

71

Derechos indígenas en América Latina hacia el siglo XXI

Nueva Antropología

• Mayari Castillo Gallardo, Pueblos indígenas y derecho consuetudinario. Un debate sobre las teorías del multiculturalismo • Esther Sánchez Botero, La realización del pluralismo jurídico de tipo igualitario en Colombia • Akuavi Adonon Viveros, Estado, derecho y multiculturalismo. Un enfoque de antropología jurídica en México • Solveig Hueber, Dinámicas post-constitucionales: cambios en la administración de justicia indígena en Ecuador después de la reforma constitucional de 1998 • Emmanuelle Piccoli, Las Rondas campesinas y su reconocimiento estatal, dificultades y contradicciones de un encuentro: un enfoque antropológico sobre el caso de Cajamarca, Perú • Barbara Truffin, El papel de los derechos indígenas en la Amazonia ecuatoriana • Ellen Desmet, El impacto de procesos transnacionales en la organización de los airo paj (secoya) de la Amazonia peruana

VOL. XXII, NÚM. 71, JULIO-DICIEMBRE DE 2009 ISSN 0185-0636

EL PAPEL DE LOS DERECHOS INDÍGENAS EN LA AMAZONIA ECUATORIANA

Barbara Truffin*

Resumen: Este artículo propone una reflexión sobre los procesos de constitucionalización de los derechos indígenas en la Amazonia ecuatoriana, a partir del análisis de un documento que escenifica la difusión de estos derechos en algunas comunidades. Refiriéndose al marco teórico del pluralismo jurídico para incorporarle dimensiones expresivas, se adentra en nuevas formas verbales y escritas producidas en los talleres de las organizaciones indígenas. En este nuevo tipo de material etnográfico, tanto las formas locales como estatales de regulación se encuentran bajo tensión y parecen expresar una mutua impotencia frente a un marco de poderes en vía de creciente transnacionalización.

Palabras clave: pluralismo jurídico, derechos indígenas, Amazonia ecuatoriana

Abstract: This article addresses the constitutionalization of indigenous rights through the analysis of a document recounting the dissemination of said rights in Ecuador's Amazonian communities. The article explores the new verbal and written forms produced by the indigenous organizations in their workshops and from there seeks to add an expressive dimension to the theoretical frame of legal pluralism. The analysis of this new kind of ethnographical materials reveals a strong tension going through both local and state forms of regulation, and seems to express their mutual incapacities in view of the fast transnationalization of the frameworks of power.

Key words: legal pluralism, indigenous rights, Ecuador.

INTRODUCCIÓN

La capacidad jurídica indígena es un objeto de controversia que se inscribe en la larga historia política de los estados latino-americanos, una historia constituida por conquistas y por resistencias, en la cual las ideologías y los conceptos jurídicos han jugado un rol muy importante. Desde el principio de la conquista el discurso jurídico ha contribuido a reducir la existencia indígena a figura de absoluta alteridad, a la vez que ha sido utilizada, si bien de manera discontinua y paradójica, como frágil y porosa muralla por los defensores de su supervivencia. Las teorías clásicas del pluralismo jurídico, con sus insistencias en la coexistencia de ordenamientos jurídicos distintos en un mismo campo social (Griffiths,

*Doctora en Antropología Jurídica, Fonds National de la Recherche Scientifique (Belgique), Centre de Droit comparé et d'histoire du Droit, Université Libre de Bruxelles, Investigadora asociada FLACSO-Sede Ecuador [btruffin@ulb.ac.be].

02.NuevaAntropologi´a71_(92-175)115 115 9/24/09 4:29:28 PM

1986) o desde las perspectivas de actores anclados en una pluralidad de mundos (Vanderlinden, 1989), resultan imprescindibles para la comprensión de las relaciones complejas que existen en muchos países de América Latina entre el derecho oficial estatal y el derecho local. Sin embargo, este marco teórico clásico no es suficiente para analizar los más recientes desarrollos en el campo de los derechos indígenas, y en particular el alcance real de los reconocimientos constitucionales intervenidos estas últimas décadas en esa región.

Este artículo trata los efectos del reconocimiento de los derechos indígenas en la Constitución ecuatoriana de 1998, tal y como se manifiestan en un texto redactado por líderes indígenas en la Amazonia ecuatoriana. Propone una reflexión sobre los límites de las teorías clásicas del pluralismo jurídico y añade un enfoque performativo sobre el problema de la (in)efectividad de los ordenamientos de regulación desde una perspectiva indígena. En un primer tiempo evocamos los desafíos que los reconocimientos constitucionales de los derechos indígenas en América Latina plantean en la actualidad, a las teorías clásicas del pluralismo jurídico. En un segundo nos adentraremos en la complejidad de las relaciones entre órdenes locales indígenas y derecho oficial de una manera más específica, utilizando la Amazonia ecuatoriana como caso emblemático en la discusión de los efectos de los procesos de constitucionalización de los derechos indígenas y del uso simbólico del derecho del Estado en el marco de las luchas indígenas.[1] Después de la presentación de este contexto histórico y social concreto centramos la discusión a partir de un tipo de material etnológico muy rico en enseñanzas: los textos producidos por organizaciones indígenas, para luego trazar algunas líneas de conclusión sobre los procesos de constitucionalización de los derechos indígenas.

CAPACIDAD INDÍGENA Y PLURALISMO JURÍDICO EN AMÉRICA LATINA

De manera esquemática, se puede decir que los estudios sobre las regulaciones indígenas tienden a oscilar entre premisas realistas y premisas normativas. Las primeras toman como punto de partida las manifestaciones observables de dicha capacidad –aunque ésta no sea autónoma, o a pesar de encontrarse en un momento de repliegue–. Según esta perspectiva, lo que plantea el derecho oficial, un discurso normativo por excelencia, respecto a las identidades o manifestaciones indígenas no reviste pertinencia para definir los conceptos de análisis. Mientras las premisas normativas, fundamentándose en un "deber ser" que para nada se acantona en el discurso jurídico, por una parte dan lugar a perspectivas jurídicas que no permiten concebir la regulación fuera de las categorías del derecho pro-

[1] Este artículo se basa en las investigaciones de antropología jurídica realizadas por la autora con organizaciones indígenas de la provincia ecuatoriana amazónica del Pastaza, durante los años 2001 y 2002.

ducido o autorizado por los instrumentos estatales, por otra parte fomentan de manera invertida, pero no menos normativa, reificaciones y glorificaciones del control, del poder o de las normas indígenas de manera esencialista.

Inclusión simbólica en el imaginario nacional pero con concretizaciones problemáticas

Las reformas de constituciones, leyes o tratados internacionales, encaminadas desde hace tres décadas al reconocimiento de lo que antes quedaba en la maraña jurídica de lo no-oficial, constituyen un campo de especial interés, pero también de grandes dificultades. Las constituciones reformadas de Bolivia, Colombia, Ecuador, Guatemala, Nicaragua, Paraguay, Perú, México, Panamá, Uruguay y Venezuela (Van Cott, 2000: 297; Assies, 2001: 83; Clavero, 2003: 4; Juno Delgado, 2005: 101), en las que se insertaron estipulaciones orientadas hacia el reconocimiento de la capacidad jurídica de los pueblos indígenas, todavía generan muchas expectativas y causan fuertes debates.

Por un lado se destaca la simbólica que conlleva la consagración de los "nuevos" derechos indígenas en las leyes y las constituciones, símbolos estatales por excelencia. Estos reconocimientos se presentan como discursos de inclusión de los indígenas en la configuración de los imaginarios nacionales y, por tanto, tienen una verdadera carga simbólica.[2] Referidas a procedimientos propios, derechos consuetudinarios, formas de generar autoridad o procesos de participación en la elaboración de decisiones, las constituciones latinoamericanas han operado un cambio de perspectiva sobre la presencia indígena en el Estado poscolonial; y este cambio no ha pasado desapercibido, como demuestra no sólo la producción científica que ha generado (entre otros Van Cott, 1994; Brysk, 1996; Assies, 1999; Assies, Van der Haar y Hoekema, 1999; Van Cott, 2000b; Selverston-Scher, 2001; Gómez, 2002; Warren y Jackson, 2002; Borrero García, 2003; Langer y Muñoz, 2003; Grey Postero y Zamosc, 2004), sino también su permanencia en los medios de comunicación y en los discursos políticos. Como afirma Willem Assies, "lo que era un hecho sociológico inquietante, que en muchos casos constituía una 'ilegalidad', a últimas fechas ha quedado legalizado" (Assies, 2001: 83). Con esta ola de reconocimientos jurídicos se ha vuelto difícil condenar sin más las expresiones jurídicas y políticas de los pueblos indígenas como hechos ilegales o anticonstitucionales desde la perspectiva del derecho estatal oficial.

Por otro lado, el hecho de concretar esos reconocimientos se vería obstaculizado, en caso de que no fueran clara-

[2] Para una discusión de la fuerza simbólica de los Derechos Humanos constitucionales en América Latina véase Marcelo Neves (2004: 617-624), para quien si bien la constitucionalización simbólica puede tener una función de confirmación de valores o de compromisos, más que todo sirve de coartada e impide tratar los obstáculos a su concreción normativa.

mente contestados, y por ello resulta difícil medir su impacto en la vida cotidiana de los pueblos indígenas. La fuerza vinculante de los textos constitucionales sigue siendo objeto de muchas controversias jurídicas, y ahora se debate sobre la compatibilidad de los nuevos apartados con otros principios constitucionales. El carácter programático de las tradiciones constitucionales latinoamericanas (de Sousa Santos y Villegas, 2001: 76-77) es un factor que puede explicar, en parte, por qué el proceso de redacción de estos textos no logró superar o zanjar unos debates políticos muy divididos, y cómo estos debates cayeron en consideraciones muy técnicas. A fin de cuentas las dudas de interpretación, que por definición son generadas por este carácter programático, desplazan la concretización de los derechos proclamados. Además, como subraya Bartolomé Clavero, "con todo el esfuerzo de las constituciones estatales y todo el refuerzo de los instrumentos internacionales, el compromiso de reconocimiento de derechos indígenas por parte de los Estados por América resulta bastante limitado y sólo relativo, si tomamos en cuenta no sólo los pronunciamientos normativos de interés al propósito, sino también todo el resto de los sistemas políticos y regímenes jurídicos constituidos por este continente" (Clavero, 2003: 5).

No basta suponer que la dimensión simbólica movilizada por los pueblos indígenas a través del reconocimiento constitucional o internacional modifica de manera radical su situación. Es necesario analizar caso por caso en qué sentido opera la eficacia simbólica (García Villegas, 2003)[3] que generan los derechos indígenas. No se trata de una pregunta retórica, ya que el incremento del uso simbólico de las constituciones latinoamericanas por parte de sectores excluidos o marginados –como hicieron los movimientos indígenas latinoamericanos que lucharon por la adopción de derechos constitucionales– coincidió en muchos países con otra transformación de la regulación estatal: la movilización del derecho para implantar reformas de corte neo-liberal como la privatización de empresas públicas, inversiones extranjeras, el crédito y la comercialización de los recursos naturales.[4]

Las reformas constitucionales y las teorías del pluralismo jurídico

En este campo de investigación la antropología y la sociología jurídicas tienen mucho que aportar, en particular

[3] La eficacia simbólica constituye un concepto utilizado con matices distintos por varios campos de estudios en las ciencias sociales; su uso en el campo socio-legal ha sido magistralmente analizado por Mauricio García Villegas, especialmente en relación con la sociología jurídica de Pierre Bourdieu y en el desarrollo de los *legal consciousness studies* (García-Villegas, 2003). Según este sociólogo colombiano del dererecho, "la dimensión simbólica del derecho es constituida por dos elementos. El primero es el elemento cognitivo según el cual los actores dan sentido a sus prácticas. El segundo es el elemento político que pone énfasis sobre los diferentes tipos de uso del orden simbólico para reforzar la dominación" (*ibidem*: 151, traducción del inglés por el autor).

[4] Para el análisis de los cambios y de las paradojas generados por una nueva globalización del derecho, véanse, entre otros, Dezalay y Garth (2002) y De Sousa (2001).

con las teorías del pluralismo jurídico. El deseo de entender las relaciones complejas entre órdenes estatales –expresados por sus sistemas jurídicos– y órdenes locales ha sido una de las motivaciones principales para estudiar el pluralismo jurídico en contextos coloniales y poscoloniales (Merry, 1991: 892-894; 1992: 363-366). La cuestión del impacto del derecho oficial, una forma de regulación que de manera nominal tiende a globalizarse (Merry, 1992; 1997; Cowan, Dembour y Wilson, 2001), sigue teniendo mil facetas cuya comprensión interesa tanto a juristas como a investigadores de ciencias sociales y humanas. Las teorías del pluralismo jurídico han desarrollado varios enfoques para dar sentido y conceptualizar las situaciones donde se observa una multiplicidad de referentes normativos. A estas situaciones se puede aplicar el concepto de campos sociales semi-autónomos, para subrayar sus articulaciones (Moore, 1973; Assies, 2001). También se les puede aprehender a través de relaciones mutuamente constitutivas y de dinámicas entre imposición y resistencia/apropiación (Starr y Collier, 1989; Merry, 1988, 1995; Sierra, 1995), o como una intersección de órdenes legales en un juego de escalas (De Sousa, 1987, 1995).

