



# MUJERES INDÍGENAS Y JUSTICIA ANCESTRAL

Miriam Lang, Anna Kucia (comp.)

Las opiniones expresadas en este documento son de exclusiva responsabilidad de sus autores y no corresponden necesariamente a las de UNIFEM.

## **Mujeres indígenas y justicia ancestral**

Miriam Lang, Anna Kucia (comp.)

© UNIFEM 2009 / Primera edición 2009 / Impreso en Ecuador / ISBN: 978-9978-9981-0-6

### **1. INDÍGENAS DE AMERICA LATINA – CONDICIONES SOCIALES, 2. DISCRIMINACION DE LAS MUJERES 3. SITUACIÓN JURÍDICA**

#### **Coordinación y compilación:**

Miriam Lang, Anna Kucia

#### **Fotografías:**

Michel Dubois, Graziela Zolezzi

#### **Diseño portada:**

Michel Dubois, Joaquín Pardo

#### **Diseño interior:**

Michel Dubois

#### **Edición de textos:**

Gabriela Malo

#### **Sistematización de textos:**

Diego Yela

#### **Impresión:**

Color Original S.A., Ecuador. Quito, mayo 2009

#### **UNIFEM – Región Andina**

#### **Fondo de Desarrollo de las Naciones Unidas para la Mujer**

Dirección Postal: Av. Amazonas 2889 y La Granja, Edificio Naciones Unidas, 2do Piso,  
Quito Ecuador, PO Box 17-03-4731

**[www.unifemandina.org](http://www.unifemandina.org)**

#### **Agradecimientos a:**

La Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador, en especial a Marcelo Bonilla y Sonia Figueroa; Mariarosa Cornejo, María del Carmen Camacho, Lucía Salamea Palacios, Moni Pizani; todas y todos los participantes en el Encuentro Internacional "Mujeres Indígenas y Justicia Ancestral".

Las opiniones expresadas en este documento son de exclusiva responsabilidad de sus autores y no corresponden necesariamente a las de UNIFEM.

# Contenido

<b>PRESENTACION</b>	<b>07</b>
<b>INTRODUCCIÓN</b>	<b>09</b>
<b>Género, diversidad cultural y derechos: las apuestas de las mujeres indígenas ante la justicia comunitaria</b> María Teresa Sierra, investigadora del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) México D.F.	<b>15</b>
<b>Mujeres indígenas, poder y justicia: de guardianas a autoridades en la construcción de culturas y cosmovisiones</b> Aura Estela Cumes, FLACSO, Guatemala	<b>33</b>
<b>Políticas públicas del Gobierno boliviano acerca de la justicia comunitaria</b> Valentín Ticona Colque, Viceministro de Justicia Comunitaria de Bolivia	<b>51</b>
<b>La justicia ancestral y las mujeres: visión desde el Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas de las Naciones Unidas</b> Elisa Canqui Mollo, integrante del Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas de las Naciones Unidas	<b>57</b>
<b>Desafíos en la construcción de un Estado plurinacional</b> Lourdes Tibán, Secretaria Ejecutiva del Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador, CODENPE	<b>67</b>
<b>Las mujeres en la justicia comunitaria: víctimas, sujetos y actoras: un estudio comparativo entre Ecuador y Perú</b> Jaime Vintimilla, CIDES, Ecuador	<b>73</b>
<b>Violencia de género y mecanismos de resolución comunitaria en comunidades indígenas de la sierra ecuatoriana</b> Andrea Pequeño, FLACSO, Ecuador	<b>81</b>
<b>El ejercicio de los derechos de las mujeres indígenas en pueblos de tierras bajas de Bolivia</b> Graciela Zolezzi, Grupo Hypathia, Bolivia	<b>90</b>
<b>Justicia comunitaria y género en los ayllus aymaras del departamento de La Paz</b> Filomena Nina Huaracacho, Bolivia	<b>103</b>

**Mujeres indígenas, movimiento de mujeres y violencia de género** 122

Miriam Lang, coordinadora del programa regional: “Trabajando contra la discriminación étnica y racial – por el ejercicio efectivo de los derechos de las mujeres indígenas latinoamericanas”, UNIFEM Región Andina

