



# 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>

# Presentación

Este libro constituye uno de los resultados de la fase preliminar del programa regional “Trabajando contra la discriminación étnica/racial y de género, por el ejercicio efectivo de los derechos de las mujeres indígenas latinoamericanas”, impulsado por las oficinas del Fondo de Desarrollo de las Naciones Unidas para la Mujer, UNIFEM, para la Región Andina y para México, Centroamérica y el Caribe hispano.

Con este programa, UNIFEM se plantea como prioridad para los próximos años trabajar con las mujeres indígenas como un sector de las mujeres que tiene necesidades específicas, las cuales han sido desatendidas por mucho tiempo. Aunque el de las mujeres indígenas es un grupo de población que ya ha sido beneficiado por las acciones y proyectos de UNIFEM, se consideró que es necesario dar un énfasis especial a este trabajo, por lo que se creó un programa regional específico. Este programa fue construido conjuntamente con las organizaciones de mujeres indígenas de los países seleccionados, sobre la base de varios procesos de consulta emprendidos por UNIFEM desde 2005 en México, Centroamérica y la Región Andina, para garantizar su apropiación por parte de las mujeres y sus organizaciones.

El trabajo se enmarca en el Objetivo de Desarrollo del Milenio 3, “Promover la igualdad de género y la autonomía de la mujer”, atendiendo específicamente a aquellos grupos de mujeres que muestran los mayores niveles de analfabetismo, exclusión de la participación política, subempleo y desempleo, así como falta de acceso a la justicia. Las mujeres indígenas se encuentran mayoritariamente en una situación de desventaja en cuanto a su raza/etnia, género y estrato socioeconómico.

Uno de los cinco compromisos temáticos del programa regional es precisamente el tema de este libro: mejorar el acceso de las mujeres indígenas

a los sistemas de justicia ordinaria y ancestral, así como la respuesta de estos sistemas ante el derecho a una vida libre de violencia. Como lo demuestran las pocas estadísticas desglosadas por pertenencia étnica sobre el tema, las mujeres indígenas son uno de los grupos que más dicen sufrir violencia de género, tanto física como psicológica. Sin embargo, al mismo tiempo, su acceso a la justicia es limitado, así que esta violencia muchas veces permanece impune.

Esta compilación de estudios académicos y testimonios de nueve países latinoamericanos es el resultado del Encuentro Internacional “Mujeres Indígenas y Justicia Ancestral”, realizado en Quito en octubre del 2008, por iniciativa de UNIFEM, en cooperación con la Universidad Andina Simón Bolívar. El propósito del Encuentro, al igual que el de esta publicación, fue –y es– abrir un debate sobre la problemática del acceso a la justicia, no solamente desde una mirada académica, sino también dando la palabra a las mujeres indígenas. Se espera que sea una herramienta útil para encaminar acciones al respecto, tanto de la cooperación como de los gobiernos, así como de las propias mujeres indígenas organizadas.



**Moni Pizani**

Directora

UNIFEM Región Andina

# Introducción

Este libro analiza un tema aún poco trabajado en las Américas, a pesar de que está en la base de cualquier ejercicio de derechos: el acceso a la justicia. Una persona que no puede denunciar los atropellos que sufre, que no tiene la opción de recurrir a una autoridad, con la confianza de que sus derechos serán protegidos y de que habrá justicia – es decir algún tipo de sanción o reparación -, no goza efectivamente de sus derechos.

Se ha puesto el énfasis aquí en la justicia ancestral indígena, cuyo ejercicio está garantizado por las Constituciones de una serie de países latinoamericanos. Esto constituye un reconocimiento a la diversidad cultural y a los derechos colectivos, plasmados en la Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas de las Naciones Unidas y en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo. En otros países, la justicia ancestral no tiene este reconocimiento oficial y es bastante cuestionada -por la prensa, por la iglesia, o por funcionarios del sistema de justicia ordinaria-; sin embargo, sigue practicándose en las comunidades, y en muchos casos es tolerada de facto por el Estado.

La justicia ancestral es una posibilidad importante para las mujeres indígenas de acceder a la justicia – ya que por razones económicas, culturales, de discriminación, y de distancia geográfica, en los hechos la mayoría de ellas no acceden a los sistemas judiciales ordinarios, y cuando sí tienen acceso físicamente, no suelen encontrar allí la justicia.

Es importante aclarar que en este libro no se confunde la justicia ancestral indígena con aquellos ajusticiamientos espontáneos de personas, que lamentablemente también suceden en el continente americano. Estos linchamientos pueden entenderse más bien como una reacción de desesperación de la gente frente a la falta de acceso a la justicia, a la falta de

protección por parte de las autoridades; pero al mismo tiempo, constituyen graves violaciones de derechos humanos, llegando hasta el asesinato de personas.

La justicia ancestral indígena, en cambio -aunque sus procedimientos difieren en cada cultura-, responde a procedimientos específicos, con responsabilidades definidas de autoridades ancestrales para la administración de justicia local. Según algunos estudios presentados en este libro, la justicia indígena puede ser más cercana a la gente, más económica, más ágil y más eficiente que la justicia ordinaria, en la solución de ciertos tipos de delitos. También obedece a una filosofía diferente a la de la justicia ordinaria, se centra menos en la privación de libertad como el castigo habitual del derecho romano, y pone más énfasis en la reparación a las víctimas, la conciliación de las partes y la educación de los infractores para lograr armonía en la convivencia comunitaria.

Sin embargo, otros estudios y una serie de testimonios también publicados aquí demuestran que en casos que afectan los derechos específicos de las mujeres, por ejemplo casos de violencia de género, la justicia ancestral en la mayoría de las culturas indígenas de América, al igual que la justicia ordinaria, no responde a las condiciones y situaciones específicas de las mujeres indígenas, dejando en desventaja a aquellas mujeres que buscan protección ante ella – y en muchas ocasiones violando sus derechos.

Es necesario facilitar las condiciones para que las propias comunidades, nacionalidades o pueblos indígenas encuentren los mecanismos desde su cultura para la prevención de la violencia contra las mujeres y el mejoramiento del acceso a la justicia.

Este libro es una muestra más de lo complejo que es hacer visibles la impunidad y desprotección en las que viven las mujeres indígenas: se trata de visibilizar algo que no se hace, que no sucede, es el reto de dar cuerpo a un vacío. Las denuncias que nunca se hicieron por falta de confianza en las autoridades, sean del Estado o de la comunidad. Las denuncias que sí se quisieron hacer, pero fueron rechazadas por posturas discriminatorias de quienes debían recibirlas. Aquellas que sí se hicieron, pero nunca prosperaron por falta de compromiso de los funcionarios de justicia, o por corrupción.

Todas las contribuciones aquí publicadas fueron presentadas en el Encuentro Internacional “Mujeres Indígenas y Justicia Ancestral”, realizado en Quito en octubre de 2008, en el marco de la cooperación de UNIFEM con la Universidad Andina Simón Bolívar.

Con esta publicación se busca, desde la mirada analítica de la academia, pero también y sobre todo desde la voz propia de las mujeres y de algunos hombres indígenas, esclarecer la situación que ellas viven en cuanto a su acceso a la justicia. Es una contribución a la bibliografía existente sobre el pluralismo jurídico en América Latina, con una mirada no solamente centrada en las relaciones de género, sino también en lo testimonial.

Se ha optado por conservar la oralidad y la peculiaridad estilística de cada uno de los testimonios que relatan las experiencias concretas – porque las culturas de las y los participantes en el Encuentro son pre eminentemente orales, y porque nos pareció importante dejar constancia de las diferencias representadas allí, que también se expresan en el lenguaje.

Queda mucho por investigar en este campo, y consideramos que esta publicación solo constituye un primer paso para visibilizar esta situación. Esperamos que no solamente fortalecerá a las mujeres indígenas latinoamericanas en su lucha por la justicia, sino que también inspirará a fiscales, jueces y juezas, abogados y abogadas, a las personas que enfrentan el reto de reformar los sistemas judiciales ordinarios de sus países, para volverlos más inclusivos. Esperamos que inspire del mismo modo a las organizaciones indígenas -que no siempre dan lugar a la causa de las mujeres-, y a las autoridades ancestrales, en el momento de administrar justicia.



**Miriam Lang**

Coordinadora Programa regional: “Trabajando contra la discriminación étnica y racial – por el ejercicio efectivo de los derechos de las mujeres indígenas latinoamericanas”, UNIFEM Región Andina



Encuentro internacional "Mujeres indígenas y justicia ancestral"



Participantes del encuentro



Ceremonia espiritual indígena



María Teresa Sierra

# **Género, diversidad cultural y derechos: Las apuestas de las mujeres indígenas ante la justicia comunitaria**

**María Teresa Sierra**

Investigadora del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en  
Antropología Social (CIESAS), México D.F.

Sin duda uno de los referentes más novedosos en la construcción de las identidades políticas de los movimientos étnicos y sociales de los últimos tiempos tiene que ver con las demandas planteadas por las mujeres indígenas ante sus comunidades y ante el Estado: al cuestionar el orden tradicional de género han sacudido los modelos establecidos del deber ser y las costumbres al interior de sus comunidades y organizaciones; pero al vincular sus demandas como mujeres con las luchas de sus pueblos contra el racismo y la desigualdad, cuestionan las políticas excluyentes y pauperizadoras de los regímenes hegemónicos. De esta manera, las mujeres indígenas se han enfrentado a dos grandes tareas: por un lado convencer a sus hombres de que sus demandas como mujeres no van en contra de las luchas de sus pueblos; y por el otro mostrar que sus demandas responden a sus propias necesidades como mujeres indígenas, cuestionando las “malas” costumbres que las subordinan, sin por ello descalificar su cultura. Desde esta doble perspectiva, las mujeres indígenas organizadas han debido construir un discurso propio que parta de sus mundos de vida, de las maneras particulares de comprender las relaciones de género en sus comunidades, para identificar lo que para ellas resulta dañino, que debe cambiar; pero también para mostrar que cambiar la cultura no significa rechazarla, sino adecuarla a las nuevas necesidades que enfrentan en la lucha por construir mundos más justos y menos opresivos. Como lo han mostrado las mujeres indígenas zapatistas, las mujeres mayas guatemaltecas y muchas otras mujeres a nivel latinoamericano, ellas están formulando, desde sus contextos y lenguajes, sus propias maneras de construir su “ser mujer” dentro de sus marcos culturales, articuladas al horizonte político que construyen sus pueblos (Hernández 2008).

En este proceso han construido nuevos referentes para pensar el género desde la diversidad cultural apelando a diferentes discursos y registros, que provienen tanto de sus lógicas culturales y cosmovisiones, como también de los discursos globales en torno a los derechos<sup>1</sup>.

---

1. Desde otros contextos y lugares del mundo, el debate en torno al género y a la diversidad cultural ha generado importantes debates y aportes, generalmente hechos por mujeres provenientes del llamado Tercer Mundo, quienes han cuestionado las visiones universalistas del discurso feminista occidental, al mismo tiempo que construyen nuevos parámetros teóricos para las apuestas de las mujeres en el marco de sus culturas (cfr. Mohanty 1985, Moller Okin 1999).