Entre otros cuestionamientos que las teorías de pluralismo jurídico han enfrentado en las últimas décadas podemos citar las críticas de los límites metodológicos de la utilización de unos cuerpos de datos focalizados en el conflicto y/o en la formulación de sistemas de normas, así como el carácter un poco tautológico de sus resultados (Woodman, 1998; Tamanaha, 2000; Dupret, 2003; Adonon, 2009). Recientemente se le reprochó también su falta de atención a las dimensiones expresivas de las configuraciones sociales y políticas que combinan múltiples referencias reguladoras (Lipset, 2004). A fin de cuentas, las teorías clásicas del pluralismo jurídico constituyen un marco funcional para exponer las relaciones que existen entre órdenes jurídicos distintos y para demostrar la coexistencia de sistemas concurrentes en un misma unidad de análisis sociológica, pero la grande variedad de situaciones que alimentan esas relaciones quedan fuera de su esfuerzo de teorización.

Con esas teorías clásicas no se puede profundizar en el problema de la eficacia simbólica e instrumental de los procesos de reconocimiento o de legalización. Muchas de ellas se fundan sobre una oposición entre sistemas jurídicos estatal y local concurrentes. Estos conceptos de sistemas o de órdenes distintos funcionan como presuposiciones analíticas, pero no rinden justicia a la compleja y fragmentada realidad en que los actores combinan sus referencias.[5] Ahora bien, es precisamente a partir de este tipo de consideraciones

[5] Varios autores han destacado este límite del marco clásico de los estudios del pluralismo jurídico; por ejemplo, para Woodman (2006) un análisis en términos de órdenes o de sistemas jurídicas oscurece mucho más de lo que esclarece la comprensión del fenómeno y de la dinámica de pluralismo jurídico en la historia de la *common law* inglesa.

detalladas que podemos comprender cómo los actores experimentan de manera cotidiana los procesos normativos y cómo se relacionan con un marco de poderes en constante evolución.

En definitiva, para medir los efectos de los reconocimientos constitucionales se debe determinar la manera en que los actores experimentan este nuevo repertorio y cómo combinan su potencial simbólico con su potencial instrumental. En esta búsqueda, delimitar *a priori* lo que corresponde a dos sistemas distintos de ordenamientos, el derecho estatal oficial y el derecho local indígena, no sólo resulta poco pertinente, incluso puede generar distorsión en el análisis de los datos. Por consiguiente, seguiremos a los autores que analizan las situaciones de pluralismo jurídico o normativo –como lo califica un antropólogo del derecho belga (Dupret 2003)– mediante un enfoque más performativo, y para quienes la perspectiva de los actores priman sobre los límites teóricos pre-establecidos de los sistemas u órdenes normativos (Merry, 1988, 1995; Wilson, 2000; Lipset, 2004).

La reforma constitucional ecuatoriana emerge como un caso "ejemplar" para cuestionar las implicaciones del movimiento de "legalización" de los derechos indígenas operado sobre una escala continental. La población indígena representa un sector muy importante de la sociedad ecuatoriana; aunque los valores estadísticos no dejan de ser muy controvertidos y las evaluaciones oscilan entre 20 y 40 por ciento de la población total (Ojeda, 2004: 12-13). Bajo el concepto general de "indígena" debe destacarse el conjunto de pueblos disímiles y confrontados a realidades distintas, que abarca pueblos andinos, costeros y amazónicos. La consagración de los derechos colectivos en la Constitución ecuatoriana fue el producto de años de lucha, de identificación y de coordinación entre organizaciones y grupos que hasta la fecha se habían caracterizado por una variedad de historias y de modos de relacionarse con el Estado, el mercado y el resto de la sociedad, a la vez que padecían juntos de los estigmas discriminantes de la sociedad ecuatoriana, es decir de una estratificación social de corte racista (Whitten, 1985: 265-285; Radcliffe y Westwood, 1996: 29-41). La reforma de la Constitución en 1998 estableció un capítulo consagrando los derechos colectivos de los "pueblos indígenas y afro-ecuatorianos que se auto-identifican como nacionalidades", reconociéndoles como parte integrante del Estado ecuatoriano, a la vez que establecía las bases para la privatización de empresas públicas, la descentralización del Estado y la participación privada en la explotación de los recursos naturales declarados propiedad del Estado. Aunque las movilizaciones indígenas y las reformas constitucionales en que desembocaron, han alcanzado una dimensión nacional, las realidades que la constituyen no dejan de estar muy localizadas. Como veremos en los siguientes apartados, los desarrollos performativos en las teorías del pluralismo jurídico son especialmente adaptados para aprehender la situación de pluralismo que caracteriza a la región amazónica del Ecuador.

LA AMAZONIA ECUATORIANA EN PERSPECTIVA: CAMBIOS Y PLURALISMO

Las investigaciones en que se basa el presente artículo fueron realizadas en un lugar importante de la lucha por los derechos indígenas en Ecuador, la provincia amazónica de Pastaza, que comprende aproximadamente 2.85 millones de hectáreas y donde viven más de 20 mil personas que comparten referencias culturales Quichua amazónica (Puyo Runa, Bobonaza Runa, Quijos Runa) Achuar, Shiwiar, Shuar, Zaparo, y Huaorani. Mientras se puede considerar que la reforma intervenida en Ecuador en 1998 es formalmente una de la más desarrolladas, muchos son los líderes indígenas, académicos y trabajadores del mundo asociativo que han denunciado de manera reiterada su falta de "eficacia". Cada uno de estos actores interrogan, a su manera, la realidad del poder normativo de un Estado cuya crisis corresponde, desde la década de 1980, a un impulso neo-liberal (Sawyer, 2004). En la provincia de Pastaza el desfase entre el potencial simbólico del reconocimiento constitucional y sus alcances instrumentales se torna aún más perceptible. Este desfase es una de las características que motivan la elección de esa región para discutir sobre los efectos del reconocimiento de los derechos indígenas.

Como veremos ahora, las relaciones entre órdenes locales y derecho oficial en esta región se desarrollan en una historia de creciente internacionalización, no sólo de los derechos indígenas y los derechos humanos, también de las políticas neo-liberales en un Estado frágil. Se trata de una historia y un presente plurales, que merecen una atención particular por parte de las teorías del pluralismo jurídico. A grandes rasgos, un recorrido por la historia reciente de esta región –que culmina con la creación de organizaciones indígenas– nos permitirá contextualizar la importancia que adquirió el discurso jurídico oficial. Después podremos adentrarnos en las actividades de una de esas organizaciones, a partir de un tipo de material etnológico relativamente "nuevo" y muy rico para la discusión de los procesos de constitucionalización, como son los textos indígenas. Dadas las limitaciones para este artículo, sólo podremos evocar la historia reciente a fin de poner en perspectiva el papel del Estado ecuatoriano en estas periferias; sin embargo, debemos destacar que los estudios etno-históricos sitúan los comienzos de una historia de numerosas sublevaciones y revueltas protagonizadas por pueblos amazónicos ya muy lejos en el tiempo (Moreno Yánez, 1987; 1995; Taylor, 1988).

Una implantación estatal históricamente débil

En los primeros textos etnográficos que a principios del siglo XX abordaron los pueblos indígenas que actualmente conocemos, como achuar, shuar, shiwiar, quichua amazónicos (canelos, bobonaza, napo) o zaparo, son más bien escasos los elementos que pueden atestiguar el impacto de las políticas estatales sobre las vidas de esas etnias (Karsten, 1935; Stirling, 1938). Esta historiografía se

debe tanto a las condiciones de viajes de los primeros etnógrafos –que se emparentaban mucho más con las exploraciones clásicas que con los trabajos de campo llevados por un Bronislaw Malinowski– como al hecho de que hasta la década de 1940 en esta región los protagonistas del cambio tenían poco que ver con el Estado ecuatoriano.

La potestad ecuatoriana no se manifestaba de manera concreta y directa en la parte amazónica de su territorio, aunque a veces los caucheros, comerciantes y misioneros –cuyas actividades impactaban en las vidas indígenas– actuaban en nombre de este Estado ausente o con base en la concesión de un poder fantasmagórico (Benítez, 1990; Reeve, 1993; Esveritt, 2005). Las pretensiones soberanistas, que siguen vigentes en Ecuador, tienden a ampliar la presencia histórica del Estado en la región amazónica –sobre el imaginario nacional y la región amazónica, véase Bustamente (1993)–, y el contexto reciente de guerras de frontera y soberanía custionada con Perú explica en parte por qué no se reconoce con mucha facilidad que la implantación estatal en esta región haya sido históricamente débil.

Según datos etnográficos disponibles, las referencias indígenas a un poder estatal y sus instrumentos jurídicos sólo parecen incrementarse a partir de los años 1950-60, sobre todo en una parte de la región. Historias de personajes míticos –por ejemplo el cacique Palati, que emprendió un largo viaje hasta la capital del Estado para exigir títulos de propiedad al gobierno– acompañan la creación de la primera comuna[6] indígena en Pastaza, y ofrecen un reflejo cosmológico de las marchas de los líderes quichua que caminaron hasta Quito para conseguir un título sobre las tierras amazónicas en 1947 (Whitten 1985: 193, 221; 1997: 387, n.10).

No se puede comprender la importancia que reviste el reconocimiento de los derechos indígenas para los habitantes de la provincia de Pastaza sin hacer referencia a la transformación de este espacio al contacto de las empresas petroleras. A partir de 1970 se emprendió la explotación del crudo en las provincias amazónicas vecinas a la de Pastaza, y se extendió en esta región en las décadas siguientes. Fue bajo tal circunstancia que se desplegó ahí la organización burocrática y jurídica del Estado.Hasta entonces la región amazónica había revestido un interés para el Estado ecuatoriano por formar un espacio de conflictos territoriales con Perú, y un poco más tarde por ser utilizada como espacio estratégico para las "reformas" agrarias, las cuales no se concretaron con una redistribución de las tierras andinas sino mediante la colonización dirigida de espacios supuestamente "baldíos", donde el territorio

[6] Esta institución fue creada por el gobierno ecuatoriano en 1937 con el fin de organizar los espacios donde la influencia estatal no llegaba (Ley de Comunas y Estatuto Jurídico de las Comunidades Campesinas, en Rubio Orbe, 1954: 88; Striffler, 2000). Esta normativa pretendía incorporar las comunidades indígenas en la nacionalidad ecuatoriana denominándolas "campesinas"(exposición de motivos del Decreto en Rubio Orbe, 1954: 88; Santana, 1995: 24). Sus características y el control ejercido por el gobierno en su organización, se han mantenido variables hasta el presente.

amazónico venía en primera fila (Casagrande, Thompson y Young, 1964; MacDonald, 1999: 57-90).

Derecho oficial: entre poder militar y burocracia petrolera

El impacto del derecho del Estado –materializado por los títulos de propiedad y el poder militar– en el tejido social amazónico fue mediatizado hasta los años ochenta por parte de familias indígenas que mantenían sus espacios de vida cerca de misiones religiosas, bases militares y centros de población dotados de autoridades locales por el gobierno ecuatoriano a partir de la década de 1930. Así, por ejemplo, Whitten (1985) y Naranjo (1979) analizan el uso de los instrumentos jurídicos en una comuna indígena de Pastaza en la década de 1970. Muchas familias y caseríos se mantenían alejadas de estos lugares, que difundieron un derecho oficial con sabor administrativo y militar. Con la transformación del espacio amazónico como área de interés petrolero, la relevancia social que adquirieron los objetos jurídicos en la vida de los habitantes de la provincia de Pastaza aumentó de una manera considerable, al mismo tiempo que cambió la naturaleza y la intensidad de la presencia del Estado; esta entidad lejana que reivindicaba su soberanía a cambio de protección –una imagen que corresponde al poder autoritario militar o misionero, pero también a los instrumentos de protección y de garantía de la propiedad– pasó a ser una entidad burocrática más diversificada y presente en Pastaza, pero incoherente en su acción, y cuyo papel inalcanzable se enfocó en regular las relaciones privadas entre sujetos desiguales en un marco internacional de aprovechamiento de recursos naturales.

Fue en este momento que jóvenes líderes indígenas originarios de comunidades quichua, entre ellas Sarayaku y San Jacinto, escolarizados y conocedores de la vida urbana, constituyeron la Organización de los Pueblos Indígenas de Pastaza (OPIP) bajo los consejos de dirigentes de otras federaciones amazónicas que emergían en ese entonces. La historia de la OPIP se inscribe en un movimiento de creación de organizaciones políticas indígenas iniciado en la década de 1960 en la Amazonia ecuatoriana, para sostener una serie de reivindicaciones políticas y jurídicas frente al Estado ecuatoriano y ante actores económicos trasnacionales en el campo petrolero. La actividad prioritaria de esa organización, como se deduce de la lectura de sus archivos[7] y del libro de Suzana Sawyer (2004), fue asegurar la propiedad jurídica de las tierras indígenas. En 1992, después de una marcha que reunió a más de 2 000 auichua, achuar y shiwiar durante 250 kilómetros, y que culminó con un plantón de varias semanas en el centro de Quito, los líderes de la OPIP consiguieron títulos de propiedad colectiva sobre casi un millón de hectáreas en la provincia de

[7] Parte de los doce meses de trabajo de campo realizado entre septiembre de 2001 y diciembre de 2002 fueron consagrados a compilar documentos conservados por el departamento jurídico de esta organización. Sobre el uso de los archivos jurídicos, véase Goodale (2002).

Pastaza. Este primer logro de la organización consagró un diálogo y un juego plural de intercambio de referencias normativas entre las familias indígenas y el Estado, pero también resultó ambiguo e incompleto. El gobierno –en voz del presidente, y por medio del Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y de Colonización– sólo concedió los títulos sobre 70 por ciento de las tierras reivindicadas, además de que las fraccionó en "bloques" –término muy similar al que se utiliza en esta región para designar las concesiones petroleras–, sin que las realidades sociales de esta división se hubieran verificado en el terreno. En el colmo de la ambigüedad, los títulos fueron basados en la misma ley de colonización que combatía la OPIP. La lucha de esta organización, y de otras federaciones amazónicas, estaba enfocada en la preservación de su "territorio",[8] y se conjugó en todo el país con las demandas de diversas organizaciones andinas y afro-ecuatorianas para rechazar un proyecto presidencial de transformación de la ley agraria en 1997-1998, y para conseguir una reforma constitucional del Estado hacia la plurinacionalidad. En resumen, la historia de la OPIP demuestra la creciente importancia que tomaron las referencias y objetos jurídicos oficiales en la vida política indígena de Pastaza. Esta importancia se halla estrechamente vinculada con la transformación del espacio amazónico en zona de potencial petrolero, y con los juegos entre actores concurrentes y múltiples en términos de regulación.