**EXPERIENCIAS POR PAÍSES**

**ECUADOR** 131

**El acceso de las mujeres indígenas a la justicia en la Nueva Constitución del Ecuador** 132

Cristina Cucuri, kichwa, Chimborazo, Ecuador

**La construcción e implementación del Reglamento de Buena Convivencia en Cotacachi** 136

Inés Bonilla y Rosa Ramos, kichwas, Imbabura, Ecuador

**Políticas de la CONAIE a nivel nacional para fortalecer el acceso de la justicia de las mujeres indígenas** 139

Norma Mayo, kichwa, Cotopaxí, Ecuador

**La Ley de Buen Trato y los promotores del buen trato** 142

Rosa Andi y Gilberto Grefa, kichwas amazónicos, Sucumbíos, Ecuador

**BOLIVIA** 147

**La justicia indígena y la violencia contra las mujeres en Cochabamba** 148

Isabel Domínguez, quechua, Cochabamba, Bolivia

**La administración de la justicia ancestral por parte de una mujer Capitana, autoridad máxima en su región** 152

Justa Cabrera, guaraní, Santa Cruz de la Sierra, Bolivia

**El fortalecimiento de las mujeres en torno a la violencia de género en Pando** 154

Claribel Yarari, tacana, Pando, Bolivia

<b>PERÚ</b>	<b>157</b>
<b>Las Rondas Campesinas Femeninas de Cajamarca y los derechos de las mujeres</b>	<b>158</b>
Dalila Morales, quechua, Cajamarca, Perú	
<b>Los derechos de las mujeres en la justicia ancestral awajún</b>	<b>163</b>
Elva Rosa Yagkikat, awajún, Bagua, Perú	
<b>La experiencia de una Jueza de Paz indígena</b>	<b>166</b>
Angélica Cabezudo Pizarro, quechua, Perú	
<b>Experiencias de una Jefa de Comunidad en la justicia ancestral</b>	<b>170</b>
<b>El caso de Kivinaki</b>	
Bilda Tovar, asháninka, Cachamayo-Junín, Perú	
<b>COLOMBIA</b>	<b>173</b>
<b>El rol de las mujeres y la complementariedad en la justicia ancestral murui</b>	<b>174</b>
Bernadita Remuy, murui, Amazonas, Colombia	
<b>El fortalecimiento del papel de las mujeres en la justicia ancestral wayuu</b>	<b>178</b>
Miguel Valbuena, wayuu, Guajira, Colombia	
<b>GUATEMALA</b>	<b>183</b>
<b>Experiencia de una Alcaldesa indígena</b>	<b>184</b>
Dominga Vázquez, maya kaqchikel, Sololá, Guatemala	
<b>La justicia ancestral garífuna y los derechos de las mujeres</b>	<b>188</b>
Ofelia Baltasar, garífuna, Puerto Barrios, Guatemala	
<b>Prevención de la violencia intrafamiliar conjuntamente con autoridades comunales</b>	<b>191</b>
Juana Bacá, maya ixil, Quiche, Guatemala	
<b>Conflictos por herencias de mujeres en la justicia ancestral</b>	<b>194</b>
Juana Batzibal, maya kaqchikel, Ciudad de Guatemala, Guatemala	
<b>Valores, principios y situación de la justicia maya en Guatemala</b>	<b>197</b>
José Ángel Zapeta, maya k'iche, Ciudad de Guatemala, Guatemala	

<b>PANAMÁ</b>	<b>201</b>
<b>Experiencias de una Cacica emberá</b>	<b>202</b>
Omayra Casama, emberá, Comarca Ipetía-Emberá, Panamá	
<b>Trabajo de sensibilización de autoridades tradicionales kunas a los derechos de las mujeres</b>	<b>206</b>
Petita Ayarza de Archibold, kuna, Comarca Kuna Yala, Panamá	
<b>MÉXICO</b>	<b>209</b>
<b>El Territorio Independiente de Mujeres Sarmiento Yaqui</b>	<b>210</b>
María Esperanza Molina, yaqui, Sonora, México	
<b>La defensa de mujeres indígenas en Chiapas</b>	<b>213</b>
Rosa López, tzetzal, Chiapas, México	
<b>Promoción de la participación de las mujeres en la justicia indígena en Oaxaca</b>	<b>216</b>
Roselia Bernardo, zapoteca, Oaxaca, México	
<b>NICARAGUA</b>	<b>221</b>
<b>La equidad de género en la justicia ancestral en Nicaragua</b>	<b>222</b>
Edda Moreno, miskita, Puerto Cabezas, Costa Atlántica, Nicaragua	
<b>HONDURAS</b>	<b>229</b>
<b>La justicia ancestral y las mujeres en Honduras</b>	<b>230</b>
Marcelina Pérez Interiano, maya chortí, Carrizalón-Copán Ruinas, Honduras	
<b>CONCLUSIONES</b>	<b>237</b>
<b>DECLARACIÓN DEL ENCUENTRO INTERNACIONAL DE MUJERES INDÍGENAS EN QUITO – ECUADOR</b>	<b>241</b>

