

El derecho humano a una vida libre de violencia para las mujeres indígenas en el marco del pluralismo jurídico. Análisis de sus tensiones en Ecuador

Liliam Fiallo Monedero

UNIVERSIDAD ANDINA SIMÓN BOLÍVAR, QUITO

ABSTRACT

From a conception of gender violence as a structural phenomenon in Ecuador, I explore the tension that exists between the recognition of legal pluralism and the respect of the human right of indigenous women to a life free of violence. In this line, I study the international instruments that protect the human rights of women and the collective rights of indigenous peoples to understand the way in which they have reproduced the dichotomous discourse between collective and individual rights. I address their impact on the global, national and local levels, which ends up affecting indigenous women in the face of the phenomenon of gender violence and their access to Ecuadorian Justice.

Keywords: legal pluralism; self-determination; human rights; indigenous women; inter-legality; access to justice; gender violence.

A partir de una concepción de la violencia de género como un fenómeno estructural en Ecuador, exploro la tensión que existe entre el reconocimiento del pluralismo jurídico y el respeto del derecho humano de las mujeres indígenas a una vida libre de violencia. En esta línea tomo como objeto de estudio los instrumentos internacionales que protegen derechos humanos de las mujeres y derechos colectivos de los pueblos indígenas para entender el modo en que han reproducido el discurso dicotómico entre derechos colectivos e individuales –con incidencia en los planos global, nacional y local–, lo cual termina afectando a las mujeres indígenas frente al fenómeno de la violencia de género y su acceso a la Justicia ecuatoriana.

Palabras claves: pluralismo jurídico; derechos humanos; mujeres indígenas; interlegalidad; acceso a la justicia; violencia de género.

Presentación de la problemática: la violencia de género contra las mujeres indígenas en Ecuador como fenómeno estructural y sus tensiones con el pluralismo jurídico¹

El desarrollo teórico de la temática de la ‘violencia contra las mujeres por razón del género’², así como el avance en términos de normativa y de estándares internacionales sobre derechos humanos, han conducido a su mejor comprensión como un fenómeno consustancial a los regímenes patriarcales de dominación. La violencia contra las mujeres se reproduce en diferentes clases sociales, condiciones étnicas, estatus migratorio, nacionalidad, preferencias sexuales, develando que uno de los principales factores para entender las desigualdades en las sociedades actuales es la existencia del patriarcado (Lagarde, 2000, p. 20). Sin embargo, también se ha reflexionado mucho sobre la intersección entre el patriarcado como régimen de dominación, y otros sistemas de opresión tales como el capitalismo y el colonialismo (Segato, 2016; Lynn, 2014; Bidaseca, 2011; Federici, 2014).

Esta línea de análisis permite entender a la violencia de género que afecta a las mujeres indígenas en Ecuador, como un fenómeno estructural, anidado en la propia constitución del Estado republicano. En este sentido, el debate que se ha establecido entre Mercedes Prieto y Erin O’Connor ha sido especialmente fructífero para entender los modos en que las relaciones patriarcales de dominación marcaron el rol de las mujeres indígenas en los procesos de construcción del Estado ecuatoriano³.

O’Connor (2016), a través de su estudio *Género, Indígenas y Nación. Las contradicciones de construir el Ecuador, 1830-1925*, desarrolla la tesis de que, para

¹ Este artículo fue ganador del Premio Nuevas Direcciones en los Estudios Ecuatorianos 2018, atribuido por la Sección Estudios Ecuatorianos de LASA (Latin American Studies Association) a la mejor propuesta no publicada de artículo escrita por estudiantes de posgrado sobre estudios ecuatorianos.

² En este ensayo se toma la categoría de “violencia por razón de género contra la mujer”, que acoge la Recomendación General 35 del Comité CEDAW, donde se señala que este es “... un término más preciso que pone de manifiesto las causas y los efectos relacionados con el género de la violencia. La expresión refuerza aún más la noción de la violencia como problema social más que individual, que exige respuestas integrales, más allá de aquellas relativas a sucesos concretos, autores y víctimas y supervivientes” (Párr. 9). No obstante, se utilizarán como sinónimos ‘violencia contra las mujeres’ o ‘violencia de género’ para hacer referencia al fenómeno.

³ Retomar el estudio de estos textos para comprender las formas en que la constitución del Estado republicano moldeó el régimen patriarcal dentro de las comunidades indígenas, no implica negar la existencia de relaciones patriarcales de dominación con anterioridad a 1830. Más bien, asumo la categoría de ‘entronque patriarcal’ que explica el proceso de imbricación de los sistemas patriarcales a partir del hecho colonial de 1492 (Paredes y Guzmán, 2014, p. 32). Sin embargo, hago énfasis en el período republicano por su utilidad para comprender las continuidades con el Estado ecuatoriano contemporáneo.

entender el lugar de la mujer indígena en la construcción del Estado, hay que comprender las dinámicas de relacionamiento entre el patriarcado estatal, el patriarcado indígena y el ejercido al interior de la hacienda serrana. En este sentido, sostiene que los tres modelos de patriarcado, a pesar de haber sido independientes, guardaron estrechas relaciones entre ellos y compartieron, como fin último, la subordinación de las mujeres indígenas (*ivi*, p. 212).

O'Connor señala que, si bien el patriarcado indígena fue más flexible que el estatal, el sistema patriarcal del gobierno central penetró en las comunidades indígenas gradual y desigualmente (*ivi*, p. 154). Los flujos entre estos sistemas de patriarcado permitieron la transculturación de prácticas al interior de las comunidades y la recepción de figuras legales que pasaron, posteriormente, a su Derecho sustantivo como resultado de procesos complejos de interlegalidad⁴.

El argumento central que la autora construye a lo largo del texto es que el Estado ecuatoriano, en sus diversas etapas, terminó reconociendo a los hombres indígenas como sujetos políticos, mientras que las mujeres quedaron reducidas a la esfera doméstica. La capacidad de interlocución política que les fue otorgada por las autoridades estatales a los hombres indígenas – y negada a las mujeres por su ubicación en el espacio privado – marcó el modo en que se fueron constituyendo las relaciones de género al interior del Estado asimilacionista, y en sus formas de interacción política con las comunidades indígenas.

En su texto *Estado y colonialidad. Mujeres y familias quichuas de la Sierra ecuatoriana, 1925-1975*, Mercedes Prieto (2016) debate con Erin O'Connor la existencia del patriarcado indígena. En su lugar, plantea que el Estado ecuatoriano se constituyó como un *páter familias* que impuso su propio régimen patriarcal. Para Prieto, el Estado ecuatoriano, lejos de haber constituido un fuerte sistema institucional-burocrático que fue extendiendo sus tentáculos desde el centro hacia las zonas territoriales más periféricas, se fundó en un descentramiento; en lo que la autora denomina 'eventos estatales', que operaron en forma de intervenciones esporádicas y puntuales tratando de manera diferenciada a las distintas poblaciones indígenas. Esta práctica sobre las comunidades indígenas permitió la existencia espacios de autonomía para la organización de la vida cotidiana y sus procesos subjetivos. Sin embargo, a pesar de que fueron contactos episódicos, fueron creando un imaginario sobre lo público y lo deseable para estas comunidades desde el Estado y las élites políticas. No obstante, este fue un proceso

⁴ La 'interlegalidad' es una categoría que se utiliza en los campos de la Sociología Jurídica y de la Antropología Jurídica para describir aquellos procesos en que, a través de los intercambios que tienen lugar entre los sistemas jurídicos – en tanto campos semiautónomos (Moore, 1978) – se producen 'préstamos' entre ellos. Según Marc Simon Thomas, Boaventura de Sousa Santos ha sido considerado el fundador del término, sin embargo, fue André Hoekema quien elaboró sus bases científicas (Thomas, 2009, p. 5).

continuamente negociado con los miembros – masculinos – del mundo indígena (Prieto, 2016, p. 35).

El corolario de esta línea argumentativa sería que “la familia fue para el estado ecuatoriano un escenario estratégico que podía ser regulado con el objetivo de integrar – ‘estatizar’ – a las poblaciones indígenas” (*ibidem*). En este sentido desarrolla en su texto las formas en que se fue moldeando a la familia indígena, y en especial a las mujeres, sus subjetividades y sus cuerpos, para incorporarlas a un modelo universal y homogéneo.

A pesar de los puntos controversiales entre ambas autoras – ya sea que el régimen patriarcal del Estado republicano modificó al ya existente orden patriarcal indígena, anterior a la colonia, o que estableció los caminos fundamentales para el surgimiento de un patriarcado no existente con anterioridad en las comunidades – lo que resulta innegable es que en Ecuador las comunidades indígenas se encuentran atravesadas por un régimen de dominación en razón del género.

Esta línea de análisis es una pista metodológica central, en el sentido de que obliga a enfocar la mirada en la violencia contra las mujeres indígenas como resultado de las configuraciones que tomaron las relaciones de dominación patriarcales al interior de las comunidades indígenas en el proceso de interacción con el Estado ecuatoriano, sus instituciones jurídicas y su sistema de Justicia. Apunta, de este modo, a una comprensión de la violencia que supere la perspectiva exclusivamente intra-cultural. Esto es, que el estudio de la violencia de género en las comunidades, en tanto fenómeno estructural, no puede limitarse a la crítica de las prácticas sociales (patriarcales) comunitarias o de las instituciones jurídicas de Derecho Propio que tengan un sesgo discriminatorio, sino que debe incluir los flujos entre las prácticas e instituciones sociales y jurídicas que provienen del campo estatal⁵.