Cambios, continuidades y performances jurídicas

Los cambios que afectaron las vidas indígenas tampoco han significado el abandono de las formas de vida locales, de los referentes indígenas del bien vivir o de las maneras peculiares de relacionarse e interpretar las formas de vida de su entorno socio-cultural, como demuestran los abundantes trabajos etnológicos llevados en esta región, y que se multiplicaron a partir de la década de 1970 mediante los trabajos realizados por Norman y Dorothea Whitten con los runa de San Jacinto y del Bobonaza (Whitten, 1976, 1985, 1997), las publicaciones de Descola (1982, 1986, 1988, 1993a, 1993b, 1994, 1996, 2000) y Anne-Christine Taylor (1981, 1983, 1985a, 1985b, 1988, 1993a, 1993b, 1993c, 1996, 1998, 2000, 2003) sobre los achuar del Pastaza; un poco más al norte se cuenta con las investigaciones de Theodore McDonald (1995, 1999) y Blanca Muratorio (1987; 1996) con los quichua del Napo (napo runa o quijos), pero también con el trabajo de Elizabeth Reeve (1988) sobre los quichua del Curaray, y el de Elizabeth Nuckolls con los quichua del Bobonaza (1996). Tales características culturales siguen muy presentes en los trabajos de una nueva generación de investigadores, como María Antonieta Guzmán (1997), Fernando Kohn (2002, 2007), Michael Uzendoski (2004, 2006) y Uzendoski *et al*. (2005), por nombrar algunos de ellos.

[8] Esta manera de definir el espacio de vida y las producciones cartográficas que la acompañan, copia y responde al vocabulario nacional definiendo el Estado-Nación (Sawyer, 2004: 77-81).

Si cada una de estas investigaciones enfoca un pueblo o un conjunto cultural específico con herramientas teóricas distintas –estructuralismo francés, hermenéutica simbólica americana, antropología lingüística o antropología del cambio social–, todas ponen de relieve, con matices variables, la existencia de un marco cultural más general, denominado "perspectivismo" por la por la antropología amazónica (Viveiros de Castro, 1986; Viveiros de Castro & Fausto, 1993; Arhem, 1996; Descola, 2002, 2005), aun cuando parece atravesar toda la cuenca del gran río. En este paradigma peculiar las relaciones entre los seres –personas, animales, plantas, "espíritus"– son condicionadas por un conjunto de puntos de vista, de perspectivas. Los elementos que diferencian los tipos de seres son las distintas materias que les sustentan. En este esquema se destaca la circulación de sustancias entre seres y su importancia para estructurar las relaciones colectivas, que abarcan desde el parentesco hasta las relaciones con los seres de la selva.

Todos estos trabajos etnológicos insisten en la versatilidad de las estructuraciones colectivas; las redes que alimentan la circulación de sustancias –por intercambio, reciprocidad, donación– no se pueden concebir como estructuras estables, son cambiantes y múltiples. La mutabilidad de los enlaces y de las estructuras colectivas parece bastante típica de los modos de vida amazónicos, manifestándose no sólo en las formas de ocupación del espacio –las múltiples chagras que las mujeres cultivan de manera sucesiva o alternativa, los senderos de cazas que se desplazan con el movimiento de los animales y de sus espíritus-dueños, las escisiones de comunidades para terminar un conflicto, la reconstrucción de las casas cuando se "acaban" y cuando disminuye su reserva cinegética–, sino también en la manera de convertir un afín en pariente y en los procesos chamánicos de transformación.[9]

Más allá de su interés en conceptualizar un perspectivismo amazónico, muchos de estos estudios documentan los cambios en las condiciones de vida que se han experimentado en las últimas décadas: la integración parcial de sus peculiares modos de producción en mercados regionales, nacionales e internacionales, las influencias de una sociedad blanca-mestiza determinada en "civilizar" y "educar" a los "indios", la colonización del espacio y su transformación en tierras de pastizales semiáridas, las conversiones de familias enteras a la religión evangélica, o bien la búsqueda emprendida por parte de las nuevas generaciones para construir la masculinidad, formas de organizar la vida política y colectiva innovadoras,

[9] Michael Uzendoski lo expresa de manera muy clara: "Napo Runa social structure patterns follow a dynamic pattern of creating and recreating webs of ayllu networks that connect people to one another and to forest spaces. In this system, virtually anyone can become kin-related over time, and substance intensification is the conscious and steady ideal that dominates daily life in Napo" (2004:892). El antropólogo americano califica el sistema de parentesco de los Napo Runa como "a theory of kinship in which consanguinity is a transformative relationship by which people become related through shared living, exchange, and ritual transformations" (Uzendoski, 2004: 895).

son otros tantos elementos considerados en las monografías citadas. Y todos estos cambios se vinculan de una manera u otra con nuevas representaciones y experiencias de la regulación y de las formas del orden.

La mayoría de investigaciones llevadas a cabo en esta región aprehenden estos procesos como formas de "apropiación" de los elementos de cambio de las estructuras o paradigmas culturales indígenas bajo la presión de una sociedad dominante, que se extiende todavía más a sus lugares de vida. Ponen mucho énfasis en la vitalidad y la creatividad cultural de los pueblos indígenas, aun cuando están sometidos a la presión de un sistema económico y político que se dilata en esta región. Este es, por ejemplo, el paradigma que eligió Barbara Seitz en la década de 1970, al relatar el inicio de la formación de las organizaciones indígenas: "The Puyo Runa […] appear to countering the pressures and cultural impact of church, State, and town by forming political organizations called federations and by expanding their paradigms to include new elements without a change of basic ideology or world view" (Seitz, 1981: 227; véase también Taylor, 1981; Uzendoski, 2006). Otros autores tienen una visión más crítica y relacionan las formas de vida de las comunidades amazónicas con movimientos de globalización y de transformación del Estado a una escala superior; además prestan mayor atención a los elementos nuevos, sin enfatizar demasiado –al menos no tanto como los primeros–, la continuidad de los paradigmas culturales (Sawyer, 2004; Whitten, 1985; MacDonald, 1999).

La polémica para determinar los grados de cambio y de continuidad es clásica en la antropología, por ello está muy presente en el análisis de los amazonistas, donde la alternativa entre opresión y resistencia no está en absoluto zanjada, como puede apreciarse en el debate entre Eduardo Kohn y Michael Uzendoski (Kohn, 2007: 20, n. 26). El presente artículo no pretende responder a estas preguntas que abarcan una multitud de dimensiones, pero propone una contribución al debate tomando como punto de partida la especificidad del discurso y de los objetos jurídicos en Pastaza, e inspirándose en los más recientes desarrollos de las teorías del pluralismo jurídico (Merry, 1988; 192; Lipset, 2004).

En el caso de Pastaza hemos visto que el uso de los instrumentos jurídicos –como títulos de propiedad, contratos, trámites burocráticos– por parte de las comunidades amazónicas se incrementó en las últimas décadas de una manera heterogénea y con direcciones múltiples. Los discursos, procedimientos y objetos jurídicos oficiales conllevan representaciones peculiares del orden, el espacio-tiempo y el poder. Estas representaciones no quedan en el aire, pero afectan los modos de regulación locales. En los trabajos de antropología jurídica de Sally Engle Merry se muestra que el derecho oficial producido por el Estado puede asociarse, en ciertos de sus aspectos, a formas de eficacia performativa; se trata de, o más bien pretende ser, un discurso que produce realidades y relaciones entre personas (Merry, 1988). Es el caso, por ejemplo, de las adjudicaciones de títu-

los de propiedad que representan –tanto como producen– el derecho de propiedad de su titular.

La ambición de "eficacia" del derecho oficial para moldear las relaciones entre personas, y entre personas y objetos, confiere al análisis del uso de este discurso un fuerte potencial analítico a la hora de penetrar los mecanismos del cambio socio-cultural. Sobre todo cuando se trata de una región donde, como hemos subrayado, la regulación de las vidas indígenas no corresponde a estructuras estables, ni a normas predeterminadas y cuya transformación como zona de interés petrolero ha multiplicado las pretensiones concurrentes de colectivos como el propio Estado ecuatoriano y las empresas petroleras transnacionales. Por tanto, el cambio de representación que el uso del derecho –normativo por aspiración– debería generar en este contexto presenta un interés especial para la comprensión de los cambios que afectan la región amazónica ecuatoriana. Si seguimos los estudios del pluralismo jurídico, podemos suponer que estas influencias del derecho oficial sobre los órdenes locales alimentan una dinámica en la que los dos tipos de órdenes se afectan mutuamente; sin embargo, estas perspectivas no permiten adentrarse mucho en la comprensión del desfase entre uso simbólico e instrumental del derecho oficial tal y como se manifiesta en esta región. Por esta razón recurrimos a un marco teórico más performativo, como el propuesto por David Lipset –véase también el trabajo de Richard Wilson (2000)–. El análisis de Lipset se distingue de otros enfoques por el tipo de material analizado: una parodia de proceso judicial improvisada por familiares, que escenifica las formas tradicionales de relaciones burlescas, y por el manejo de un marco conceptual vinculado con la antropología simbólica, etno-poética y la lingüística. En vez de compilar y observar casos de conflictos dados, y analizar las formas que un grupo utiliza para tratarlos, en este tipo de estudio se analizan las performances (Schieffelin, 1985) y los juegos culturales como estrategia para organizar, ordenar y dar sentido al mundo social. El enfoque "expresivo" permite completar una comprensión de estas situaciones de pluralidad normativa en sus macro-aspectos políticos.

Conforme a esa dirección, ahora examinaremos una serie de nuevas formas verbales y escritas producidas en el marco de reuniones-talleres en las que participan activamente las organizaciones indígenas, con el propósito de difundir y explicar los derechos colectivos reconocidos por el Congreso Constituyente ecuatoriano. Los textos y las performances generados en esos talleres de las organizaciones indígenas forman un material rico en la medida en que pone en tensión las formas locales y estatales de la regulación.

LOS TALLERES DE LAS ORGANIZACIONES INDÍGENAS: UN NUEVO MATERIAL DE ANÁLISIS

Entre las primeras organizaciones constituidas en la provincia de Pastaza, con el apoyo de ONG nacionales e internacionales (MacDonald, 1995), se destaca el papel desempeñado por la

Organización de los Pueblos Indígenas de Pastaza, y que ha sido muy bien documentado por Sawyer (1997; 2004) y Whitten (1985). La OPIP –que en las décadas de 1980 y 1990 representara a las comunidades quichua, achuar, zaparo y shiwiar de Pastaza– innovó los discursos y formas de organización que sirvieron en su lucha, en tanto mezclaba referencias cosmológicas locales, normas internacionales, principios ambientalistas y títulos de propiedad para exigir al Estado ecuatoriano el amparo de las formas de vida amazónica. Los líderes de la OPIP movilizaron muchas comunidades y familias para generar discursos políticos y acciones impactantes, como la organización de marchas que llegaban hasta Quito, el corazón andino del Estado, para reclamar la propiedad colectiva de sus "territorios", impedir la entrada de compañías petroleras o acompañar las manifestaciones a favor de un Estado plurinacional –entre otras acciones convocadas por la Coordinación Nacional de los Movimientos Indígenas Ecuatorianos (Whitten, 1997; Sawyer, 1997).

Para comprender la importancia adquirida por el derecho oficial en este marco, se debe analizar una actividad que parece concentrar muchos significados: la planificación y realización de talleres de "socialización" de los derechos colectivos reconocidos por la Constitución de 1998. En la Amazonia ecuatoriana los talleres se han vuelto una modalidad bastante generalizada de la acción y la organización política. Los dirigentes y técnicos indígenas reciclan las estructuras y métodos "participativos" que las ONGs y agencias de cooperación internacional han introducido en esta zona durante más de tres décadas. Estos talleres son organizados por dirigentes indígenas con el apoyo financiero y humano de fundaciones y ONGs activas en el campo ambiental o de los derechos humanos. Los talleres en que pude participar durante 2001-2002 reunían a muchas familias indígenas que vivían lejos de las sedes de las organizaciones y ponían en escena, de manera explícita pero múltiple, el significado de los derechos constitucionales para las comunidades visitadas y los dirigentes visitantes. En general se desarrollan de la siguiente manera.[10] Para empezar, los participantes –dirigentes, miembros de comunidades, técnicos indígenas, visitantes nacionales o internacionales– deben ser invitados por una organización o fundación. El equipo que convoca el taller asume, totalmente o en parte, la logística de la reunión: alimentación de los participantes, el material necesario para las actividades y gastos de movilización de los facilitadores y técnicos invitados. El día previsto, las personas convocadas acuden al lugar de reunión: mientras unos vienen de Quito, otros dejan comunidades más o menos lejanas, utilizando medios de transporte heterogéneos; los dirigentes establecidos en el Puyo, la cabecera provincial de Pastaza, suelen tomar los taxis, autobuses o avionetas

[10] Para la discusión del desarrollo de los talleres, mis investigaciones fueron enriquecidas por las discusiones mantenidas con María Antonieta Guzmán durante –y después de– nuestros trabajos de campo en esta región. Muchos de los análisis que siguen han sido sugeridos por ella.

correspondientes al presupuesto y al lugar de reunión.