# El ejercicio de los derechos de las mujeres en los pueblos indígenas de las tierras bajas de Bolivia

**Graciela Zolezzi**

Grupo Hypathia, Santa Cruz, Bolivia

*“Lo típico en comunidades las autoridades OTB, corregidores, actúan a veces como juez y parte, que el afectado es familiar, en comunidades todos son familias. En el caso que sea una mujer la afectada, mucho peor; si la otra familia tiene más poder, ahí el caso queda más cerrado” (Marlene, chiquitana)*

*“...las mujeres no tienen dónde ir a quejarse, muchas autoridades son machistas, el primero en pegar a su mujer son la autoridad, muy poco se aplica la justicia comunitaria”. (Rosa, chiquitana)*

*“...en la trayectoria como dirigente tengo varias experiencias de ambas leyes, en justicia comunitaria y ley Karai, de los “blancos”. Sí somos discriminados como indígenas en general, pero las mujeres indígenas somos triplemente discriminadas” (Justa, guaraní)*

## Introducción

Esta investigación comparativa sobre Violencia Intrafamiliar en tres pueblos indígenas de las tierras bajas de Bolivia- chiquitano, ayoreo e isoseño guaraní - fue realizada en el marco de un proyecto de justicia comunitaria impulsado por el Ministerio de Justicia de Bolivia (1998) para aportar a la elaboración de una propuesta de ley de reconocimiento de la justicia comunitaria y a la reglamentación de la Ley 1674 Contra la Violencia en la Familia o Doméstica, destinadas a fortalecer la democratización de la justicia en un país multiétnico y pluricultural como Bolivia.

Consideramos también el marco de la ratificación del Convenio 169 de la OIT, que reconoce los derechos de los pueblos indígenas y toma como referencia principal la Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar

la Violencia contra la Mujer de Belem do Pará de 1994, ratificada como ley boliviana, la cual recomienda a los Estados nacionales que modifiquen prácticas jurídicas o consuetudinarias que respaldan la pertinencia o tolerancia de la violencia contra las mujeres. En particular el artículo 9, que recomienda tomar en cuenta la situación de vulnerabilidad de las mujeres, en razón -entre otras- de su condición étnica.

Haremos aquí un esfuerzo no solo para presentar un resumen de la investigación efectuada hace una década, sino que trataremos de presentar críticamente la misma, a la luz de los avances en la discusión sobre interlegalidad que están puestos en la mesa de discusión por valiosos aportes de investigaciones realizadas principalmente en México. Se trata, entonces, de volver a mirar la investigación para realizar una reinterpretación del enfoque y de los hallazgos que nos permitan contribuir al esfuerzo colectivo de construir bases conceptuales y empíricas para avanzar en el ejercicio de derecho de las mujeres indígenas

## **Planteamiento de investigación**

Proponemos como hipótesis de trabajo que la violencia intrafamiliar se dirige principalmente hacia las mujeres en los tres pueblos indígenas, pero que su incidencia es menor y tiene menos resonancia social y de legitimación en aquellos pueblos indígenas que poseen sistemas políticos menos jerarquizados y autoritarios.

Este trabajo establece la importancia de delimitar el alcance de la noción de “lo público” en cada una de las culturas investigadas, a fin de proporcionar elementos para un acercamiento hacia los “sistemas jurídicos no oficiales”.

Analizamos aquí las normas, procedimientos, mecanismos y agentes sociales que regulan los hechos de violencia intrafamiliar: identificamos los sistemas de valores básicos de los tres pueblos seleccionados, sus formas de organización familiar y doméstica, y los principios que norman a las unidades familiares. Identificamos hechos y prácticas de violencia y las percepciones de los diferentes actores sociales.

Conceptualmente, discutimos los términos de autoridad y poder, partiendo del planteamiento de que en cada cultura existen expresiones particulares

sobre poder y autoridad, y que éstos son formalizados y legitimados. Siendo que el poder no se ubica solamente en relación al Estado o las instituciones, sino que está presente en las relaciones interpersonales, se plantea que el poder se ejerce y que, por lo tanto, es un “fenómeno interpersonal y social (que) implica la posibilidad de disponer de la autonomía de aquel o aquellos, a fin de que actúen conforme al interés de quien detenta mecanismos de coerción o de manipulación de la voluntad” (Tamayo y Vázquez, 1989: 150).