De tal suerte, si bien la posición de vulnerabilidad de las mujeres indígenas ante el fenómeno de la violencia – estrechamente ligado a las desigualdades que enfrentan – puede verse agravada por la existencia de regímenes de pluralismo jurídico, deben ser superadas, definitivamente, las posturas que ven en la existencia de autonomías indígenas y de Derechos Propios la principal causa de la violación de los derechos humanos de las mujeres indígenas.

Es cierto que el reconocimiento del derecho colectivo para ejercer sistemas de Derecho Propio, cuya titularidad recae sobre las comunidades, nacionalidades

⁵ Por campo estatal se hace referencia al concepto de Bourdieu, que analiza el Estado como “el resultado de un proceso de concentración de diferentes especies de capital, capital de fuerza física o de instrumentos de coerción (ejército, policía), capital económico, capital cultural o, mejor, informacional, capital simbólico, concentración que, en tanto tal, constituye al Estado en detentor de una suerte de meta-capital que da poder sobre las otras especies de capital y sobre sus detentores” (Bourdieu, 1997, p. 99).

y pueblos, dota a las autoridades comunitarias de facultades públicas (normativas y jurisdiccionales), que pueden profundizar la exclusión y discriminación de las mujeres dentro de las comunidades. Numerosos análisis sobre el Derecho indígena⁶ – críticos con la perspectiva del relativismo cultural o que desenmascaran la falsedad de la armonía comunitaria – han mostrado que los espacios de la jurisdicción indígena son comúnmente lugares donde se les da un tratamiento errado a los casos de violencia, o incluso se niega el acceso a la justicia de las mujeres.

Estos estudios revelan que, en la gran mayoría de los casos, en el marco comunitario son priorizadas las normas sociales que mantienen el valor de la colectividad, la familia, el principio de armonía o el de complementariedad ante que los derechos individuales de las mujeres, encubriendo situaciones de discriminación. Como resultado de ello, muchos de los casos de violencia no llegan a ser conocidos por las autoridades de justicia, ya que son resueltos en el ámbito familiar; o por decisión de las autoridades, se resuelven a través de procesos de mediación, prohibidos para estos casos por las normas internacionales de derechos humanos de las mujeres; o se castigan a ambos cónyuges en el proceso: al hombre por maltratar y a la mujer causar el maltrato al incumplir sus “deberes en el hogar”.

Sin embargo, las situaciones de violencia que enfrentan las mujeres indígenas son también responsabilidad del Estado. Los Estados tienen la obligación – internacionalmente adquirida – de evitar las violaciones de derechos humanos de las mujeres derivadas de violencia, aún en contextos de pluralismo jurídico. Ciertamente, esto puede hacerse desde un paradigma de intervención colonizador, que tienda al afianzamiento del paradigma de Estado-nación, o utilizando mecanismos interculturales, que se ubiquen en la intención de fortalecer el Estado plurinacional.

En el caso ecuatoriano, la violencia de género que afecta a las mujeres indígenas no es resultado, únicamente, de las dinámicas patriarcales internas de las comunidades, o de los procesos de interlegalidad entre estas y el Estado. La violencia también se reproduce por la situación de ausencia de un desarrollo normativo que establezca claramente las relaciones de coordinación entre Justicias,

⁶ El texto resultante del Encuentro Internacional *Mujeres Indígenas y Justicia Ancestral*, realizado en Quito, en octubre del 2008 (Lang y Kucia, 2009), mostró esta realidad en varios países del área; entre ellos, Ecuador. En este foro, lideresas y líderes indígenas, de conjunto con académicas analistas de la situación de las mujeres al interior de las Justicias comunitarias, pusieron de relieve la exclusión que sufren las mujeres en muchas comunidades, dada la existencia de poderes locales que mantienen prácticas patriarcales, con incidencia en su acceso a la Justicia y en el respeto de sus derechos humanos. Pueden verse, concretamente, las intervenciones de Miriam Lang, Aura Estela Cumes y Andrea Pequeño (Lang y Kucia, 2009). También puede verse Hernández Castillo, 2016; Picq, 2012 y Vásquez, 2006.

así como por las propias prácticas judiciales, donde la cultura jurídica de los actores del sistema ordinario – basada en una matriz colonial que racializa y discrimina – produce una doble victimización de las mujeres indígenas que han sufrido violencia. Esta discriminación puede implicar la denegación del acceso a la Justicia, o la desestimación del caso por un actuar negligente de los responsables de la investigación. Estas ausencias y prácticas recaen sobre el Estado.

En este punto, planteo que el otorgamiento de la autonomía y del pluralismo jurídico a los pueblos y nacionalidades indígenas, si bien pueden ser contextos propicios para encubrir situaciones de violencia, no implican *per se* la violación sistemática de los derechos humanos de las mujeres indígenas. Por una parte, la heterogeneidad de formas de organización, de sistemas económicos, de sistemas filosóficos, de valores sociales y de modos de organización política, caracteriza la presencia de colectivos indígenas en la región, de modo que no puede pensarse en la violación de derechos humanos a las mujeres indígenas derivada de la violencia de género como un escenario homogéneo ni como una práctica constante⁷. Por otra, existen acciones de resistencia por parte de colectivos organizados de mujeres indígenas por resignificar la Justicia indígena y subvertir las relaciones de dominación al interior de estos espacios⁸.

Es por este motivo que, en segundo lugar, he planteado el problema en términos de la tensión que existe entre el reconocimiento del pluralismo jurídico y el respeto del derecho humano de las mujeres indígenas a una vida libre de violencia; tensión que puede derivar – o no – en una violación del mismo. En el presente ensayo, me centro en el análisis de esta tensión. Sostengo, en esta línea, que, a su vez, ésta se alimenta de otras dos: 1) la tensión entre el principio de responsabilidad internacional del Estado y el de autodeterminación de los pueblos, del cual se deriva el pluralismo jurídico y 2) la tensión entre el reconocimiento del pluralismo jurídico y los principios de igualdad y no discriminación de las mujeres al interior de las comunidades indígenas, y de una vida libre de violencia. Con fines metodológicos, ubico la primera en el plano global, y la segunda en el nacional y el local. Al mismo tiempo identifiqué a los actores que colocaron estas disputas en ambos niveles.

La tensión entre el principio de autodeterminación de los pueblos y el principio de responsabilidad internacional del Estado por casos de violación de derechos humanos derivados de actos de violencia contra las mujeres

⁷ Asumir que en realidad así fuera, partiría de una concepción – esencialista- de la cultura como “entidad homogénea cuyas reglas evocan el cumplimiento universal” (Merry, 2006, p. 8).

⁸ En esta línea puede verse el trabajo de Hernández Castillo, 2016.

En la década de los noventa del siglo XX catalizan dos procesos de reconocimiento de derechos a nivel global – gestados desde los setentas –, que son centrales para entender el marco en el que tiene actualmente lugar la lucha de las mujeres indígenas por el derecho a una vida libre de violencia. De un lado, el movimiento indígena internacional logra posicionar con éxito la reivindicación del principio de autodeterminación, una de cuyas materializaciones inmediatas sería el derecho a la autonomía y el derecho a ejercer sus sistemas de Derecho Propio. Del otro, el movimiento feminista logra que se considere la violencia contra mujeres como una violación de derechos humanos, y que la Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (CEDAW, por sus siglas en inglés) se convierta en un tratado de derechos humanos.

En este ensayo sostengo que, si bien las mujeres indígenas resultaron beneficiarias de ambos avances legislativos en el plano internacional, la falta de identidad entre los actores que llevaron adelante ambas luchas y la ausencia de una total coherencia entre sus reivindicaciones, así como de sus materializaciones jurídicas, reprodujo la dicotomía entre derechos colectivos e individuales.

Como sostiene Sally Engle Merry, “los derechos humanos promueven ideas de autonomía individual, igualdad, libre elección, y secularismo incluso cuando estas ideas difieran de las normas y prácticas culturales prevalecientes.” (Merry, 2006, p. 4). Si bien el discurso de los derechos humanos aporta un nuevo marco que contiene un enorme potencial emancipatorio, según la autora, llegan con su precio: “Las ideas sobre los derechos humanos desplazan visiones alternativas de justicia social que sean menos individualistas y más enfocadas en las comunidades y en las responsabilidades” (*ivi*, p. 4).

Para el caso ecuatoriano, esta concepción dicotómica de los derechos afecta a las mujeres indígenas. La construcción social del rol femenino en las comunidades condiciona su autopercepción, circunscribiéndolas a las dinámicas de la colectividad y al conjunto de valores que la sostienen.⁹ En consecuencia, esta

⁹ Ello no puede ser entendido sin tener en cuenta uno de los principios más importantes que rige los roles de género en gran parte de las comunidades indígenas: la complementariedad. En la Filosofía Andina, la ‘complementariedad’ es uno de los principios en que se expresa la “relacionalidad del todo, que tiene a la ‘relación’ como entidad básica. Ello quiere decir que todo está conectado con todo: “para la Filosofía Andina, no es que los entes particulares, adicionalmente a su existencia particular, se relacionen en un segundo momento y lleguen a formar un ‘todo integral’ (*holon*), una red de interrelaciones y conexiones. Al contrario, recién en base a la primordialidad de esta estructura relacional, los entes particulares se constituyen como ‘entes’”. (Estermann, 2015, p. 122). Dentro de esta concepción filosófica, la relación entre hombres y mujeres también estaría condicionada por el principio de complementariedad, lo cual no permitiría entenderlos con entes individuales. Sin embargo, en la práctica, esta sujeción a la colectividad es mucho más fuerte para las mujeres que para los hombres, ya que está asociada a una división del

dicotomía ha terminado por menoscabar la efectiva protección del fenómeno de la violencia de género, así como del acceso a la justicia. En lo adelante desarrollaré este argumento.

