la colonia y ulterior aparición de los estados y, en consecuencia, desde la lógica del propio derecho romano - germánico, el hecho de la preexistencia del derecho indígena, otorga derechos históricos y políticos para las nacionalidades y pueblos indígenas.

6. EL RECONOCIMIENTO CONSTITUCIONAL DE LA ADMINISTRACIÓN DE JUSTICIA INDÍGENA

Los medios de comunicación en los últimos tiempos, vienen hablando de la Administración de Justicia Indígena, como una aberración de la administración de justicia ordinaria y se olvidan de su reconocimiento constitucional; conforme se expresan en sus noticias o reportajes, pareciera que estuviera vigente cualquier otra constitución política, menos la que entró en vigencia el año 1998.

Así por ejemplo “Diario La Hora”,



en su publicación del día miércoles 21 de noviembre del 2001, haciendo referencia a la presentación pública que hiciera la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador CONAIE, del Proyecto de Ley de Compatibilización y de Distribución de Competencias en la Administración de Justicia, ante el Congreso Nacional, en su editorial titulado En torno a la justicia, tendenciosamente, dice:

“En los últimos veinte años, las organizaciones indígenas, secularmente postergadas, han adquirido un importante espacio en la vi-

da nacional, pese a las discriminaciones y prejuicios que aún subsisten en nuestra sociedad blanco-mestiza. Se reconoce la legitimidad de sus organismos de lucha y protesta y su bien definida organización en las distintas regiones del país. La CONAIE y sus filiales, por ejemplo, se han hecho presentes en la política ecuatoriana, con algunos dirigentes solventes en su preparación cultural, con justas aspiraciones económicas, sociales y políticas.

Podríamos decir que la noche quedó atrás, cuando el feudalismo imperaba en el país y los indígenas eran apenas siervos de los grandes señores de la tierra. La revolución liberal encabezada por el General Eloy Alfaro trató de mitigar la lastimosa situación de ese conglomerado. Nacionalizó los grandes latifundios de la Iglesia pero no los repartió entre los indios, quienes de siervos del poder terrateniente se convirtieron en siervos del Estado.

No han faltado las inexperiencias, las equivocaciones del indigenado, convertido ya en un fac-

tor de la política. Tal el caso de una reciente propuesta para que se incorporen sus puntos de vista relacionados con la justicia, probablemente vinculados a los trámites y procedimientos sumarios de su cultura autóctona; o el de establecer cierto tipo de tribunales u otros medios de administración de justicia. No pensamos que se trate de revivir antiquísimas penas que han sido proscritas por los propios movimientos indígenas, salvo raras excepciones.

En la cultura anterior a la colonización española sin duda hubo elementos que podrían rescatarse y preservarse porque coinciden con principios universales de la llamada cultura occidental, que en buena parte, se han fundido con la indígena.

El Ecuador es un país unitario y sus leyes deben regir para

todos sus habitantes, a pesar de la eficacia que podrían presentar ciertos procedimientos ancestrales, cuyas normas fundamentales provienen de las disposiciones morales, por encima de las distintas culturas ²⁴". (La Hora, 2001: p. 1). (Lo resaltado es del autor).

Hecho, nada más que normal, en un Ecuador cuyos actores políticos en su mayoría reaccionarios al acceso de nuevos derechos por parte de las sociedades deprimidas y segregadas, donde son capaces inclusive de sustituir mandatos constitucionales por disposiciones legales, con tal de que, no se perjudiquen sus intereses particulares ²⁵.

Pero el caso de la Administración de Justicia Indígena, no es un invento del Movimiento Indígena o de la CONAIE, en particular. La facultad constitucional otorgada a las autoridades indígenas para administrar justicia, es un precepto de orden constitucional, señalado en el inciso cuar-

24 Véase cómo para este diario, así como para la mayoría de los medios de comunicación del país, no tiene importancia alguna que el Art. 1 de la Constitución Política de la República en actual vigencia, haya declarado que el Ecuador es un estado ... pluricultural y multiétnico, con sus consecuencias jurídicas. Recurren a la palabra unitario, que mas hace relación al espacio territorial del estado, y con el, pretenden de manera sutil apelar a la vigencia del monismo jurídico, privilegio injusto del que disfrutaron por mucho tiempo y del que parece, no están dispuestos a desprenderse fácilmente.

25 Así tenemos un ejemplo típico como es del Art. 264 de la C.P.R., que manifiesta que la unidad monetaria es el sucre, cuando en realidad es el dólar americano. Con una ley denominada "Trole", prácticamente eliminaron los artículos 261 al 265 de la Constitución Política.

to del Art. 191 de la actual Constitución Política del Estado.

En el inciso cuarto del Art. 191 de la Constitución Política de la República, se reconoce plenamente la facultad que tienen las autoridades de los pueblos indígenas, para ejercer funciones de justicia (administración de justicia indígena), y es más, dice esta disposición, aplicando normas y procedimientos propios para la solución de conflictos internos de conformidad con sus costumbres o derecho consuetudinario ... (entiéndase derecho indígena).

“Art. 191.- ... Las autoridades de los pueblos indígenas ejercerán funciones de justicia, aplicando normas y procedimientos propios para la solución de conflictos internos de conformidad con sus costumbres o derecho consuetudinario, siempre que no sean contrarios a la Constitución y las leyes. La ley hará compatibles aquellas funciones con las del sistema judicial nacional.” (Asamblea Nacional Constituyente, 1998).

Como se puede ver, esta disposición es de orden constitucional, jerárquicamente superior a la ley, a los reglamentos, a las ordenanzas y otras normas

claramente ubicadas de acuerdo a la jerarquía normativa, universalmente establecida.

Atentos a la misma disposición constitucional de que “La ley hará compatibles aquellas funciones (funciones de justicia) con las del sistema judicial nacional”, y con el objeto de evitar interferencias en el goce pleno de este derecho constitucionalmente adquirido, se han elaborado varios proyectos de ley, de los cuales uno ya ha sido presentado al Congreso Nacional para su respectivo debate, de estos proyectos, los mas conocidos son: a) Proyecto de Ley de Funciones de Justicia de las Autoridades Indígenas del Ecuador; y, b) Proyecto de Ley de Compatibilización y de Distribución de Competencias en la Administración de Justicia.

Por lo que se sabe, el Proyecto de Ley de Compatibilización y de Distribución de Competencias en la Administración de Justicia, desde el día que se ha presentado al Congreso Nacional, ha tenido sus detractores, especialmente en los diputados que representan al poder económico y político de este país. Al final de cuentas, un Congreso Nacional compuesto por una mayoría de diputados con prejuicios hasta “racistas”, no parece que aprobará con prontitud este y cualquier



otro proyecto de ley que haga relación con la Administración de Justicia Indígena; por último, no es aventurado pensar que, el propio Presidente de la República en su condición de legislador, termine vetando una Ley de este tipo, en el supuesto que pase con la aprobación del Congreso Nacional.

En este caso, tomando como ejemplo las Sentencias pronunciadas por la Corte Constitucional de Colombia²⁶, y ante un hecho que al parecer no tiene salida, lo más sensato sería, recurrir a la propia Constitución Política de la República y

hacer efectivas en la práctica sus propias disposiciones sin tener que esperar la promulgación de aquellas leyes que nunca van a ser aceptadas. Así tenemos por ejemplo que el Art. 18, dispone:

“Art. 18.- Los derechos y garantías determinados en esta Constitución y en los instrumentos internacionales vigentes, serán directa e inmediatamente aplicables por y ante cualquier juez, tribunal o autoridad.

En materia de derechos y garantías constitucionales, se estará a la interpretación que más favorezca su efectiva vigencia. Ninguna autoridad podrá exigir condiciones o requisitos no establecidos en la Constitución o la ley, para el ejercicio de estos derechos.

No podrá alegarse falta de ley para justificar la violación o desconocimiento de los derechos establecidos en esta Constitución, para desechar la acción por esos hechos, o para negar el reconocimiento de tales derechos.

26 Ver la Sentencia Nro. C-139/96 (9 de abril 1.996) de la Corte Constitucional de Colombia. En el que se dice que: “No es cierto que la vigencia de la jurisdicción indígena esté en suspenso hasta que se expida la ley La constitución tiene efectos normativos directos”.

Las leyes no podrán restringir el ejercicio de los derechos y garantías constitucionales.” (Asamblea Nacional Constituyente, 1998).

Por otra parte, no es menos importante las acciones de concientización que ha venido haciendo el Movimiento Indígena desde diferentes ángulos, incluido desde el campo académico. Se han organizado al respecto varios eventos importantes en los que se ha involucrado a jueces y magistrados, tanto de las Cortes Superiores como de la Corte Suprema de Justicia del Ecuador, a fin de auscultar sus criterios y saber como piensan en torno al tema de la Administración de Justicia Indígena, tema al que lamentablemente varios de ellos se niegan a reconocer que se encuentra vigente por mandato emanado de la propia Carta Política del Estado ecuatoriano.