Esta investigación plantea que la violencia tensiona las relaciones interpersonales al interior de las familias, que subordina a ciertos miembros y que fortalece la autoridad de otros, manteniendo así el orden social y cultural establecido. Consecuentemente, durante la investigación de campo se puso especial atención para delimitar, desde el punto de vista de los diferentes miembros de la familia y en el contexto particular de su cultura, lo que es considerado el ámbito público y el ámbito de lo familiar privado. La noción detrás de este empeño era contar con información respecto a los ámbitos en los cuales se ejerce la violencia intrafamiliar, para aportar luego con elementos que permitan “desnaturalizar” la violencia de género hacia las mujeres y proveer herramientas para que, desde la realidad de cada cultura, se pueda cuestionar su carácter privado. Así se puede dar cabida a su tratamiento como problema de orden público y de interés social, político y jurídico.

Tomando como punto de partida otras investigaciones realizadas en diferentes contextos sociales y culturales, tanto en Bolivia como en otros países, partimos de la consideración de que la violencia de género constituye un conflicto de relaciones de poder que, en la mayoría de los casos, resulta desfavorable para las mujeres.

Otro de los conceptos importantes con los que se realizó esta investigación es el de condición genérica o de género (Lagarde 1993: 78) que resulta una herramienta útil para analizar la realidad de las mujeres en una cultura en particular, producto de un proceso histórico específico. Es decir, planteamos que las mujeres, independientemente de su voluntad y conciencia, están inmersas en relaciones de producción, reproducción y otras relaciones vitales que determinan su condición de género en la sociedad.

El acercamiento teórico a la construcción de reglas y normas comunitarias sobre justicia adoptado fue aquel que plantea que las mismas se inscriben en los valores de la propia cultura y que están expresados en diferentes aspectos de su cosmovisión cultural.

En ese sentido, el orden normativo, al igual que otros ámbitos de la vida social, está signado por elementos de diferenciación de género que deben estudiarse y explicarse para interpretar los contenidos y las formas de aplicación de la justicia y el ejercicio de los derechos de sus miembros. La investigación tenía como otro propósito indagar acerca del grado de aceptación de las normas comunitarias -o justicia indígena- desde la perspectiva de los intereses de género de las mujeres, evidenciando las contradicciones existentes en las prescripciones de género y las jerarquías que se establecen en las relaciones entre hombres y mujeres.

## **Hallazgos**

Uno de los hallazgos importantes, que permite sentar las bases del análisis de la violencia de género en los tres pueblos estudiados, son los elementos que componen la condición de género de las mujeres:

- En el caso de la cultura izoceña-guaraní, está dada por las relaciones de dominación de la cultura guaraní sobre la chané en la época precolonial, que supuso el sometimiento guerrero de los hombres y el matrimonio forzado en relaciones de esclavitud de las mujeres. La matriz cultural tiene una base jerarquizada que se expresa en relaciones de género de subordinación de las mujeres.
- En el caso de la cultura chiquitana, la condición de género de las mujeres es producto del origen colonial de la cultura chiquitana, conformada por una fusión de varios grupos étnicos de sociedades igualitarias, pero que está fuertemente marcada por los valores de la religión católica y de la política misional jesuítica. Las mujeres chiquitanas presentan una condición de género de subordinación y relativa complementariedad.
- En el caso del pueblo ayoreo, la condición de género de las mujeres corresponde a un pueblo nómada cazador y recolector de una sociedad igualitaria con tardío contacto con la sociedad nacional en la época republicana. La condición de género de las mujeres ayoreas es de autonomía y control sobre su individualidad y cuerpo.

Con respecto a la asignación social genérica actual a las mujeres en las tres culturas, pudimos conocer que las mujeres isoseñas son consideradas por los diferentes actores sociales de su pueblo fundamentalmente como esposas a quienes se les asigna el rol principal de atender y obedecer al cónyuge; las

chiquitanas son madre-esposas obligadas a servir a ambos. Mientras tanto, a las ayoreas no se les asigna una identidad restrictiva al rol de madre o esposa; sino que son consideradas mujeres autónomas en la relación de pareja y el mandato social es de fidelidad mutua en la pareja conyugal.