Desde las prácticas están promoviendo apuestas dialógicas interculturales sintetizados en nuevos lenguajes y nuevos caminos, en contextos diversos. Sin duda estos procesos están atravesados de contradicciones y relaciones de poder, y han sido una prueba difícil para las mujeres indígenas ante las continuas críticas y descalificaciones que han sufrido de sus propios compañeros y de sus organizaciones; y ante los usos políticos que el Estado hace de sus demandas. Tal es lo que se ha visto cuando en aras de proteger a las mujeres de sus “costumbres salvajes”, los gobiernos se niegan a reconocer los derechos indígenas, como lo vimos en México durante los debates en torno a la llamada Ley Indígena<sup>2</sup>. Los procesos son lentos pero hoy en día es innegable que cada vez más las mujeres están jugando papeles centrales en las dinámicas comunitarias y en las luchas de sus pueblos.

Este planteamiento resulta importante para comprender en qué sentido el debate en torno al género y la diversidad cultural incide en uno de los campos de transformación institucional más importantes en la vida de los pueblos indígenas: me refiero al campo de la justicia comunitaria o las jurisdicciones indígenas. Un aspecto distintivo de estos procesos tiene que ver con las apuestas que las mujeres indígenas están haciendo para que los espacios renovados de la justicia indígena comunitaria contemplen su visión de género y sus derechos como mujeres. El proceso no ha sido nada fácil, ya que obliga a ir más allá de los discursos para incidir en la práctica misma de la justicia, enfrentando los modelos culturales inscritos en las normas y valores que justifican órdenes jerárquicos masculinos y excluyentes para las mujeres.

Me interesa abordar esta problemática desde la experiencia de las mujeres indígenas ante la justicia y las instituciones comunitarias ya que constituye un referente privilegiado para profundizar en los debates sobre la interculturalidad, el género y los derechos.

Me refiero en particular a las nuevas modalidades de justicia indígena que han surgido en los últimos tiempos en el marco de las políticas multiculturales del Estado o al margen de ellas, para discutir el sentido en que las mujeres están impulsando formas de justicia indígena más incluyentes, que reconozcan sus derechos. Tales experiencias no pueden aislarse del contexto general de acceso a la justicia que enfrentan las mujeres indígenas ante las instancias judiciales del Estado, generalmente basadas en la impunidad, la discriminación y la violación de derechos, ni de los contextos estructurales de marginación, exclusión y pobreza que marcan las regiones indígenas en México como en América Latina.

---

2. En aras de “proteger” a las mujeres de sus peligrosos usos y costumbres los legisladores mexicanos justificaron el reducir los alcances de las jurisdicciones indígenas reconocidas en el artículo 2, entre otros argumentos.

Tampoco pueden aislarse de los procesos de globalización legal, que están incidiendo en la construcción de nuevos lenguajes de derechos de corte internacional y nacional, apropiados por las mujeres indígenas para construir sus propias definiciones en torno al género y la justicia (Merry 2006). Tal es el caso de las mujeres nahuas de Cuetzalan, en la Sierra norte de Puebla, México y sus apuestas por construir una justicia intercultural con equidad de género en el marco del Juzgado Indígena Municipal y en menor medida de las mujeres mixtecas, tlapanecas, y mestizas de la policía comunitaria de la Costa Montaña de Guerrero, también en México, y sus esfuerzos por participar en los espacios de la justicia regional y comunitaria<sup>3</sup>, o bien de las mujeres mixes en Oaxaca, que buscan alternativas para construir una justicia que contemple sus demandas como mujeres; o de las mujeres zapatistas en Chiapas, que han abierto camino en la búsqueda de nuevos lenguajes que contemplen sus derechos como mujeres y como indígenas.

## **2. Las mujeres indígenas y su lucha por la equidad de género en los espacios de la justicia comunitaria**

Para las mujeres indígenas, acceder a la justicia del Estado y de sus comunidades ha sido una prueba difícil dado el peso privilegiado de las ideologías de género que justifican el papel subordinado de las mujeres ante los designios masculinos. Así como en las leyes estatales se instituye una visión patriarcal, contra la cual las mujeres han debido luchar, en el caso de las costumbres y normas indígenas prevalecen también valores patriarcales que las subordinan (Molyneux y Razavi 2005, Baitenman, Chenaut y Varley 2007). Estudios en regiones indígenas han documentado las condiciones de desventaja, racismo y exclusión de las mujeres ante la justicia del Estado, y las dificultades que enfrentan ante sus propias autoridades al buscar que se les haga justicia (Hernández 2002, Barragán 2006, Chenaut 2007, Sierra 2004). Por ello, diferentes organizaciones de mujeres indígenas se han preocupado por generar alternativas que confronten las visiones patriarcales de la justicia y la violencia de género. En diferentes regiones de México y de América Latina observamos procesos organizativos comprometidos por impulsar y promover los derechos de las mujeres indígenas para incidir en los espacios institucionales de la justicia, dentro y fuera de las comunidades.

En la coyuntura actual de renovación de la justicia comunitaria, las mujeres están propiciando indirectamente una discusión sobre el derecho indígena

---

3. Se trata de dos regiones en donde desde hace varios años he realizado investigación sobre el campo de la justicia y los derechos de las mujeres (Sierra 2004a y 2004b; y más recientemente en la región de la Costa-Montaña de Guerrero, Sierra 2005, 2007).

y la justicia tradicional, así como sobre las alternativas para potenciar las jurisdicciones indígenas. Esto las ha llevado a buscar formulaciones adecuadas para enfrentar los asuntos recurrentes que tradicionalmente han situado a la mujer en una condición de subordinación, teniendo que aceptar el maltrato, el abuso sexual, el abandono de la pareja, el no reconocimiento de los hijos, entre muchos otros aspectos que salen a relucir cuando las mujeres acuden a la justicia comunitaria, y en menor medida a la justicia oficial. No es fácil hablar de derechos en contextos donde las mujeres han crecido bajo la idea de que no pueden tomar decisiones, de que están bajo la vigilancia de sus hombres, y subordinadas a sus deseos y los de sus familias; eso es lo que revelan las historias que las mujeres cuentan cuando se sienten en confianza y con ganas de compartir. Más aún cuando el contexto comunitario refuerza esos valores en aras de un discurso de la armonía, que para muchas mujeres significa tener que aceptar los roles previstos, y para muchas otras se trata simplemente de costumbres que van de sí y no se cuestionan. Es también cierto que hay muchas otras esferas de la vida donde las mujeres juegan un rol fundamental en el espacio comunitario y familiar; sea en su papel de parteras, de matronas, de curanderas, de sabias, y acompañando a su pareja en las distintas actividades rituales colectivas y familiares. Sin duda estos papeles son centrales para valorar a las mujeres, y deben de contemplarse para evitar construir una visión sesgada de los roles de género en comunidad.

Muchas mujeres, sin embargo, han decidido buscar apoyo para enfrentar sus problemas, y por ello acuden a la justicia comunitaria, y en algunos casos también la buscan en las mismas instancias de la justicia estatal, como hemos podido analizar en otros trabajos (cfr. Sierra 1995, 2004; ver también Chenaut, 1999, 2004). Por eso los espacios de la justicia resultan ser de gran relevancia para mostrar cómo se ponen en juego dichos valores y las normas que los regulan, y para documentar las actuaciones de las autoridades indígenas. En varias regiones indígenas de México, observamos que las mujeres no solo están acudiendo a presentar sus quejas ante las autoridades, sino que también, con más o menos fuerza, están apelando a un discurso de derechos para conseguir mejores arreglos. Por sí mismos, dichos discursos no bastan para cambiar relaciones estructurales de poder y las arraigadas ideologías de género, pero sí están abriendo alternativas que las mismas autoridades empiezan a considerar.

Lo interesante es que mujeres organizadas, en distintas regiones, han iniciado ya un camino para repensar de una manera diferente sus relaciones de género,

sus deberes y obligaciones como mujeres indígenas, sin por ello renegar de su cultura. En este proceso, el discurso de los derechos les ha abierto nuevas perspectivas para imaginar maneras de vida que no justifiquen la opresión y la exclusión de género, como el hecho de que no puedan asistir a las reuniones, participar en las asambleas comunitarias o incluso ocupar algún cargo, o que puedan ser violentadas por la simple voluntad del esposo. Sin duda, los nuevos espacios de la justicia comunitaria ofrecen marcos que algunas mujeres indígenas están aprovechando para construir alternativas más adecuadas para la vida en comunidad. Se trata de una oportunidad que les permite legitimar sus demandas y transformar miradas arraigadas sobre los roles de género. El proceso, sin embargo, ha sido lento y complejo, y no puede generalizarse. Las mujeres se enfrentan a fuertes resistencias por parte de las autoridades y vecinos de las comunidades, de sus propios compañeros de organización, e incluso de las mismas mujeres, ya que necesariamente trastocan intereses (cfr. Martha Sánchez 2005), pero sobre todo se enfrentan a inercias culturales que impiden legitimar los derechos de las mujeres al interior de sus comunidades; según sucede también con mujeres indígenas en otras latitudes<sup>4</sup>. Tales respuestas muchas veces tienen que ver con los poderes e intereses involucrados y no tanto con la defensa a ultranza de la tradición, como lo ha mostrado Aili Mary Tripp al referirse a la dificultad que han enfrentado las mujeres en comunidades rurales de Uganda para ser titulares de las tierras (Tripp 2002).

En otros contextos, sobre todo en el caso de Guatemala, el proceso organizativo de mujeres mayas, influido por los desarrollos del movimiento y la filosofía maya, ha generado nuevas conceptualizaciones en torno al género desde la cosmovisión; lo que implica que el lenguaje de los derechos no necesariamente es el discurso desde donde se está replantando el deber ser de hombres y mujeres. Algunas mujeres mayas se refieren a la cosmovisión como un lenguaje para comprender los sentidos profundos de la cultura que obligan a pensar el género de una manera integral como parte las relaciones entre el entorno y el ser. De esta manera, cuando se habla de dualidad y complementariedad, no se refieren solamente a las dos partes de una relación, sino a los sentidos en que esta relación dual involucra la manera de pensar el mundo<sup>5</sup>.

---

4. Problemas similares enfrentan las mujeres mapuches en Chile al verse obligadas a silenciar sus opiniones ante la exigencia de sus compañeros de no generar división en las comunidades, y no introducir discursos ajenos a la cultura indígena basada en la complementación (cfr. Painemal y Richards 2006).

5. Morna Macleod desarrolla una importante fundamentación para analizar el género desde la cosmovisión a partir de un trabajo de profundidad etnográfica e histórica con mujeres mayas de Guatemala. (cfr. Macleod 2008). A partir del dialogo con mujeres intelectuales mayas, Macleod cuenta de la complejidad que implica el pensamiento maya contemporáneo y el riesgo de reducir a un asunto dicotómico la idea de dualidad y complementación entre los sexos (Macleod, op cit: 487).