En uno de estos eventos llevados a cabo a principios del año 2003, y que fuera co-organizado por el Colegio de Abogados de Pichincha, se debatió sobre el caso denominado “La Cocha”, debido a que en la Comunidad Indígena de este nombre, perteneciente a la parroquia Zumbahua, cantón Pujilí, provincia de Cotopaxi, las Autoridades Indígenas de aquella comunidad Administraron Justicia, amparados en la Constitución Política

de la República y más concretamente en su Art. 191, inciso cuarto. En efecto, este debate fue muy polémico, inclusive varios magistrados de la Corte Suprema de Justicia, dieron sus puntos de vista jurídico e hicieron sus interpretaciones, aunque totalmente diferentes entre sí.

7. EL CASO “LA COCHA”: UNA PRUEBA DE FUEGO DONDE UN JUEZ DEL SISTEMA JUDICIAL NACIONAL, TERMINÓ DÁNDO-NOS LA RAZÓN

Según la versión del comunero JAI-ME CUCHIPARTE TOAQUIZA, que fuera recogido en un Informe Policial, se trata de que en el sector “Quilapungo” de la comuna Indígena Kichwa de “La Cocha”, cantón Pujilí, provincia de Cotopaxi, el día domingo 21 de abril del 2002, se había realizado un bautizo en el domicilio de Juan Manuel Cuchiparte Umaginga, ubicado en el sector “Quilapungo”, comuna “La Cocha”, parroquia Zumbahua, cantón Pujilí, provincia de Cotopaxi, y a eso de las 22H30 y al calor de los tragos se produjo una riña entre los ciudadanos JUAN MANUEL CUCHIPARTE UMAGINGA, tío del dueño de casa, NICOLAS CUCHIPARTE UMAGINGA y JAIME CUCHIPARTE GUAMANGATE, con el ciudadano MALY LATAKUNGA CUCHIPARTE, hoy occiso, quien les había agredido fisi-

camente a los tres antes mencionados, una vez calmados los ánimos los tres agredidos se retiran del lugar, después de un tiempo, retornan al lugar de los hechos, armados con un tubo de acero, un desarmador y una piedra respectivamente, y proceden a agredir a MALY LATACUNGA CUCHIPARTE, dejándolo inconsciente para posteriormente ser trasladado al Hospital Claudio Benati de la parroquia Zumbahua en el cual permanece internado 24 horas sin recobrar el conocimiento y falleciendo el día martes 23 de abril, por lo cual los Brigadistas de la Comuna “La Cocha” proceden a la localización y detención del ciudadano NICOLAS CUCHIPARTE UMAGINGA, en el sector de Pasoloma para luego ser trasladado hasta la Comunidad de “La Cocha”, permaneciendo por el lapso de ocho días, transcurridos los cuales se presentaron los agresores JUAN MANUEL CUCHIPARTE UMAGINGA y JAIME CUCHIPARTE GUAMANGATE, quedando a ordenes de la comunidad de “La Cocha”, convocando a una reunión de las trece comunidades de la parroquia Zumbahua en la cual han resuelto

lo siguiente: 1) Que los detenidos no sean puestos a órdenes de las autoridades competentes. 2) Que sean juzgados de acuerdo a las leyes y costumbres de las comunidades. 3) Indemnizar a la viuda. Por lo que el día 5 de Mayo convocan a una reunión de las comunidades para firmar un ACTA en la sede del cabildo de La Cocha, acordando fijar la indemnización a la viuda MARIA SANTOS CUCHIPARTE, con la cantidad de \$ 6.000,00 dólares Americanos, entregando el cincuenta por ciento en ese instante y el otro cincuenta por ciento en cuotas de sesenta dólares mensuales, desterrándoles de las comunidades por el lapso de dos años y castigándoles de acuerdo a las costumbres y tradiciones de sus antepasados, por lo que han procedido a castigarlos físicamente haciéndoles caminar en piedras y ortigándolos por los dirigentes de las comunidades y dejándolos en libertad. El Movimiento Indígena de Cotopaxi MIC ha hecho conocer de esta situación al canal televisivo ECUAVISAS²⁷

El Fiscal del Distrito de Cotopaxi Dr. Iván León Rodríguez, da inicio a la in-

27 Es de gran importancia confrontar esta versión con el acta realizada el día 5 de mayo del 2002, la misma que ha sido firmada por todos los imputados, la viuda del fallecido, las autoridades indígenas y los participantes de la Asamblea. Pues en la parte que se relaciona con las sanciones y mas concretamente en el literal b) de la tercera página se detallan las sanciones para cada uno de los culpables: “el castigo auténtico” caminar descalzo sobre todos los materiales existentes en la Pachamama, la presentación pública de las armas u objetos utilizados en el homicidio, el “fuetazo” de cada comunidad y el baño de plantas medicinales a cargo de las mujeres, y finalmente - dice el acta - los castigados pedirán perdón al público presente.

dagación previa con fecha 13 de mayo del 2002. El 3 de julio del 2002, resuelve dar inicio a la etapa de instrucción fiscal y notifica ese mismo día al Juez de turno con dicha instrucción. Tras el sorteo, la Instrucción Fiscal recae en el Juzgado Tercero de lo Penal de Cotopaxi a cargo del Dr. José Luis Segovia Dueñas. Por supuesto que el fiscal Distrital emite su dictamen con fecha 20 de agosto del 2002, acusando a JUAN MANUEL CUCHIPARTE UMAGINGA, NICOLAS CUCHIPARTE CHIGUANO y JAIME CUCHIPARTE GUAMANGATE, de ser los autores del delito de ASESINATO, tipificado y sancionado en el Art. 450 del Código Penal, con las circunstancias primera y séptima de la misma disposición.

El día 9 de septiembre del 2002, en el despacho del Juzgado tercero de lo Penal de Cotopaxi, se lleva a cabo la Audiencia Preliminar conforme manda el Código de Procedimiento Penal en actual vigencia y es en esta diligencia que el defensor de oficio Dr. Jorge Arguello Pasquel, en lo principal alega que se está violentando el principio non bis idem. El día y hora señalados para dar lectura a las partes de la resolución correspondiente, las partes no concurren, por lo que el Juez Tercero de lo Penal procedió a notificar

por boleta en los domicilios judiciales con la resolución.

Pero aquí se produce uno de los sucesos más sobresalientes en la historia de las conquistas jurídicas del movimiento indígena ecuatoriano y posiblemente latinoamericano de los últimos tiempos. Y es que para sorpresa de todos, aparece una resolución dictada por el Dr. Carlos Poveda Moreno, Juez Segundo de lo Penal de Cotopaxi, encargado del Juzgado Tercero, declarando “ ... la NULIDAD DE TODO LO ACTUADO, a partir de fs. 1, en virtud de las acciones conocidas fueron juzgadas de conformidad a lo que dispone el artículo 191 inciso cuarto de la Constitución Política del Ecuador. ...”. (JUZGADO TERCERO DE LO PENAL COTOPAXI, 2002: 63 vta.). (Ver Anexo 3). Realmente, esto no se esperaba, conociéndoles como se conoce a nuestros jueces y autoridades que primero esperan medidas de hecho para terminar reconociendo a regañadientes los derechos sociales conculcados.

En esta sorprendente y - a la vez - grata resolución, que viene a ser como “la luz al final del túnel” o quizá como el indicador de que sí hay abogados y magistrados mesti-

zos con una actitud predispuesta a cambiar las caducas estructuras jurídicas, se puede observar la altísima instrucción del magistrado, su responsabilidad, la imparcialidad, quien con sapiencia jurídica y libre de todo prejuicio, como previendo la avalancha de críticas maliciosas que se veía venir de sus propios colegas y superiores, el Juez Poveda, de manera magistral, expone en su resolución el considerando C), en los siguientes términos:

“C) Una de las funciones de cualquier Juez o Tribunal es el de aplicar in extenso el término de “justiciabilidad”, ya que en el nuevo ordenamiento y tendencia constitucionalista se experimenta una dinámica en el orden interno y sobre todo en los conceptos de jurisdicción y juez, que se traduce en la incorporación de los derechos fundamentales en la labor legislativa, de ahí que se parafrasea con el pensamiento de Danilo Zolo: “La strategia della citttadinanza”.- Laterza. Roma Bari, 1.994, quien manifiesta: “un derecho formalmente reconocido pero no justiciable – es decir no aplicado o no aplicable por los órganos judiciales mediante

procedimientos definidos es tout court, un derecho inexistente”, por lo que el Juez de cualquier instancia en su deber más sublime libre de toda tendencia el de efectivizar un derecho consagrado en la Carta Magna, caso contrario lo dispuesto en la Ley de Leyes se considerará como simples declamaciones retóricas o a lo sumo, a vagos programas jurídicamente irrelevantes. Finalmente y por cuanto esta temática resulta interesante también es relevante manifestar el papel que juega ya no el juez del famoso estado Liberal que se debía a un status de objetiva subordinación al Ejecutivo, sino que debemos enmarcar al juez de nuestro ordenamiento como lo diría Perfecto Andrés Ibáñez – Magistrado de la Audiencia provincial de Madrid -: “el juez debe revalidar su legitimidad – caso por caso – aplicando de manera independiente la ley válida, en un contexto de precisas exigencias procesales de relevancia constitucional. ...”. (JUZGADO TERCERO DE LO PENAL COTOPAXI, 2002: 62 vta.).