Otro hallazgo se refiere a la relación existente entre el sistema de parentesco y residencia y las condiciones de violencia intrafamiliar. Encontramos que la estructura de las familias, especialmente en el momento posterior al establecimiento de la alianza de la pareja, implica adoptar determinada modalidad de residencia que está culturalmente prescrita y que se constituye en la arena social en la cual se establecen relaciones de poder en la familia. Por tanto, se despoja o reduce la autonomía de ciertos miembros, y en particular de las mujeres:

- En el caso del pueblo izoceño-guaraní, el sistema de parentesco es patrilineal y tiene como prescripción la residencia uxorilocal, es decir que el varón va a residir en la casa de la esposa. Asimismo, su sistema de parentesco tiene una tolerancia a la poligamia ejercida por los varones, especialmente aquellos de las familias de mayor prestigio en el marco de su sociedad estratificada, pero que se hace extensiva de manera tácita hacia otros estratos de su sociedad. En este caso, lo que tensiona las relaciones sociales y da sustento a violencia intrafamiliar, es el vínculo del varón recién casado que va a vivir a la casa de su esposa y se somete a la autoridad de la suegra. Los varones temen acciones de brujería pero a su vez ejercen control y vigilancia sobre sus esposas, exigiéndoles total dedicación y atención en el ámbito doméstico.
- En el caso del pueblo chiquitano, el sistema de parentesco enfatiza las relaciones monogámicas y prescribe la residencia virilocal de la nueva pareja, es decir que la mujer se traslade a vivir a la casa y a la comunidad de la familia de su esposo, sometiendo a la mujer a relaciones de subordinación ante la autoridad del jefe de la unidad doméstica, quien delega en la madre del esposo la responsabilidad de control y vigilancia de la nuera. Los conflictos de violencia familiar evidencian las tensiones entre las mujeres, tanto de la nuera hacia su suegra como con las hermanas de su esposo. Las mujeres recién casadas se sienten desprotegidas en el ámbito de la unidad doméstica de sus esposos, donde no poseen bienes, carecen de autoridad y principalmente se alejan de su entorno familiar, de su madre y de sus hermanas. De otro lado, el esposo queda bajo la vigilancia

de su madre, que le exige controlar y someter a su esposa a su autoridad, obligándola a desempeñar los roles de mujer esposa y de colaboración con la suegra.

- En el caso del pueblo ayoreo, el reconocimiento de la conformación de la pareja es resultado de un proceso que se caracteriza por una convivencia previa que no establece compromisos familiares. Las parejas se constituyen formalmente cuando deciden criar a su primer hijo. Su cultura prescribe la residencia uxorilocal, al lado de la familia de la esposa, al interior del grupo jogasui que constituye una red de parentela asociada por mujeres y sus respectivas unidades familiares, bajo la autoridad de una mujer mayor. Las tensiones que generan violencia intrafamiliar corresponden a los conflictos de celos entre mujeres que se disputan el control sobre su pareja.

Respecto a la percepción que tienen los diferentes actores sobre la violencia, encontramos que en el pueblo chiquitano hombres y mujeres reconocen la existencia de violencia física en la pareja conyugal. Las mujeres afirman que va aparejada de violencia psicológica que tiene que ver con insultos que las descalifican en su rol de trabajadoras y las perjudican y limitan en su desempeño social. Encontramos que las mujeres tienden a sostener esas relaciones de violencia al haber asimilado los valores de la autoridad paterna de manera patriarcal. Las mujeres reconocen su obediencia hacia los hombres y los hombres manifiestan la falta de autonomía de ellas sobre su vida personal.

En el caso de la cultura izoceña-guaraní, encontramos que está inscrita en la memoria colectiva de su pueblo la violencia física que en el pasado ejercieron los hombres hacia las mujeres chane esclavizadas. En la actualidad, hombres y mujeres la mencionan y se refieren con cautela y sin aceptación a la violencia física en la pareja, y destacan más bien la violencia psicológica que implica a ambos en acciones de hechicería. La violencia en la pareja se explica por celos manifestados por las mujeres, los cuales, según conocemos, tienen una base material real, dada la tolerancia social que existe para aceptar que los varones establezcan relaciones de pareja paralelas con mujeres.

En el caso del pueblo ayoreo, la memoria colectiva indica la ausencia de violencia en las relaciones de la pareja y en particular de violencia hacia las mujeres, pero existe una preocupación generalizada de su pueblo por la aparición de violencia hacia las mujeres debido a las relaciones maritales interétnicas, especialmente de mujeres ayoreas con varones de otras culturas presentes en el país.