Los encuentros se estructuran en tres grandes tiempos. La recepción y registro de los participantes constituyen la primera parte, junto con los discursos de bienvenida y las lecturas del orden del día. El segundo tiempo toma la forma de trabajos de grupos animados por un facilitador (mestizo, extranjero o dirigente de la organización). Se espera que los participantes expongan sus opiniones y consideraciones para alimentar una reflexión general, mientras una persona "experimentada" se encarga de recoger y formalizar las discusiones. Esto incluye un proceso de estandarización de experiencias de los participantes en un nuevo formato. En los trabajos de grupo los participantes suelen expresarse tanto en su lengua como en castellano, pero la etapa de escribir y formular conclusiones se hace siempre en castellano. En el tercer tiempo se dan las reuniones plenarias que se alternan con las lecturas y discusión de resoluciones, el pronunciamiento de discursos para buscar la solución de problemas y mantener las relaciones de "intercambio" en la base del encuentro. Las comidas y colaciones materializan el flujo de intercambio y conectan a los visitantes con los visitados a través del consumo de los fondos –en muchos casos de origen internacional– que sustentan la organización del evento.

De manera general, los objetivos explícitos de esos talleres recurren a una ideología del "intercambio". El paradigma del intercambio de conocimientos entre participantes de mundos diferentes, urbanos y selváticos, tiene un papel aglutinante. Claro que este paradigma nunca se encuentra plenamente realizado, pero su referencia está presente en muchas actividades: programas de sensibilización en derechos indígenas, de defensa territorial o para diversos proyectos productivos. La dualidad de mundos que supone el intercambio puede reflejar la estructura descrita por Norman Whitten como la oposición y transformación entre el indio salvaje (*sacha runa* o gente de la selva) y el indio cristiano (*alli runa* o buena gente) y que aparece como un motivo bastante común en las ideologías de los quichua amazónicos del Bobonaza (Whitten, 1976; 1985; Kohn, 2007: 11 y 20). Como veremos a continuación, esta manera de aprehender la dinámica de los talleres resulta muy atractiva. Sin embargo, parece más concluyente reflexionar sobre esta dinámica y el motivo del intercambio a partir del concepto de transescritura étnica desarrollado por el historiador ecuatoriano Andrés Guerrero (2000), el cual permite aprehender los talleres como lugares donde se busca activamente la transformación de un proceso asimétrico en el que las voces indígenas son afectadas por los participantes que se apropian del discurso estatal y de las ONGs (esta idea me fue sugerida por María Antonieta Guzmán; comunicación personal, enero 2006).

Tanto las organizaciones indígenas como las ONGs y fundaciones involucradas en el debate de los derechos indígenas son muy conscientes del problema de la (in)eficacia de los "derechos" que se les han reconocido. Por ello no luchan únicamente –a veces de manera inter-

na– para que se adopten nuevos textos legales, a sabiendas de que quizá no se aplicarán de mejor manera que los anteriores; en ese sentido, una estrategia común para tratar de resolver ese problema consiste en enfatizar la comunicación y conocimientos que implica "concretar" los derechos colectivos. Esta preocupación desemboca en operaciones de "socialización" y difusión de los derechos colectivos en comunidades situadas en el radio de acción de estas organizaciones y asociaciones. La formación de *paralegales* en las comunidades indígenas es parte de esa estrategia de difusión del conocimiento sobre derechos colectivos.

El término y la función del paralegal fueron introducidos en el escenario amazónico por organizaciones no-gubernamentales, de cara a la creación de una red ecuatoriana de "mediadores comunitarios". Tienen el propósito de *socializar* los derechos colectivos, o sea explicar y difundir los nuevos derechos colectivos y ambientales en sus comunidades de origen, ya sean indígenas o afro-ecuatorianas, y de procurar un apoyo a estas comunidades en las gestiones jurídicas y administrativas.[11]

Estos especialistas locales son parte de la red de paralegales establecida por el CARE-Subir con financiamiento de la USAID.[12] Esta ONG[13] buscaba asegurar la formación de dirigentes/técnicos seleccionados por las propias organizaciones beneficiarias del proyecto. El perfil tipo del candidato requería –además de ser elegido por una organización in-

[11] "What is a paralegal? He or she is an individual from a community organization who is trained in legal matters related to the environment, agrarian reality, and community organizations in order to provide the community with legal guidance in all matters concerning the relationship between said community and GOS (Governmental Organizations) and NGOS (Non-governemental Organizations). Paralegal are trained in order to provide community organizations with access to their own consultants. […]. In light of this reality, Subir decide to design a training program, in spite of the difficulties inherent in deciphering legal language. The purpose of the program would be the conservation of biological resources. Beneficiaries would be rural populations whose relations with state institutions left something to be desired" (Morales Feijóo, 2001: 126).

[12] El director de CARE definía este proyecto como un modelo en su género: "In light of this evident divorce between the law and the world we live in, we need to organize events to analyze, formulate and present policy proposals in order to initiate the reform, repeal or creation of legal and administrative norms that will contribute to the solution of existing problems. But how can grass roots organizations contribute to the formulation of policies if they do not have the information needed for that purpose? There are two approaches available: 1) Hire professionals to develop proposals; and 2) train our own human resources who will be able to guide us in this activity. The first option could generate inappropriate proposals and the professionals in question have to be paid for their services. The second option requires preparation at a number of levels, including university training, training of leaders, and training of paratechnicians […]. However, until recently, no such professionals existed in the legal field. Our project involved satisfying this need" (*idem*).

[13] Pero no es la única en desarrollar programas de capacitación. La Escuela de Derecho Amazónica organizada por el CDES parece haber adquirido una gran experiencia en esta materia desde 2001. Son incontables los numerosos "diplomados" creados en esta última década para dar una formación en materia jurídica y de gestión ambiental a los líderes amazónicos. El caso de la red de paralegal sólo es un ejemplo de este tipo de acción.

dígena– cierto grado de educación, competencias lingüísticas en castellano y la voluntad personal de involucrarse en la "solución de los conflictos". La formación se ofrecía en "talleres" realizados en Quito (general), así como en las comunidades de Puyo, Tena y Macas (regionales), y se articulaba alrededor de varias temáticas: fortalecimiento organizativo, tierras y agua, zonas protegidas, explotación de los recursos no renovables, ecoturismo, biodiversidad y propiedad intelectual. El objetivo consistía en capacitar –literalmente hacer capaz– a los participantes.

Durante mis investigaciones en Pastaza (2000-2002) la OPIP se benefició de un programa de formación de paralegales, en el que participaron cuatro personas, y se organizaron talleres de *socialización* de los derechos colectivos en Santa Clara, San Jacinto, Copataza y Arajuno, comunidades establecidas en zonas que la propia organización considera como "frente de colonización". Desde la década de 1960 estas regiones de la llanura amazónica conocieron procesos de "colonización" impulsados por políticas agrarias que consideraban las tierras amazónicas como tierras baldías que necesitaban ser cultivadas; esas políticas se reforzaron con la transformación de esta región en zona de interés petrolero. Las carreteras actuaron como vectores físicos e ideológicos para la explotación del espacio convertido en "recurso" susceptible de comercializarse. Se entregaron títulos colectivos (comuna San Jacinto, asociación Copataza), pero también títulos individuales adjudicados por el IERAC –y su sucesor el INDA– en una base más individual y según los términos establecidos para una colonización de espacios baldíos que tiene una meta productivista (Santa Clara, Copataza, San Jacinto). En esta superposición de sistemas institucionales las familias indígenas han tenido que adoptar el perfil de agricultores-colonos o plasmarse en la organización colectiva de una comunidad que fundamenta su coherencia en lazos más institucionales que las relaciones familiares de circulación de sustancias. Como se indica en el magistral estudio de María Antonieta Guzmán (1997; véase también MacDonald, 1999), los dos sistemas presentan graves inconvenientes de cara a los ideales del bien vivir runa, pero aun así permiten garantizar y preservar espacios de vida mínimos en un marco de cambio acelerado.

UN TEXTO ENTRE MEMORIAS Y OLVIDOS

Los paralegales de la OPIP suelen entregar al departamento jurídico de esta organización los informes de sus actividades de socialización en las comunidades y asociaciones. Con el nombre de "memorias de taller", esos escritos fueron redactados en castellano entre 2000 y 2001. He decidido utilizar estos documentos –en lugar de las notas y grabaciones de otros talleres que hice– porque el análisis de los textos de los paralegales ofrece un acceso privilegiado a sus puntos de vista y a las formas en que se representa la importancia de los nuevos derechos en la vida de las comunidades amazónicas. Esos informes no pueden tratarse como una mera transcripción de lo ocurrido en las

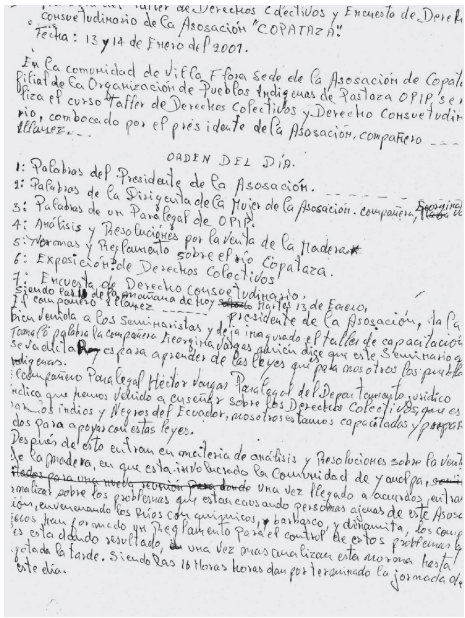
asambleas que se relatan. Son precisamente "relatos", textos producidos por un personaje *situado*, en tanto el paralegal representa una figura remodelada de la "transescritura" étnica (Guerrero, 2000; María Antonieta Guzmán, comunicación personal 2002, 2006). Para mí, el interés de estos documentos radica en la representación sobre la eficacia del derecho como conocimientos, y sobre las relaciones entre actores y colectivos. Este tipo de documentos también puede tratarse como objetos estéticos (Riles, 1998): es cierto que persiguen una descripción valorada de lo que importa desde la perspectiva del paralegal en los talleres, mas para ello deben poner en marcha una polifonía de voces y de perspectivas.

El informe reproducido a continuación es copia de las memorias del taller organizado en la Asociación de Copataza en 2001. Esta asociación se compone de cuatro comunidades –Manga Alpa, Villaflora, Fidel Gualino y Selva Alegre– asentadas entre la cabecera de los ríos Copataza, Aulapi y Bobonaza. La referencia a estas comunidades se explica en parte por la existencia de un título colectivo de 14.140 hectáreas concedido por el gobierno ecuatoriano en 1992,[14] como resultado de la marcha organizada por la OPIP. Pero en los hechos, el asentamiento de las familias indígenas en esta zona del Copataza no se plasma netamente en un esquema comunitario y parece mucho menos cuadrado. En esta región se fundaron varias colonias durante la década de 1970 –entre ellas la Simón Bolívar y El Vergel, espacios donde se radicaron familias quichua, achuar y shuar, pero también trabajadores originarios de la sierra–. La cercanía de la vía Puyo-Macas permite la comercialización de los productos regionales, y los archivos de la OPIP contienen las historias de numerosos conflictos sobre los recursos naturales surgidos entre las familias y comunidades asentadas ahí.

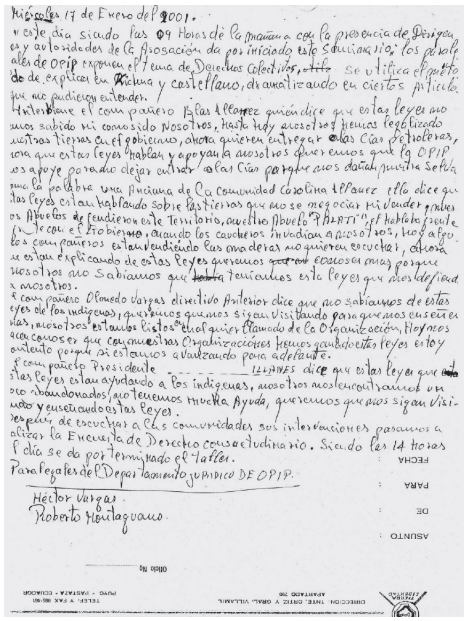
Las "memorias de taller" empiezan de manera formal y casi idéntica. Los nombres, pero no las firmas, de sus redactores aparecen al calce del documento, son ellos quienes articulan y relatan los discursos locales. Estos redactores son dos paralegales de la OPIP; conocí a uno de ellos, un quichua dinámico de edad mediana y originario de la región de Santa Clara. El inicio y el final del documento, como en otros tres, resultan bastante formales y retoman las características de una acta oficial. En una forma impersonal del mismo, se detalla el lugar y el día de la reunión, las comunidades convocadas y la entidad que convoca la reunión. Esta primera parte concluye con una descripción apodíctica del "orden del día". Al leer el documento sobre la visita de los paralegales se percibe que fue una reunión oficial como cualquier otra que pudiera llevarse a cabo en las instituciones administrativas ecuatorianas.

Siguen dos partes que recogen las discusiones que tuvieron lugar durante los dos días de talleres. Es en la parte central del documento donde se suceden, bajo una forma testimonial, las voces locales repitiendo que no cono-

[14] Registro de comunidades titulares de dominio-OPIP Pastaza, octubre 1993.