El final de esta historia, termina como debió terminar en este país de marcados prejuicios sociales. El Fiscal Distrital,

puso el grito en el cielo con una exposición plagada de epítetos racistas y colonialistas, apeló ante el superior pidiendo se dicte auto de llamamiento a juicio en contra de los indiciados. Por su parte, la Primera Sala de la Corte Superior de Justicia de Latacunga, sin lugar a dudas revocó el auto de nulidad subido en grado por apelación y dispuso que el Juez de primera instancia concluya con la etapa intermedia. El Juez Tercero de lo Penal titular Dr. José Luis Segovia Dueñas, al efecto terminó dictando auto de llamamiento a juicio en contra de los tres sindicatos con fecha 8 de octubre del 2002. Apelado este auto resolutorio, la misma Primera sala de la Corte Superior de Latacunga, como era de esperarse, confirmó en todas sus partes el auto de llamamiento a juicio en contra de los tres sindicatos.

Como hemos dicho, que hay abogados y magistrados que batallan desde sus despachos, no solo para administrar una justicia inmediateista, sino para cambiar integralmente el futuro de nuestro país y sus múltiples sociedades, empezando por la justicia; los hay. Que son unos pocos, pero los hay. He ahí entonces que las Na-

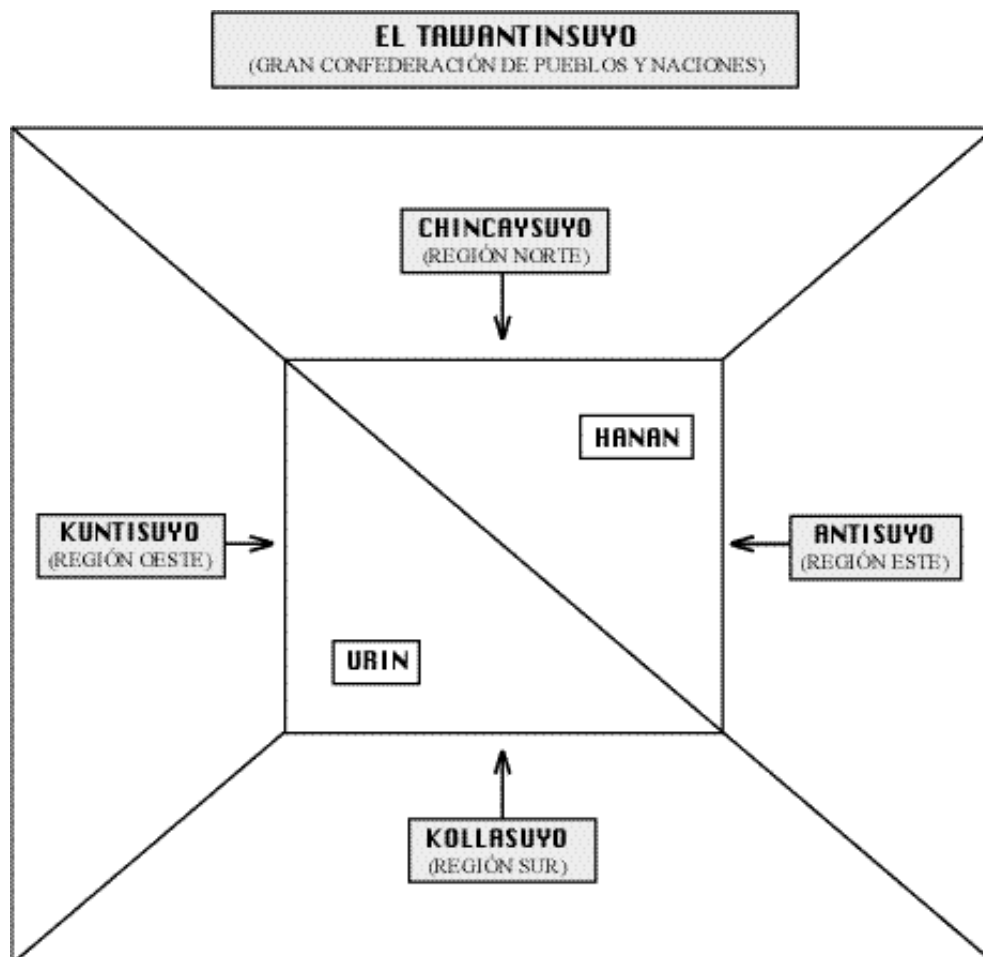
cionalidades y Pueblos Indígenas, no están al frente de una lucha estéril, cuentan con valiosos aliados que han hecho suyo la necesidad urgente de que se respete la Constitución Política como condición suprema para lograr una coexistencia con respeto. Después de todo, la vigencia plena de la Constitución Política de la República, nada más que eso, LA VIGENCIA PLENA de la carta magna, beneficia a gobernantes y gobernados, a todas las sociedades que conforman este país por ahora pluricultural y multiétnico, porque con ello tendremos respeto, seguridad jurídica, paz y prosperidad, objetivos supremos de todas las civilizaciones del mundo.

En conclusión, respecto al tema de la Administración de Justicia Indígena en el Ecuador, diremos que su reconocimiento constitucional es un hecho real. Mas, paradójicamente, el reto actual del Movimiento Indígena nacional, ya no es el reconocimiento por parte del estado, del Derecho a Administrar Justicia, esto ya se logró en 1998, sino porque los abogados, jueces y magistrados de la Función Judicial, sin más excusas, cumplan y hagan cumplir este mandato de orden constitucional.