Con relación a la estabilidad de las parejas y su disolución ante conflictos de poder y situaciones de violencia, encontramos que en el pueblo chiquitano prácticamente no se producen separaciones ni disoluciones de las parejas, siendo que el matrimonio constituye un rito formal al interior de las iglesias católicas o evangélicas. La pareja merece cercana y atenta vigilancia social, estando regulada por los órganos claramente establecidos en el ámbito intrafamiliar. Contrariamente, encontramos que en el pueblo ayoreo la conformación de la pareja no supone rituales y que existe una valoración cultural de la libertad personal en la elección de la pareja, siendo su conformación regulada tan solo por su exigencia exogámica, es decir por la obligación de buscar pareja perteneciente a determinados clanes y no del propio. La conformación de las parejas como tal no es vigilada socialmente, y la disolución de las alianzas matrimoniales es asunto privado de la pareja y no es sancionada socialmente, siendo por ello frecuente la disolución de parejas en la fase en que no constituyen una familia con hijos, pero también después -aunque en menor ocurrencia-.

Por otro lado, al interior del pueblo izoceño, uno de los principales conflictos percibidos por las mujeres como ejercicio de violencia de género es el frecuente abandono de la pareja y del hogar de parte de los varones, que construyen sucesivas alianzas matrimoniales con mujeres, generalmente residiendo en otras comunidades.

Otro hallazgo importante sobre el ejercicio de la justicia comunitaria es la legitimidad que poseen los órganos intrafamiliares de resolución de conflictos:

- En el caso del izoceño, es la mujer anciana quien juega este papel de mediación y conciliación; sin embargo las mujeres observan la tendencia existente de que se proteja al pariente consanguíneo cuando se producen conflictos que afectan a la nuera.
- En el caso chiquitano encontramos una situación similar, pues el jefe de la familia extensa es quien tiene el reconocimiento formal para resolver los problemas de violencia, generalmente asociados a violencia física. Sin embargo, este rol suele delegarse a las mujeres ancianas o es ejercido conjuntamente con ellas. En este caso, las mujeres manifiestan también su desprotección ante los parientes políticos, que asumen un rol de vigilancia y que tienden a exigir el cumplimiento del rol de madre-esposa, sometiéndola a relaciones de subordinación de género.

- En el caso de los ayoreo, el rol de resolución de conflictos está asignado de manera más difusa a la red de parentela denominada jogasui, en la cual son las mujeres del grupo familiar las que se encargan de ridiculizar a los hombres cuando hay conflictos de pareja. También pueden enfrentarse ambas redes de parentela, la del varón y la de la mujer, en una serie de insultos que tienden a desacreditar a la persona para avergonzarla, buscando de esa manera la modificación de su conducta.

Con respecto a los órganos comunales que intervienen en la resolución de conflictos intrafamiliares, en el caso izoceño vemos que los conflictos que adquieren carácter público son los que se refieren al abandono de la pareja y a las obligaciones económicas paternas: éstas llegan a la instancia superior del pueblo izoceño constituida por el Capitán Grande. Sin embargo, varios informantes dieron cuenta de la poca efectividad de dicha instancia en la resolución de los conflictos, por las múltiples obligaciones de la máxima autoridad. En los casos de izoceños pertenecientes a la religión evangélica, es la iglesia la que tiende a asumir ese rol, a través de una asamblea de consejeros.

En el caso del pueblo chiquitano, es el alcalde político comunal quien asume dicho rol, siendo vigilado por las mujeres, quienes aducen que resulta frecuente que sus decisiones estén influenciadas por sus relaciones de parentesco.

En el caso del pueblo ayoreo, no existe una instancia comunal legitimada para la resolución de conflictos, aunque en algunas comunidades se reconoce a una suerte de cacique mayor, quien interviene a solicitud de miembros de su comunidad, aunque generalmente carece de mecanismos suficientes para ejercer su autoridad.

Respecto a la intervención de autoridades oficiales en la resolución de conflictos de violencia intrafamiliar, hemos encontrado que en el caso de la sociedad izoceña interviene un corregidor que tiene la particularidad de ser una autoridad nombrada por el propio pueblo izoceño y ratificada por la propia autoridad oficial. Éste interviene solo a solicitud de las autoridades comunales, en los casos de abandono de la pareja y cuando están de por medio las obligaciones económicas hacia los hijos. A diferencia de las autoridades comunales, esta autoridad oficial no busca consensos o acuerdos, sino tan solamente compatibilizar la sanción oficial con las costumbres de su pueblo.

En los pueblos chiquitanos y ayoreos, los casos de violencia intrafamiliar no llegan a ser competencia de las autoridades oficiales, pues sus órganos de resolución de conflictos intrafamiliares tienen los instrumentos y mecanismos para atenderlos.