El movimiento indígena y la reivindicación del principio a la autodeterminación de los pueblos y el pluralismo jurídico

Las cumbres indígenas que comienzan a tener lugar a partir de 1990¹⁰ dan cuenta de un momento cualitativamente superior de la organización del movimiento indígena en la esfera internacional. La *Declaración de Quito* (1990), marca la postura del movimiento respecto al principio de autodeterminación, cuyas bases legales habían sido establecidas en el *Estudio del Problema de la Discriminación contra las Poblaciones Indígenas* (ONU, 1983). En este marco, el reconocimiento del principio a la autodeterminación de los pueblos, del cual el pluralismo jurídico es una de sus concreciones más importantes, se ubicó en el camino de las luchas indígenas que venían gestándose desde la década de los setenta en gran parte de América Latina.

La re-emergencia de este movimiento, y específicamente su articulación en América Latina, puede ser entendida como un punto clave para comprender el giro operado al interior de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) y, más tardíamente, del Sistema Interamericano de Derechos Humanos (SIDH)¹¹. En 1989, el *Convenio 169* de la OIT se convirtió en un nuevo referente legislativo en la arena internacional en materia de reconocimiento de derechos a los pueblos indígenas, al recoger una serie de derechos colectivos tales como el ejercicio de instituciones propias y el derecho a la consulta previa. No obstante, el derecho a la autodeterminación no fue reconocido con todos sus efectos jurídicos, ya que contó con la importante limitación de la interpretación universalista de los derechos humanos y la concordancia con el orden constitucional vigente.

trabajo que las ubica como responsables de las tareas domésticas, de la maternidad y de la transmisión de la cultura (Vásquez, 2006, p. 302-303).

¹⁰ Un análisis de las cumbres del movimiento indígena puede consultarse el estudio de Araceli Burguete Cal y Mayor, *Cumbres indígenas en América Latina: resistencia y autonomía* (2007).

¹¹ Mientras en la ONU se utilizó el denominativo de ‘pueblo’ con efectos jurídicos desde el Convenio 169 de la OIT, de 1989, en el SIDH su incorporación a nivel normativo tuvo lugar recién en el año 2015, en el marco de los debates del texto final de la Declaración Americana (Clavero, 2016, p. 2). No obstante, el SIDH sí había reconocido con anterioridad el carácter de pueblos a colectivos indígenas, pero a través de su labor jurisprudencial. La interpretación extensiva que realizaron sistemáticamente la Comisión y la Corte de los derechos individuales de la *Convención Americana sobre Derechos Humanos* - a partir del caso *Miskito Vs. Nicaragua* (CIDH, 1983) - fue central para este reconocimiento. Asimismo, estos órganos habían incorporado, vía jurisprudencia, el Convenio 169 de la OIT (1989) y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007) (Clavero, 2016, p. 8).

En el 2007, la *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas* de la ONU, se convirtió en el instrumento internacional más radical para la regulación del derecho a la autodeterminación. En el mismo tono en que lo había defendido el movimiento indígena durante las luchas por su positivización jurídica, el principio de autodeterminación fue identificado con el derecho a determinar libremente la condición política de los pueblos, y al autogobierno en los asuntos relacionados con los asuntos internos de las comunidades indígenas (ONU, 2007, Art. 4). De manera coherente con estos ‘derechos-eje’, fueron regulados otros, siendo el derecho al ejercicio y fortalecimiento de sus sistemas de Justicia uno de ellos (Arts. 5 y 34).

La Declaración de las Naciones Unidas, prácticamente se convirtió en un instrumento interamericano, a partir de su asunción en la labor jurisprudencial del SIDH como norma fijadora del estándar internacional de los derechos de los pueblos indígenas (Clavero, 2016, p. 8), hasta que en junio del 2016 fue aprobada, en el marco de la Asamblea General de la OEA, la *Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*. La Declaración Americana retomó los derechos más importantes que habían sido reconocidos en la Declaración de la ONU del 2007. En este sentido, reconoció el derecho a la autodeterminación, con similar sentido que su predecesora¹².

El artículo III, textual al de la primera, señala que “los pueblos indígenas tienen derecho a la libre determinación”, y que “en virtud de ese derecho determinan libremente su condición política y persiguen libremente su desarrollo económico, social y cultural”. Asimismo, parte de la consideración de las comunidades como pueblos, en tanto sujetos de derecho colectivos a los que vienen asociados una serie de derechos de igual carácter. Inscrito en el derecho a la autodeterminación, reconoció también el derecho a promover, desarrollar y mantener sus sistemas jurídicos en el marco de las normas nacionales (OEA, 2016, Art. XXII)

¹² Sin embargo, Clavero se muestra crítico con este instrumento, a partir de su comparación con la norma de las Naciones Unidas. Plantea que hay que centrarse en el límite al derecho a la autodeterminación que establece esta Declaración en su artículo cuarto: “Nada de lo contenido en la presente de la Declaración se interpretará en el sentido de que confiere a un Estado, pueblo, grupo o persona derecho alguno a participar en una actividad o realizar un acto contrario a la Carta de la Organización de los Estados Americanos y a la Carta de las Naciones Unidas, ni se entenderá en el sentido de que autoriza o alienta acción alguna encaminada a quebrantar o menoscabar, total o parcialmente, la integridad territorial o la unidad política de Estados soberanos e independientes”. A decir de Clavero, esta limitación también se encuentra en la Declaración de la ONU, sin embargo, en aquella aparece en el artículo 46, mientras que, en la americana, se ubica a continuación del reconocimiento de la libre determinación. El autor plantea que ello no es solo una cuestión de forma, sino que la Declaración de la OEA antepone la integridad y unidad del Estado a este derecho (*ivi*, p. 3)

El movimiento feminista y la especificidad de los derechos humanos de las mujeres: el principio de responsabilidad del Estado por violaciones de derechos humanos derivados de actos de violencia de género

La primera mitad de la década de los noventa del pasado siglo, fue central para el tratamiento internacional sobre la problemática de la violencia contra las mujeres. En el sistema ONU, la Declaración de Viena de 1993 reconoció que la violencia contra las mujeres era una violación de derechos humanos, dando a la CEDAW el carácter de primer tratado de derechos humanos de las mujeres. Asimismo, solicitó a la Asamblea General que adoptara la Declaración sobre la Eliminación de la Violencia Contra las Mujeres (DEVAV, por sus siglas en inglés), la cual fue proclamada el mismo año. Por otro lado, en 1994 fue acogida la Convención Belem do Pará en el sistema interamericano, que proveyó una protección regional especializada.¹³ Estos logros en la protección de los derechos de las mujeres fueron resultado de más de una década de lucha en la esfera global de feministas, activistas y académicas, ubicadas dentro de la tendencia del ‘feminismo profesional’ (Carosio, 2009, p. 245).

Alda Facio (2011) e Isabel Torres (2011) narran el proceso de movilización internacional que llevó a que en la Declaración de Viena (1993), se reconociera la violencia contra las mujeres como una violación de sus derechos humanos. El primer paso en el marco de la ONU se dio con la Recomendación General 19 del Comité CEDAW. Posteriormente, en Viena, se reconoció por primera vez en un

¹³ Junto a estos instrumentos, el sistema ONU ha producido una serie de documentos de central importancia en la lucha contra la violencia y la discriminación. Se pueden ubicar las Recomendaciones Generales 19 y 35 del Comité CEDAW sobre violencia contra la mujer en razón del género, la Recomendación General 33 sobre el acceso a la Justicia, y, de manera muy significativa para las mujeres indígenas, la Recomendación General 31, adoptada de manera conjunta con Observación General 18 del Comité de los Derechos del Niño sobre ‘prácticas nocivas’. Además, los informes que provienen de la Relatora Especial sobre Violencia Contra Mujeres y Niñas son esenciales en la fijación de estándares internacionales y fijar las responsabilidades de los Estados en este campo.

El SIDH también ha tenido un rol central en la protección de las mujeres. Con el objetivo de supervisar el cumplimiento de Belém do Pará, se creó el Mecanismo de Seguimiento de la Convención de Belén do Pará (MESECVI), el cual, a través de sus dos órganos fundamentales, produce una serie de instrumentos internacionales que son de extrema relevancia para velar por los derechos humanos de las mujeres, derivados de actos de violencia. Por un lado, el Comité de Expertas (CEVI) presenta sus informes de seguimiento a los Estados partes y realiza recomendaciones sobre la implementación de la Convención; mientras que la Conferencia de Estados Parte realiza el Informe Hemisférico del MESECVI. Asimismo, el SIDH ha desarrollado, a partir de la entrada en vigencia de la Convención de Belén Do Pará, una sólida jurisprudencia que ha sentado los estándares jurídicos relativos a las obligaciones derivadas de ellas que deben cumplir los Estados partes (Mejía, 2012, p. 210), y, en concreto, la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) ha realizado informes temáticos de central importancia para el tema.

instrumento internacional “la cuestión de los derechos humanos de la mujer” (párr. 18), con lo cual se consagró el debate teórico sobre la “especificidad de los derechos humanos de las mujeres”¹⁴. El sistema interamericano caminó al paralelo en la misma disputa. El Instituto Internacional de Derechos Humanos (IIDH) organizó en 1992 la conferencia satélite de Viena 1993, conocida como “La Nuestra”, para presionar en este sentido.