Siguiendo a Macleod (2007, 2008) podemos plantear que hay aquí un sentido profundo que busca comprender desde otro lenguaje el papel de la espiritualidad como referente para definir el concepto mismo de persona y la relación entre los géneros. Desde esta perspectiva, algunas mujeres argumentan críticamente que si bien la cosmovisión puede ser fuente inspiradora de vida, en los hechos, sin embargo, el gran reto es cómo ponerla en práctica<sup>6</sup>. De acuerdo con esta línea de análisis, hay quienes plantean que el reto es recomponer esa complementariedad, que en el momento actual se encuentra fragmentada como efecto mismo de la colonización y la modernidad. Es así que, desde diferentes posiciones, algunas organizaciones de mujeres mayas impulsan activamente un trabajo reflexivo, buscando retomar desde sus matrices culturales formas diferentes para pensar las relaciones entre hombres y mujeres. Tales preocupaciones han sido analizadas en diversos encuentros y foros de mujeres indígenas (Cumbre de Mujeres Indígenas 2003).

Las respuestas de las mujeres en estas búsquedas por articular el género desde la diversidad cultural son sin duda complejas, y hay que comprender las dinámicas locales donde se insertan los discursos de género y de derechos para evitar descalificar situaciones en las que las mujeres finalmente se subordinan a los designios de los colectivos, dejando de lado sus demandas como mujeres, a pesar incluso de su propia convicción, como lo describen mujeres mapuches en Chile (cfr. Painemal y Richards 2006); o bien casos donde las mujeres decididamente consideran que lo colectivo es lo prioritario, por lo que las demandas de las mujeres pueden esperar, especialmente si esto provoca protagonismos entre las propias mujeres, propiciando con ello “divisionismos internos”, según revela Speed (2008) con mujeres de comunidades de base zapatistas.

Observamos asimismo la vigencia de un clima cultural que legitima el discurso de los derechos de las mujeres, y especialmente de las mujeres indígenas, en lo que ha influido la legitimación de un discurso de género en las políticas públicas del Estado, en la legislación internacional, en los medios de comunicación y en el discurso mismo de las ONGs de derechos humanos que trabajan en las regiones indígenas. Estos discursos son reforzados por las propias organizaciones de mujeres indígenas (cfr. Cunningham 2003). De esta manera, las nuevas leyes que penalizan la violencia contra las mujeres a nivel nacional<sup>7</sup> y estatal, en el caso de México, y a nivel internacional, son sin duda avances que legitiman los reclamos de las mujeres; sin embargo también

---

6. (cfr. Álvarez Medrano, citada en Macleod 2008: 507)

7. Ver por ejemplo el decreto de la nueva Ley general de acceso de las mujeres a una vida libre de violencia (2007, México).

están generando otros problemas, ya que el discurso oficial suele imponer desde arriba modelos hegemónicos de los derechos y el género, sin considerar los contextos culturales y las visiones del mundo de las mujeres indígenas, generando así una serie de contradicciones y tensiones que dificultan la práctica misma de los derechos (cfr. Hernández 2008). Esto es justamente uno de los grandes retos que enfrentan las mujeres organizadas interesadas en incorporar el lenguaje de los derechos en los espacios comunitarios.

Me refiero a continuación a una de las experiencias más avanzadas en México, en donde las mujeres se encuentran marcando la pauta de lo que se está construyendo como nuevos modelos de justicia intercultural con equidad de género. Se trata de una de las regiones donde se desarrollan importantes experiencias de renovación de justicias indígena y comunitaria: el Juzgado Indígena de Cuetzalan en la Sierra Norte de Puebla. Otras experiencias en ese sentido son las que se encuentra implementando la policía comunitaria de Guerrero, y las nuevas modalidades de justicia en las Juntas de Buen Gobierno Zapatistas (cfr. Sierra 2007). Si bien se trata de casos extremos respecto al alcance y posibilidades de las jurisdicciones indígenas, representan a su vez modalidades distintas para analizar las respuestas de las mujeres. Lo complejo del proceso no se corresponde con una mayor apertura en términos de género.

La policía comunitaria es sin duda una de las experiencias de justicia comunitaria con mayor alcance y fuerza en el país. Pese a que la participación de las mujeres en los espacios y prácticas de justicia es apenas inicial, eso no niega la importancia de la policía comunitaria para sus vidas. Algo similar sucede con la justicia que implementan las Juntas de Buen Gobierno zapatista, y los retos aún pendientes para hacer una justicia con equidad de género. En contraste, la experiencia del Juzgado Indígena de Cuetzalan -limitada en cuanto a su alcance y jurisdicción-, es en sí misma el resultado de un proceso de oficialización de la justicia indígena, pero se ha gestado en el marco de fuertes procesos organizativos de mujeres nahuas, en estrecho vínculo con organizaciones mixtas, quienes han logrado incidir en sus dinámicas y apostar por una justicia diferente.

La justicia en las comunidades indígenas de México está atravesada por los modelos de justicia y las leyes del Estado. Tradicionalmente, se ha tratado de una justicia muy acotada. Las autoridades indígenas han sido realmente reducidas a tratar asuntos menores. Ahora, lo que se busca es apoyar los procesos actuales para revalorar una justicia indígena, que contemple formas

mediadoras de conciliación conforme a los valores, pero que puedan tener una competencia más amplia; una justicia que no se quede tan solo en resolver problemas de pleitos entre vecinos, sino que pueda atender asuntos que tengan que ver con el manejo de las tierras, con el manejo de recursos naturales. Es decir una justicia más amplia. En este concepto de justicia indígena, también se piensa que no se trata nada más de volver a una justicia ancestral, sino a una justicia actualizada. Pensar los derechos colectivos y las obligaciones que tienen los miembros de la comunidad. ¿Cómo hacer para tratar todo tipo de asuntos? Ellos están tratando temas hasta de homicidios. El homicidio ya no sale de casa al Estado, lo que no sucede en otras regiones. Se preguntan ¿qué hacer con los homicidios?, ¿cómo construir también una propuesta de reeducación?

Hay una serie de compromisos cuestionados desde afuera, que son vistos como violaciones a los derechos humanos. Se trata también de discutir estos temas de derechos humanos. Las comunidades lo están discutiendo, por la presión del Estado y hay experiencias, por ejemplo en Guerrero, donde la jurisdicción indígena está siendo reinventada. Ellos construyeron incluso un reglamento que abarca a más de 60 comunidades.

Lo que vemos es que pensar la justicia indígena hoy en día, es pensarla en su momento contemporáneo; una justicia que está revalorando su propia matriz cultural: sus formas, sus valores; las creencias en las que se funda la cultura para poder resolver asuntos que la justicia del Estado no comprende, pero por otra parte también se está recurriendo a este lenguaje de derechos, para poder atender asuntos como la problemática de las mujeres. Lo que se está planteando como un gran reto, es ¿qué hacer con las mujeres? Se trata de una justicia renovada que tenga una legitimidad, que el Estado la reconozca. Cómo pensar una justicia que acepte que las mujeres puedan tomar otro tipo de decisiones, puedan participar, puedan salir y para eso se necesita incorporar a las mujeres, incorporarlas en estos espacios de autoridad y discutir con los hombres cómo poder cambiar estos puntos de vista, sin que esto signifique cuestionar en su totalidad las maneras tradicionales. Se trata de repensar el lugar de las mujeres y de los hombres en el marco de la justicia indígena.

### **3. La construcción de una justicia intercultural: la experiencia del juzgado indígena de Cuetzalan**

El municipio de Cuetzalan se encuentra en la Sierra norte de Puebla, al noreste de la ciudad de México. Es una zona de gran atractivo turístico por su vegetación y por la fuerte presencia de la población nahua y totonaca. Cuetzalan ha sido una de las vitrinas del indigenismo mexicano desde los años 80s; ahí suelen anunciarse las nuevas políticas dirigidas a la población indígena. Lo más interesante, sin embargo, es la tradición organizativa de la región debido al impulso de actores diversos provenientes de las ONGs de derechos humanos y de mujeres, la teología de la liberación, y las mismas instituciones del Estado. Se ha creado así un fuerte tejido social que ha impulsado el discurso de derechos y ha propiciado procesos organizativos locales. Sobresale en particular el peso de las organizaciones de mujeres indígenas como *Maseual siuamej Mosenyolchicauanij* (mujeres indígenas que trabajan juntas y se apoyan), con 18 años de existencia, que con el apoyo de asesoras mestizas, ha construido una propuesta propia para pensar los derechos como mujeres indígenas, lo que las ha llevado a incidir directamente en las prácticas de la justicia, como veremos más adelante.

En el caso de Cuetzalan, el campo de la justicia se transformó a partir de la instalación del Juzgado Indígena en el año 2003. Si bien el juzgado fue producto de la decisión del Tribunal Superior de Justicia del estado de Puebla con el fin de implementar la “justicia indígena” al mismo tiempo constituyó un catalizador importante que permitió aglutinar a las organizaciones indígenas y de derechos humanos con larga experiencia de trabajo en la región, para disputar los sentidos de la justicia indígena frente al Estado, apropiándose de su regulación. La paciencia y el estilo negociador de las autoridades nahuas del juzgado ha permitido que en los hechos sean ellas, con el apoyo del Consejo del Juzgado<sup>8</sup>, quienes definen los alcances y modalidades de la justicia indígena (cfr. Terven 2005). Una particularidad de la justicia indígena que se desarrolla en el juzgado ha sido la presencia significativa de mujeres nahuas participando en el Consejo del Juzgado, como miembros de organizaciones indígenas que trabajan en la región desde varios años.

Junto con el discurso de los derechos humanos y los derechos indígenas, el discurso de los derechos de las mujeres es un referente continuo en los debates del Consejo del Juzgado Indígena y en los talleres y pláticas dirigidos

---

8. Nueva institución creada por las organizaciones indígenas y de derechos humanos inspirándose en las formas de los Consejos de Ancianos.

por las mujeres a las autoridades indígenas. En este proceso, el CAMI (La Casa de la Mujer Indígena) o *Maseualkalli*, fundada por mujeres de diferentes organizaciones indígenas de la región en 2003, ha jugado un papel clave al apoyar el seguimiento de casos del juzgado donde se involucran mujeres, pero también al impulsar un proyecto propio de intervención para atender casos de violencia doméstica. Además de sus propias tareas en el campo de la salud y la educación, el CAMI, apoyado por asesoras mestizas que trabajan en la zona desde hace más de 20 años<sup>9</sup>, ha privilegiado un trabajo sobre la defensa legal y el apoyo emocional a mujeres víctimas de violencia (Mejía y Cruz 2006). Ha desarrollado en este sentido un modelo para atender los casos que llegan al centro, basado en la síntesis de dos referentes legales: el derecho positivo y el derecho indígena, tratando de retomar lo mejor de ambos referentes para apoyar salidas más adecuadas a la conflictividad que enfrentan las mujeres. Se han apoyado en esta experiencia para llevarla al espacio del Juzgado Indígena. Es así que, como participantes activas del Consejo del Juzgado, las mujeres del CAMI discuten la justicia que aplican las autoridades del Juzgado, buscando sensibilizarlas a una mirada distinta que contemple la equidad de género y los derechos humanos. Las mujeres del CAMI y las asesoras mestizas han buscado construir una visión propia de los derechos y las necesidades de las mujeres nahuas, y en este sentido han hecho un gran esfuerzo por construir propuestas para repensar el ser mujer nahua, respetando los valores y tradiciones culturales, identificando aquellas costumbres que desean cambiar, y valorando aquellas que son indispensables para sus vidas. En este proceso han influido los discursos de otras mujeres indígenas, especialmente de las mujeres zapatistas y su Ley Revolucionaria, y de diferentes colectivos de mujeres indígenas nacionales e internacionales<sup>10</sup>, en los cuales también ellas participan (Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas, Enlace Continental de Mujeres Indígenas, etc.).