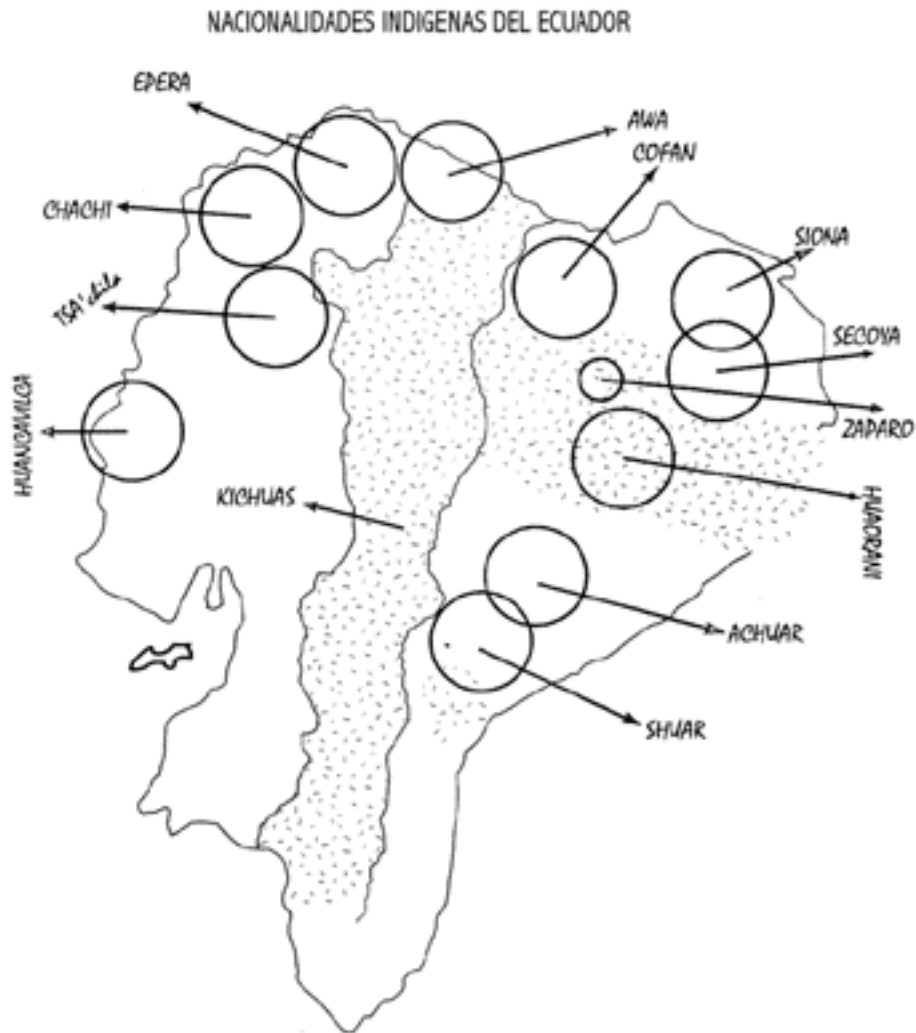
7. BIBLIOGRAFÍA

- ASAMBLEA NACIONAL CONSTITUYENTE Constitución Política de la República del Ecuador . Gaceta Constitucional. Quito, 1998 .
- BRUNNER, H. Historia del Derecho Germánico. Octava edición de Claudius von Schewerin. Ediciones Labor. Buenos Aires, 1936 .
- CABANELLAS DE TORRES, Guillermo 1988 Diccionario Jurídico Elemental. Editorial Heliasta S.R.L. Buenos Aires.
- ILAQUICHE, Licta Raúl Administración de Justicia Indígena en la Ciudad.- Estudio de un Caso. En: Yachaykuna – Saberes. Publicación del Instituto Científico de Culturas Indígenas ICCI. Numero 1. Abril. Quito.
- JUZGADO TERCERO DE LO PENAL COTOPAXI Causa Penal No. 43-2002 seguido en contra de Juan Manuel Cuchiparte Umaginga y otros, por presunto delito de asesinato a Maly Latacunga Cuchiparte. Latacunga, 2002 .
- LA HORA (Diario). En torno a la justicia. Editorial. Sección Artículos de Opinión. Miércoles 21 de noviembre. Quito, 2001 .
- LEVENE, Bigardo, Derecho Indígena y su Supervivencia en el Derecho Indiano. En: Nueva Enciclopedia Jurídica Omeba. Buenos Aires, 2003
- MACAS, Luis, Derecho Indígena y Derecho Consuetudinario. En: Yachaykuna –Saberes. Publicación del Instituto Científico de Culturas Indígenas ICCI. Número 3. Junio. Quito, 2002 .
- PUEBLO INDIO El Tawantinsuyu, un modelo de organización con historia propia. En: Revista “Pueblo Indio” No. 10, de enero de 1987. Año III. Edición Tawantinsuyu. Lima, 1987
- RUIZ DE ZARATE, Mary, La América de Cobre. Serie: Del Bravo a la Patagonia. Editorial Gente Nueva. La Habana, 1980 .
- SANTILLAN, Hernando de 1563-64] Relación del Origen, Descendencia, Política y Gobierno de los Incas. Biblioteca de Autores Españoles. Tomo 209, Madrid, 1968 [.
- TRUJILLO, Julio César et al. Justicia Indígena en el Ecuador. Universidad Andina Simón Bolívar- Ecuador. Auspiciado por Pro Justicia. Quito, 2001.

ANEXO 1



ANEXO 2



ANEXO 3

JUZGADO TERCERO DE LO PENAL DE COTOPAXI.- Latacunga, 10 de septiembre del 2.002.- Las 08H30.- VISTOS: Los nombres y apellidos de los acusados son: JUAN MANUEL CUCHIPARTE UMAGINGA, con cédula de ciudadanía número 050194748-5, de nacionalidad ecuatoriana, casado, de ocupación jornalero, de 31 años de edad, domiciliado en el sector Quilapungo de la comuna la Cocha, parroquia Zumbahua, cantón Pujilí, provincia de Cotopaxi. NICOLAS CUCHIPARTE CHIGUANO, portador de la cédula de ciudadanía número 050193788-2, de nacionalidad ecuatoriana, de estado civil casado, de ocupación jornalero, de 29 años de edad, domiciliado en el sector Quilapungo, comuna la Cocha, parroquia Zumbahua, cantón Pujilí, provincia de Cotopaxi. JAIME CUCHIPARTE GUAMANGATE, portador de cédula de ciudadanía número 050281820-6, de nacionalidad ecuatoriana, casado, de ocupación jornalero, de 22 años de edad, domiciliado en el sector de Quilapungo, comuna la Cocha, parroquia Zumbahua, provincia de Cotopaxi. Por voz pública ha llegado a conocimiento del señor Agente Fiscal, Dr. Iván León R. los siguientes hechos: “que el día martes 23 de Abril del 2.002, a las

16H45 el señor Teniente Político de Zumbahua Julio César Hidalgo realiza identificación, levantamiento y necropsia de quien en vida se llamó Maly Latacunga Cuchiparte, se procede a realizar la necropsia del cadáver, evidenciando ser de sexo masculino de cúbito dorsal desnudo, cubierto con sábana y amortajado por haber sido sometido a cuidados pos mortem, cabeza en presencia de calvicie, evidenciando en región parietal corte oblicuo de 10 cm, suturado, sutura suprecilar izquierdo, sutura del pabellón auricular izquierdo y presencia de laceraciones superficiales en región frontal con equimosis en párpado superior izquierdo. Cuello no evidencia lesiones en piel, que sugieran violencia de ningún tipo. Tórax, región anterior a nivel de pectoral izquierdo, laceración de 3 cm. Y una pequeña suprayacente de 2 cm. Región external, múltiples laceraciones en piel superficiales al igual que tórax lateral derecho, tórax posterior, laceración y equimosis en la parte baya del dorso lado derecho. Abdómen sin evidencia de lesiones, pierna derecha dos equimosis y edema pretidial, tobillo izquierdo maza compatible con lipoma de 2 cm. De diámetro. Examen interno con abertura de 3 cavidades. Cráneo al corte

biparietal y tejido celular subcutáneo, se evidencia fisura parieto occipital oblicuo de 15 cm. Trepanación de bóveda craneana con lo cual la fisura se convierte en fractura craneal, parieto occipital izquierda y deja al descubierto gran hematoma producto hemorrágico en la misma región que compromete capas meníngeas. Tórax a su apertura se observa pulmón derecho, presenta signos de alquitrán sin evidencia de patología, pulmón izquierdo con similares características a la apertura de cavidad pericardiaca, no se observa patología de igual forma la apertura del abdomen, intestino delgado, bazo y vejiga, riñones sin patologías. El cadáver es de un hombre de más o menos de 44 años, que sufrió traumatismo craneoencefálico grave pos traumático que provoca cerebro vascular hemorrágica con derrame hematoma epidural...”. Una vez que se han señalado día y hora a objeto de que se verifique la audiencia preliminar, comparece a la misma, por una parte el Dr. Iván León R., en calidad de representante del Ministerio Público y por otra el Dr. Jorge Arguello Pasquel, representando a los imputados en calidad de Defensor Público. Por su parte el Juzgador previo a resolver, considera lo siguiente: PRIMERO: Durante la primera fase de la audiencia preliminar las partes procesales manifiestan que no se

han observado omisión de solemnidades sustanciales.

Dentro del análisis respectivo se realiza las siguientes consideraciones constantes en el expediente Fiscal: 2.1. De fs. 1 a la 5 consta el protocolo de autopsia de quien en vida se llamó Maly Latacunga Cuchiparte, así como el acta de identificación y levantamiento realizado por el señor Teniente Político de la parroquia Zumbahua. Esta diligencia no se la toma en cuenta por ilegal, toda vez que la mentada autoridad administrativa no tiene competencia para la ejecución de estos actos, así como por lo que dispone el artículo 24 numeral 14 de la Constitución Política que dice textualmente: “Las pruebas obtenidas o actuadas con violación de la Constitución o la Ley, no tendrán validez alguna”. 2.2.- De fs. 8 consta un recorte de prensa perteneciente al diario “El Comercio” de fecha viernes 10 de Mayo del 2.002 sección D4 donde se informa el suceso que se juzga con título “La Cocha quiere aumentar el castigo en caso de muerte” y contiene el relato respectivo así como una entrevista al señor Cesar Umajinga con el título “No hay confianza en la Ley”. 2.3.- De fs. 27 consta el acta de defunción del señor Maly Latacunga Cuchiparte, casado con la señora María Cuchiparte Umajinga, la causa de la muerte di-