La violencia de género como una violación de los derechos humanos de las mujeres puede ser considerada, de tal suerte, como el avance normativo más importante de esta etapa. Sin embargo, no puede ser entendida sin tomar en cuenta otros importantes estándares que fueron de su mano. Entre estos pueden señalarse la comprensión de la discriminación ligada al principio de igualdad material; su remisión a una noción universal de igualdad, que establece estándares también universales para su entendimiento; el reconocimiento del mutuo condicionamiento que existe entre la violencia y la discriminación contra las mujeres en razón del género; la ampliación de las modalidades que puede tomar la violencia; la ampliación de los ámbitos en que se puede producir el acto de violencia; el reconocimiento de actores privados como posibles victimarios de actos de violencia, además del Estado o sus agentes¹⁵.

A los efectos de estas reflexiones, este último elemento merece un análisis más detenido. La Recomendación General 19 del Comité CEDAW, en un ejercicio interpretativo de la Convención, estableció que:

En virtud del derecho internacional y de pactos específicos de derechos humanos, los Estados también pueden ser responsables de actos privados si no adoptan medidas con la diligencia debida para impedir la violación de los derechos o para investigar y castigar los actos de violencia y proporcionar indemnización (Párr. 9).

¹⁴ Isabel Torres pone a relieve que, si bien los derechos humanos nacieron con una vocación universal, la discriminación hacia las mujeres asentada en la esfera de los patrones socioculturales determinó su aplicación en clave masculina, con consecuencias concretas en su exclusión histórica, la invisibilidad de las diferencias, diversidad, especificidades y necesidades de esta población..." (Torres, 2011, p. 45-6). El debate sobre la necesidad de reconocer la especificidad de los derechos humanos de las mujeres surgió como una reacción ante el patrón androcéntrico, desde el cual los derechos humanos, a pesar de ser considerados abstractos y neutrales, eran interpretados de manera no neutral, de modo que se inscribe en esta crítica.

¹⁵ He sistematizado estos estándares a partir del análisis de los instrumentos internacionales relacionados anteriormente, así como de la consulta de varias fuentes bibliográficas (Mejía, 2012; Facio, 2011; de la Torre, 2011). He considerado aquí los elementos que caracterizan al avance de la regulación sobre violencia contra las mujeres tanto en el sistema ONU como el interamericano, aunque su reconocimiento no haya sido simultáneo, teniendo en cuenta que los instrumentos producidos en ambas sedes son aplicables en Ecuador con rango constitucional.

Ello tuvo dos efectos inmediatos: la ampliación de las esferas en que se puede producir la violencia junto con la ampliación de las obligaciones de los Estados miembros y, en consecuencia, la expansión de su responsabilidad. Así, a la clásica obligación negativa de no vulnerar derechos humanos, se sumaron un amplio conjunto de obligaciones positivas, con el fin de eliminar estereotipos de género que reprodujeran patrones de violencia, así como atacar directamente estos actos y permitir el acceso a la justicia de las víctimas¹⁶.

En este contexto, el principio de debida diligencia se convirtió en protagónico, siendo su contenido fundamental la toma de todas las medidas a su alcance (normativas, institucionales, procesales, de políticas públicas, etc.) para eliminar la violencia de género y permitir el acceso a la justicia de las víctimas, con la consecuente reparación. Con ello, el Estado deviene responsable no sólo de los actos de sus funcionarios por violaciones concretas y positivas de derechos humanos, sino que responde internacionalmente por el incumplimiento de sus obligaciones.

La tensión

Los instrumentos internacionales que protegen derechos humanos de las mujeres y derechos colectivos de los pueblos indígenas, tanto en sede de la ONU como interamericana, son un buen objeto de estudio para entender el modo en que se ha materializado el discurso dicotómico entre derechos colectivos e individuales. Por una parte, las normas de pueblos y nacionalidades enfatizan en el principio de autodeterminación, pero no desarrollan adecuadamente el derecho a una vida libre de violencia de las mujeres indígenas. Por otra, las normas de derechos humanos de las mujeres miran con ojeriza a los sistemas jurídicos de los pueblos indígenas.

Los instrumentos internacionales sobre pueblos indígenas han convertido el principio de autodeterminación en un derecho, estrechamente ligado a otros que lo llenan de contenido. En este esfuerzo, si bien no defienden una autonomía de la comunidad sin cotos frente a los derechos individuales de sus miembros y, en concreto, a los derechos humanos de las mujeres indígenas, el desarrollo de tales límites no está a la altura de las necesidades de la lucha contra la violencia de género.

Es cierto que la protección a las mujeres del fenómeno de la violencia en estos instrumentos se ha caracterizado por la regulación del principio de igualdad y no discriminación¹⁷; por la imposición del respeto a derechos humanos como límite a

¹⁶ Esta ampliación de las obligaciones del Estado se produce a partir de la CEDAW, que regula obligaciones positivas del Estado (art. 2-16).

¹⁷ Este principio se reconoce en los artículos 3 y 44 del Convenio 169 de la OIT, incluso con una concepción de igualdad material, cuando se señala que se deberá prestar “particular atención a los derechos y necesidades especiales de los ancianos, las mujeres, los jóvenes, los niños y las personas

la autonomía y al ejercicio de Derechos Propios¹⁸ y por la obligación internacional de los Estados de eliminar la violencia contra las mujeres¹⁹. Sin embargo, a pesar de esto, los pronunciamientos sobre la propia naturaleza jurídica de la violencia contra las mujeres son extremadamente débiles en estos documentos. La declaración naciounidense no se refiere a este punto en concreto, mientras que la interamericana establece que “los Estados reconocen que la violencia contra las personas y los pueblos indígenas, particularmente las mujeres, impide o anula el goce de todos los derechos humanos y libertades fundamentales” (art. VII.2).

La concepción de la vida libre de violencia como condición necesaria para el disfrute de los derechos humanos – y no como un derecho humano en sí mismo – que aparece regulada en la *Declaración Americana de Derechos de los Pueblos Indígenas*, se remonta a la amparada en la CEDAW, en 1979. Aun así, el desarrollo interpretativo que esta Convención tuvo a partir de la Recomendación General 19, superó este momento inicial, sentando los estándares para su consideración como un derecho independiente. Este reconocimiento jurídico se hizo presente en la Convención de Belem do Pará, donde el derecho a una vida libre de violencia fue regulado como un derecho humano independiente.

La falta de reconocimiento de la autonomía de este derecho en los instrumentos de pueblos y nacionalidades, así como la ausencia del planteamiento de la violencia como violación de derechos humanos, muestra una de las brechas más importantes en la legislación internacional entre los instrumentos de protección de las mujeres, y aquellos que protegen los derechos colectivos de los pueblos indígenas. A pesar de que estos no llegan al punto de ser incoherentes, ni de tener puntuales desavenencias, del análisis de estos documentos se desprende, fundamentalmente, un desigual nivel de desarrollo del tema de la violencia de género.

con discapacidad indígenas” en la aplicación de la declaración. Esta misma protección ‘reforzada’ aparece en el art. 22.1 de la Declaración de la Naciones Unidas. El art. 44 de este instrumento reconoce también el principio a la igualdad y no discriminación. Con un contenido semejante, también se pronuncia el art. VII de la Declaración de la OEA.

¹⁸ Según la Declaración de la ONU sobre pueblos indígenas, estos “tienen derecho a promover, desarrollar y mantener sus estructuras institucionales y sus propias costumbres, espiritualidad, tradiciones, procedimientos, prácticas y, cuando existan, costumbres o sistemas jurídicos, de conformidad con las normas internacionales de derechos humanos” (art. 34). Un postulado semejante se encuentra en la Declaración de la OEA en su art. XXII.

¹⁹ La Declaración de la ONU establece un mandato amplio a los Estados para que, de conjunto con los propios pueblos indígenas, aseguren a las mujeres y los niños, la protección y garantías plenas contra todas las formas de violencia y discriminación (art. 22.2). Por su parte, el texto americano en su art. VII.3 prácticamente transcribe el anterior precepto, mientras que en el art. XXX.4.c desarrolla más esta obligación, al señalar que los Estados deben tomar medidas para garantizar “el derecho de acceso a la justicia, la protección y reparación efectiva de los daños causados a las víctimas”.

En resumidas cuentas, los instrumentos en que se reconocen los derechos colectivos de los pueblos indígenas, tanto en la OEA como en la ONU, desarrollan débilmente la protección de las mujeres indígenas en relación al fenómeno de la violencia de género: no reconocen el derecho a una vida libre de violencia como derecho humano, no hablan de la violencia como violación de los mismos, no se desarrollan detalladamente las obligaciones internacionales del Estado para combatir el fenómeno de la violencia contra las mujeres, y no se pronuncian sobre la categoría de “prácticas nocivas”, - que sin duda los incluye- en el marco de la Observación Conjunta de la ONU y el Comité de los Derechos del Niño, a la cual se hará referencia a continuación.