No ha sido fácil el proceso de incidir en un campo tan particular como lo es la justicia indígena, espacio masculino por excelencia, porque implica intervenir en las maneras tradicionales de resolver los conflictos y en el ejercicio de la autoridad, y por tanto en sus procedimientos y en los sistemas normativos. Tal es el sentido de los acuerdos que caracterizan la justicia comunitaria basados en la conciliación, como se ha documentado en otros trabajos: en muchas ocasiones, en aras de llegar a los acuerdos, se violentan los derechos

---

9. Las asesoras mestizas son ya parte de las dinámicas locales y actoras claves en apoyar los derechos de las mujeres en la región. Formaron una asociación civil, el CADEM, desde la cual apoyan la capacitación y procesos alternativos para discutir con las mujeres nahuas sus propias concepciones sobre el género y los derechos de las mujeres. Además de apoyar al CAMI, han conseguido instalar un albergue para atender mujeres maltratadas (cfr. Mejía 2007).

10. Llamam la atención planteamientos similares que las mujeres indígenas están haciendo en otras partes del mundo (cfr. Informe del FIMI 2007).

de las mujeres, ya que se tienden a reproducir jerarquías de género, cuando, por ejemplo, una mujer que sufre violencia doméstica se ve obligada a regresar con el esposo bajo el simple compromiso de que “ya se portará bien”; o que tenga que aceptar que la suegra se quede con los nietos cuando la pareja decide separarse y con ellos separan también a los hijos. En estudios anteriores en la misma región de Cuetzalan, fueron documentados varios de estos casos que las mujeres indígenas enfrentaron en la justicia comunitaria y en la justicia estatal del municipio y del distrito judicial de la región (cfr. Sierra 2004; y Vallejo 2004).

Después de 4 años de funcionamiento y de labor de hormiga con los miembros del juzgado, las mujeres indígenas del CAMI y sus compañeras mestizas del CADEM han conseguido algunos logros para legitimar los derechos de las mujeres, al menos en el discurso, y han logrado promover que los jueces (el juez indígena y su suplente, el agente mediador) se abran a comentar la problemática y a recibir pláticas; mantienen de esta manera su mirada vigilante ante la justicia, como puede verse en la resolución de algunos casos que llegan al Juzgado (Terven 2008). Pero también saben que no basta con defender la justicia indígena si no se trabaja con las otras instancias judiciales oficiales, en donde terminan los casos de mayor violencia para las mujeres, y si no se afianza la legitimidad del Juzgado Indígena con los juzgados de paz de las comunidades (cfr. Chávez 2008). Los esfuerzos no siempre se ven coronados con salidas adecuadas para las mujeres, revelando lo difícil que es enfrentarse a las ideologías de género que justifican, por ejemplo, que el hombre corrija a la mujer, incluso con algunos “golpecitos”; o que mientras se ocupe del gasto pueda tener otras mujeres e hijos. Aún así, no cejan en su decisión de construir formas más adecuadas de justicia, sin encerrarse en sus contextos ni en sus valores culturales. Por ello también se valen de la legalidad del Estado, a la que recurren al mismo tiempo que hacen valer sus costumbres, como por ejemplo la demanda de reconocimiento de nombre para el hijo, o la búsqueda de pensión alimenticia. Este uso alternativo de las leyes y las instancias judiciales oficiales, son parte de las trayectorias que ha seguido la justicia en las regiones indígenas del país (Chenaut 2004, Sierra 2004a) y que dan cuenta de la práctica de interlegalidad que la caracteriza. Es cierto también que las mujeres nos son solo víctimas sino activas usuarias de la justicia para sus propios fines, lo que en ocasiones significa destrabar chismes, calumnias, o acusar a sus maridos para ellas mismas justificarse. No se trata en este sentido de construir a las mujeres indígenas como las simples víctimas, sino también como agentes de sus procesos.

La participación en organizaciones ha sido fundamental para “despertarse” y buscar otras maneras de relación y vida buena con sus maridos y compañeros.

Sin duda, la oportunidad de incidir en un espacio como el Juzgado Indígena de Cuetzalan constituye un reto para las mujeres indígenas organizadas. La nueva instancia del Juzgado Indígena Municipal de Cuetzalan ha abierto una oportunidad para avanzar desde las prácticas, en una propuesta donde las mujeres puedan acceder a una justicia más adecuada a sus necesidades, y al mismo tiempo defender un espacio propio de jurisdicción indígena. En este sentido, están conscientes de que el juzgado indígena es un lugar clave para potenciar un proceso de transformación en las relaciones de género, con profundo respeto a las maneras propias de ver el mundo, por lo que no se trata simplemente de descalificar las costumbres que excluyen a las mujeres, sino entender que es posible buscar salidas más adecuadas en la resolución de conflictos, que no las pongan en desventaja. Para esto es fundamental el trabajo conjunto con las autoridades indígenas, con el Consejo del Juzgado Indígena y con las mismas mujeres del CAMI. Pero también tienen muy claro que resulta central apoyar el fortalecimiento del juzgado indígena y su defensa ante el Estado, que ha buscado minimizarlo para reducir su impacto. Coinciden con otras mujeres indígenas en el reto de apostar a construir una justicia intercultural con equidad de género, que pueda alimentarse del derecho indígena pero también del derecho del Estado, y del derecho internacional. Tal planteamiento las ha llevado a confrontar desde las prácticas visiones esencialistas de la cultura y del derecho indígena, para propiciar nuevas maneras de pensar la justicia indígena, plural y abierta al cambio, que contemple la mirada de las mujeres.

Aunque no ha sido fácil cambiar las maneras tradicionales de pensar de las autoridades del Juzgado y de los miembros mismos del Consejo, a pesar de los grandes esfuerzos de las mujeres por estar vigilantes, se trata, no obstante, de un proceso que va dejando huella en los hombres y mujeres indígenas de la región. Se ha contribuido así a construir un clima cultural en donde hablar de derechos de las mujeres no es algo ajeno a los discursos que cotidianamente se producen en la radio indigenista local, y por ello muchas mujeres, así como buscan los derechos humanos (Sierra 2000), buscan también los derechos de las mujeres.

En suma, como vemos en el caso de las mujeres nahuas de Cuetzalan, el discurso sobre derechos de las mujeres está marcando nuevos rumbos y retos

para pensar la diversidad étnica y de género y el acceso a la justicia, y en esto han intervenido procesos organizativos propios, pero también la relación con instituciones gubernamentales y ONGs de derechos humanos.

Es importante destacar la fuerza de las mujeres indígenas para cuestionar algunas tradiciones y costumbres que justifican su exclusión y opresión, al mismo tiempo que buscan generar alternativas para enfrentar la violencia sin por ello romper con su cultura, al igual que lo están haciendo otras mujeres indígenas en el país, como por ejemplo en Oaxaca y en Chiapas. En este proceso se valoran los saberes propios que tienen como mujeres indígenas, y se discuten nuevas propuestas que van redefiniendo el sentido de la justicia y del derecho indígena en diálogo con diversos actores. Se trata, efectivamente, de procesos innovadores que apuntan a transformar concepciones naturalizadas sobre los roles de género, para construir una nueva institucionalidad.

#### **4. Las apuestas interculturales de la justicia y los derechos de las mujeres**

Las nuevas experiencias de justicia indígena en contextos de globalización y de reforma del Estado están abriendo nuevas opciones a las mujeres indígenas para defender sus derechos, discutir sus costumbres y para repensar las formas tradicionales del ser mujer. Las mujeres indígenas se enfrentan al gran reto de legitimar el discurso sobre los derechos de las mujeres en espacios tradicionalmente dominados por normas patriarcales y miradas masculinas, como es el caso de la justicia. El proceso no ha sido nada fácil, sin embargo observamos cambios importantes en experiencias locales, que están marcando la pauta de una transformación en los modelos culturales de las sociedades indígenas.

Hoy en día ante la apertura de nuevos espacios de justicia comunitaria y el fortalecimiento de las identidades étnicas, las mujeres indígenas se enfrentan al reto de innovar sus propias tradiciones jurídicas disputando porque éstas incluyan una visión de equidad de género, sin por ello cuestionar las lógicas colectivas. Las mujeres nahuas de Cuetzalan han hecho importantes avances, mucho más que otras mujeres, para aprovechar las nuevas instancias de justicia como el Juzgado Indígena para, desde los propios ritmos culturales, incidir en las dinámicas de la justicia, y lo están haciendo de manera persistente y original.

Vemos así que están poniendo en práctica sus apuestas para construir una justicia intercultural con equidad de género, a pesar de los avances y retrocesos que esto ha significado. En casos como la policía comunitaria de Guerrero la participación de mujeres es aún muy inicial, y aunque las mujeres han sido parte importante de la organización y se han beneficiado de las nuevas condiciones de seguridad que les garantiza su institución, es aún poco lo que han avanzado para construir una justicia con equidad de género. También es cierto que la misma complejidad de la institución comunitaria y las continuas confrontaciones que viven con el Estado hace que, a veces, los asuntos de las mujeres queden relegados. Los avances sin embargo no son lineales, así vemos también como en determinados momentos lo que puede identificarse como logros para las mujeres, como el hecho de tener espacios propios -como la asamblea de mujeres en comunidades zapatistas-, en otros momentos puede desaparecer ante conflictos y tensiones internas, disputas por protagonismos y liderazgos individuales, que en determinadas coyunturas pueden propiciar mayores conflictos para el colectivo, como lo reseña Shannon Speed (2008).

Esta construcción que hay para pensar el género desde la diversidad cultural, no tiene una visión de un feminismo hegemónico occidental, que ha pensado y que ha construido un modelo del ser mujer y un modelo para los derechos, sin contemplar los contextos culturales. Esa es una de las grandes contribuciones, pero también uno de los grandes retos a tomar en cuenta, para definir el trabajo desde los contextos, desde las necesidades que tienen las mujeres indígenas para poder aterrizar esto que son los derechos, pero también para definir políticas públicas. En el caso del México, si bien hay buena voluntad, han habido nuevas leyes, bases importantes; pero al momento de traducir estos avances en acciones concretas, se suele reproducir visiones de los derechos de las mujeres que ya no son las que están respondiendo a estas necesidades.

La problemática de los derechos de las mujeres no es algo que viene desde adentro, aunque se puede repensar desde las formas de ver la relación entre hombre y mujer al interior de las comunidades. En realidad son referentes que vienen de fuera, porque las comunidades indígenas no están aisladas: son parte de las propias dinámicas y lo importante es cómo logran traducir, desde sus marcos culturales, desde sus visiones del mundo, lo que consideran qué está bien, o qué está mal, abriéndose a un cambio.