ce “Traumatismo craneo encefálico”, la fecha del deceso consta con fecha 23 de Abril del 2.002. 2.4.- De fs. 29 y 30 consta el acta de exhumación del cadáver de Maly Latacunga, realizada en el cementerio de la Comuna La Cocha, parroquia Zumbahua, provincia de Cotopaxi, así como el informe de necropsia, donde se ratifica en el contenido del protocolo de autopsia, manifestando que la causa de muerte se debe a un traumatismo craneo encefálico. Sin embargo el hecho de relevar de la obligación jurídica de presentar este informe es una anomalía procesal por cuanto dicha diligencia no tiene ningún valor, conforme se indica en el acápite 2.1. Sin embargo es coincidente con el acta de defunción y queda corroborado el fenecimiento del señor Latacunga, por los documentos de soporte adicionalmente presentados y de manera especial por la exhumación realizada. 2.5.- De fs. 13 a 17., consta el informe preliminar elaborado por el Segundo distrito plaza de Salcedo, donde se resume los siguientes aspectos: 2.5.1.- Se produce una riña dentro de una fiesta familiar, entre los acusados: Juan Manuel Cuchiparte Umaginga, Nicolás Cuchiparte Umaginga y Jaime Cuchiparte Guamangate con el occiso señor Maly Latacunga Cuchiparte, el mismo que en primer lugar había agredido a los tres prime-

ros. Posteriormente los inicialmente agredidos regresan al lugar y armados agreden a Latacunga, dejándolo inconsciente, para posterior fallecer. 2.5.2.- Los brigadistas de la comunidad La Cocha proceden a la localización y detención del ciudadano Nicolás Cuchiparte Umaginga para posterior a esto y después de ocho días presentarse voluntariamente los otros dos, quedando a órdenes de la comunidad convocando a las trece comunidades de la parroquia Zumbahua en la cual se resuelve el conflicto con los siguientes puntos: a) Que los detenidos no sean puestos a órdenes de las autoridades competentes. b) Que sean juzgados de acuerdo a las leyes y costumbres de las comunidades c) Indemnizar a la viuda. 2.5.3.- El día 5 de Mayo convocan a una reunión a las comunidades para suscribir una acta en el cabildo La Cocha, donde se acuerda fijar como indemnización la cantidad de seis mil dólares americanos, entregando tres mil dólares a la suscripción del acta y el otro cincuenta por ciento en cuotas de sesenta dólares mensuales. Además proceden a desterrar de las comunidades por el lapso de dos años. Informa que se castiga de conformidad a las costumbres y tradiciones de sus antepasados para lo cual les han hecho caminar a los agresores en piedras, se les ha ortigado y luego se los ha

dejado en libertad. Dice que el Movimiento Indígena de Cotopaxi ha hecho conocer de esta situación a través del canal de televisión de ECUAVISIA. 2.6.- De fs. 32 y vta., consta la versión del señor Olmedo ante Espín, quien se desempeña en calidad de Secretario de la Tenencia Política de Zumbahua, quien manifiesta que miembros de la comunidad de Jatalo se acercaron hasta su despacho para informarle que se había suscitado una controversia y que como producto de ella había fallecido en el hospital de Zumbahua el señor Maly Latacunga. Dice que inmediatamente realizó el levantamiento del cadáver y se comunicó con el Ministerio Fiscal, donde le indicaron que realizara las demás diligencias. Igualmente expresa que fueron los comuneros de La Cocha quienes procedieron a la detención de los agresores siendo trasladados hasta un retén en esa localidad, instantes en los cuales se dirigieron conjuntamente con el Teniente Político a tratar de rescatarles y enviarlos hasta Latacunga, sin embargo los integrantes de la comunidad impidieron que se les trasladara argumentando que desconfiaban en la justicia y que ellos también son autoridades para juzgar. Dice también que llegaron los dirigentes del MIC (Movimiento Indígena de Cotopaxi) e impusieron las sanciones de castigo cor-

poral. Finalmente menciona que luego de esto a los presuntos agentes de la infracción no se les ha visto en la comunidad. 2.7.- De fs. 32 vta., y 33 consta la versión del señor Julio Cesar Hidalgo Cuzco, Teniente Político de la parroquia Zumbahua, quien manifiesta de igual manera que su Secretario, agregando adicionalmente que una vez que se enteró que habían sido detenidos los presuntos culpables de este hecho, solicitó a los dirigentes de la comunidad que se les entregara, pero no aceptaron y al contrario les habían manifestado que altas autoridades de Latacunga conocían del arreglo de este conflicto. Finalmente ratifica que los acusados tenían su domicilio en la Comuna La Cocha, y que después de la sanción ya no se les ha visto. 2.8.- De fs. 33 vta., consta la versión de la señora María Santo Cuchiparte Umaginga, acompañada de su respectiva traductora, por no entender el idioma Castellano. Expresa que fueron los tres acusados quienes le agredieron a su cónyuge, lesiones que le causaron la muerte, finalmente manifiesta que los presuntos autores tienen su domicilio en la Comuna La Cocha. 2.9.- De fs. 34 y vta., consta la versión del señor José Alfonso Pallo Latacunga, quien manifiesta que pudo observar como los agresores lesionaban a Maly Latacunga, uno de ellos inclusive utilizan-

do un desarmador le insertó en el oído, otro utilizó una piedra y otro con un tubo le golpeó. Dice que el no ingresó a defenderle por cuanto tenía mucho miedo; posterior a este acto en el hospital Zumbahua, fallece Maly Latacunga. Dice que también presencié el castigo a los acusados, quienes fueron bañados en agua y ortigados en la plaza pública de la comuna La Cocha. Ratifica que los presuntos responsables tenían su domicilio en la comuna antes referida. 2.10.- De fs. 44 consta la versión del señor mayor de Policía Alonso Hidalgo, quien manifiesta que en calidad de Comandante del servicio rural de Cotopaxi, se trasladó al sector de La Cocha en la parroquia Zumbahua, donde se tuvo conocimiento que días antes había suscitado un asesinato producto de una fiesta de bautizo. Dice que por versiones Jaime Cuchiparte Toaquiza se informó que la comunidad se reunió y se les impuso un castigo y no ponerles a órdenes de las autoridades de la provincia de Cotopaxi de conformidad a las costumbres de esos lugares, además que debían pagar por concepto de indemnización el valor de seis mil dólares, al momento de suscribir el acta y luego en cuotas mensuales hasta cubrir el remanente. 2.11.- De fs. 44 vta., y 45 consta la versión del señor Sgop.. Luis German Rivera, quien mani-

fiesta que se trasladó conjuntamente con el mayor Alonso Hidalgo, por orden de su superioridad hasta la parroquia Zumbahua, comuna La Cocha, quien informa de igual manera que en la versión precedente, pero agrega fueron los brigadistas de la comunidad referida quienes proceden a la aprehensión de los presuntos responsables, y después de una reunión entre las trece comunidades resuelven no entregarles a las autoridades de la provincia, sino que debían ser juzgados de conformidad a las costumbres ancestrales de esos lugares e indemnizar a la víctima, por lo que el día 5 de mayo del presente año se convoca a una reunión en el cabildo de las tantas veces mencionada comunidad y suscriben una acta donde se establece un monto a pagar a la viuda establecido en seis mil dólares, el cincuenta por ciento en ese instante y el otro cincuenta por ciento en cuotas mensuales, desterrándoles adicionalmente de la comunidad por el lapso de dos años, para posterior de estos actos dejarlos en libertad. Dentro de la fase de la audiencia preliminar, referente a las cuestiones de fondo del Dictamen emitido por el señor Agente Fiscal, se ha argumentado por parte del señor Dr. Jorge Arguello Pasquel, que dentro del presente enjuiciamiento se ha vulnerado el principio constitucional denominado co-

mo único proceso, es decir si dentro de la comunidad donde han acontecido los actos considerados como ilícitos ya se estableció una sanción de conformidad a las costumbres ancestrales, este proceso no tiene razón de ser, ya que estaríamos violentado el principio non bis idem, por lo que debe rechazarse la pretensión del Ministerio Público, en este sentido y de conformidad a lo que dispone el mandato constitucional establecido en el artículo 24 numeral 13, se considera los siguientes puntos: A) La Constitución Política del Ecuador en su artículo 191 inciso cuarto textualmente manifiesta: “Las autoridades de los pueblos indígenas ejercerán funciones de justicia, aplicando normas y procedimientos propios para la solución de conflictos internos de conformidad con sus costumbres o derecho consuetudinario, siempre que no sean contrarios a la Constitución y las leyes. La ley hará compatibles aquellas funciones con las del sistema judicial nacional”, precepto establecido en la carta magna y puesta en vigencia en el Registro Oficial número 1 de 11 de Agosto de 1.998; incorporación casi textual que se lo efectiva en virtud de la suscripción y vigencia del Convenio 169 de la O.I.T., documento que se adopta con fecha 27 de Junio de 1989, entrando en vigor el 5 de septiembre de 1991 y