Sin embargo, por otra parte, los instrumentos de protección de las mujeres del tema de la violencia tratan con desconfianza a los sistemas jurídicos indígenas, así como al conjunto de prácticas y normas que los sostienen, advirtiendo en estos el riesgo de que amparen ‘prácticas nocivas’ basadas en estereotipos de género²⁰. Es más, existe una total falta de reconocimiento de su carácter de sistemas jurídicos: estos instrumentos se refieren siempre a las normas jurídicas indígenas como ‘prácticas consuetudinarias’. Al negarles el rango de sistemas jurídicos, niegan, por tanto, la posibilidad de diálogos interculturales y de traducción intercultural del contenido de los derechos humanos de las mujeres asociados al tema de la violencia de género.

Como afirma Facio, la CEDAW se erige sobre una noción universal de igualdad, que establece estándares también universales – y no negociables – de lo que es discriminación (Facio, 1992, p. 18). En el mismo sentido, se pronuncia Ulrich cuando plantea que la definición de discriminación de la CEDAW no permite a las naciones establecer sus propios estándares de ‘igualdad de género’, de modo que es universal en su aplicación (Ulrich, 2000, p. 643). Esta concepción está totalmente afianzada en el paradigma de Estado-nación, de modo que no es funcional a la construcción de un Estado plurinacional que tenga como pilares a procesos de traducción intercultural, así como un pluralismo jurídico emancipatorio y la convivencia entre ambos sistemas de justicia.

Como sostiene Sally Engle Merry, existe una tensión inevitable entre los principios generales que se consagran en la legislación internacional y las situaciones particulares ancladas en la localidad (Engle Merry, 2006, p. 3):

Después de ver muchas audiencias de la CEDAW²¹, decidí que los expertos concluyeron que la costumbre era el problema porque ven las ‘costumbres’ como

²⁰ Esto se hace patente en la Recomendación General 31, adoptada de manera conjunta con Observación General 18 del Comité de los Derechos del Niño sobre las ‘prácticas nocivas’.

²¹ La autora hace referencia a un caso que se trató en el 2002 en el marco del comité que realiza el monitoreo de la CEDAW. En el escenario de la rendición del informe país de la delegación de Fiji,

prácticas dañinas arraigadas en la cultura tradicional. Los expertos no tienen tiempo para investigar cuándo y cómo costumbres como el *bulubulu* pueden proteger mejor a las mujeres de la violación que las cortes, o cómo estas costumbres se cruzan con los sistemas legales estatales de nuevas maneras. Su tarea es aplicar la ley de la Convención. Existe una suposición general de que problemas como la violencia contra las mujeres son responsabilidad del Estado y que la cultura local es una excusa para el incumplimiento. La división entre activistas transnacionales, nacionales y locales se ve exacerbada por las diversas formas en que la cultura es definida (*ivi*, p. 4-5).

Estos elementos sacan a relucir los roces que han existido entre el movimiento feminista, acusado con frecuencia de occidentalista (Lagarde, 2010), y las fuertes posturas identitarias de los pueblos y nacionalidades respecto a su derecho a la autonomía en todos los ámbitos. Varios colectivos de mujeres indígenas han hecho parte de este debate, mostrando también una variedad de posturas que van desde la separación total de este ‘feminismo (académico)’ y la defensa de los derechos colectivos sobre sus derechos individuales, hasta intentos de conciliación entre ambos niveles de protección, a partir de la subversión de las relaciones de dominación al interior de los poderes locales (Hernández Castillo, 2016).

La tensión entre el reconocimiento del pluralismo jurídico y los principios de igualdad y no discriminación de las mujeres, y de una vida libre de violencia al interior de las comunidades indígenas

Con fines metodológicos, he declarado que esta segunda tensión se desenvuelve en las esferas nacional y local. Por una parte, en el plano nacional, se observa en el conjunto de contradicciones que se irradian desde la legislación internacional al interior del sistema normativo ecuatoriano y a la institucionalidad del Estado, y que se mezclan con las disputas de actores locales por el paradigma de Estado a construir. Mientras que, en el plano local, esta tensión se observa con mayor nitidez en las luchas de las organizaciones de mujeres indígenas por lograr subvertir las relaciones de dominación patriarcales al interior de estructuras de poder, constituidas en su mayoría por hombres, sin salirse del discurso de defensa de la comunidad y los derechos colectivos. Sin embargo, no pueden ser perdidos de vista los flujos que existen entre lo nacional y lo local, y las disputas que tienen

los representantes del Estado presentaron cómo la práctica del *bulubulu* – una fuerte institución social – era usada para sacar casos de violaciones sexuales de las cortes ordinarias, lo que causó desconcierto y desaprobación de los miembros del Comité (Engle Merry, 2006, p. 3).

lugar en la esfera global. Esta división, aunque es útil para desagregar el nudo que se presenta en la tensión entre pluralismo jurídico y derechos humanos de las mujeres indígenas, debe ser enriquecida a partir de los nexos entre estos niveles.

El plano nacional: las contradicciones irrigadas al ordenamiento jurídico y la institucionalidad ecuatoriana

A pesar de las contradicciones advertidas en el acápite anterior, no puede negarse que es en la esfera internacional donde se ha producido un mayor avance en la protección a las mujeres del fenómeno de la violencia de género. Este proceso ha promovido al interior de los Estados – tanto por los compromisos internacionalmente adquiridos como por la presión de los colectivos sociales que se han apropiado del discurso del Derecho Internacional de los Derechos Humanos – el desarrollo de una institucionalidad de género y de políticas públicas enfocadas en hacer efectivas las conquistas normativas al interior de los territorios nacionales.

La lectura de la Constitución del 2008²² permite afirmar que los instrumentos internacionales de derechos humanos son de directa e inmediata aplicación dentro del ordenamiento jurídico; esto es, que “forman parte de la Constitución ecuatoriana, son Constitución” (Guerra, 2015, p. 86). A pesar de que a la Constitución ecuatoriana del 2008 poco le quedaría por agregar frente al amplio cuerpo normativo de los sistemas naciounidense e interamericano, que hace propios, reconoce el derecho a una vida libre de violencia como contenido del derecho a la integridad personal. En este marco, establece las obligaciones del Estado para prevenir, eliminar y sancionar toda forma de violencia, ubicando a las mujeres como sujetas de protección especial (Art.66.3. b).

Pero, por otra parte, el constitucionalismo ecuatoriano incorporó, incluso con anterioridad al avance legislativo a nivel internacional el reconocimiento del principio de autodeterminación de los pueblos. En la Constitución de 1998 éste se materializó en la regulación de un núcleo de derechos colectivos, entre los que se encontraban el derecho a la autonomía territorial y, estrechamente ligado a éste, el derecho a ejercer sistemas de Justicia Propia. La Constitución del 2008, continuó en esta línea de reconocimiento, pero de manera mucho más coherente que su antecesora, al declarar el carácter plurinacional del Estado ecuatoriano y ampliar el catálogo de derechos colectivos.

Al ser todos estos instrumentos parte del Ordenamiento Jurídico ecuatoriano con rango constitucional, las tensiones que tienen lugar en el plano global irradian al interior del mismo, con claras manifestaciones en la aplicación concreta de las normas, así como en la institucionalidad del Estado y en la proyección de políticas públicas. Estas tensiones infiltradas en el plano nacional, al mismo tiempo se

²² En concreto de los artículos 11.3, 426 y 428.

refuerzan por pugnas políticas internas por el modelo de Estado en construcción, que provienen de otros actores y que tienen sus dinámicas propias²³.

Al regular el derecho colectivo de las comunidades, pueblos y nacionalidades a ejercer sus sistemas jurídicos propios, la Constitución hace explícita una regla que proviene del Derecho Internacional y, concretamente, de la Declaración de la ONU sobre pueblos indígenas: la violación de derechos humanos de mujeres indígenas al interior de sus comunidades constituye un límite al ejercicio del pluralismo jurídico y a la autonomía²⁴. Con ello, el texto magno, por una parte, supera el silencio de las Declaraciones sobre pueblos en lo relativo al carácter de la violencia y asume, explícitamente, que constituyen una violación de los derechos humanos. Al mismo tiempo, recalca la necesidad de protección a las mujeres indígenas de este fenómeno, teniendo en cuenta su situación de vulnerabilidad. La regla arriba enunciada es corroborada y desarrollada por la normativa orgánica procesal, que hace especial referencia a las mujeres indígenas en contextos de pluralismo jurídico²⁵.

Sin embargo, la falta de una ley de coordinación entre las jurisdicciones ordinaria e indígena; la cultura de los operadores jurídicos que, unida a la

²³ Tomo como criterio de clasificación de los modelos o paradigmas de Estado, su gestión de la diversidad étnica (Sánchez, 2010). En este sentido, si bien parto del presupuesto de que tanto el paradigma multicultural como el plurinacional modifican o reconstruyen la idea clásica de Estado-nación clásica, el modelo de Estado plurinacional sería un momento cualitativamente superior de incorporación de las comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas en la construcción de lo político-común. La consagración del paradigma multicultural que tuvo lugar en la Constitución de 1998 no se planteó una modificación del Estado ni se llegaron a transformar las relaciones mayorías/minorías nacionales -más bien se acomodaron a las minorías en el orden estatal liberal existente en calidad de “mosaico” de culturas (Sánchez, 2010:279). Sin embargo, la declaración de Estado plurinacional que hace el texto magno del 2008 tampoco implica su existencia en la práctica. De tal suerte, el signo que tome la regulación y construcción en la práctica diaria del pluralismo jurídico, sus límites y potencialidades, es un lugar privilegiado para analizar las disputas nacionales por el Estado.