Viernes 17 de Enero del 2001.
A este día siendo las 09 Horas de la mañana con la presencia de Dirigentes y autoridades de la Asociación da por iniciado este Seminario, los pasantes de OPIP exponen el Tema de Derechos Colectivos, Se ratifica el punto de explicar en Kichwa y castellano, dramatizando en ciertos articulos que no pudieron entender.
Antes Blanc el compañero Blas Lopez quien dice que en las leyes no nos sabiamos nosotros, hasta hoy nosotros hemos legalizado nuestras tierras en el gobierno, ahora quieren entregar a las Cias petroleras, ora que estas leyes hablan y apoyan a nosotros que hemos que la OPIP nos apoye para no dejar entrar a las Cias porque nos daña nuestra Selva
Luego la palabra una persona de la comunidad Cotolina Tapuy ella dice que las leyes estan hablando sobre Plasticos que no se negocian ni venden, pues los Arboles de frondosos este Territorio, aun hay Nuevo "PARTI" el habla juntos con el Presidente, cuando los caciques invadian a nosotros, hoy algunos compañeros estan vendiendo las madera no quieren escuchar, ahora se estan explicando de estas leyes que nos sirven para que nosotros no Sabiamos que tenemos estas leyes que nos defienden a nosotros.
El compañero Olmedo Vargas directivo Interior dice que no sabiamos de estas leyes de los indigenas, que hemos seguido visitando para que nos enseñen las, nosotros estamos listos de que quiere Llamado de la Organización, Hoy nos acompañan que con nuestras Organizaciones hemos ganado estas leyes estoy contento porque asi estamos avanzando para adelante.
El compañero Presidente ILLANES dice que estas leyes que estas leyes estan ayudando a los indigenas, nosotros nos encontramos un poco abandonados/ no tenemos mucha Ayuda, queremos que nos sigan Visitando y enseñando estas Leyes.
Despues de escuchar a las comunidades son intervenciones pasamos a aplicar la Encuesta de Derecho consuetudinario. Siendo las 14 Horas se da por Terminado el Taller.
Para Legales del Departamento JURIDICO DE OPIP.
Hector Vargas
Roberto Aguinaguano



cían la existencia de los derechos colectivos, y tampoco sabían que las "leyes" defienden a los indígenas. Estos discursos contradicen y neutralizan la representación oficial y burocrática de la visita, al poner de manifiesto otro tipo de discurso, de conocimiento y de formas de relacionarse. Además, las voces locales se superponen y relatan historias con significados relacionales impactantes.

Tras una serie de intervenciones de voces locales, basadas en el motivo de que "no sabían de esas leyes", los paralegales concluyen con una declaración del portavoz de la comunidad: "nosotros nos encontramos un poco abandonados, no tenemos mucha ayuda, queremos que nos sigan visitando y enseñando estas leyes". Por tanto, el objetivo de regulación formal y burocrática parece haber fallado, pues queda "incomunicado". La difusión de los derechos colectivos que pretendía situarse en el centro de estas memorias, si nos referimos al inicio del texto, no parece dejar rastro al final. Los personajes locales insisten en repetir que no conocían las leyes, sin afirmar que ahora las conocen; al contrario: exigen que se reiteren las visitas. La última intervención de un personaje de la comunidad pone tanto énfasis en el supuesto carácter atractivo y protector que recubren unos instrumentos jurídicos de regulación, que termina por no dejar huella en las memorias orales, así como en la grande labilidad de los lazos sociales y políticos tejidos al interior de las nuevas organizaciones indígenas como la OPIP.

A fin de cuentas, el documento puede leerse como un cuento irónico acerca

del papel de "evangelización jurídica" que inicialmente se pretendía alabar, pero también sobre los discursos locales que de manera típica celebran una fuerza compartida, y a la vez afirman un estado de desamparo. El documento se construye sobre una serie de paradojas; constituye las memorias de un evento olvidado, describe la "socialización de los derechos" con gran formalidad para llegar a la conclusión, irónica o paradójica, de que para la comunidad sólo queda el recuerdo de una invitación a reproducir la escena y la visita, dejando en la sombra la explicación de los derechos colectivos, y presentando unos actores locales abandonados y sin fuerza.

A mi juicio, este documento no sólo manifiesta la influencia mutua entre el derecho estatal y su estilo burocrático sobre la polifonía de las vidas comunitarias –como plantean las teorías del pluralismo jurídico– sino más bien una doble ironía, una inversión de los principios de estas dos esferas que funciona como la representación crítica de una realidad en tensión.

La influencia limitada del derecho formal

La naturaleza para-burocrática del documento está atestiguada por la centralidad del orden del día, pero también por otros elementos. Entre ellos podemos destacar las construcciones gramaticales marcadas por un florilegio de formas impersonales, de pasivos y gerundios, así como la apariencia estándar de formulario que reviste el documento manuscrito. Los nombres y apellidos de los responsables de la asociación son rodeados de puntillos, como si las memorias hubiesen sido redactadas antes del evento, dejando en blanco unas casillas para rellenar con datos singulares más pre-determinados. La alusión a un formulario pre-escrito permite resaltar el carácter estatutario del responsable/dirigente mucho más que su persona, aun cuando pone en duda la misma pretensión de "acta" del documento, creando una pequeña confusión entre la descripción de un evento pasado y la proyección de un evento futuro.

El inicio del documento y su formato general delinean una representación ordenada y jerarquizada de la organización política quichua, inspirada en un modelo ecuatoriano nacional. Se ponen las formas tanto en la inauguración oral del evento como en su descripción por escrito. Al haber asistido a este tipo de reuniones, recuerdo la gran solemnidad de las presentaciones de los dirigentes y la importancia que adquiere la circulación de estos instrumentos escritos (Truffin, 2006). El presidente de la asociación anfitriona –quien *recibe* a los participantes: representantes de ONGs, dirigentes y técnicos indígenas, funcionarios de ministerios y agencias– *abre* la reunión: da la bienvenida y procede a la lectura del orden del día, para luego anunciar de manera ceremoniosa el tema de la reunión. Por su parte, los participantes adoptan actitudes concentradas y serias, imperturbables en la celebración de este momento suspendido.

Los términos para denotar el poder formal, asociados con la institucionali-

zación moderna, que corresponden más o menos al vocabulario de los funcionarios o de los empleados de las ONGs, son reproducidos en castellano, y entre ellos destacan los siguientes: *convocación*, *instalación*, *coordinación*, *análisis*, *exposición*. Aunque están redactados en castellano, los documentos escritos por los paralegales integran elementos que aluden a este cambio constante de idioma.[15] El lenguaje empleado por los paralegales es formal, y su mensaje pretende enseñar el contenido de normas constitucionales del Estado ecuatoriano a las familias afiliadas a la OPIP, para que pueda servirles en su vida cotidiana.

En las "memorias del taller" de Copataza, dos voces señalan esta relación de instrucción. La primera corresponde a una mujer que indica, un poco como una anunciación, que el seminario "es para aprender las leyes que es para nosotros los indígenas". La segunda es de uno de los paralegales y hace patente la declaración de la primera mujer al indicar de manera simétrica que "hemos venido a enseñar sobre los Derechos Colectivos", para concluir que "nosotros estamos capacitados y preparados para apoyar con estas leyes". Los otros informes escritos confirman la forma bastante escolar de proceder que los textos ponen en escena. Así, se puede leer la siguiente descripción en un informe similar: "se da una introducción de la historia de los levantamientos de los pueblos indígenas del Ecuador, su forma de gobierno su lucha política y organizativa que a impáctado al país, y el estar escrito sus derechos en la constitución de la República son los resultados y logros alcanzados a través de sus constantes luchas de reibindicación". Redunda aquí la voz reportada del presidente, para quien "esto ha sido una conquista el tener en la constitución política del ecuador, por primera vez escrita a favor de los pueblos indígenas".

Una escena bastante común consiste en la visita oficial de funcionarios mestizos a las comunidades amazónicas (Naranjo, 1979; Kohn, 2007). Durante esas visitas los indígenas son tratados como meros niños por los representantes de una sociedad nacional que intentan educarlos para una vida nacional y desarrollada. Si la instrucción que los paralegales promueven se diferencia de las configuraciones de desigualdad racista que los antropólogos han podido observar en este marco, es obvio que la operación de enseñanza retoma a su cuenta una temática de modernización muy parecida a la que anima a los funcionarios blancos-mestizos en sus visitas. En los informes, los propios paralegales indígenas desempeñan este papel de civilizador, lo cual desplaza el estereotipo racista y, a la vez, celebra las victorias y las fuerzas indígenas.

Del mismo modo, la primera parte de las memorias concluye con una nota reglamentaria. El escribano relata que la asociación, una forma casi orgánica

[15] En otros documentos se puede leer que: "Estas explicaciones se dirigen en bilingüe, castellano y kichwa" o "se utiliza el método de explicar en QKichwa y castellano, da analizando en ciertos Artículos que no pudieron entender".

en su relato, tomó resoluciones a propósito de la venta de madera, una actividad que suscita conflictos con algunas comunidades vecinas. Precisa que "los compañeros han formado un Reglamento para el control de estos problemas y les está dando resultado", antes de dar por terminada la jornada de reunión. No se precisan más detalles sobre lo que debe entenderse concretamente por *resultados*, pero es manifiesto que poseer y generar sus "propios" instrumentos de regulación se ha vuelto importante en este texto para las personas de las comunidades amazónicas.

Estas líneas del documento demuestran un proceso de apropiación, por parte de las familias indígenas, de las formas y objetos utilizados para manejar y regular un grupo y sus conflictos, tal y como señalan por medio del derecho ecuatoriano oficial. Por otro lado, sin embargo, en ningún párrafo del documento puede encontrarse una descripción o resumen del contenido de tales derechos, y tampoco se alude a las maneras y estrategias –judicial, política, legislativa– para ponerlos en marcha. ¿Entonces que implica esta apropiación?

En primer lugar debe señalarse que la integración de un vocabulario jurídico por parte de los dirigentes, en este caso los paralegales, se hace con un destacado grado de libertad y creatividad. En otro informe pude encontrar un ejemplo de este tipo de apropiación promovida por los paralegales, en el que dan cuenta de su actividad de difusión: "se va explicando el artículo 84 y sus 15 numerales, y demás artículos pertinentes de los pueblos indígenas y derechos civiles de la ley del estado".

A pesar de que esta última expresión demuestra una cierta integración del vocabulario técnico por parte del paralegal, no es correcta al nivel jurídico. Por supuesto, además del artículo 84 existen otros artículos constitucionales que tratan de los derechos indígenas, pero el derecho civil –principalmente el Código Civil ecuatoriano– no consta de derecho específicamente indígena. La frase del paralegal constituye un ejemplo de creatividad lingüística que desborda el derecho oficial mismo y se convierte en el producto de una nueva competencia discursiva que se intenta dominar. Este tipo de fórmula compleja, con la expresión de un manierismo jurídico, caracteriza las nuevas competencias lingüísticas de los dirigentes especializados en gestiones jurídicas.

Segundo, he podido constatar durante mi trabajo de campo que esta integración discursiva no significa automáticamente, en los hechos, que el orden local esté completamente regido por los reglamentos, que en general resultan poco específicos. El tipo de apropiación del derecho formal que puede observarse en Pastaza no implica que las representaciones culturales de la constitución del orden y de las relaciones fundamentales se hayan transformado de manera exclusiva (Chávez y García, 2004). Al contrario, en el trabajo de campo he podido constatar que los reglamentos no determinan en absoluto las resoluciones de conflictos, y tampoco se utilizan como mapas de las instituciones colectivas destinadas a delinear *a priori* las competencias y poderes de cada uno. Los argumentos de

tipo reglamentario existen y se utilizan en cuanto se trata de completar la justificación de una solución, pero no tanto para determinarla. Más que todo, los reglamentos tienen una función simbólica: desde un punto de vista local, permiten que el grupo reafirme su capacidad y tenga la fuerza suficiente para decidir por sí mismo. Pero el grupo, como se resalta en los trabajos etnográficos realizados en la zona, no es una realidad estática, y el problema se complica cuando tomamos en cuenta las circunstancias de elaboración de ese tipo de documento. Así, un reglamento puede ser la consecuencia de un conflicto terminado por la escisión de un grupo y la creación de un nuevo conjunto de parientes que se establecen en otro lugar. En este caso, el nuevo grupo tenderá a producir su "propio" reglamento, lo cual le permite establecer unas marcas fronterizas.

En definitiva, podemos decir que en la Amazonia ecuatoriana los reglamentos aparecen como instrumentos y objetos revestidos de significaciones políticas, pero no funcionan completamente como instrumentos de regulación.

La permanencia de paradigmas locales

El documento contiene otros elementos que contradicen la influencia de la regulación jurídica estatal en las vidas de las familias indígenas. Así se pone en escena otra representación del orden, mucho más local y tradicional, como en el caso de la forma testimonial y del uso de la historia oral que fundamentan el cuerpo de los textos relatados por los paralegales. El especialista indígena escenifica las voces de cinco personas de la asociación de Copataza, cada una formula un punto de vista sobre los derechos colectivos, y se suceden las experiencias de personajes locales. Todos estos testimonios subrayan que las personas de las comunidades amazónicas "no sabían de estas leyes de los indígenas". Cada aportación reflexiona sobre la fuerza que se necesita para afrontar los problemas locales del pasado y del presente, portando la voz de una comunidad en lucha.

Se alude en bloque a la legalización de los territorios en la década de 1990, a la explotación de los caucheros al inicio del siglo, a un gobierno relacionado con las compañías petroleras, y se celebra la relación de "apoyo" que brindan la OPIP y sus dirigentes a las familias reunidas. Cada uno de los personajes habla con voz propia a través del relato del paralegal que mezcla y aumenta el carácter inmediato de la comunicación, aunque para ello deba pasar por alto la coherencia gramatical en el acuerdo de estas formas de discurso reportado (*reported speech*). Muchas veces el relato del paralegal pasa de un modo de cita indirecta a la cita directa, mezclando estilos e implicaciones de dos tipos de discurso reportados (Matoesian y Coldren, 2001: 410). En varios momentos el texto del paralegal confunde "nosotros" con "ellos", lo cual genera incertidumbre acerca de la definición del grupo de referencia y el autor de las frases.