En todas estas experiencias, y seguramente en muchas otras, lo que queda claro es que el discurso de las mujeres indígenas por sus derechos y su búsqueda por construir una propuesta propia implica dos procesos: por un lado, un cuestionamiento a visiones arraigadas de la tradición y la cultura en torno a los modelos del ser mujer, como referentes considerados naturales que no pueden transformarse, y por otra parte la apropiación paulatina de un discurso de derechos que -con más o menos fuerza- les permite formular ideas para confrontar la violencia de género y las exclusiones, dentro y fuera de las comunidades. De esta manera desde las experiencias prácticas, mujeres como las de Cuetzalan, están contribuyendo con propuestas concretas a imaginar maneras diferentes para ejercer la justicia, en donde la voz de las mujeres no se subordine a los designios masculinos, y se consigan acuerdos negociados que sean los más adecuados para ambas partes. Se está contribuyendo así a construir conceptualizaciones que ayuden a repensar el género desde la perspectiva de la interculturalidad. Se trata de procesos de muy larga duración, en los cuales incide el contexto de pobreza estructural, violencia política y globalización neoliberal que afecta las posibilidades de legitimar los reclamos de las mujeres, las cuales suelen subordinarse a demandas consideradas de mayor importancia para la sobrevivencia y la defensa de los pueblos.

## **Bibliografía**

Baitenmann, Helga; Chenaut, Victoria; Varley, Ann (2007): "Decoding Gender. Law and The Practice in Contemporary Mexico", Rutgers University Press, New Brunswick, New Jersey and London.

Barragán, Rossana; Solís, Carmen (2006): "Etnografía y hermenéutica de la justicia estatal: la violación como prisma de las relaciones sociales", en: Chenaut, Victoria; Gómez, Magdalena; Ortiz, Héctor; Sierra, María Teresa (eds.): "Justicia y diversidad en tiempos de globalización", CIESAS.

Chávez, Claudia (2008): "Del deber ser a la praxis. Los jueces de paz en el renovado campo judicial de Cuetzalan", Tesis de Maestría en Antropología Social, CIESAS.

Chenaut, Victoria (2004): "Prácticas jurídicas e interlegalidad entre los totonacas del Distrito Judicial de Papantla, Veracruz" en Sierra, María Teresa (ed.): "Haciendo justicia: Inter-legalidad, derecho y género en regiones indígenas", CIESAS – Porrúa ed., pp. 237-298.

Cunningham, Myrna (2003): "Las mujeres indígenas en el derecho internacional", en Rev. Memoria 174: 22/25.

Foro Internacional de Mujeres Indígenas (2007): "Mairin Iwanka Raya, Mujeres indígenas confrontan la violencia", Informe Complementario al Estudio sobre Violencia contra Mujeres Indígenas del Secretariado General de las Naciones Unidas.

Cumbre de Mujeres Indígenas (2003): "Memoria de la Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de América". Fundación Rigoberta Menchú Tum, México DF.

Hernández, R. Aída (2002): "National Law and Indigenous Customary Law: The struggle for justice of the indigenous women from Chiapas, México" en Maxine Molyneux y Shakra Razavi, Gender, Justice, Development and Rights, Oxford University Press, Londres.

- (2006): "Between Feminist Ethnocentricity and Ethnic Essentialism: The Zapatistas' Demands and the National Indigenous Women's Movement" en: Speed, Shannon; Hernández Castillo, R. Aída; Stephen, Lynn (eds.): "Dissident Women", Austin, University of Texas at Austin.

Ley general de acceso de las mujeres a una vida libre de violencia, expedida el 1 de febrero de 2007, DIARIO OFICIAL, México.

Macleod, Morna (2007): "Género, cosmovisión y movimiento" maya en Guatemala. "Deshilando los debates" en: Robinson, Scott; Tejera, Héctor; Valladares, Laura (coord.): "Política, etnicidad e inclusión digital en los albores del milenio", México: UAM-Izt. y Porrúa eds.

- (2008): "Luchas políticas y culturales y autorepresentación maya en Guatemala", Tesis de Doctorado en Estudios Latinoamericanos, FCPyS, UNAM, México.

Mejía, Susana; Cruz, Celestina (2006): "Género y justicia en comunidades nahuas de Cuetzalan. La experiencia de la Casa de la Mujer indígena", Ponencia presentada en el V Congreso de la RELAJU, México, Oaxtepec, Oct. 2006.

Merry, Sally Engle (2003): "Human Rights and the demonization of Culture", POLAR, 26:1:55-77.

Millán, Margara (2007): "Las mujeres tienen derechos". Interpretaciones de la Ley Revolucionaria de Mujeres del EZLN en una comunidad tojolabal" neozapatista" en: Robinson, Scott; Tejera, Héctor; Valladares, Laura (coord.): "Política, etnicidad e inclusión digital en los albores del milenio", México: UAM-Izt. y Porrúa eds.

- (2006a): "Human Rights and Gender Violence: Translating International Law into Local Justice". Chicago, University of Chicago Press.

Mohanty, Chandra (1985): "Under Western Eyes. Revised Feminist Solidarity under Trough Anticapitalist Struggles" en: *Signs: Journal of Women and Culture and Society*, vol.28, núm. 2, Londres: 499-535

Moller Okin, Susan (1999): "Is Multiculturalism bad for Women?", New Jersey, Princeton University Press.

Molyneux, Maxine y Shahra Razavi, (2002): "Gender, Justice, Development and Rights", Londres, Oxford University Press.

Painemal, Millaray; Richard, Patricia (2006): "Transnacionalización, derechos humanos y mujeres mapuche", Ponencia presentada en el V Congreso de la RELAJU, México, Oaxtepec, Oct. 2006.

Sánchez Néstor, Martha (coord.) (2005): "La doble mirada. Voces e historias de mujeres indígenas latinoamericanas". ILSB / UNIFEM, México.

Sierra, María Teresa (2000): "Hay derechos humanos en Zacapoaxtla: Género, legalidad y derechos en la Sierra Norte de Puebla", en Castro Milka (comp.): "Actas II Congreso de la Red Latinoamericana de Antropología Jurídica Arica", Chile, Universidad de Chile.

- (2004a): "Justicia, interlegalidad y derechos en la Sierra norte de Puebla" en: Sierra, María Teresa (ed.): "Haciendo justicia: Interlegalidad, derecho y género en regiones indígenas", CIESAS – Porrúa ed., pp.115-186.

- (2004b): "Diálogos y prácticas interculturales. Derechos humanos, derechos de las mujeres y políticas de identidad" en: *Desacatos*, No.15-16 México, CIESAS, pp. 126-148.

- (2005): "The Revival of Indigenous Justice in Mexico: Challenges for Human Rights and the State", en: *POLAR Rev.* vol. 28, num 1, pp. 52-72.

- (2007a): "Indigenous Women, Law and Custom: Gender Ideologies in the practice of Law", in Baitenmann, Helga; Cheanut, Victoria; Varley Ann (eds.): "Decoding Gender. Law and Practice in Contemporary Mexico", Rutgers University Press, New Brunswick, New Jersey and London, pp. 109-124.

- (2007b): "Justicia indígena y Estado: Retos desde la diversidad" en Robinson, Scott; Tejera Héctor; Valladares Laura (coord.): "Política, etnicidad e inclusión digital en los albores del milenio", México: UAM-Izt. y Porrúa eds.

Speed, Shannon (2008): "Mejorando los Caminos de la Resistencia: Exercising rights and practicing resistance in the Zapatista Juntas de Buen Gobierno", Ponencia presentada en LASA 2006, Puerto Rico.

Terven, Adriana (2005): "Revitalización de la costumbre jurídica en el Juzgado Indígena de Cuetzalan: Retos desde el Estado", Tesis de Maestría en Antropología Social, CIESAS, México.

- (2008): "Identidades étnicas y relaciones de género en la práctica del Juzgado Indígena de Cuetzalan", Ponencia presentada en el Taller "Gender and Indigeneity in Contemporary Mexico and the Andes", Universidad de Essex, 17-18 de mayo, 2008.

Tripp, Aili Mary (2002): "The Politics of Women's Rights and Cultural Diversity in Uganda" en: Molyneux, Maxine; Razavi, Shahra (eds.): "Gender, Justice, Development and Rights", Londres, Oxford University Press, pp. 413-440.

Vallejo, Ivette (2004): "Relaciones de género, mujeres nahuas y usos de la legalidad en Cuetzalan, Puebla" en Sierra, María Teresa (ed.) "Haciendo justicia: Interlegalidad, derecho y género en regiones indígenas", CIESAS – Porrúa ed. pp. 187-236.

# Mujeres indígenas, poder y justicia: de guardianas a autoridades en la construcción de culturas y cosmovisiones

**Aura Estela Cumes**

Investigadora maya kaqchikel, Facultad Latinoamericana  
de Ciencias Sociales (FLACSO), Guatemala

¿De qué manera son tratadas las mujeres en los sistemas de justicia estatal e indígena? ¿Qué contenido tiene la idea de justicia y de sanción hacia ellas? Estas son preguntas que nos pueden ayudar a visualizar la condición y la situación de las mujeres frente a ambos sistemas. Por ahora, hay evidencias que nos llevan a inferir que tanto el derecho estatal como el derecho indígena establecen un trato diferenciado y desigual para las mujeres. Por supuesto, ese trato no tiene las mismas características. Frente al derecho estatal, las mujeres indígenas se enfrentan a un sistema racista, etnocéntrico y patriarcal, y ante el derecho maya, tienen una posición de subalternidad por ser mujeres. Todo ello indica que la idea de justicia no hay que buscarla solamente en el marco doctrinario, en la filosofía y en los principios que la rigen, sino principalmente en la forma en que se ejerce, pues es allí donde se evidencia que está constituida en contextos de relaciones de poder. Sin embargo, un replanteamiento crítico del sistema normativo indígena no siempre es bien recibido, cuando se trata proponer nuevas formas de entender y tratar a las mujeres. Puede ser que esto se deba a la resistencia por comprender a las mujeres ya no solo como guardianas de la cultura ancestral, sino como actoras contemporáneas de sus propias culturas, cosmovisiones y normativas. Para realizar este análisis me basaré en el caso guatemalteco, que podría tener similitudes con lo que ocurre en otros contextos de Latinoamérica.

## **El derecho indígena desde los ojos del derecho estatal**

La búsqueda de unidad nacional junto a una nación integrada por ciudadanos en la igualdad legal, ha implicado la imposición de una perspectiva monocultural del sistema jurídico indígena en Latinoamérica. A los pueblos indígenas se les ha exigido que rijan sus relaciones sociales conforme al sistema legal del Estado liberal, como ciudadanos.

Pero, contradictoriamente, en vez de fomentar su inclusión real en el Estado-nación, esto ha resultado en la exclusión de las y los indígenas, de sus formas culturales, de sus pensamientos y principalmente de su sistema de justicia. El Estado demuestra que no se ha preocupado por conocer y mucho menos reconocer legalmente la diversidad cultural y el pluralismo jurídico: es así como sucede en Guatemala. La “costumbre”, así llamada, ha sido observada más bien como una forma inferior del derecho, la cual de ninguna manera puede ser comparada o equiparada con el derecho estatal (Esquit y García, 1998).