Con respecto a los valores que protegen las autoridades en los órganos de resolución de conflictos- tanto intrafamiliares como comunales-, hemos encontrado que tienden a ratificar los roles de género adscritos por su cultura, aunque no sin contradicciones:

En el caso de los izoceños, cuando se produce una ruptura de la pareja por infidelidad del marido, se protege a la prole en desmedro de la mujer, puesto que se propicia el mantenimiento del vínculo de la mujer con sus hijos, otorgándole la tutela y de esa manera “naturalizando” la relación madre-hijos. Queremos llamar la atención sobre la violencia percibida por las mujeres en lo que ellas califican de abandono. Ellas se ven seriamente violentadas al ser despojadas de su rol principal, el de esposa, para asumir como principal el de madre sin pareja, siendo que socialmente dicho rol es considerado de responsabilidad de ambos. Ella deberá asumir su obligación dentro de la familia del hogar paterno y desempeñar el rol de madre, siendo que el varón se ve generalmente liberado de sus obligaciones económicas por no existir mecanismos suficientemente efectivos para que cumpla con las sanciones establecidas por las autoridades comunales y oficiales.

En el caso chiquitano, el valor protegido es la unión de la pareja bajo el precepto de que es la mujer quien debe respetar y obedecer al marido y él quien debe protegerla. Las autoridades propician la conciliación de la pareja generalmente cuando se produce violencia física y/o psicológica. Generalmente se enfatiza “el apoyo” que debe dar la mujer al marido en el trabajo, mostrando una construcción social de género que no corresponde con la sobrecarga de trabajo que ella normalmente asume. Mientras que para el pueblo ayoreo no se pueden precisar los valores que se protegen con la puesta en marcha de mecanismos de sanción a la violencia familiar. Justamente su sociedad no autoritaria carece de mecanismos de control que permitan identificar sus prescripciones valorativas.

## **Avances de las mujeres en el ejercicio de sus derechos**

En la última década, las mujeres indígenas han realizado importantes avances en sus actividades reivindicativas en el movimiento indígena de las tierras bajas de Bolivia, y como mujeres partícipes de los movimientos sociales.

- Las reivindicaciones -logradas por el movimiento de mujeres- de reconocimiento de derechos a la no violencia que es ley nacional (1674 Contra la Violencia en la familia o doméstica) han conducido a la creación de instancias de servicios legales municipales en las jurisdicciones territoriales de algunos de los pueblos indígenas.
- La ley confiere facultades para resolver controversias y problemas de violencia intrafamiliar según sus usos y costumbres, en concordancia con la Constitución, y las mujeres líderes y dirigentes están ocupando esos nuevos espacios con oportunidades de incidir en los intereses de las mujeres, ejerciendo la denuncia y actuando en la resolución de casos de violencia de género.
- Están incursionando en el campo de la justicia comunitaria, que era privativo de los hombres, y confrontando la ceguera de las autoridades tradicionales, que minimizan la violación de sus derechos.
- En ese contexto se produce un acercamiento estrecho que se traduce en un trabajo militante con las mujeres indígenas, chiquitanas, ayoreas, guarayas e izoceñas, promoviendo un cuestionamiento sobre el lugar que ocupan en las estructuras de poder de sus organizaciones mixtas y ampliando la reflexión de su cotidiano, y la noción de derechos específicos como mujeres e indígenas. Reclaman al Estado y a la sociedad condiciones de igualdad, y el ejercicio de sus derechos a través de una concepción renovada de valoración de la diferencia.

## **Conclusiones**

Una de las conclusiones más importantes a las que arribamos desde el punto de vista de los intereses estratégicos de las mujeres, es la insuficiente protección de los sistemas normativos reguladores de sus pueblos, que no presuponen igualdad de derechos de género y que más bien establecen la legalidad de normas que ponen en desventaja de derechos a las mujeres, tan solo por su condición de género: mujer.

Como hemos podido conocer por la información expuesta, en los tres pueblos indígenas estudiados encontramos que las mujeres se ven sometidas a relaciones sociales en las cuales se recorta su autonomía. El sistema normativo indígena reproduce los mandatos de género y coloca a las mujeres en situación de vulnerabilidad para el ejercicio de sus derechos.

Por otro lado, la aplicación del principio de autoridad familiar tiende a reproducir, en el caso izoceño y chiquitano, esquemas patriarcales que van aparejados -en el caso de transgresiones cometidas por los varones- por escasas medidas disciplinarias.