Según Michael Uzendoski (2006: 163), el modo tradicional de cómo se cuentan las historias indígenas en Napo está relacionado con la forma del

testimonio. Esta observación se puede extender a las regiones vecinas de Napo, y a las variantes del idioma quichua en la Amazonia. Uzendoski analiza el relato pronunciado en quichua por una joven mujer de Napo en una escuela bilingüe, una institución que –como los derechos colectivos– es producto de las luchas indígenas en Ecuador; la mujer relata su experiencia de un levantamiento indígena en 2001 (*ibidem*: 162-164). En este relato de lucha, el antropólogo estadounidense entiende la referencia que hace la joven al guerrero mítico Jumandy como una manera de simbolizar que el poder del guerrero está dentro de los manifestantes. La referencia establece una relación entre el pensamiento-sentimiento de afecto del pueblo Napo Runa y el cacique que murió en combate contra los españoles. Uzendoski comprende esta referencia –en el marco de la cultura runa– como la afirmación que el tiempo no escapa al parentesco, ni al pensamiento emotivo, ni al poder de los seres antiguos: "A través del pensamiento histórico, surgieron los sentimientos de ser parte del ayllu Napo Kichwa y ellos experimentaron afecto y solidaridad al sentirse todos descendientes del gran cacique Jumandy" (*ibidem*: 163). Para Uzendoski, el "testimonio" demuestra la "interrelación de la historia alternativa oral como algo íntimamente vinculado con la educación bilingüe intercultural y los procesos de interpretar los textos desde puntos de vista culturalmente relativos. Es decir, se transforma el conocimiento escrito occidental al conocimiento oral kichwa" (*idem*).

En el caso de las "memorias del taller" de Copataza, se puede identificar un proceso similar. Bajo la pluma del paralegal, el personaje de la "Anciana" da sentido a los nuevos derechos al considerarlos "leyes", vinculando una historia oral con la situación contemporánea:

> Toma la palabra una Anciana de la comunidad, Carolina Illanez, ella dice que *estas leyes están hablando* sobre las tierras que no se negociar ni vender, que nuestros Abuelos defendieron este territorio, *nuestro Abuelo "Palati", el hablaba frente a frente con el Gobierno*, cuando los caucheros invadían a nosotros. Hoy *algunos compañeros están vendiendo las maderas, no quieren escuchar*, ahora que están explicando de estas leyes *queremos conocer más, porque nosotros no sabíamos* que teníamos estas leyes *que nos defienden a nosotros* (cursivas del autor).

Como la mujer quichua de Napo, la anciana rememora una figura mítica en Pastaza, el cacique Palati (Karsten, 1935: 31-36; Whitten, 1985: 193, 221; Whitten 1997: 387, n. 10). Se refiere al cacique con un término de parentesco, castellanizado: "nuestro Abuelo". En el caso del texto de la mujer de Napo, el guerrero Jumandy[16] creaba un puente

[16] La invocación de Jumandy o de Palati es bastante común en el marco de las performances políticas indígenas. En un taller donde María Guzmán y yo participamos en 2002 (Truffin, 2006), un dirigente shuar se refiere a Jumandy. El punto en discusión era la adopción por parte del Estado de un reglamento de consulta de los pueblos indígenas en materia hidrocarburíferas. Una parte de los dirigentes indígenas opi-

entre el presente y el pasado de familias indígenas en situación de lucha para defender sus vidas. En el texto de la anciana Carolina, el cacique Palati vincula el pasado y el presente de familias indígenas que toman la palabra, que tienen las fuerzas suficientes para negociar con el gobierno y de hablar "frente a frente". En el texto de la anciana se establece un paralelo con la conducta pasada del cacique, de quien se dice que pudo entrevistarse con el presidente Eloy Alfaro en 1890 y que consiguió un título de propiedad sobre toda la Amazonia ecuatoriana (Whitten, 1997: 387, n. 10; Karsten, 1935: 31-36), y las negociaciones que los dirigentes indígenas han relanzado desde la creación de la OPIP. En este texto se crea el mismo efecto que describe Uzendoski (2006: 163): la "afirmación que el tiempo no escapa al parentesco, ni al pensamiento emotivo, ni al poder de los seres antiguos".

Esta manera de conectar el presente y el pasado se refleja en las memorias de los talleres tal y como las documentaron los paralegales en otra parte del "frente de colonización", esa región de la llanura amazónica donde se asentaron los colonos agrícolas durante la década de 1960. Es el caso del taller realizado en Santa Clara, zona ubicada al norte del frente de colonización de la provincia de Pastaza, alrededor de la vía Puyo-Tena. Como en Copataza, aquí también las voces indígenas comentan la importancia que adquieren los derechos colectivos, conectando el pasado con el presente: "El compañero Javier Grefa manifiesta que: *antes* los territorios de los indígenas eran por *donde hoy* es el cantón Santa Clara y demás parroquias, con la introducción de los colonos nos han *empujado selva adentro*, nosotros no sabíamos de estas leyes que están defendiendo a los indígenas, que es necesario que nos sigan enseñando para no dejarnos explotar y marginar como antes" (cursivas del autor).

De manera notable, esta declaración juega con una relación reversible del espacio y el tiempo. Javier vive en Santa Clara, pero sugiere que ya no vive en "su" tierra. Expresa una realidad ambigua en la que coexisten múltiples definiciones del mismo espacio físico: el espacio del "cantón" de Santa Clara –una circunscripción territorial y administrativa del Estado ecuatoriano– y el de los "territorios indígenas". En esta frase el movimiento espacial y temporal –*antes, donde hoy*, *selva adentro*– evidencian las relaciones de exclusión al articular dos tipos de definición del espacio, pues la extensión del cantón excluye y torna borrosos los territorios indígenas. Sin embargo, el enunciado físico de esta proposición resulta contradictorio con el contenido literal: el locutor vive en Santa Clara, ¿tendrá un título de propiedad individual o puede apelar a un título colectivo con-

naba que el texto propuesto por parte del Estados se oponía, junto con otros, a esta decisión. Las familias ausentes de los talleres de dirigentes y técnicos –decía este dirigente– no podían leer ni escribir el castellano, pero tenían acceso a un mundo de fuerzas supernaturales con el que se pudo resistir la dominación española, tal y como hizo el cacique Jumandy transformando el sol en lluvias para inmovilizar a las tropas enemigas.

solidado por la asociación? En realidad eso no importa, pues según su perspectiva lo fundamental es que *su* territorio se transformó en "cantón de Santa Clara". Al leer esta declaración con cuidado, se entiende que no es tanto el espacio que se transforma, sino el origen y los términos de su descripción, su definición. Según Javier –o mejor dicho, el paralegal que le presta su pluma–, la usurpación del espacio de vida se cumple no tanto con la descripción minuciosa de actos de desposesión, sino en la manifestación de su origen simbólico, en la *mise en scène* de un poder simbólico y de nominación (Bourdieu, 1986) al que tiende el Estado ecuatoriano en su producción de normas. A su vez, esta "puesta en escena" del texto de Javier transforma y subvierte la realidad de la usurpación que las familias indígenas padecieron. De algún modo la toma de palabra, mediatizada y escrita por el paralegal, descentra y desmiente el empujón *selva adentro* que denuncia el locutor. El texto del personaje de Javier afirma que las palabras indígenas pueden definir el espacio social de Santa Clara, y de la misma manera demuestra que el orden local no está completamente regido por las fuerzas del Estado y los procesos de colonización. Se trata de una performance de resistencia.

Regresemos ahora al texto de la anciana de Copataza, para profundizar el análisis y entender cómo el modelo estatal de regulación del derecho influye en la constitución del orden local. En lo dicho por Carolina la regulación se presenta absorbida por un paradigma local del ordenamiento del mundo. El pasaje donde el personaje de la anciana hace referencia a los problemas que causan los "compañeros" que venden las maderas, es revelador de cierta concepción del orden y de las causas de conflicto. El personaje de la anciana no dice simplemente que *algunos compañeros* no respetan el reglamento o los derechos colectivos. En el hecho de condenar los desórdenes locales causados por la apropiación y comercio de los recursos naturales se opera una metáfora basada en la comunicación, donde "las leyes están hablando sobre las tierras". La figura de la anciana funciona como repetición de la lección que da el paralegal, en el sentido de que la Constitución ecuatoriana prohibe vender las tierras indígenas,[17] pero la subvierte al dotarla de un sentido más amplio y expresar un malestar colectivo. Por otra parte, esta intervención añade una figura de estilo que acentúa la importancia de la comunicación como elemento básico del buen vivir, y así la anciana explica que "las leyes están hablando sobre las tierras que no se

[17] Artículo 83, inciso 2 de la Constitución Política de la Republica del Ecuador: "El Estado reconocerá y garantizará a los pueblos indígenas, de conformidad con esta Constitución y la ley, el respeto al orden público, a los derechos humanos y a los siguientes derechos colectivos:

2. Conservar la propiedad imprescriptible de las tierras comunitarias, que serán inalienables, inembargables e indivisibles, salvo la facultad del Estado para declarar su utilidad pública. Estas tierras estarán exentas del pago del impuesto predial.

3. Mantener la posesión ancestral de las tierras comunitarias y a obtener su adjudicación gratuita, conforme a la ley."

negociar, ni vender", un poco como si las leyes fueran dotadas de una voluntad propia, buscando la comunicación con otros sujetos. Y cuando condena a los compañeros que venden la madera, extiende su metáfora al registro de la comunicación al añadir que "no quieren escuchar".

El orden y el desorden son materia de voluntad y de comunicación entre leyes que hablan y gente que quiere o no escucharlas y escucharse. El desorden se explica como una ruptura de la comunicación, un fallo en la transmisión de un mensaje y en el mantenimiento de una relación. El poder no radica en el texto, pero se comunica, se presta, según un esquema de alianzas y de esfuerzos. Las leyes *hablan* porque los paralegales y los dirigentes de la OPIP –pero podría ser cualquiera organización– acuden a visitar a la gente. Y precisamente por este motivo, en esta manera de concebir la dinámica del grupo y de su poder puede decirse que las personas que violan los derechos *no escuchan*.

El comentario de Carolina no es general, pero tampoco impersonal. Lo que entiende al "aprender" que un artículo de la Constitución ecuatoriana declara las tierras comunitarias inalienables, indivisibles e inembargables, es que se prohibe a sus vecinos vender la tierra y la madera. El derecho del Estado no "reglamenta", no es utilizado como un modelo para moldear los comportamientos y prevenir las comisiones de otros. El derecho oficial tiene una resonancia social en Copataza y en Santa Clara, pero de manera mucho más expresiva, ofrece un recurso argumentativo en una disputa preexistente, más que un instrumento reglamentario.

Otra manifestación de la influencia de un paradigma local de ordenamiento del mundo es la insistencia para vincular las relaciones con el conocimiento. Los derechos colectivos son *enseñados*. ¿Pero que significa eso? Ya hemos visto que los contenidos de los artículos no se analizan con profundidad en los textos de los paralegales: en ocasiones citan los numerales de un artículo constitucional importante, pero no discuten el significado preciso de los términos utilizados. En este aspecto la interpretación de Carolina es muy reveladora. De hecho, parece haber algo más que el contenido literal de un mensaje en el sentido mismo de las letras de las leyes. El énfasis es más bien puesto en la configuración relacional que sostiene esta comunicación y en las relaciones de simetría y asimetría en la repartición del poder. A nivel temporal la usurpación corresponde –en la partitura de las "memorias" y según la expresión reportada por el paralegal– a un "nosotros no sabíamos de estas leyes que están defendiendo a los indígenas". Equivale a casi suponer que estas "leyes" siempre han existido y que la falta de amparo se debe más a un déficit de conocimientos o de comunicación que a los procesos legislativos, constitucionales y judiciales. En este esquema los derechos actúan en función de la mediación –el actuar de un especialista– que debe transmitirlos. No es la existencia –lejana e incontrolable para los habitantes de las comunidades– de las leyes, sino el conocimiento personalizado y compartido

que asegura a los personajes del texto el sentido de ser garantizado y amparado.

CONCLUSIONES

Las teorías clásicas del pluralismo jurídico no enfatizan de manera suficiente el elemento que caracteriza el movimiento de legalización de los derechos indígenas dutante las últimas tres décadas; es decir, la dimensión simbólica que estos reconocimientos conllevan. En el presente artículo se buscaba enfocar esta dimensión, y para ello fue necesario reflexionar acerca de la selección y utilización de un material etnográfico en función de su pertinencia para el análisis y el desarrollo teórico del pluralismo jurídico.

La primera elección metodológica fue optar por el ejemplo ecuatoriano, porque ilustra de una manera impactante el desfase entre la gran carga simbólica que ha revestido una victoria constitucional para los movimientos indígenas –ocurrida en Ecuador en 1998– y las acciones que han podido emprenderse a partir de esos principios. La dimensión simbólica del reconocimiento constitucional de los derechos indígenas en Ecuador es muy marcada, y coincidió con un movimiento constitucional de privatización del Estado. En ese contexto, la constitucionalización de los derechos indígenas parece formar parte de una paradoja: por una parte se moviliza y se celebra el discurso normativo estatal por excelencia, la Constitución, mientras por otra se reduce, según la misma Constitución, el campo de intervención del poder estatal. Se puede discutir si esta privatización genera una pérdida de poder de regulación por parte del Estado.