²⁴ En su artículo 171, la Constitución del 2008 señala que: “las autoridades de las comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas ejercerán funciones jurisdiccionales, con base en sus tradiciones ancestrales y su derecho propio, dentro de su ámbito territorial (...). Las autoridades aplicarán normas y procedimientos propios para la solución de sus conflictos internos, y *que no sean contrarios a la Constitución y a los derechos humanos reconocidos en instrumentos internacionales*. El Estado garantizará que las decisiones de la jurisdicción indígena sean respetadas por las instituciones y autoridades públicas. *Dichas decisiones estarán sujetas al control de constitucionalidad*. La ley establecerá los mecanismos de coordinación y cooperación entre la jurisdicción indígena y la jurisdicción ordinaria”.

²⁵ Pueden verse, en este sentido, los Arts. 343 y 344 del Código Orgánico de la Función Judicial (Asamblea Nacional de la República de Ecuador, 2009), y los Arts. 65 y 66 de la Ley Orgánica de Garantías Jurisdiccionales y Control Constitucional (Asamblea Nacional de la República de Ecuador, 2009).

inexistencia de la ley, marcan la falta de uniformidad en la aplicación de las normas existentes, afectando de manera concreta el acceso a la Justicia de mujeres indígenas víctimas de violencia; los límites jurisprudenciales impuestos posteriormente a la Justicia indígena²⁶; así como las políticas públicas que, por un lado, muestran una falta de reflexión y voluntad política para proteger a las mujeres indígenas y, cuando lo hacen, están sesgadas por una mirada colonial²⁷, apuntan a la ausencia de un pluralismo jurídico emancipatorio (Wolkmer, 2006) como pilar de un Estado plurinacional.

El plano local: el proceso de vernacularización de los derechos humanos de las mujeres indígenas en Ecuador

El punto que demuestra con mayor claridad la distancia entre las demandas de pluralismo jurídico y las de respeto de los derechos humanos de las mujeres indígenas, es la contraposición entre la defensa de los derechos colectivos de los pueblos y nacionalidades, y los individuales de las mujeres. Esta contraposición puede ser considerada como consustancial al modo en que se ha construido el discurso sobre los derechos humanos (Herrera, 2003; Santos, 2014; Merry, 2006), pero, en el caso ecuatoriano, ha sido reproducido también por las élites indígenas, conformadas casi en su totalidad por un poder masculino.

En palabras de Norma Vásquez:

El concepto de complementariedad se centra no sólo en la división del trabajo [...] sino en la creencia de lo que significa ser mujer indígena, en donde los valores de la sumisión (traducidos en obediencia a la autoridad masculina y respeto a las jerarquías establecidas) tienen todavía un fuerte peso y se combinan con una actitud de protección hacia las mujeres. Cuando una mujer indígena cuestiona estos valores no sólo se cuestiona su identidad de mujer sino su identidad de indígena [...] Intentar despojar a alguien de un elemento clave de su identidad – en este caso negar el carácter de indígena de una mujer que cuestiona sus valores tradicionales sostenidos por quienes sustentan el poder en sus comunidades – es un elemento

²⁶ En este punto es especialmente dicente la Sentencia No. 113-14-SEP-CC, de la Corte Constitucional ecuatoriana, en relación con el Caso No. 0731-10-EP de julio de 2014, cuando estableció con carácter obligatorio, que: “la jurisdicción y competencia para conocer, resolver y sancionar asuntos que se relacionen con el derecho a la vida serán siempre conocidos de manera exclusiva y excluyente por el Sistema Penal Ordinario, aún en los casos en que los involucrados pertenezcan a una comunidad indígena y los hechos se hayan producido en territorio ocupado por pueblos indígenas...”.

²⁷ El Eje 2 de la *Agenda Nacional de las Mujeres y la Igualdad de Género*, se articula, concretamente, con la política pública de enfrentamiento a la violencia de género. Al regular la situación de las mujeres indígenas, el texto plantea la necesidad de: “precautelarse que los casos de delitos sexuales y, contra la vida, sean protegidos por la justicia ordinaria y se excluyan del tratamiento de la justicia indígena” (Consejo Nacional de Mujeres, 2014, Política 2, Lineamiento d).

disuasorio para evitar conflictos generados por la participación política e incluso actividades comunales por fuera de hogar... (Vásquez, 2006, p. 303)

Los resultados de esta dicotomía de la que son víctimas las mujeres indígenas, han sido una seria desprotección frente al fenómeno de la violencia, limitaciones en el acceso a la Justicia, tanto estatal como indígena, así como restricciones en las formas de participación política²⁸. Sin embargo, a pesar de quedar atrapadas en muchos casos en este doble discurso (Lang, 2009, p. 122-3), las organizaciones de mujeres indígenas son las que con más éxito han logrado compatibilizar los derechos colectivos reconocidos en la Constitución, con los individuales, provenientes del sistema internacional. En este sentido, la apuesta una Justicia Indígena renovada, horizontal, con participación de las mujeres y que tenga como sustrato una modificación de los roles de género otorgados a mujeres y hombres dentro de las comunidades, es esencial para tal compatibilización.

La apuesta por la Justicia Indígena fue demostrada en el Encuentro Internacional *Mujeres Indígenas y Justicia Ancestral*, realizado en Quito, en octubre del 2008 (Lang y Kucia, 2009). Junto a las denuncias y reflexiones sobre el carácter patriarcal de las instancias de decisión dentro de algunas comunidades, prácticamente todas las intervenciones defendieron la necesidad de la jurisdicción indígena con el argumento de que tenía un carácter más cercano a las mujeres y más accesible en términos de idioma y gratuidad. Al mismo tiempo, se puso en evidencia la situación de impunidad de los actos de violencia cuando las mujeres acudían al sistema de Justicia estatal, donde eran frecuentemente discriminadas. En esta línea, mucho se habló en el Encuentro sobre las potencialidades de las Justicias Propias y sobre la necesidad de utilizar las experiencias de reorganización de colectivos de mujeres indígenas en Guatemala, México y Bolivia, para transformar desde adentro la Justicia indígena en Ecuador.

²⁸ Manuela Picq (2014) describe cómo en 1996 muchas mujeres indígenas fueron víctimas de agresiones e intimidaciones, en el contexto de la creación del Consejo Nacional de Mujeres Indígenas del Ecuador (CONMIE). Esta organización, que llegó a tener alrededor de 1500 miembros a través de 8 provincias del país, surgió para defender los derechos de las mujeres indígenas. Sin embargo, fue percibida como una amenaza a la unidad del movimiento. Las mujeres indígenas recibieron una oferta: aquellas que abandonaran la CONMIE iban a tener aseguradas cuotas de poder político al interior de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE). El número de mujeres miembros decayó, cansadas y asustadas por el acoso. La organización fue sofocada desde sus inicios (Picq, 2014, p. 98-100). Luego, la Confederación de Pueblos de la Nacionalidad Kichwa de Ecuador (ECUARUNARI) creó la Comisión de la Mujer y la Familia, y la Comisión Nacional de Asuntos Indígenas (CONAI) lanzó un programa de género para integrar a las mujeres en su agenda. Sin embargo, estas organizaciones siguen siendo reticentes a los discursos de género (*ivi*, p. 100).

La apropiación del discurso de los derechos humanos por parte de colectivos organizados de mujeres indígenas ha sido, en este sentido, una herramienta fundamental para pugnar por espacios de igualdad y por un acceso a la Justicia de mayor calidad al interior de sus comunidades. Andrea Pequeño plantea una visión crítica de los sistemas jurídicos indígenas en Ecuador, teniendo en cuenta la escasa incidencia que tienen las mujeres en la toma de decisiones en el ámbito de la Justicia indígena. La preponderancia de los hombres en este campo es, en su criterio, un factor que coadyuva al encubrimiento de situaciones de violencia doméstica y de falta de acceso a la justicia para las mujeres (Pequeño, 2009, p. 82). Sin embargo, tanto esta autora como Judith Salgado (2009) han puesto de manifiesto el hecho de que el discurso sobre los derechos humanos ha servido, desde su vernacularización²⁹, como una herramienta estratégica de defensa de las mujeres indígenas.

A pesar de que en estas reflexiones se observa el vínculo entre Justicia indígena y derechos humanos, no existen estudios etnográficos que desentrañen las fuentes de las que se han nutrido los colectivos de mujeres en Ecuador para la defensa de sus derechos humanos. Ese análisis sería clave para entender los distintos signos que puede tomar la pugna por subvertir patrones de dominación patriarcal al interior de la Justicias Propias y la propia interacción con el Estado ecuatoriano.

En este sentido, la lucha de la Red de Mujeres Indígenas de Chimborazo en el marco de la Constituyente en el 2007, pudiera ser una entrada interesante a este estudio. Manuela Picq (2012) narra el proceso que llevó a la Red a lograr el reconocimiento de la paridad de género dentro de la Justicia indígena, en la Constitución de la República del 2008. Como parte del cabildeo por lograr su incorporación al interior de la Justicia Indígenas, estas mujeres redactaron un párrafo basándose en el principio de igualdad de derechos para hombres y mujeres reconocido en la Declaración de Derechos de los Pueblos Indígenas, de la ONU (2007).