nuestro país Ecuador ratifica el 15 de mayo de 1998, es decir, época en la cual y mientras la Asamblea Nacional Constituyente debatía los últimos puntos que enmarcaba la nueva Carta Suprema, nació un nuevo ordenamiento internacional a la luz de nuestra legislación. Precisamente al amparo de lo que dispone el artículo 163 de la Constitución Política al publicarse en el Registro Oficial, un tratado internacional el efecto inmediato es “...formar parte del ordenamiento jurídico de la República y prevalecer sobre leyes y otras normas de menor jerarquía”, por lo que resulta imperioso conocer el contenido de las disposiciones que sirvieron de precedente para transferir a la Constitución Política, así tenemos que en el mentado convenio dentro de sus artículos 8, 9, 10, 11 y 12 consta la parte pertinente a las relaciones y reconocimiento del Derecho Ancestral, por mencionar y por ser de notable interés transcribiré las disposiciones más relevantes: Art. 8 numeral 2: “Dichos pueblos deberán tener el derecho de conservar sus costumbres e instituciones propias, siempre que estas no sean incompatibles con los derechos fundamentales definidos por el sistema jurídico nacional ni con los derechos humanos internacionalmente reconocidos. Siempre que sea necesario deberán establecerse procedi-

mientos para solucionar conflictos que puedan surgir en la aplicación de este principio”, Art. 9 numeral 1: “En la medida en que ello sea compatible con el sistema jurídico nacional y con los derechos humanos internacionalmente reconocidos, deberán respetarse los métodos a los que los pueblos interesados recurren tradicionalmente para la represión de los delitos cometidos por sus miembros”, numeral 2 “Las autoridades y los tribunales llamados a pronunciarse sobre cuestiones penales deberán tener en cuenta las costumbres de dichos pueblos en la materia”. Art. 12: “ Los pueblos interesados deberán tener protección contra la violación de sus derechos, y poder iniciar procedimientos legales, sean personalmente o bien por conducto de sus organismos representativos, para asegurar el respeto efectivo de tales derechos. Deberán tomarse medidas para garantizar que los miembros de dichos pueblos puedan comprender y hacerse comprender en procedimientos legales, facilitándoles si fuere necesario intérprete u otros medios eficaces”. Todo este bagaje de reserva legal se encuentra como ya dijimos anteriormente formando parte de nuestro ordenamiento, por lo que si se puede asegurar a la luz de esta concepción que de ninguna manera se puede alegar falta de Ley, incluso en la

moderna concepción de vigencia y supremacía de este tipo de convenciones, se ha llegado a establecer que mantiene igualdad con la Constitución Política y en algunos casos como en el sistema europeo su supremacía infiere un mayor grado con el notable desarrollo del Derecho comunitario. B) Tanto en la parte in fine de la disposición legal contemplada en el artículo 191 inciso cuarto de la Constitución Política así como en lo dispuesto en la disposición general del Código de Procedimiento Penal publicado en R. O. 360 de jueves 13 de enero del 2.000, se indica que se esperará la aplicación de la jurisdicción a los pueblos indígenas la creación de una Ley especial, situación jurídica que mantiene en una espera legis mientras no se verifique este acto, sin embargo es menester incluir dentro del presente estudio las mismas disposiciones constitucionales que evidentemente dan un giro a este criterio con un enfoque netamente interpretativo, así lo dispone el Art. 17 de la Constitución Política del Ecuador. “Libertad de ejercicio de los derechos humanos.- El Estado garantizará a todos sus habitantes, sin discriminación alguna, el libre y eficaz ejercicio y el goce de los ejercicios de los derechos humanos establecidos en esta Constitución y en las declaraciones, pactos, convenios y más ins-

trumentos internacionales vigentes. Adoptarán, mediante planes y programas permanentes y periódicos, medidas para el efectivo goce de estos derechos”. De igual manera lo dispuesto en el Art. 18 del mismo cuerpo legal dice textualmente: “Los derechos y garantías determinados en esta Constitución y en los instrumentos internacionales vigentes, serán directa e inmediatamente aplicables POR Y ANTE CUALQUIER JUEZ, TRIBUNAL O AUTORIDAD. En materia de derechos y garantías constitucionales, se estará a la interpretación que más favorezca su efectiva vigencia. Ninguna autoridad podrá exigir condiciones o requisitos no establecidos en la constitución o la ley, para el ejercicio de estos derechos. No podrán alegarse falta de ley para justificar la violación o desconocimiento de los derechos establecidos en esta Constitución, para desechar la acción por esos hechos, o para NEGAR EL RECONOCIMIENTO DE TALES DERECHOS...”. Antecedentes en virtud del cual y por la jerarquía y supremacía constitucional dejan de lado la intención del legislador para esperar su cumplimiento en función de la creación de una normativa secundaria, ya que al contemplarse como un derecho lo dispuesto en el artículo 191 inciso cuarto de la Constitución Política del Ecuador y Convenio 169 de la OIT,

debe ser inmediatamente aplicado, so pena inclusive de caer en las responsabilidades extra contractuales del Estado en su defecto en la Inobservancia de derechos fundamentales que debe el juzgador supervisar para su pleno cumplimiento; inclusive y redundando en la facultad del juzgador por la compatibilidad que existe en el Código de Procedimiento Penal estable entre una de las competencias de este funcionario el de ser exclusivamente garantista - referencia Art. 27 numeral uno del Código de Procedimiento Penal. Lastimosamente y por no existir labor de Casación por parte de la Excma. Corte Suprema de Justicia así como el Tribunal Constitucional, los caminos para esta interpretación son deficientes, por lo que también es menester al menos elaborar a través de la legislación comparada y colegir lo que ha dispuesto la Corte Constitucional de Colombia en fallos que se han permitido otorgar en casos similares a los nuestros, concibiendo como es obvio que la realidad ancestral es muy similar a la nuestra “... No es cierto que la vigencia de la jurisdicción indígena esté en suspenso hasta que se expida la ley de coordinación con el sistema judicial nacional. La Constitución tiene efectos normativos directos, como lo ha afirmado esta Corte reiteradamente, de tal manera que si bien es de

competencia del legislador coordinar el funcionamiento de la jurisdicción indígena y la jurisdicción nacional, el funcionamiento de ésta no depende de dicho acto legislativo”. Referencia: sentencia número C-139/96 (9 de abril de 1996) Corte Constitucional de Colombia. Con lo que podemos afirmar categóricamente que la disposición ya deferida tiene pleno funcionamiento y más aún amplia aplicación. C) Una de las funciones de cualquier Juez o Tribunal es el de aplicar in extenso el término de “justiciabilidad”, ya que en el nuevo ordenamiento y tendencia constitucionalista se experimenta una dinámica en el orden interno y sobre todo en los conceptos de jurisdicción y juez, que se traduce en la incorporación de los derechos fundamentales en la labor legislativa, de ahí que se parafrasea con el pensamiento de Danilo Zolo “ La strategia della cittadinanza”.- Laterza. Roma Bari, 1994., quien manifiesta: “Un derecho formalmente reconocido pero no justiciable - es decir no aplicado o no aplicable por los órganos judiciales mediante procedimientos definidos - es tout court, un derecho inexistente”, por lo que el Juez de cualquier instancia en su deber más sublime libre de toda tendencia el de efectivizar un derecho consagrado en la Carta Magna, caso contrario lo dispuesto en la Ley de

Leyes se considerará como simples declamaciones retóricas o a lo sumo, a vagos programas jurídicamente irrelevantes. Finalmente y por cuanto esta temática resulta interesante también es relevante manifestar el papel que juega ya no el juez del famoso estado Liberal que se debía aún status de objetiva subordinación al Ejecutivo, sino que debemos enmarcar al juez de nuestro ordenamiento como lo diría Perfecto Andrés Ibáñez - Magistrado de la Audiencia Provincial de Madrid:- “El juez debe revalidar su legitimidad – caso por caso - aplicando de manera independiente la ley válida, en un contexto de precisas exigencias procesales de relevancia constitucional. D) .- Las disposiciones analizadas en el acápite A) de esta resolución infiere de manera reiterada el reconocimiento de la cultura ancestral de los pueblos indígenas, en la aplicación de su justicia, actos que imposiblemente llegarán a ser codificados por su misma naturaleza a la especie del common law donde cada precedente va haciendo jurisprudencia, con la diferencia inequívoca que al hablar de nuestro Estado estas prácticas van llegando al acervo de la comunidad de manera verbal, por lo que pedir un estatuto o en su defecto una guía de aplicación resulta insuficiente, de igual manera si hablamos del delito lo haremos también en su re-