La fuerza simbólica de los derechos no basta para generar cambios y acciones. Por ello Bartolomé Clavero considera un obstáculo el estatus de estos nuevos derechos en relación con otras disposiciones constitucionales o el resto del sistema jurídico. Los derechos colectivos constitucionales ecuatorianos son, al igual que en otras constituciones americanas:

> [...] como añadidos o apósitos", sin incidir "sobre un conjunto o sistema" [...] En la actual Constitución ecuatoriana encontramos un verdadero remozamiento por impronta indígena Procede al reconocimiento de la pluralidad de culturas con "equidad e igualdad" entre las mismas presentándose como forma de "fortalecer la unidad nacional en la diversidad" con un horizonte de "interculturalidad". [...] Tal es la tónica que va teniendo aplicación a lo largo de la Constitución en la generalidad de sus capítulos, aun siempre también como apósitos o incisos de excepción, sin afectar en momento alguno a la estructura de poderes del Estado (Clavero, 2003: 5).

Es el análisis de los datos jurídicos en sí, un tipo de crítica interna a este tipo de documento, que permite a Clavero de establecer este diagnostico. Para seguir esta reflexión y afinar el método de evaluación, aquí se propuso abrir el campo de investigación al discurso "paralegal" de los protagonistas de la reforma constitucional, eligiendo la situa-

ción de los pueblos amazónicos del Ecuador (provincia de Pastaza).

Las contradicciones y vacíos que afectan el texto jurídico ecuatoriano son más acentuadas en esta región amazónica, donde históricamente la regulación estatal fue siempre muy heterogénea y poco exclusiva, a la vez que se trata de una región donde la afirmación del dominio del Estado siempre tuvo una importancia simbólica en las representaciones nacionales y en las guerras de fronteras (Bustamente, 1993). Las aperturas de campos petroleros a partir de la década de 1970 remarcó la paradoja, reforzando paulatinamente el manejo de los conflictos ambientales por parte de empresas privadas, mas poniendo en el corazón económico del Estado –y de su presupuesto– los recursos generados por las riquezas naturales de las provincias amazónicas. Es un lugar de fronteras que tiene, a su vez. una posición simbólica muy singular en el imaginario sobre el poder estatal.

La segunda elección metodológica fue construir el análisis a partir de los textos producidos por dirigentes de una organización indígena amazónica radicada en la provincia de Pastaza, para poder integrar la dimensión expresiva del pluralismo jurídico (Lipset, 2004) y tratar los textos como representaciones y acciones. Los documentos producidos por los nuevos especialistas que son estos dirigentes indígenas demuestran la existencia de una relación dinámica entre el orden local y el derecho del Estado. De la lectura de los documentos encontrados en los archivos de la OPIP se deduce que los símbolos de la regulación blanca-mestiza se difunden y estructuran parcialmente los cotidianos amazónicos en Pastaza. El logro simbólico que representa "tener escrito" en los textos del Estado "nuestros derechos" es un elemento que se reitera a lo largo de esos documentos. La hazaña constitucional indígena se celebra como una conquista, lo cual demuestra el carácter simbólico que revisten los instrumentos de regulación estatal como medio de comunicación y de reconocimiento. Para las familias y organizaciones indígenas, la importancia que adquieren los derechos en esta escena equivale literalmente a tener escrito en "el papel" –es decir, en el símbolo del otro– la fuerza y la corporalidad de sus existencias.

La celebración legal y la importancia que revisten los textos estatales para los dirigentes indígenas son presentadas mediante un estilo expresivo tradicional en la región, y que escenifica una polifonía de voces. En las memorias se perciben veleidades creativas y resistentes. Las modalidades de la apropiación pueden hacer pensar en las curas chamánicas, cuyo papel político es bien conocido en la región amazónica (Chaumeil, 2003). Las performances chamánicas y jurídicas en la Amazonia ecuatoriana suponen la intervención de especialistas que asuman una postura "extranjera" –los espíritus o el Estado–permitiendo articular discursos yuxtapuestos y poco comprensibles. Estos dos tipos de performances materializan las intersecciones entre realidades paralelas –las dos envían o reciben objetos vehículos de poder –*birutis* y textos–, y son vías

de acceso al poder en todas sus formas (Taylor, 1981; Guzmán, 1997). En este esquema relacional, lo que procura protección son las formas chamánicas o jurídicas. Este enfoque cultural pone de manifiesto el registro de eficacia de la apropiación del derecho por los nuevos especialistas indígenas. Sin embargo, lejos de culminar en una exaltación de la aculturación jurídica o de la resistencia de las formas culturales locales, el texto de las memorias concluye sobre una doble ironía. En primer lugar, la ley que defiende a los indígenas tiene que ser enseñada, lo cual constituye una conclusión paradójica para una reunión cuyo objetivo era precisamente la socialización –siempre por reiniciarse– de los derechos colectivos. Refleja los límites de la visita, llegando a la conclusión de que el aprendizaje sólo es posible si se sigue "visitando" y si se considera que el "derecho" no tiene en sí más fuerza que la de los actores que le sirven de mediación. Por otra parte, el documento expresa también la pérdida de poder y de control que experimentan las familias indígenas, escenificando unas voces locales que declaran al final del texto y para explicar que deben seguirse enseñando "sus" leyes, "que nosotros nos encontramos un poco abandonados, no tenemos mucha ayuda, queremos que nos sigan visitando". Lo que expresa este documento es una eficacia simbólica reducida en un contexto de cambios acelerados, no sólo de los referentes locales, sino estatales. Aquí los dirigentes indígenas no sólo se apropian elementos culturales ajenos según sus esquemas culturales locales, sino además relatan una transformación mayor que afecta su situación y sus relaciones de manera integral, y en contra de la cual no queda mucho más que ironizar. Esta conclusión nos invita a reflexionar no tanto en los resultados logrados por los movimientos indígenas como en la ilusión que generan los procesos de hiper-simbolización de los instrumentos jurídicos en un contexto político donde el poder normativo de muchos Estados se torna frágil.

Esta reflexión sobre los primeros años de vigencia de la nueva Constitución ecuatoriana, que consagró aparentemente un innovador capítulo sobre los derechos colectivos para los pueblos y nacionalidades indígenas, se presenta a la hora en que se ha instalado una asamblea constituyente después de una grave crisis política y que se propone reformar, una vez más, la Constitución ecuatoriana. El simbolismo constitucional sigue muy vigente en Ecuador, pero tanto el destino de los derechos indígenas como la suerte del mismo Estado permanecen inciertos en un panorama cambiante, y en un momento en el que los movimientos indígenas han perdido mucha de su cohesión a nivel electoral.

BIBLIOGRAFÍA

ADONON VIVEROS, Akuavi (2009), "Estado, derecho y multiculturalismo. Un enfoque de Antropología jurídica en México", *Nueva Antropología*, vol. XXII, núm. 71, julio-diciembre.

ALMEIDA, José (2000), "El levantamiento indígena como momento constitutivo nacional", en *Sismo étnico en el Ecuador*, Quito, Abya-Yala, pp. 7-29.

ARHEM, Kaj (1996), "The Cosmic Food Web: Human-Nature Relatedness in the Northwest Amazon", en Philippe DESCOLA y Gísli PÁLSSON (eds.), *Nature and Society*, Londres/Nueva York, Routledge, pp. 185-204.

ASSIES, Willem (1999), "Multi-ethnicity, the State and the Law in Latin America", *Journal of Legal Pluralism*, núm. 43, pp. 145-158

_____ (2001), "La oficialización de lo no oficial: ¿(re)encuentro de dos mundos?", *Alteridades*, vol. 11, núm. 21, pp. 83-96.

ASSIES, Willem, Gemma VAN DER HAAR y André HOEKEMA (eds.) (1999), *El reto de la diversidad. Pueblos indígenas y reforma del Estado en América Latina*, Zamora, El Colegio de Michoacán.

BENÍTEZ, Lilyan (1990), "La relación del Estado con la Amazonia a través de la legislación sobre la región", tesis, Quito, FLACSO.

BORRERO GARCÍA, Camilo (2003), *Multiculturalismo y derechos indígenas*, Bogotá, GTZ-CINEP.

BOURDIEU, Pierre (1986), "La force du droit: élément pour une sociologie du champ juridique", *Actes de la Rrecherches en Sciences Sociales*, núm. 64, pp. 3-19.

BRYSK, Alison (1996), "Turning Weakness into Strength: The Internationalization of Indian Rights", *Latin American Perspectives*, vol. 23, núm. 2, pp. 38-57.

BUSTAMENTE, Teodoro *et al*. (1993), *Retos de la Amazonia*, Quito, ILDIS/Abya Yala.

CASAGRANDE, Joseph B., Stephen I. THOMPSON y Philip D. YOUNG (1964), "Colonization as a Research Frontier: The Ecuadorian Case", en Robert J. MANNERS (ed.), *Process and Pattern in Culture: Essays in Honour of Julian H. Steward*, Chicago, Aldine, pp. 281-325.

CHAUMEIL, Jean-Pierre (2003), "Chamanismes à géométrie variable en Amazonie", en *Diogène*, pp. 159-175.

CHÁVEZ, Gina y Fernando GARCÍA (2004), *El derecho a ser: diversidad, identidad y cambio. Etnografía jurídica indígena y afroecuatoriana*, Quito, FLACSO/Petroecuador.

CLAVERO, Bartolomé (2003), "Escenario constitucional del derecho indígena en América", en *Red de Antropología Latinoamericana*, documento en línea [http://www.geocities.com/relaju/clavero.htm].

COWAN, Jane Marie-Bénédicte DEMBOUR y Richard WILSON (eds.) (2001), "Introduction", en *Culture and Rights,* Cambridge, Cambridge University Press, pp. 1-26.

DE SOUSA SANTOS, Boaventura (1987), "Law a Map of Misreading: Towards a Postmodern Conception of Law", *Journal of Law and Society*, vol. 14, núm. 3, pp. 279-302.

_____ (1995), *Towards a New Common Sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition*, NuevaYork/Londres, Routledge.

_____ (2001), "Derecho y democracia: la reforma global de la justicia", en Boaventura DE SOUSA SANTOS y Mauricio GARCÍA VILLEGAS (coords.), *El caleidoscopio de la justicia en Colombia*, Bogotá, Siglo de Hombres/Universidad de los Andes, vol. I, pp. 151-207.

DESCOLA, Philippe (1982), "Territorial Adjustment Among the Achuar of Ecuador", *Informations sur les sciences sociales*, vol. 21, núm. 2, pp. 301-320.

_____ (1986), *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, París, Maison des Sciences de L'Homme.

_____ (1988), "La chefferie amérindienne dans l'anthropologie politique", *Revue française de Sciences Politiques*, vol. 38, núm. 5, pp. 818-826.

_____ (1993a), en *Les lances du crépuscule. Relations jivaro Haute-Amazonie*, París, Plon.

_____ (1993b), "Les affinités sélectives. Alliance, guerre et prédation dans l'ensemble jivaro", *L'Homme*, vol. 126-128, XXXIII (2-4), pp. 171-190.

_____ (1994), "Pourquoi les Indiens d´Amazonie n'ont-ils pas domestiqué le pécari? Généalogie des objets et anthropologie de l'objectivation", en Bruno Latour y Pierre Lemonnier (dirs.), *De la préhistoire aux missiles balistiques. L´intelligence sociale des techniques*, París, La Découverte.

_____ (1996), "Constructing Natures: Symbolic Ecology and Social Practice", en Philippe Descola y Gísli Pálsson (eds.), *Nature and Society*, Londres/ Nueva York, Routledge, pp. 82-102.

_____ (2000), "Un dialogue entre lexiques. Ethnographies croisées d'un dictionnaire espagnol-shuar", en Aurore Monod Bequelin y Philippe Erikson (eds.), *Les rituels du dialogue*, Nanterre, Société d'Ethnologie.

_____ (2002), "L'anthropologie de la nature", *Annales*, vol. 57, núm. 1, pp. 9-25.

_____ (2005), *Par-delà nature et culture*, París, Gallimard.

Dezalay, Yves y Bryant Garth (2002), *La mondialisation des guerres de palais: la restructuration du pouvroi d'État en Amérique latine, entre notables du droit et Chicago boys*, París, Seuil.

Dupret, Baudouin (2003), "La nature plurale du droit", *en Les pluralismes juridiques*, *Cahiers d'anthropologie du droit*, París, Karthala, pp. 81-94.

Esvertit Cobes, Natalia (2005), "La incipiente provincia. Incorporación del oriente ecuatoriano al Estado nacional (1830-1895)", tesis, Barcelona, Departament d'Antropologia Social, Història d'Amèrica i Àfrica, Facultat de Geografia i Història, Universitat de Barcelona.

García-Villegas, Mauricio (2003), "Symbolic Power without Symbolic Violence? Critical Comments on Legal Consciousness Studies in USA", *Droit et Société*, núm. 53, pp. 137-161.

Grey Postero, Nancy y León Zamosc (eds.) (2004), *The Struggle for Indigenous Rights in Latin America*, Eastbourne/Portland/ Sussex, Academic Press.

Griffiths, John (1986), "What is Legal Pluralism?", en *Journal of Legal Pluralism*, pp. 24-55.

Gómez, Magdalena (2002), "Derecho indígena y constitucionalidad", en Esteban Krotz (dir.), *Antropología jurídica: perspectivas socioculturales en el estudio del derecho*, México/Barcelona, unam/Anthropos, pp. 213-235.

Goodale, Mark (2002), "Legal Ethnohistory in Rural Bolivia: Documentary Culture and Social History in the Norte de Potosi", *Ethnohistory*, vol. 49, núm. 3, pp. 583-609.

Guerrero, Andrés (2000), "El proceso de identificación: sentido común ciudadano, ventriloquia y transescritura", en *Etnicidades*, Quito, flacso/ildis, pp. 9-74.