Para Esquit y García, la historia del no-reconocimiento de las formas comunitarias indígenas de ejercer la justicia parte de dos condiciones importantes y muy relacionadas. Primero, la visión político-legal de la organización social. Es decir, la búsqueda de una nación en donde el derecho vigente es el estatal y en donde no hay lugar para otros sistemas de derecho (el derecho es solo producido y regulado por el Estado el cual es soberano). Segundo, los contenidos ideológicos sustentados por los grupos dominantes (y que comparte comúnmente la misma sociedad) comprenden como inferior y como pre-moderno todo lo que es indígena. En este sentido, el sistema jurídico en los países latinoamericanos se construyó a partir de una perspectiva monojurídica que involucra un etnocentrismo, un racismo profundo (1998) y la reproducción de una doctrina y práctica patriarcales.

La conceptualización de las formas en que se ejerce la justicia indígena, lleva una profunda carga ideológica de inferiorización, ilegalidad y primitivismo, y así es difundida en toda la sociedad. Por ello, muchos indígenas han llegado también a rechazarla y tratar de eliminarla. Frente a esto, las organizaciones mayas en Guatemala, desde la década de los noventa, han venido reivindicando como derecho maya las prácticas de justicia comunitaria que se dan en espacios indígenas, hasta el punto de llegar a su idealización, para responder así a la discriminación histórica desde el Estado y la sociedad guatemalteca (*ibid.*).

## **La reivindicación del derecho maya en Guatemala**

En los países de estructura colonial, el pensamiento dominante entiende que todo lo indígena es bárbaro, es simple, es inferior. Aunque no niega la existencia de formas comunitarias de ejercer justicia, lo ve como producto de las costumbres que todo espacio apartado de la “civilización” genera.

Entonces, la costumbre se entiende como un estado anterior o atrasado respecto al derecho oficial.

El Movimiento Maya en Guatemala es una de las fuerzas que se ha dado a la tarea de cuestionar la idea de llamar “usos y costumbres” o “derecho consuetudinario” al sistema de justicia de la población maya, puesto que esta forma de entenderla implica pensar que las formas de justicia que se practican entre mayas son mecanismos rezagados y subordinados al derecho estatal. Ha planteado que el Pueblo Maya practica una forma de derecho que tiene su propia filosofía, ética, normativa, autoridades y mecanismos. Su base filosófica más importante es la cosmovisión maya, un pensamiento milenario que sigue vivo a pesar de la fuerza de la colonización y el capitalismo depredador. Refleja un sistema de conocimientos y de saberes profundos. La cosmovisión maya ha sido un elemento poderoso en la reivindicación del derecho maya en Guatemala.

Las organizaciones, las y los dirigentes mayas, han hablado respecto a un Derecho Maya conciliador, pacífico, preventivo, reparador y flexible. Es ejercido con el propósito de que la persona asuma una posición reflexiva sobre sus actos, pretendiendo a la vez prevenir con ello otras faltas. El diálogo y el valor de la palabra son ejercicios importantes en el derecho maya, tal como se ha expresado en el área Q'eqchi al nororiente del país: *“Aquí no hay sanción, porque si se les pone sanción a las personas no es bueno, es pecado delante de Dios, porque si una persona comete un error, hay que darle consejos, darle ideas, palabras de paz”* (Esquit y García 1998).

Desde el movimiento maya, también se ha enfatizado en la idea de que el derecho maya es contrapuesto al derecho estatal, el cual es represivo, punitivo, castigador, esquemático, burocrático y en algunos casos, vengativo, situación que genera otra serie de problemáticas sociales. *“El castigo si el hombre le pegó a la mujer, ya es con el juez, entonces va a la cárcel... Por lo regular la mujer prefiere dejarlo así, porque al encarcelar al esposo, se afecta a los propios hijos y a la esposa”*, quienes se verán sin el principal proveedor del sustento diario (Urizar, 2000). Mientras tanto, dentro del derecho maya, *“las personas acuden al auxiliar; éste, después de haber conocido el caso, invita a los miembros de la corporación (vicealcaldes, alguaciles), quienes acompañan en busca de soluciones a las parejas que se encuentran con problemas en la vida conyugal; lo que hace el alcalde auxiliar es dar consejos de cómo llevar una vida mejor, y además da consejos de cómo dejar a un lado los problemas, y si en caso*

*el problema no se puede solucionar dentro de la comunidad y el alcalde auxiliar no logra una conciliación, entonces lo que hace es mandarlo a la autoridad competente para que allí se resuelva”.*

El derecho maya ofrece más efectividad para los indígenas en las comunidades, puesto que encara los problemas sociales, se ejerce en el mismo idioma y dentro de las características culturales de la población indígena. Geográficamente está al alcance de quien lo requiera, sus costos son bajos, y demuestra rapidez en la resolución de los casos (Monzón 2003).

El sistema jurídico indígena, al igual que otros, delega la aplicación de sus normas en personas e instituciones investidas de autoridad. Estas autoridades forman parte de la comunidad. Su elección se basa en un proceso de consultas en donde se elige a los alcaldes indígenas, alcaldes auxiliares, consejos de ancianos, principales y cofrades, entre otros. Ellos deben reunir ciertos méritos personales, como haber hecho trabajo de servicio comunitario, ser anciano con buenos ejemplos, no embriagarse y no tener deudas, porque el puesto representa un trabajo de servicio y de honor (*ibid.*).

El discurso relacionado con la reivindicación política del derecho maya, plantea a las mujeres como consejeras de los hombres en lo privado. En otros casos se habla respecto a que las mujeres acompañan a los esposos en la resolución de casos en que se requiera su participación. Se resalta la tarea importante de la comadrona y las capitanas (de la cofradía) como autoridades comunitarias. Desde la reivindicación política del derecho maya, no siempre se problematiza la participación de las mujeres. Al contrario, algunos hechos que desde la perspectiva de género podría parecer como ejemplo de inequidad y desigualdad, encuentran una explicación culturalmente argumentada *“ellas no vienen a estas juntas porque corren peligro, en nuestra cultura protegemos a las mujeres”, “en nuestra cultura se practica la complementariedad, no hay discriminación hacia las mujeres, solo tienen responsabilidades diferentes”*<sup>11</sup>.

Para hacerse escuchar, las organizaciones mayas han debido elaborar discursivamente la idea un derecho maya milenario, puro, sin contradicciones, contrario al derecho estatal, al cual puede darle lecciones. Es decir, se ha llegado al punto de su idealización. Alguna vertiente de la antropología también ha contribuido a reivindicar esta idea del derecho maya.

---

11. Entrevista a funcionario indígena, de dependencia estatal.

Colocar estas ideas en la sociedad guatemalteca no ha sido fácil, puesto que al igual que en muchos países de Latinoamérica, el derecho indígena ha sido perseguido y sus autoridades castigadas porque no se reconocen como válidas sus resoluciones. Contradictoriamente, los Estados no tienen interés en llegar a las comunidades indígenas. La institucionalidad estatal está centralizada en los espacios urbanos. Todas estas contradicciones han sido señaladas por las organizaciones mayas, para defender no solo la existencia del derecho maya, sino también su legitimidad. Los tratados internacionales han sido fundamentales para apoyar estas luchas.

Hoy se puede decir que la idea de la existencia del derecho maya está más presente -y la manejan incluso los medios de comunicación- con más facilidad que hace unos diez años. Todo esto ha puesto una especie de freno al Derecho Estatal, que tiene menos libertad que antes de sancionar las prácticas indígenas -lo que no implica que no lo haga-.

Estos logros, para uno de los países más racistas y desiguales del mundo, tienen mucho significado. Sin embargo, el haber fomentado una idea pura del derecho maya también tiene sus costos. Es la misma realidad la que se ha encargado de evidenciar lo complicado del ejercicio de la justicia en comunidades indígenas, como lo veremos en los casos que mostraré a continuación.

## **“Las mujeres ‘rapadas’”: ¿ilegalidad? ¿castigo comunitario? ¿o derecho maya?**

En el año 2006 varios hechos que salieron a luz pública generaron un debate. En dos momentos diferentes, mujeres y hombres indígenas del municipio de Santa Catarina Ixtahuacán Sololá, en el occidente del país, habían sido condenados por estar implicados en la venta de sus propios hijos. En la comunidad se decía que estos eran casos graves que no se habían visto antes. Por graves, estos casos merecían un castigo fuerte para que la gente aprendiera y no volviera a suceder.

El castigo dado tanto a hombres como a mujeres fue el hincarlos en piedras durante varias horas y azotarlos<sup>12</sup>. Pero además, a las mujeres les cortaron el cabello, las raparon. Es decir: ellos fueron hincados y azotados; ellas fueron

---

12. Prensa Libre, 16 de agosto del 2006.

hincadas, azotadas, desnudadas y rapadas. En la comunidad se decía que este acto era una forma de avergonzarlas, de humillarlas para que “*aprendieran a no ser malas madres*”<sup>13</sup>. Un tiempo después, otro hecho llamó la atención. Una pareja fue acusada de engañar a la gente diciendo tener poderes para curar a cambio de dinero y ropa típica nueva. Al ser atrapados por la comunidad, ambos fueron desnudados en público y azotados. Pero a la mujer se le cortó el pelo al rape y su desnudez era un signo de vergüenza<sup>14</sup>. Hay que observar estos casos, porque eso se está dando en estos contextos. Hubo hombres que se pronunciaron en los periódicos y dijeron: “esta solo es una muestra del salvajismo machista de los hombres indígenas”. Pero cuando las mujeres son violadas, dentro de los mismos espacios de justicia estatal no dicen nada. Desde el sistema estatal se denuncia cuando hay machismo dentro de las comunidades indígenas, pero no se denuncia la denigración que sufren las mujeres en el sistema estatal.

Hay, en la forma de sanción descrita, una evidencia de cómo la gente de estas comunidades vive el derecho y la justicia hoy. Para Edgar Esquit e Iván García, el derecho maya, como cualquier sistema de derecho, aspira a comportamientos con un fuerte contenido moral y ético. En las comunidades mayas, esto está íntimamente relacionado con la vida cotidiana. Desde que la persona crece en su familia y comunidad, existen diferentes procedimientos para influir sobre la formación de su personalidad. La humildad, el recato, la obediencia, el respeto, la vergüenza, son valores que se infunden desde las edades más tempranas hasta la vida adulta. Esto significa que la persona debe demostrar en cualquier momento de su vida un tipo de comportamiento que es ampliamente reconocido y exigido por la comunidad (1998).

Pero esta forma de solucionar conflictos generó polémica. Por un lado, la visión racista y etnocéntrica respecto a la forma de entender a los pueblos indígenas y sus formas de vida, parecería haber tenido elementos para confirmar que, efectivamente, estaban ante una sociedad *bárbara y subdesarrollada*. Todo esto se pudo observar en las columnas periodísticas, en los comentarios en radio y televisión. El castigo hacia las mujeres había sido tan marcado y tan fuerte que no pasó desapercibido, y fue duramente criticado como muestra de un machismo salvaje de los hombres indígenas que ejercían como autoridades<sup>15</sup>.