Se percibe una tendencia a incorporar a autoridades oficiales al sistema propio de regulación de conflictos. Se observa que las desigualdades de género marcan tanto al derecho positivo como al llamado derecho indígena, y que es necesario avanzar hacia la interlegalidad, con visión crítica de género de la legalidad tal como se aplica, basada en los valores culturales, y proteger el ejercicio de los derechos humanos de las mujeres.

Sabemos, por estudios, observaciones y relaciones con organizaciones de mujeres indígenas, que la violencia de género es rechazada por las mujeres indígenas. Necesitamos por tanto, investigar junto, con las propias mujeres indígenas, la condición de género de las mujeres en sus respectivas culturas, para avanzar y utilizar el derecho como una herramienta reivindicativa que permita el protagonismo femenino en la construcción de la legalidad, considerando críticamente la relación entre cultura y género sobre la cual se construye, sin estar aisladas del contexto nacional.

Sabemos también que las vivencias y experiencias de violencia y hechos que afectan a la dignidad humana son similares y comunes a indígenas y no indígenas. La subordinación de género está en la base de la organización de las sociedades, indígenas y no indígenas: es un hecho presente en todas las culturas. De ahí que la reivindicación colectiva política contra la violencia, la discriminación y la participación en espacios de decisión, sean parte de una agenda común al movimiento amplio de mujeres.

Existe la necesidad de abrir un debate plural y abierto y de búsqueda de cooperación y coordinación entre la justicia comunitaria y la justicia ordinaria. Tanto en el marco de la justicia ordinaria como de la justicia indígena, nos preocupa la utilización de la reconciliación y/o el resarcimiento de daños para hechos de violencia sexual, con la consiguiente impunidad y desprotección.

De igual manera, la máxima sanción que suele aplicarse en las violaciones, consistente en la expulsión de la comunidad, que en realidad lo que hace es trasladar el problema a otro territorio o zona.

## **Recomendaciones**

La ampliación de la agenda y la recuperación de las diversidades y diferencias no deben suponer una exacerbación de los particularismos, del esencialismo en las identidades y culturas, porque contribuyen a la fragmentación y debilitamiento del sujeto político del movimiento de mujeres indígenas, obstaculizando la construcción colectiva, las alianzas y la articulación de las coincidencias. Las perspectivas esencialistas mistifican las “tradiciones”, negando desigualdades de género. La paradoja es que este proceso, que pretende ser de apertura y diálogo, pueda devenir en particularismos que lleguen eventualmente a transformarse en esencialismos excluyentes.

Límites y alcances de la justicia indígena desde los intereses del ejercicio de derechos de mujeres:

- Que la justicia indígena reconozca el principio de la dignidad humana como valor fundamental frente a un relativismo cultural extremo y la condición de género de mujeres.
- Que considere la idea de progresividad del derecho: el avance y no retroceso en la lucha por la ampliación de los derechos.
- Que reconozca y ratifique los instrumentos internacionales de derechos humanos como freno al abuso de poder, y de respeto y salvaguarda de la equidad de género y los derechos humanos de las mujeres. Desmitificar que “los derechos humanos son ajenos a los pueblos indígenas”.
- Que establezca un sistema de garantías al reconocimiento y ejercicio de los derechos de las mujeres en todas sus dimensiones. Incluir provisiones para que el Estado asuma responsabilidades en cuanto a la abolición de prácticas tradicionales dañinas (de Belém do Pará).
- Que la justicia indígena se subordine a la Constitución Política del Estado.

- Que la justicia indígena se subordine a un órgano autónomo responsable de ejercer el control de la constitucionalidad (Tribunal Constitucional).
- Que incorpore el Debido Proceso como mecanismo frente a las arbitrariedades del poder.

## **Bibliografía**

Chenaut, Victoria (2006): "Género y legalidad en el medio indígena", resumen en Cuestiones Políticas No. 36, pp. 179-194.

Hernández Castillo, Aída (2007): Reseña De "Haciendo Justicia. Interlegalidad, Derecho y Género en Regiones Indígenas" de María Teresa Sierra. Desacatos enero-abril, Número 023. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Distrito Federal, México, pp. 325-329.

Tamayo, Giulia; Vázquez, Roxana (1989): "Violencia y Legalidad", CONYTEC, Lima.

Zolezzi Chocano, Graciela y Sanabria Salmón, Carmen Elena (1998): "Violencia Intrafamiliar en Pueblos Indígenas del Oriente Boliviano, un análisis comparativo", en Justicia Comunitaria 7, Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, Banco Mundial, julio 1998.