²⁹ Según Sally Engle Merry y Peggy Levitt, la vernacularización consiste en un proceso de apropiación y adopción local de ideas y estrategias generadas globalmente, que varía de un contexto a otro en dependencia de varios factores: “En cada país, la vernacularización difería según los contenidos de los paquetes globales de derechos de la mujer en juego, el trabajo de los vernacularizadores y las diferentes posiciones sociales que ocupan, cómo se enmarcan las ideas de derechos humanos, los canales y tecnologías de transmisión y las geografías locales de historia y de cultura dentro de las cuales tiene lugar la circulación y la vernacularización. Encontramos que la vernacularización es una práctica generalizada que toma diferentes formas en diferentes tipos de organizaciones y en diferentes contextos culturales e históricos. Las tensiones en curso entre las ideas de los derechos mundiales y nacionales son bastante comunes” (Levitt y Merry, 2009, p. 441).

[...] nosotras revisamos los Convenios Internacionales de pueblos indígenas y encontramos un artículo que establecía la igualdad de derechos entre hombres y mujeres indígenas³⁰. Porque los compañeros indígenas que estaban trabajando el tema de plurinacionalidad [...] siempre te mencionaban los derechos de las Convenciones Internacionales sobre pueblos indígenas [...] Decidimos entonces utilizar el mismo argumento para insertar los intereses de las mujeres. La Ley Zapatista³¹ fue una inspiración, un impulso, una recarga de energía para decir, “en otro lado del mundo mujeres indígenas están luchando por un sueño que nosotras también queremos”, pero ¿cómo lo argumentas frente a tus compañeros de lucha? No puedes decir que “las mujeres zapatistas han logrado esto y nosotras queremos lograrlo también”, no los vas a convencer. Pero si utilizas argumentos internacionales que ellos mismos usan, ahí sí puedes lograrlo³².

A pesar de las dificultades que implica la incorporación y el ajuste de las normativas de derechos humanos que se producen en el plano global en el local (Merry, 2006, p. 5), esta estrategia muestra la importancia de su apropiación por los colectivos de mujeres indígenas en el proceso de reinención de la Justicia Indígena, de cara a su interlocución con el Estado. En este punto, afirmo con Picq (2013, p. 215), que este colectivo mostró una solución a las tensiones entre género y multiculturalismo, en el sentido de que la aspiración de una justicia igualitaria al interior de las comunidades y el reconocimiento del Pluralismo Jurídico se hizo dentro de la discusión sobre el modelo de Estado a construir en la negociación constitucional. Con ello, otorgaron a esta justicia la legitimidad de un sistema que reconocía los derechos humanos universales (*ibidem*).

Reflexiones finales

Con el fin de analizar la tensión que se presenta en Ecuador entre el régimen de pluralismo jurídico plasmado constitucionalmente y el fenómeno de la violencia contra las mujeres indígenas, he intentado reflexionar sobre cómo ésta solo puede ser entendida desde una perspectiva histórica, que ayude a explorar los nexos entre el fenómeno de la violencia y los procesos de constitución del Estado. En esta línea,

³⁰ Hace referencia al artículo 44 de la *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*: “Todos los derechos y las libertades reconocidos en la presente Declaración se garantizan por igual al hombre y a la mujer indígenas” (ONU, 2007).

³¹ Hace referencia a la Ley Revolucionaria de la Mujer que se aprobó en el contexto de la lucha del movimiento zapatista en Chiapas, en el año 1993, incorporando las demandas de igualdad del movimiento de mujeres. Puede accederse a este texto en: <https://mujeresylasextaorg.wordpress.com/ley-revolucionaria-de-mujeres-zapatistas/>

³² Cristina Cucurí es una de las lideresas de la Red de Mujeres Indígenas de Chimborazo. Es además Dirigente de Territorios de la Confederación Kichwa del Ecuador (ECUARUNARI).

creo importante volver sobre las reflexiones de Prieto y O'Connor, ya que sus estudios presentan una perspectiva metodológica que permite entender la violencia de género contra las mujeres indígenas, no como resultado de la falta de civilización de las comunidades o del reconocimiento de la autonomía a los pueblos y nacionalidades y del pluralismo jurídico.

Sus análisis sobre la conformación de los regímenes patriarcales como un fenómeno estructural, anidado en la propia constitución del Estado republicano, que termina reproduciendo la situación de subordinación de las mujeres indígenas, ayudan a una comprensión de la violencia contra estas como resultado de la interacción entre el campo estatal y las comunidades indígenas. De este modo, son útiles a la hora de develar los límites de los análisis sobre los derechos humanos de las mujeres dentro de sus sistemas de Justicia, cuando no son puestos en el contexto de los paradigmas de Estado en que tienen lugar y que, sin duda, moldean históricamente las instituciones y prácticas internas de las comunidades.

Por otra parte, con el fin de llegar a comprender esta tensión, la he desagregado en otras dos: la que se presenta entre el principio de autodeterminación de los pueblos y el principio de responsabilidad internacional del Estado por casos de violación de derechos humanos derivados de actos de violencia contra las mujeres; y la que tiene lugar entre el reconocimiento del pluralismo jurídico y los principios de igualdad y no discriminación de las mujeres, y de una vida libre de violencia al interior de las comunidades indígenas.

He ubicado la primera en la esfera global, a partir de los procesos de lucha llevados a cabo en el marco de los sistemas de derechos humanos de la ONU y del SIDH por los actores internacionales: el movimiento indígena y los colectivos de feminismo académico. Mientras, he explorado las manifestaciones de la segunda tensión en el plano nacional –a través del proceso de recepción, reapropiación, y recirculación de estas normas internacionales en el ordenamiento jurídico ecuatoriano y su institucionalidad- y en el plano local - a partir de los procesos de vernacularización de este discurso global de los derechos humanos por parte de las mujeres indígenas con el fin de subvertir las relaciones de dominación de género que parcializan a la Justicia Indígena. He sostenido que, no obstante, no deben perderse de vista los flujos entre los tres niveles.

La tirantez que tiene lugar en la esfera global entre derechos colectivos de los pueblos indígenas y derechos individuales de las mujeres indígenas se hace patente, por una parte, en el desigual desarrollo de la protección a las mujeres indígenas en los instrumentos de derechos humanos de las mujeres y de derechos colectivos de los pueblos, tanto en el sistema de la ONU como en el interamericano. Por otra, es evidente en la desconfianza que emana de los instrumentos de derechos de las mujeres respecto de los sistemas de Justicia Indígena, a los cuales se les desconoce esta condición, reduciéndolos a prácticas, muchas de ellas consideradas

como 'nocivas'. En este sentido, permite entender la afirmación de que "la división global-local es frecuentemente conceptualizada como la oposición entre derechos y cultura, o incluso civilización y cultura" (Merry, 2006, p. 6).

Hace parte de esta tensión el análisis de cómo las obligaciones internacionales del Estado para eliminar la violencia de género, y su consecuente responsabilidad por incumplimiento, puede colisionar con la autonomía de los pueblos indígenas, cuando estas obligaciones y sus materializaciones normativas e institucionales son concebidas desde un paradigma colonizador de Estado, que puede tomar cuerpo tanto en un modelo asimilacionista de Estado-nación o dentro de uno multicultural.

En el segundo nivel, el examen de la normativa ecuatoriana, así como de las políticas públicas dirigidas a enfrentar la violencia contra mujeres indígenas y permitir su acceso a la Justicia, arroja que la manera en que se está concibiendo la obligación del Estado de garantizar derechos humanos al interior de sus territorios, sigue respondiendo a una lógica colonial, que se evidencia en el propio contenido que se le da a los derechos humanos y que terminan siendo impuestos a los miembros de las comunidades indígenas. En este sentido, afirmo que, a pesar del mandato de interpretar interculturalmente las normas y los hechos, el actuar de la Corte Constitucional, así como el diseño de las políticas públicas que involucran a las mujeres indígenas en la lucha contra la violencia de género, no responde adecuadamente al mismo.

Existe, asimismo, un choque entre la manera de interpretar los derechos humanos desde una concepción u otra -y los propios roles de género- que, en muchas ocasiones, se presentan como realidades inconmensurables, dando lugar a una intervención del Estado unilateral que termina por violentar el principio de autodeterminación y el respeto al pluralismo jurídico. Esta problemática hace pensar en si lo que aparece formulado estructuralmente como una regla -se reconocen el pluralismo jurídico y la autonomía con el límite de los derechos humanos, en específico de las mujeres- es solo una regla o también constituye un principio interpretativo.

La falta de una ley de coordinación entre las jurisdicciones ordinaria e indígena, que es mandato constitucional, así como la cultura de los operadores jurídicos conlleva a una desigual aplicación de las normas existentes, termina por afectar de manera concreta el acceso a la Justicia de mujeres indígenas víctimas de violencia. Mientras, los límites jurisprudenciales impuestos a la Justicia indígena y las políticas públicas sesgadas por una mirada colonial apuntan a la ausencia de un pluralismo jurídico emancipatorio (Wolkmer, 2016) como pilar de un Estado plurinacional.