Aunque los casos señalados no representan todas las formas del ejercicio de la justicia comunitaria indígena en Guatemala, parecieran reflejar una tendencia

---

13. Prensa Libre, 3 de octubre del 2006.

14. Prensa Libre, 18 de octubre del 2007.

15. El periódico, 17 de agosto del 2006.

fuerte en este momento. Estos casos se usaron como pretexto para alimentar las ideas de rechazar las prácticas de justicia comunitaria, de considerarlas ilegales porque no hay una institucionalidad que las controle.

Estas situaciones representaron un desafío para las organizaciones mayas, para las organizaciones de mujeres mayas, para los derechos humanos y para los estudios antropológicos, que han caído en la tentación de presentar las prácticas de justicia indígenas como armónicas, ignorando sus contradicciones internas y externas, o asociando su problemática exclusivamente a la relación tensa y desigual que mantiene frente al derecho estatal, como sucede también en el caso mexicano (Hernández, 2003).

Tuve un interés por conocer, en esa oportunidad, la reacción de actores mayas, mujeres y hombres, de antropólogos, de feministas y de indígenas no activistas respecto a lo que estaba ocurriendo. Obtuve respuestas de lo más diversas. Pero no dejó de llamar mi atención cómo, con claras excepciones demostradas por mujeres mayas críticas y algunas feministas mestizas, la discusión iba en torno a si lo ocurrido era o no derecho maya. Las feministas mestizas coincidían en señalar que la atención debía centrarse prioritariamente en los derechos humanos individuales de las mujeres sancionadas, cuya agresión no tiene justificación alguna. Para las mujeres mayas que criticaron este suceso, era necesario partir de analizar los derechos de las mujeres castigadas, relacionándolos con el entorno colonial y violento de un país como Guatemala. Quizá un diálogo entre estas posiciones hubiera permitido conclusiones importantes, en tanto que en la situación de las mujeres sancionadas se reflejaba una práctica patriarcal-machista-racista, recreada en una sociedad de estructura colonial, capitalista y violenta.

Mientras tanto, algunos activistas mayas se esforzaban en defender la pureza del derecho maya, diciendo que *“ese castigo comunitario”* no podía estar dentro del derecho maya, puesto que éste no admite violencia ni castigo. Lo que había ocurrido era, por el contrario, muestra de actos de violencia que no están respetando las formas ancestrales. Esto reflejaba problemas de militarización del país, acciones que enseñó la guerra, y tiene que ver con la “descomposición social”. Lo que nos lleva a la pregunta ¿y entonces dónde está el derecho maya?, ¿dónde se da?, ¿cómo entender estas acciones que se dan en territorios indígenas y entre gente indígena?

Una segunda forma de entender estos problemas era la de quienes decían que si bien lo que ocurrió no era “*justicia maya*” en estado de pureza, sí era necesario respetarlo con un ejercicio comunitario de justicia. Era un mecanismo legal, puesto que pasó por las manos de las autoridades comunitarias y ellos dictaminaron la sentencia. Para estas personas, las autoridades del pueblo se vieron obligadas a acceder ante la petición de la comunidad de sancionar a las mujeres y a los hombres duramente por sus actos. Aunque se presume que no todas las autoridades comparten la idea de un castigo tan drástico, no pudieron evitarlo. Quienes así lo piensan, también opinan que lo que importa en este caso no es lo que nos gustaría que fuera, sino entender lo que ocurrió. Entender qué significa para la comunidad este castigo.

En las conversaciones que tuve con distintas personas, siempre terminaba con la misma pregunta *¿y las mujeres?, ¿y sus derechos?* Alguien me respondió “*analízalo tú, nosotros no podemos mirarlo todo al mismo tiempo*”. Lo que es obvio, en todo esto, es que hay una “*ceguera de género*” (Kabir, 2006) en los análisis predominantes del derecho indígena, pero también en la práctica política. Pero algo llamó mucho mi atención, ahora cuando volví hacer entrevistas para fines de estos Congresos; encuentro una posición tajante de rechazar la perspectiva de género y de reivindicar el derecho maya como una visión que se contrapone a la perspectiva hegemónica de equidad de género. Al no hacer diferenciaciones entre mujeres y hombres se avala una neutralidad de género.

## **La ceguera de género en la reivindicación del derecho indígena**

Entrevistamos a cinco funcionarios y funcionarias que tienen a su cargo áreas jurídicas relacionadas con pueblos indígenas, y coincidieron en afirmar que el derecho maya no hace distinción ni discriminación entre mujeres y hombres. Lo que busca es una resolución de conflictos apegada a normas que generen armonía entre los seres humanos. Varios de estos funcionarios señalaron que la perspectiva de género es una categoría que no puede aplicarse fácilmente en la cultura maya, puesto que, por ser “occidental”, puede ser “*nociva para el tejido social comunitario*”<sup>16</sup>. Para estos funcionarios, la perspectiva de género busca la “*igualdad de las mujeres respecto de los hombres*”, mientras que en las comunidades cada quien tiene roles diferenciados y de esa manera

---

16. Entrevista a funcionario maya de la Comisión Presidencia Contra el Racismo y la Discriminación en Guatemala, septiembre del 2008.

es que ha caminado la vida, en tanto ambos roles son importantes para el funcionamiento de la organización social<sup>17</sup>.

Estos funcionarios no están preocupados por problematizar las relaciones de género, antes bien consideran que debe conservar una posición de neutralidad de género dentro del derecho maya. Esto sin embargo, es contradictorio con los hechos encontrados, puesto que las mujeres que hablan de sus experiencias cotidianas, afirman que no siempre reciben un trato neutral, puesto que generalmente los hombres salen favorecidos en la resolución de conflictos, y hay diferentes sanciones para los hombres y para las mujeres. Doña Adela<sup>18</sup> y doña Marta<sup>19</sup>, dos mujeres de comunidades Nahualá y Sololá, en el occidente del país, coinciden en plantear que no siempre les tienen confianza a los hombres cuando acuden a las autoridades en sus comunidades. Las mujeres a veces tienen que estar acompañadas de hombres para ser atendidas. No les cuentan todo a los hombres, porque *“hay cosas que dan vergüenza contarlas”*, además no siempre suelen creerles. En ocasiones, cuando acuden a la justicia, les recomiendan *“portarse bien”*, para no tener problemas. También las autoridades les dan consejos e ideas a los hombres, para que traten bien a sus esposas. La diferencia, entre la justicia comunitaria y la estatal, es que aunque escuchan *“consejos duros”*, no las maltratan ni les gritan, como en los juzgados de los pueblos, en donde varias mujeres indígenas han tenido tratamientos crueles<sup>20</sup>.

Tener una posición crítica a la perspectiva de género, entendida como la define el discurso hegemónico etnocéntrico, puede ser muy útil para las reivindicaciones indígenas, siempre y cuando se esté en la tarea constante de revisar la pertinencia de las categorías analíticas y políticas que se usan para ver la realidad.

---

17. Entrevista a funcionario maya de la Defensoría Maya, septiembre del 2007.

18. Entrevista a mujer identificada como comunitaria de la boca costa de Nahualá, Sololá, testigo de casos de resolución de conflictos en comunidades mayas.

19. Entrevista a mujer lideresa del área de Sololá, que trabaja con mujeres víctimas de “violencia intrafamiliar”.

20. En mayo de este año (2008) se resolvió el caso de doña Juana Méndez, una mujer indígena rural que fue acusada de ser sospechosa de cultivar marihuana, puesto que en la aldea en que vivía había este cultivo, y la persona más cercana a los sembradíos era ella. No tuvo posibilidad de defensa y fue conducida a la estación policial de Santa Cruz del Quiché, y mientras esperaba ser atendida fue violada y obligada a caminar desnuda por varios policías que la custodiaban. Ella tuvo la valentía de denunciar el caso y con el apoyo de organizaciones de mujeres, los agresores fueron condenados, después de un largo proceso. Amanda Pop (2000) registra el caso de dos mujeres indígenas de un municipio de Huehuetenango quienes, en abril del 1996, fueron encarceladas por el hecho de haber ido a representar a un anciano que había sido citado en el juzgado de dicho lugar. Fueron tratadas como “indias creidas”, “indias lamidas”, “putas”. Una de ellas llevaba consigo a su hija menor y se encontraba en estado de gravidez. Posteriormente los vecinos se reunieron para pedirles a los dos funcionarios dejar libre a las mujeres. Ante el hecho, el juez ordeno al oficial que las liberara. En el procedimiento, el oficial jaló y empujó violentamente a una de ellas, provocando que se golpeada la cabeza, causándole heridas y pérdida de la conciencia. El agresor se ausenta del lugar, mientras el juez atiende a otras personas ignorando con indiferencia y desprecio a la señora inconsciente, tirada en el suelo. Luego de dos horas, la señora fue auxiliada por otras personas y llevada al hospital público del lugar, en donde recupera la conciencia varias horas después. La Defensoría de la Mujer Indígena ha registrado una serie de casos de discriminación, racismo y violencia hacia las mujeres indígenas que acuden al sistema de justicia oficial (Demi, 2007).

Esto permitiría darles contenidos más apropiados a las categorías que se utilicen, en tanto hay posicionamientos etnocéntricos y racistas que desde algunas vertientes del feminismo irrespetan las culturas y las formas de entender y de ver la vida desde las y los indígenas (Hernández, 2004). Sin embargo, la posición de los funcionarios (entrevistados) da lugar a inferir otro tipo de situaciones. Primero, a la par de rechazar la perspectiva de género, no hay una propuesta seria para abordar la problemática que afrontan de forma diferente mujeres y hombres. Segundo, la actitud de rechazo tiene que ver con su indiferencia a la problemática de las mujeres y con no verse cuestionados en sus posiciones de poder, en el caso de los hombres. Tercero, si la preocupación está ligada a la defensa de una cosmovisión “propia” y “pura”, se corre el riesgo de presentar a la cosmovisión como algo que está fuera de un contexto, avalando así incluso influencias heredadas de un contexto colonial, capitalista y de violencia.

La noción de que el derecho indígena permanece estático y apartado, es un mito que desarrolló el mismo sistema colonial (Esquit y Ochoa, 2006). Todo lo contrario, las normativas de los pueblos indígenas se han formulado y reformulado en un diálogo permanente con los poderes coloniales y luego con los Estados. En algunas regiones se han reproducido concepciones de justicia y moralidad heredados de las autoridades religiosas coloniales (Hernández, 2003, Esquit y Ochoa, 2006).

De manera que la vivencia de las y los indígenas, no puede desligarse de una historia. La cultura no es una cosa que puede congelarse, sino que es algo que se transforma de acuerdo a cada contexto. La preocupación porque el enfoque de género pueda agredir a las culturas y alterar el funcionamiento de las comunidades indígenas, tiene sentido. De hecho, la perspectiva de género, en términos profundos, propone un giro en las relaciones de género. Por ejemplo, si en las relaciones tradicionales, las mujeres se quedan en casa y los hombres hacen el trabajo público, cuando las mujeres llegan a ámbitos públicos se alteran las relaciones porque empiezan a cambiar las relaciones de poder. Si las mujeres ya no quieren tener diez hijos sino dos, esto provoca cambios, lo mismo que si las mujeres denuncian las formas de violencia. Por supuesto que provoca cambios.