Guzmán Gallegos, María Antonieta, (1997), *Para que la yuca beba nuestra sangre. Trabajo, género y parentesco en una comunidad quichua de la Amazonia ecuatoriana*, Quito, Abya-Yala/cedime.

JUNO DELGADO, Edwin (2005), "Les peuples indigènes en Amérique andine: mise en perspectiva historique et cadre constitutionnel comparatif", en Jean-Claude FRITZ *et al.* (dirs.), *La nouvelle question indigène*, París, L'Harmattan, pp. 81-124.

KARSTEN, Rafael, (1935), *The Head-Hunters of Western Amazonas: The Life and Culture of the Jíbaro Indians of Eastern Ecuador and Peru*, Helsingfors, Finksa Vetenskaps-Societeten (Commentationes humanarym litterarum [7.1]).

KOHN, Eduardo (2002), "Natural Engagements and Ecological Aesthetics Among the Ávila Runa of Amazonian Ecuador", tesis, Madison, University of Wisconsin.

_____ (2007), "How Dogs Dream: Amazonian Natures and the Politics of Transspecies Engagement", *American Ethnologist*, vol. 34, núm. 1, pp. 3-24.

LANGER, Erick y Elena MUÑOZ (eds.) (2003), *Contemporaray Indigenous Movements in Latin America*, Wilmington, Scholarly Resources.

LIPSET, David (2004), "'The Trial': A Parody of the Law Amid the Mockery of Men in Post-colonial Papua-New Guinea", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 10, núm. 1, pp. 63-89.

MACDONALD, Theodore (1995), "Indigenous Politics and 'Local Heritage' in the 1990s: Shifting Concepts of Land Use, Land Tenure and Self", *Yale F&ES Bulletin*, núm. 98, pp. 86-103.

_____ (1999), *Ethnicity and Culture amidst New "Neighbors": The Runa of Ecuador's Amazon Region*, Boston, Allyn & Bacon.

MATOESIAN, Gregory y James R. COLDREN (2001), "Evaluer la police de proximité. Style indirect, ambiguïté et paroles rapportées dans un contexte juridique bureaucratique", *Droit et Société*, núm. 48, pp. 395-415.

MERRY, Sally Engle (1988), "Legal Pluralism", *Law and Society Review*, vol. 22, núm. 5, pp. 869-896.

_____ (1991), "Law and Colonialism", *Law and Society Review*, vol. 25, núm. 4, pp. 889-922.

_____ (1992), "Anthropology, Law and Transnational Processes", *Annual Review of Anthropology*, núm. 21, pp. 357-379.

_____ (1995), "Resistance and the Cultural Power of Law", *Law and Society Review*, vol. 29, núm. 1, pp. 11-26.

_____ (1997), "Global Human Rights and Social Movements in a Legally Plural World", *Canadian Journal of Law and Society*, núm. 12, pp. 247-271.

MOORE, Sally Falk (1973), "Law and Social Change: The Semi-Autonomous Social Field as an Appropriate Subject of Study", *Law and Society Review*, vol. 7, núm. 4, pp. 719-746.

MORALES FEIJÓO, Manolo (2001), "Community Paralegals and Land Tenure", en Robert E. RHOADES y Jody STALLINGS (eds.) *Integrated Conservation and Development in Tropical America. Experiences and Lessons in Linking Communities, Projects and Policies*, Watkinsville Ga., SANREM/CRSP/CARE-SUBIR, pp. 119-132. [http://www.sanrem.uga.edu/sanrem/database/pdf/icdtaFull.pdfç].

MORENO YÁNEZ, Segundo (1987), *Alzamientos indígenas en la Audiencia de Quito, 1534-1803*, Quito, Abya-Yala.

_____ (1995), *Sublevaciones indígenas en la Audiencia de Quito. Desde comienzos del siglo XVIII hasta finales de la Colonia*, Quito, Pontificia Universidad Católica del Ecuador.

MURATORIO, Blanca (1987), *Rucuyaya Alonso y la historia social y económica del alto Napo, 1850-1850*, Quito, Abya-Yala.

_____ (1996). "Trabajando para la Shell. Resistencia cultural a la proletarización en la Amazonia ecuatoriana", en Fernando SANTOS GRANERO (comp.), *Globalización y cambio en la Amazonia indígena*, Quito, Abya-Yala, vol. I, pp. 289-395.

NARANJO, Marcelo F. (1979), "El estatuto jurídico frente a la colonización: un caso en el alto Amazonas ecuatoriano", *Estudios Rurales Latinoamericanos*, vol. 2, pp. 235-256.

NEVES, Marcelo (2004), "La force symbolique des droits de l'homme", *Droit et Société*, núm. 58, pp. 599-632.

NUCKOLLS, Janice (1996), *Sounds Like Life. Sound-Symbolic Grammar, Performance, and Cognition in Pastaza Quechua*, Nueva York/Oxford, Oxford University Press.

OJEDA SEGOVIA, Lautaro (2004), "Análisis politológico del proceso de construcción de la autonomía multicultural en Ecuador", documento en línea [http://www.latautonomy.org/EstudioPolitico_Ecuador.pdf].

RADCLIFFE, Sarah y Sallie WESTWOOD (1996), *Remaking the Nation,* Londres/ Nueva-York, Routledge.

REEVE, Mary-Elizabeth (1993), "Regional Interaction in the Western Amazon: The Early Colonial Encounter and the Jesuit Years: 1538-1767", *Ethnohistory*, vol. 41, núm. 1, pp. 106-138.

_____ (1988), *Los quichua del Curaray. El proceso de formación de la identidad*, Quito, Abya-Yala/Banco Central de Guayaquil.

RILES, Annelise (1998), "Infinity Within the Brackets", *American Ethnologist*, vol. 25, núm. 3, pp. 378-398.

RUBIO ORBE, Alfredo (ed.) (1954), *Legislación indigenista del Ecuador*, México, Instituto Indigenista Interamericano.

SAWYER, Suzana (1997), "The 1992 Indian Mobilization in Lowland Ecuador", *Latin American Perspectives*, vol. 24, núm. 3, pp. 65-82.

_____ (2004), *Crude Chronicles. Indigenous Politics, Multinational Oil, and Neoliberalism in Ecuador*, Durham/ Londres, Duke University Press.

SCHIEFFELIN, Edward (1985), "Performance and the Cultural Construction of Reality", *American Ethnologist*, vol. 12, núm. 4, 707-724.

SEITZ, Barbara (1981), "Quichua Songs to Sadden the Heart: Music in a Communication Event", *Latin American Music Review*, núm. 2, pp. 223-251.

SELVERSTON-SCHER, Melina (2001), *Ethnopolitics in Ecuador*, Boulder, the North-South Center Press at the University of Miami.

SIERRA, María Teresa (1995), "Indian Rights and Customary Law in Mexico: A Study of the Nahuas in the Sierra de Puebla", *Law and Society Review*, vol. 29, núm. 2, pp.227- 254.

STARR, June y Jane COLLIER (1989), *History and Power in the Study of Law. New Directions in Legal Anthropology*, Ithaca, Cornell University Press.

STIRLING, Matthew Williams (1938), *Historical and Ethnographical Material on the Jivaro Indians*, Washington, Smithsonian Institution.

STRIFFLER, Steve (2000), "Peasant Struggle and the Formation of State and Capital in Ecuador's Coast, 1925-1955", ponen-

cia para la Latin American Studies Association, Miami, 16-18 de marzo [http://www.yachana.org/research/confs/lasa2000/striffler.html].

TAMANAHA, Brian (2000), "A Non-Essentialist Version of Legal Pluralism", *Journal of Law and Society*, núm. 27, pp. 296-321.

TAYLOR, Anne-Christine, 1981(1996), "La riqueza de Dios: los achuar y las misiones", en Fernando SANTOS GRANERO (comp.), *Globalización y cambio en la Amazonia indígena*, Quito, Abya-Yala, vol. I, pp. 219-259.

_____ (1983), "The Marriage Alliance and its Structural Variations in Jivaroan Societies", *Informations sur les Sciences Sociales*, vol. 22, núm. 3, pp. 331-353.

_____ (1985a), "La invención del jíbaro. Notas etnográficas sobre un fantasma occidental", en Segundo MORENO YÁNEZ (ed.) *Memorias del Primer Simposio Europeo sobre Antropología del Ecuador*, Quito, Abya-Yala, pp. 255-267.

_____ (1985b), "L'art de la réduction. La guerre et les mécanismes de la différenciation tribale dans la culture jivaro", *Journal de la Société Américaniste*, vol. LXXI, p. 159-173.

_____ (1988), "El oriente de los Andes septentrionales hasta la Conquista hispánica: norte de Perú y sur del Ecuador", en France Marie RENARD-CASEVITZ, Th. SAIGNES y Anne Christine TAYLOR (eds.), *Al este de los Andes, relaciones entre las sociedades amazónicas y andinas entre los siglos XV y XVII*, Quito, Abya-Yala/IFEA.

_____ (1993a), "Des fantômes stupéfiants. Langage et croyance dans la pensée achuar", *L'Homme,* núms. 126-128, pp. 429-447.

_____ (1993b), "Remembering to Forget: Identity, Mourning and Memory Among the Jivaroan", *Man*, vol. 28, núm. 4, pp. 653-678.

_____ (1993c), "Les bons ennemis et les mauvais parents. Le traitement symbolique de l'alliance dans les rituels de chasse aux têtes des Shuar (Jivaro) de l'Equateur", en E. COPET ROUGIER y F. HÉRITIER-AUGÉ, *Les complexités de l'alliance*, París, Archives Contemporains.

_____ (1996 [1993]), "The Soul's Body and its States: An Amazonian Perspective on the Nature of Human Being", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 2, núm. 2, pp. 201-215.

_____ (1998), "Una breve historia del olvido. Perspectivas jíbaras en torno a la memoria de los muertos y al destino de los vivos", en C. LANDÁZURI N. (comp.), *Memorias del Primer Congreso Ecuatoriano de Antropología*, Quito, PUCE, vol. I, pp. 361-371.

_____ (2000), "Le sexe de la proie. Représentations jivaro du lien de parenté", *L'Homme*, núms. 154-155, pp. 309-334.

_____ (2003), "Les masques de la mémoire. Essai sur la fonction des peintures corporelles jíbaro", *L'Homme*, núm. 165, pp. 223-248.

TRUFFIN, Barbara (2006), "Des règles du jeu en action: l'élaboration réglementaire des droits des peuples autochtones en tension", *Cahiers d'Anthropologie du Droit. Le droit en action*, París, Karthala, pp. 199- 243.

UZENDOSKI, Michael (2004), "Manioc Beer and Meat: Value, Reproduction and Cosmic Substance Among the Napo Runa of the Ecuadorian Amazon", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 10, núm. 4, pp. 883- 902.

_____ (2006), "El regreso de Jumandy: historicidad, parentesco y lenguaje en Napo", *Iconos*, núm. 26, pp. 161-172.

UZENDOSKI, Michael, Mark HERTICA y Edith CALAPUCHA TAPUY (2005), "The Phenomenology of Perspectivism: Aesthetics, Sound, and Power in Women's Songs from Amazonian Ecuador", *Current Anthropology*, vol. 46, núm. 4, pp. 656-662.

VAN COTT, Donna Lee (1994), *Indigenous Peoples and Democracy in Latin America*, New Hampshire/ Londres, MacMillan.

_____ (2000), "A Political Analysis of Legal Pluralism in Bolivia and Colombia", *Journal of Latin American Studies*, núm. 32, pp. 207-234.

_____ (2000b), *The Friendly Liquidation of the Past: The Politics of Diversity in Latin America*, Pittsburgh, Pittsburgh University Press.

VANDERLINDEN, Jacques (1989), "Return to Legal Pluralism: Twenty Years Later", *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*, núm. 28, pp. 149-157.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo 1986 [1992], *From the Ennemy's Point of View. Humanity and Divinity in an Amazonian Society*, Chicago, University of Chicago Press.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo y Carlos FAUSTO (1993), "La puissance de l'acte: la parenté dans les basses terres d'Amérique du Sud", *L'Homme* vol. XXXIII (2-4), núms. 126-128, pp. 141-170.

WARREN, Kay y Jean JACKSON (2002), *Indigenous Movements, Self-Representation, and the State in Latin America*, Austin, University of Texas Press.

WHITTEN, Dorothea (1989), "Antiguas tradiciones en un contexto contemporáneo: cerámica y simbolismo de los canelos quechua en la región amazónica ecuatoriana", en Norma WHITTEN *et al*. (eds.), *Amazonia ecuatoriana, la otra cara del progreso*, Quito, Abya-Yala, pp. 201-234.

WHITTEN, Norman (1976), *Sacha Runa. Ethnicity and Adaptation of Ecuadorian Jungle Quichua*, Urbana/Chicago, University of Illinois Press.

_____ (1985), *Sicuanga Runa. – The Other Side of Development in Amazonian Ecuador*, Urbana/Chicago, University of Illinois Press.

_____ (1997), "Return of the Yumbo: The Indigenous Caminata from Amazonia to Andean Quito", *American Ethnologist*, vol. 24, núm. 2, pp. 355-389.

WILSON, Richard (2000), "Revenge and Reconciliation in Post-Apartheid South Africa: Rethinking Legal Pluralism and Human Rights", *Current Anthropology*, núm. 41, pp. 75-98.

WOODMAN, Gordon (1998), "Ideological Combat and Social Observation. Recent Debate about Legal Pluralism", *Journal of Legal Pluralism*, núm. 42, pp. 21-57.

_____ (2006), **"The Involvement of En**glish Common Law with Other Laws", en Christoph EBERHARD y Geneviève VERNICOS (eds.), *La quête anthropologique du droit: Autour de la démarche d'Étienne Le Roy*, París, Karthala, pp. 477-500.