percusión sancionador, aún más cuando éstos devienen de un acuerdo comunitario. También es indispensable mencionar hasta dónde puede interpretarse estas formas de castigo contrarias al debido proceso y observaremos que eso dependerá de la relatividad y aún más de la cosmovisión de la cultura indígena, ya que tal vez lo correcto para nosotros será incorrecto para ellos, de todas maneras al referirse en sí a la explicación punitiva será precisamente a los integrantes de esa comunidad a los que se debe argumentar el origen de los mismos. De todas maneras en estricto sentido de responsabilidad se sostiene que de haberse dado alguna vulneración de garantías fundamentales en el juzgamiento de los tres acusados, éstos tienen el amplio derecho de incoar contra sus juzgadores el derecho de responsabilidad por error judicial conforme lo dispone el Art. 22 de la Constitución Política del Ecuador, con los efectos de derechos de repetición, esta apreciación en virtud del reconocimiento de la calidad de jueces que la misma disposición realiza en nombre de las autoridades indígenas. Si resulta oprobioso e infamante el elemento punitivo, explicaremos a la luz igualmente de la Corte Constitucional de Colombia, este singular aspecto: “En efecto el arresto no es la única sanción compatible con

la Constitución y las leyes; dentro del marco constitucional, es posible que las comunidades indígenas apliquen una amplia variedad de sanciones que puedan ser más o menos gravosas que las aplicadas fuera de la comunidad para faltas similares... se reconoce el arresto como compatible con las leyes, por lo tanto se define como viable, al amparo de la norma constitucional” Sentencia Nro. C-139/96 (9 de abril de 1996) Corte Constitucional de Colombia. D) Dentro del presente caso es innegable que el conflicto generó de una situación interna, como efectivamente se verifica por las versiones realizadas de manera general, ya que los tres acusados pertenecen al sector de Quilapungo, comuna La Cocha, parroquia Zumbahua, cantón Pujilí, provincia de Cotopaxi, de idéntica manera ese nivel de generalidad se establece también por la situación de la víctima, quien también perteneció a esa población, de igual manera el Tribunal que lo juzgó y que se integró por el Cabildo de La Cocha con sus autoridades. En idéntica manera las versiones avalan en el sentido de que el órgano juzgador aplicó las costumbres ancestrales y que además se arribó a un acuerdo económico por la suma de seis mil dólares, pagaderos en dos partes, acuerdo que fue aceptado por las partes, para finalmente desterrarlos de la comunidad. En este pro-

ceso judicial ordinario no se ha observado participación alguna de la cónyuge o familiar de la víctima, por lo que si se presume el cumplimiento del acuerdo, que si bien no consta como pieza procesal, no es menester pedir como requerimiento cuando no es exigencia constitucional y peor aún legal. De todas formas queda establecido categóricamente que ya existió un juzgamiento que reúne las pocas pero expresas constancias del artículo 191 inciso cuarto de la constitución Política del Ecuador, por lo que dentro del presente caso es plenamente aplicable la institución argumentada por el Defensor de los imputados NON BIS IBIDEM, por lo que el Fiscal debía analizar de manera jurídica su posición antes de emitir su opinión de inicio en la acción penal público, debiéndose indicar que el hecho de conocer por “voz pública”, es una posición meramente personal, toda vez que nuestro Código de Procedimiento Penal no mantiene esta figura que si lo tenía el Juez Penal en el Có-

digo anterior ya que las maneras de conocer es por el informe o parte de la Policía o en su defecto por denuncia; situaciones que jamás se verificaron en este enjuiciamiento. Con estos antecedentes al no haber existido jamás mérito para incoar este enjuiciamiento al amparo de lo que dispone el artículo 364 del Código de Procedimiento Civil, dicto la NULIDAD DE TODO LO ACTUADO a partir de fs. 1, en virtud de las acciones conocidas fueron juzgadas de conformidad a lo que dispone el artículo 191 inciso cuarto de la Constitución Política del Ecuador. Sin costas. Léase, notifíquese y cúmplase. Enmendado, civil, vale, certifico.

f)

DR. Carlos Poveda Moreno

JUEZ SEGUNDO DE LO PENAL DE COTOPAXI

ENCARGADO DEL TERCERO.

f)
Certifico.- El Secretario
Sr. Edmundo Maldonado.

BOLETIN ICCI -ARY RIMAY
PUBLICACION MENSUAL DEL INSTITUTO CIENTIFICO DE CULTURAS INDIGENAS, ICCI
SUMARIO DE NUMEROS PUBLICADOS
JULIO 2002 – JULIO 2004

No. 40, Julio del 2002

Editorial: La corrupción

Artículos:

- La Política en los medios de comunicación – Mario Bustos
- Los cambios en la información y la comunicación, extractos de la conferencia en Caracas en abril del 2002 – Ignacio Ramonet

c c c

No. 41, Agosto del 2002

Editorial: Los Migrantes

Artículos:

- Los migrantes ecuatorianos son sujetos sociales de desarrollo económico y cultural, La lucha por sus derechos dentro y fuera del país – Juan Carlos manzanilla.
- La Migración Indígena – Alicia Vacacela

c c c

No. 42, Septiembre del 2002

Editorial: Coyuntura Internacional.

Artículos:

- Reflexiones sobre el 11 de septiembre, Guerra al “Terrorismo” – Gilbert Achcar
- Los sucesos del 11 de septiembre, su coartada, avasallar al mundo, meta de los EE.UU. – Noam Chomsky

c c c

No. 43, Octubre del 2002

Editorial: El fracaso de las encuestadoras.

Artículos:

- Elementos para una evaluación del movimiento indígena. Existe un nivel de coherencia política? – Mentor Sánchez.
- Otra integración es posible, los silencios del ALCA .

No. 44, Noviembre del 2002

Editorial: El Area de Libre Comercio.

Artículos:

- Un proyecto de recolonización – Blanca Chancoso.
- Mandato de los Pueblos Indígenas de ABYA YALA, por la conferencia Continental preparatoria de la Segunda Cumbre de los Pueblos Indígenas de las Américas.

c c c

No. 45, Diciembre del 2002

Editorial: La visita de Fidel Castro y Hugo Chávez a la CONAIE.

Artículos:

- La revolución tiene el consenso del Pueblo.
- No es Chávez, es un pueblo.

c c c

No. 46, Enero del 2003

Editorial: El “Pinchazo” Económico del Nuevo Gobierno.

Artículos:

- Primera Asamblea Mundial Campesina, Un ¡No! rotundo al ALCA en América, y ¡Fuera! la OMC de la Agricultura.
- La Agricultura Campesina sostenible en la Vía Campesina.
- La Lucha por al Reforma Agraria y los cambios sociales en el campo, la realidad histórica.

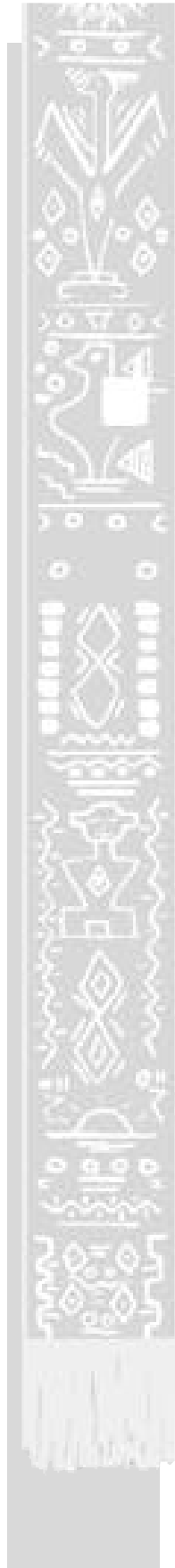
c c c

No. 47, Febrero del 2003

Editorial: Las maniobras del congreso.

Artículos:

- Se mantiene la discriminación a los Pueblos Indígenas, Veto Total a la Ley de Nacionalidades – Gina Chávez.



- A los Pueblos Indígenas se nos ha invisibilizado, Derechos y Diversidad – Ecuatorunari, Minga Informativa.

c c c

No. 48, Marzo del 2003

Editorial: La invasión a Irak.

Artículos:

- Derechos Indígenas y Acceso al Agua – Leoni - das Iza.
- La Migración en los Saraguros: Aspectos positivos y Negativos – Sisapacari Bacacela.

c c c

No. 49, Abril del 2003

Editorial: Dictadura civil militar o populartarismo?.

Artículos:

- Democracia, ajuste y participaci[on social en el estado ecuatoriano – Pablo Dávalos.
- Reconstrucción y/o reconstrucción de los Pueblos Kichwas – Julio Yuquilema.

c c c

No. 50, Mayo del 2003

Editorial: La participación de Pachakutik en el Gobierno.

Artículos:

- Evaluación de la participación política del Movimiento Indígena en el Gobierno – Nelson Reascos.
- Las argucias del poder y la gobernabilidad – Diego Delgado.

c c c

No. 51, Junio del 2003

Editorial: Un Genocidio Cultural.

Artículos:

- Ecuatorunari frente al ALCA – Patricio Zhingri.
- El desarrollo incompatible, Mega Proyectos en Tierras Indígenas – Mailer Mattié.

c c c

No. 52, Julio del 2003

Editorial: La agonía de una alianza en crisis.