En vez de poner en funcionamiento una "lógica de convivencia" entre la Justicia Ordinaria y la Indígena (Santos, 2012, p. 36), basada en el reconocimiento

de ambas jurisdicciones como iguales y sometidas ambas únicamente al control de constitucionalidad, se sigue construyendo un modelo que subordina la Justicia indígena a la estatal y busca fortalecer el paradigma de Estado-nación. Esta situación cuestiona la voluntad política de construir un pluralismo jurídico fuerte, sin perder de vista los derechos humanos de las mujeres indígenas.

Bibliografía

- ASAMBLEA CONSTITUYENTE. *Constitución de la República del Ecuador*. Registro Oficial No. 449 de 20 de octubre de 2008.
- ASAMBLEA GENERAL DE LA ONU. *Convención para la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (CEDAW)*, 1979.
- ASAMBLEA GENERAL DE LA ONU. *Declaration on the Elimination of Violence against Women*, 1993.
- ASAMBLEA GENERAL DE LA ONU. *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*. 2007.
- ASAMBLEA GENERAL DE LA OEA. *Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*. 2016.
- ASAMBLEA NACIONAL DEL ECUADOR. *Código Orgánico de la Función Judicial*. 2009. Publicado en Registro Oficial No. 544 de 9 de marzo de 2009.
- ASAMBLEA NACIONAL DEL ECUADOR. *Ley Orgánica de Garantías Jurisdiccionales y Control Constitucional*. 2009. Publicado en Registro Oficial, Suplemento 52 de 22-oct-2009.
- BIDASECA, Karina. "Mujeres blancas buscando salvar a mujeres color café": desigualdad, colonialismo jurídico y feminismo postcolonial". *Andamios*, 8 (17), 2011. (pp. 61-89).
- BOURDIEU, Pierre. *Razones Prácticas*. Barcelona: Anagrama, 1997.
- BURGUETE CAL Y MAYOR, Araceli. *Cumbres indígenas en América Latina: resistencia y autonomía*, 2007. Disponible en sitio web: <http://www.llacta.org/notic/2007/not0411b.htm>.
- CAROSIO, Alba "Aportes de la crítica feminista a la reconceptualización de los derechos humanos" en Alba Carosio, *Los derechos humanos desde el enfoque crítico. Reflexiones para el abordaje de la realidad venezolana y Latinoamericana*. Caracas: Defensoría del Pueblo/ Fundación Juan Vives Suriá, 2011. (pp. 80-115).
- CLAVERO, Bartolomé. "La Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas: El reto de la interpretación de una norma contradictoria". *Lección impartida en el acto de recepción de la condecoración José León Barandarián de la*

- Facultad de Derecho y Ciencias Políticas de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos*. Perú, 2016.
- COMITÉ CEDAW. Recomendación General 19. *La violencia contra la mujer*. 1992.
- Comité CEDAW; Comité de los Derechos del Niño. *Recomendación General 31, adoptada de manera conjunta con Observación General 18 del Comité de los Derechos del Niño sobre las 'prácticas nocivas'*. 2014.
- CONSEJO NACIONAL DE MUJERES E IGUALDAD DE GÉNERO. *Agenda Nacional de Mujeres e Igualdad de Género*. 2013
- CORTE CONSTITUCIONAL DE LA REPÚBLICA DE ECUADOR. *Sentencia No. 113-14-SEP-CC sobre el Caso No. 0731-10-EP*. 2014.
- CUCURÍ, Cristina. Entrevista realizada el 13 de abril de 2018.
- ESTERMANN, Josef. *Filosofía Andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2015.
- FACIO, Alda. "Viena 1993, Cuando las mujeres nos volvimos humanas". *Pensamiento iberoamericano*. No. 9, 2011. (pp. 3-20).
- FACIO, Alda. *Cuando el género suena, cambios trae. Una metodología para el análisis de género del fenómeno legal*. San José, Costa Rica: ILANUD, 1992.
- FEDERICI, Silvia. *Caliban and the Witch*. Brooklyn, NY: Autonomedia, 2014; Second revised edition.
- HERNÁNDEZ CASTILLO, Aída. *Multiple injustices. Indigenous Women, Law, and Political Struggle in Latin America*. Tucson: The University of Arizona Press, 2016.
- LAGARDE, Marcela. "El derecho humano de las mujeres a una vida libre de violencia. Mujeres, globalización y derechos humanos" en Virginia Maquieira D'Angelo (coord.), 2010. (pp. 477-534).
- LANG, Miriam y Ana Kucia. *Mujeres Indígenas y Justicia Ancestral*. Quito: UNIFEM, 2009.
- LEVITT, Peggitt y Sally Engle Merry. "Vernacularization on the Ground: Local Uses of Global Women's Rights in Peru, China, India and the United States". *Global Networks* 9, 4, 2009. (pp. 441-461).
- LYNN, Denise. "Socialist feminism and triple oppression". *Journal for the Study of Radicalism*, 8(2), 2014.
- MERRY, Sally Engle. *Human Rights & Gender Violence. Translating International Law Into Local Justice*. Chicago: The University of Chicago Press, 2006.
- MEJÍA, Luz Patricia (2012). "La Comisión Interamericana de Mujeres y la Convención de Belém do Pará. Impacto en el Sistema Interamericano de Derechos Humanos". *Revista IIDH*. Disponible en <http://www.corteidh.or.cr/tablas/r30352.pdf>
- MOORE, Sally Falk. *Law as Process: An Anthropological Approach*. Londres, Henley y Boston: Routledge & Kegan Paul, 1978.

- O'CONNOR, Erin. *Género, Indígenas y Nación. Las contradicciones de construir el Ecuador, 1830-1925*. Quito: Abya Yala, 2016.
- ONU. *Estudio del Problema de la Discriminación contra las Poblaciones Indígenas*. 1983. Disponible en: <http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/es/spdaip.html>
- PEQUEÑO, Andrea. "Violencia de género y mecanismos de resolución comunitaria en comunidades indígenas de la sierra ecuatoriana" en Lang, Miriam y Anna Kucia (coord.). *Mujeres Indígenas y Justicia Ancestral*. Quito, UNIFEM, 2009. (pp. 33-50).
- PICQ, Manuela. "Where Did Women Go? Gender Inequalities in Ecuador's Ethno-Politics". *Social Development Issues* No. 36, 2014. (pp. 92-107).
- PICQ, Manuela. "Between the Dock and a Hard Place: Hazards and Opportunities of Legal Pluralism for Indigenous Women in Ecuador". *Latin American Politics and Society* Vol 54, 2, 2012.
- PRIETO, Mercedes. *Estado y colonialidad. Mujeres y familias quichuas de la Sierra ecuatoriana, 1925-1975*. Quito, FLACSO, 2016.
- SALGADO, Judith. "Violencia contra las mujeres indígenas: entre las 'justicias' y la desprotección. Posibilidades de interculturalidad en Ecuador". *Anuario de Acción Humanitaria y Derechos Humanos*, No. 6, 2009. (pp. 61-72).
- SÁNCHEZ, Consuelo. "Autonomía y pluralismo. Estados plurinacionales y pluriétnicos", en Miguel González, Araceli Burguete Cal y Mayor y Pablo Ortiz (coord.), *La autonomía a debate. Autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina*. Quito: FLACSO-Ecuador, 2010.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. "Cuando los excluidos tienen Derecho: justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad" en Grijalva, Agustín y Boaventura de Sousa Santos (comp.). *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Ecuador* Quito, Abya Yala/ Fundación Rosa Luxemburg, 2012. (pp. 13-50).
- SEGATO, Rita Laura (2016). "Patriarchy from margin to center: Discipline, territoriality, and cruelty in the apocalyptic phase of capital. *South Atlantic Quarterly*, (115 (3), 2016 (pp. 615-624).
- THOMAS, Marc Simon. "Legal Pluralism and Interlegality in Ecuador. The La Cocha Murder Case", *Cuadernos del CEDLA*, No. 24, 2009.
- TORRES, Isabel. "De la universalidad a la especificidad. Los derechos humanos de las mujeres y sus desafíos". *Pensamiento iberoamericano* (9), 2011. (pp. 43-59).
- ULRICH, Jennifer L. (2000) "Confronting Gender-Based Violence with International Instruments: Is a Solution to the Pandemic Within Reach?" *Indiana Journal of Global Legal Studies*: Vol. 7: Iss. 2, Article 11.
- VÁSQUEZ, Norma. "¿Complementariedad o subordinación? Distintas maneras de entender la relación entre mujeres y hombres en el mundo indígena". En

Pueblos indígenas y derechos humanos, coordinado por Mikel Berraondo. Bilbao: Universidad de Deusto, 2006. (pp. 293-309)

WOLKMER, Carlos. *Pluralismo Jurídico. Fundamentos de una nueva cultura del Derecho*. Sevilla, Editorial MAD, 2006.

Lilium Fiallo Monedero es PhD (c) en Derecho por la Universidad Andina Simón Bolívar (Ecuador), Máster en Sociología (FLACSO-Ecuador) y Máster en Derecho Constitucional y Administrativo (Universidad de la Habana). Es autora de los libros “Pluralismo Jurídico en Ecuador: el caso de la Nacionalidad Tsachila” (2014) y “Empoderamiento: Un nuevo reto del constitucionalismo latinoamericano” (2012).

Contacto: lfiallomoned@umass.edu

Recibido: 26/4/2018

Aceptado: 30/11/2018