Artículos:

- La Leyenda de la verdad y la doctrina del poder – Tupac Enrique Acosta.
- Balance legislativo semestral de la acción gubernamental – H. Antonio Posso Salgado.

c c c

No. 53, Agosto del 2003

Editorial: La Visita del Presidente de Colombia Alvaro Uribe.

Artículos:

- La encrucijada del país, El país está ente una encricijada política, social y económica – Kinto Lucas.
- Ya volvimos y somos millones, la construcción identitaria del ser andino – Padro Mamani Choque (primera parte).

c c c

No. 54, Septiembre del 2003

Editorial: El III Congreso de Pachakutik.

Artículos:

- El mundo no está en venta, no a la OMC – Ecologistas en Acción.
- Ya volvimos y somos millones, la construcción identitaria del ser andino – Padro Mamani Choque (segunda parte).

c c c

No. 55, Octubre del 2003

Editorial: Juicio a la Texaco.

Artículos:

- El té de coca, la coca no es cocaína – Asociación Chamánica y Ecológica de Colombia.
- Pachakutik no ha desaparecido del Registro Electoral del T.S.E. – José María Cabascango

c c c

No. 56, Noviembre del 2003

Editorial: Bolivia: entre certezas reales e incertidumbres del imaginario colectivo.

Artículos:

- Los motivos del Felipillo Vargas LL – Patricio Palacios.
- Perú: Pueblos Indígenas voluntariamente aislados, fugitivos del desarrollo – Mailer Mattié.

c c c

No. 57, Diciembre del 2003

Editorial: Palabras, Listas, persecuciones y prisiones.

Artículos:

- Quién es este “personaje” llamado Vargas Llosa? – Luis Fernando Sarango.
- La configuración de la civilización Kechwa – Manuel Espinoza.

c c c

No. 58, Enero del 2004

Editorial: El 21 de enero: Los indios entre certezas y certidumbres.

Artículos:

- Minga Sarayaku Kaparik, un objetivo que se realiza a través de una propuesta de trabajo colectivo – Franklin Toala.
- La Tierra para los Pueblos Indígenas en el Ecuador – Luis Macas

c c c

No. 59, Febrero del 2004

Editorial: El Instituto Científico de Culturas Indígenas, Amawta Runakunapac Yachay.

Artículos:

- El ALCA y la seguridad alimentaria – Luis Macas.
- Acercamientos hacia una propuesta epistemológica Andina – César Leonidas Ruiz

c c c

No. 60, Marzo del 2004

Editorial: 8 de marzo día de la mujer.

Artículos:

- Geopolíticas del conocimiento, interculturalidad y descolonización – Catherine Walsh.

- Retos para el estudio de las ideas filosóficas – Pablo Guadarrama González

c c c

No. 61, Abril del 2004

Editorial: Gobernar desde la corrupción.

Artículos:

- La ciudadanía, un concepto occidental peligroso – Agustí Nicolau i Coll.
- Mosoj P'unchayman Purispa, Amanecer Andino – Pedro Mamani Choque (primera parte)

c c c

No. 62, Mayo del 2004

Editorial: Aportes para entender el programa de gobierno para un nuevo Ecuador.

Artículos:

- El certamen Miss Universo en Ecuador: el constructo global del imaginario de la feminidad, cuerpo, sexo y poder – César Ruiz.
- Mosoj P'unchayman Purispa, Amanecer Andino – Pedro Mamani Choque (Segunda parte)

c c c

No. 63, Junio del 2004

Editorial: Entre los remordimientos y el análisis del Levantamiento del 7 de junio del 2004.

Artículos:

- Conflictos Etnicos son la base del problema de gobernabilidad en el Ecuador, Bolivia y Perú – Xavier Lajo.
- Democracia e interculturalidad – Luis Macas

c c c

No. 64, Julio del 2004

Editorial: La participación organizativa de los Líderes.

Artículos:

- La antigua medicina de los Kallawayas – Mailer Mattié
- Diversidad y Plurinacionalidad – Luis Macas

YACHAYKUNA No. 1

Publicación Semestral

Del Instituto Científico de Culturas Indígenas, ICCI

Amawta Runakunapak Yachay, ARY

Abril del 2001

Editorial:

La Construcción de saberes en el mundo no oficial

Angel Marcelo Ramírez Eras

Problemas Teóricos del conocimiento indígena: Presupuestos e inquietudes epistemológicas de base

Carlos Bautista Lechón

Democracia y Pueblos Indígenas

Lourdes Tibán

La ruptura del “Veintriloquismo” y el establecimiento de normas propias de representación. El caso del pueblo Kichwa de Cotopaxi.

Lucía Mejeant

Culturas y lenguas indígenas en el Ecuador

Lucila Lema Otavalo

Los rituales de la cotidianidad

Isidoro Quinde

Elementos para la historia del pueblo Cañari

Raúl Ilaquiche Licta

Administración de Justicia Indígena en la ciudad. Estudio de un caso

YACHAYKUNA No. 2

Publicación Semestral
Del Instituto Científico de Culturas Indígenas, ICCI
Amawta Runakunapak Yachay, ARY
Diciembre del 2001

Introducción

Víctor Bretón Sólo de Zaldívar

Capital social, etnicidad y desarrollo. Algunas consideraciones críticas desde los andes ecuatorianos

Bolívar Beltrán

Sistema Legal Indígena Algunas citas históricas

Luis Macas

Diálogo de Culturas Hacia el reconocimiento del otro

Martina Masaquiza

La política de preservar el Kechwa

Víctor Alejandro Campaña

Desarrollo, Conocimiento y Participación en la Comunidad Andina

Marc Becker

Coaliciones Interétnicas en los Años Treinta Movimientos Indígenas en Cayambe

YACHAYKUNA No. 3

Publicación Semestral

Del Instituto Científico de Culturas Indígenas, ICCI

Amawta Runakunapak Yachay, ARY

Junio del 2002

Introducción

Luis Macas

Derecho Indígena y Derecho Consuetudinario

Alfredo Lozano

La Cosmología Andina, modelo simbólico de la Ciudad Andina

Carlos Bautista

Experiencia de la Administración de Justicia propia en la comunidad de Pijal

Alberto Conejo Arellano

La Identidad Cultural y la Migración

Pablo Dávalos

Movimiento indígena ecuatoriano Construcción política y epistémica

YACHAYKUNA No. 4

Publicación Semestral

Del Instituto Científico de Culturas Indígenas, ICCI

Amawta Runakunapak Yachay, ARY

Diciembre del 2002

Editorial

Silvia Tuttillo

La perspectiva de desarrollo sustentable desde las Agencias de Desarrollo de los pueblos indígenas.

Ménthor Sánchez

El Proceso de Construcción del Estado Plurinacional

Marleen Haboud

Investigación Sociolingüística Más allá del Empoderamiento

INDICE ONOMÁSTICO

César Leonidas Ruiz

Antropólogo, nacido en Pujilí, ha publicado artículos en el periódico “Los Andes”, ponente en INBAKUCHA 2002 y el Primer Congreso Latinoamericano de Antropología Aplicada, ha participado en talleres organizados por la Organización de Estados Iberoamericanos, Miembro del Equipo Promotor de la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas, Amawtay Wasi, Coordinador de la Línea Editorial del Instituto Científico de Culturas Indígenas.

Andrés Donoso Romo

Chileno, nacido en Santiago de Chile en 1980. Realizó estudios superiores de Antropología Social de la Universidad de Chile entre los años 1998 y 2003. Posee estudios como oyente en la maestría de Educación Intercultural Bilingüe de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano, entre los años 2002 y 2003. Ha desarrollado estudios antropológicos en diversos áreas del quehacer nacional, profundizando desde el año 2001 en el tema de educación intercultural biligüe, año en que participa en el equipo de investigación del Proyecto Gestión Participativa en Educación Kelluwün de la Universidad de La Frontera. Proyecto territorializado en las comunas de Ercilla y Collipulli de la novena región de La Araucanía. Actualmente forma parte del Grupo de Estudios Rurales de la Universidad de Chile y desarrolla investigaciones en Educación Intercultural Urbana en Santiago de Chile a nombre de la Universidad de Chile y la Universidad Arturo Prat de Iquique.

Luis Fernando Sarango M.

Abogado indígena kichwa del Pueblo Saraguro. Ex Asesor Jurídico de la CONAIE, del ECUARUNARI y de la Federación de Centros Awá del Ecuador. Fue asesor de la Dirección Ejecutiva del Instituto Nacional de Desarrollo Agrario INDA, y actualmente es Coordinador del Centro del Saber Ushay Yachay o de la Interculturalidad de la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas – Amawtay Wasi.