En Guatemala tenemos un gran avance en la elaboración de una perspectiva política, de por dónde podría orientarse el derecho maya y también cómo este podría contribuir a nuevas formas de justicia desde el Estado guatemalteco.

Sin embargo, una de las contradicciones -y aquí me refiero a la cuestión de género- es que, precisamente, hay muchas prácticas que se aplican desde comunidades indígenas, y estamos en el debate de si eso es o no derecho maya. Habría que buscar ¿qué fue anteriormente? ¿Qué es lo que hay ahora? Así como hay ejercicios de prácticas violentas, hay ejercicios en otros espacios, en donde las prácticas de derecho indígena se dan desde otras lógicas, desde lógicas más dialogadas, más conciliatorias, desde el planteamiento de la sabiduría de ancianos. Hay diferentes formas de ejercicio de derecho, del derecho comunitario. Hay que observar esas diferentes formas en que se da, pero no negar las formas en donde hay violencia, porque eso nos permite a nosotros plantear que efectivamente somos seres humanos que estamos en un contexto de violencia y de desigualdad, y que desde ahí, el Estado tiene una enorme responsabilidad de las formas en que se vive esta justicia.

La actitud de manifestar temor por los cambios, podría significar que se está pensando la realidad de las comunidades indígenas como campos sin poderes ni contradicciones. Cuando se dice que el derecho indígena concilia a hombres y a mujeres para vivir en armonía, puede ser que también los esté conciliando con sus relaciones de desigualdad, y a las mujeres con posiciones de subordinación, al igual que lo hace el derecho oficial. Diversos ejemplos de resolución de conflictos en comunidades indígenas, han mostrado la forma en que los procedimientos conciliatorios, aunque logran mitigar el conflicto, la mayoría de las veces reafirman la posición de subordinación de las mujeres indígenas (Hernández, 2003; Urizar, 2000).

Mucho de lo que se puede entender como la solución de la problemática o de los conflictos de las mujeres, se hace en realidad conciliando la situación de subordinación de las mujeres, en la solución, en este caso por ejemplo, el derecho estatal hace lo mismo a la hora de atender a una mujer: siempre los consejos que se le dan alrededor de ello son: si ella obedece, si ella sigue su rol de madre, de esposa, de hija. Generalmente es la parte que se busca conciliar. Lo mismo sucede en el derecho maya, o en el ejercicio comunitario: también las mujeres generalmente terminan siendo conciliadas por su situación de subordinación. El lente de género me parece muy importante y principalmente aquel que se reivindique desde las mujeres, para observar realmente, cómo esos roles en desigualdad se puedan convertir en parámetros de equidad, para construir, a partir de ese pensamiento novedoso, nuevas formas de ejercicio comunitario, sobre todo qué tipo de justicia queremos. No queremos esa justicia que denigra, esa justicia que es violenta. Eso es precisamente lo que hay que construir lo que tenemos como desafío.

La ceguera de género puede llevarnos a no observar de qué manera las condiciones de mujeres y hombres en las culturas indígenas, están atravesadas por relaciones de poder que afectan la vida de las mujeres, y que generan privilegios no solamente para los hombres indígenas, sino para el país en su conjunto.

## **De guardianas a autoridades en la construcción de culturas y cosmovisiones**

En los ejemplos de las mujeres de Ixtahuacán que fueron rapadas, puede verse el peso del criterio que las ubica como quienes están obligadas a guardar el honor familiar y comunitario. De hecho, las mujeres en general han sido consideradas como guardianas de las culturas. Las mujeres han sido fundamentales en la continuidad de la vida, de las culturas y de los pensamientos milenarios. Sin embargo, pareciera ser que en las reivindicaciones políticas, el aporte de las mujeres es más valorado que ellas mismas. Esto no es extraño, en general las sociedades rinden culto a la vida, a la maternidad, pero es precisamente el hecho de ser madre lo que se utiliza para inferiorizar a las mujeres. En este caso, el ser guardianas de la cultura tendría que ir paralelo en buscar para las mujeres condiciones de vida dignas.

En las reivindicaciones políticas de los pueblos indígenas, las mujeres han sido entendidas como las guardianas de la cultura, aportando a la vida y la continuidad de los mismos pueblos. Mientras los hombres negociaban en la parte externa, las mujeres sostenían la cultura a lo interno de las familias y de las comunidades. Han sido el soporte identitario para los hombres y para los pueblos. Pero habría que ver qué está significando ello ahora. Sería necesario observar si este aporte significa también subordinación respecto a los hombres.

La lucha de las mujeres indígenas en toda Latinoamérica y en el mundo, aporta importantes elementos para cuestionar la situación en que ahora viven y reinventar formas de vida, más dignas. Pero ante todo, las mujeres han sido pioneras en las luchas indígenas, aportando sus propios conocimientos, saberes y sabidurías. En este caso, las mujeres han sido también constructoras de culturas y cosmovisiones, aporte que es imprescindible reivindicarlo.

## **Conclusiones**

La reivindicación del derecho indígena forma parte de los derechos de los pueblos indígenas. Pero es importante no negar su construcción histórica, y cómo se ha construido en relación a los poderes coloniales y en negociación con el Estado y el capitalismo. En este sentido, el derecho indígena no puede entenderse solamente desde un marco jurídico, y mucho menos exclusivamente cultural, sino que es necesario un enfoque que tome en cuenta el contexto económico, social y político en que se ha construido.

La idealización de las culturas indígenas tiene grandes costos para las mujeres. Esto puede ocultar las mismas prácticas coloniales, violentas, conservadoras y moralistas que se han quedado a vivir con nosotras, y que subordinan y atentan contra la vida de las mujeres. Las mujeres, cuando cuestionamos el derecho indígena, no solo cuestionamos la creación de los mismos indígenas, sino la influencia del mismo Estado. Las mujeres han señalado que reivindicar el derecho indígena significa también revisar su contenido.

La experiencia de las mujeres aporta elementos importantes para reinventar la idea de la justicia. La guerra y la violencia que atraviesan nuestros países, también nos obligan a compartir formas de sanción extremadamente punitivas, como el castigo y el uso de la violencia, y las formas de venganza. Pero, si tenemos el referente de una justicia reparadora y conciliadora, es importante recuperar estas ideas, y alimentarlas en nuestras reivindicaciones políticas.

Las mujeres tienen grandes aportes para democratizar no solo el derecho estatal sino el derecho indígena. Si el racismo dificulta la incidencia en el derecho estatal, no puede ser un obstáculo para el derecho indígena. La democratización del derecho indígena pasa por formas de deliberación o de diálogo, en que la participación de las mujeres es importante. Criticar la perspectiva de género es importante si esto nos lleva a la tarea de renovar categorías analíticas y políticas cuyo uso sea pertinente a nuestras realidades. Esto permitiría, seguir creando metodologías que permitan ver con ojos críticos la realidad y sus relaciones de poder.

Las visiones fundamentalistas de las cosmovisiones indígenas, pueden convertirse en una especie de religión, que, como el cristianismo, nos hace soportar el sufrimiento. No queremos esta versión de las cosmovisiones

indígenas, sino una más revolucionaria que cuestione y construya nuevas perspectivas. Es allí donde debe intervenir la experiencia de las mujeres, no solamente para constituirse en autoridades de los sistemas ya existentes, sino para construir nuevas formas de pensar y entender los principios doctrinarios del derecho, tanto estatal como indígena.

Problematizar nuestros sistemas de derechos es importante, pues no se puede legitimar como derecho indígena, ejercicios autoritarios, violentos y machistas que perjudiquen los derechos humanos de las mujeres. Recupera el “ser persona”, a las mujeres como seres humanos, implica no solo endiosar lo que hay ahora, sino revisar y construir. Hemos heredado de nuestras abuelas y abuelos, no solo las culturas y las cosmovisiones, sino la sabiduría para construir mundos verdaderamente habitables.

La visión tradicional de la justicia en el sistema del derecho oficial, es aquella que concilia la subordinación de las mujeres para mantener una “armonía social”. Esa experiencia no puede ser reproducida por el derecho indígena, en tanto se plantea como un modelo que cuestiona profundamente la sociedad. Todo esto significa humanizarnos, criticarnos, sacudirnos la opresión, caminar hacia formas más creativas de convivencia, desarticulando la desigualdad que hay entre nosotros, descolonizando para aportar en la descolonización de nuestras sociedades.

## **Bibliografía**

Defensoría de la Mujer Indígena (2007): “El Acceso de las Mujeres Indígenas al Sistema de Justicia Oficial de Guatemala”. Ukab’wuj ke ixoqib’. Segundo Informe, Guatemala.

- (2001): “Construyendo el pluralismo jurídico”. Guatemala, 2001.

- (2000): “Primer informe situaciones y derechos de las mujeres indígenas en Guatemala”, Guatemala, 2003.

Esquit, Edgar; Ochoa, Carlos (2006): “¿Cómo ha surgido y evolucionado históricamente el derecho indígena en Guatemala?” Ponencia presentada en el Congreso Derecho Maya y Justicia en Guatemala, Cirma, 2006.

Esquit, Edgar, García, Iván (1998): “El Derecho Consuetudinario, la Reforma Judicial y la implementación de los Acuerdos de Paz”. Debate 44, FLACSO, Guatemala.

El Periódico de Aragón (2007): "Prisión para mujer que cortó el pelo a otra como castigo gitano". <http://www.elperiodicodearagon.com/noticias/noticia.asp?pkid=320959>

Hernández, Aída (2004): "Repensar el multiculturalismo desde el género" en: La Ventana, revista de estudios de género. Vol. II No. 18, Universidad de Guadalajara, México.

- (2003): "El derecho positivo y la costumbre jurídica: las mujeres indígenas de Chiapas y sus luchas por el acceso a la justicia" en: Torres Falcón, Marta (comp): "Violencia contra las mujeres en contextos urbanos y rurales en México", El Colegio de México, Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer.

Kabir, Naila (2006): "Lugar preponderante del género en la erradicación de la pobreza y las metas de desarrollo del milenio", 2006. Plaza y Valdés, S.A. de C.V. México D.F.

Maud, Joly (sin fecha): "El corte de pelo a las mujeres republicanas en España. El acontecimiento y su proceso de memorización" <http://www.historiacritica.org/antérieurs/antérieur3/tesis/tesis02.htm>.

Monzón, Ana Silvia (2003): "Mujeres Indígenas: entre normas y derechos. Una aproximación". Instituto de Estudios Interétnicos de la Universidad de San Carlos de Guatemala, Guatemala.

Sieder, Rachel (2000): "La justicia y la democracia en América Latina" en: Solares, Jorge (coord.): "Pluralidad Jurídica en el Umbral del Siglo", FLACSO, Guatemala.

- (1996): "Derecho consuetudinario y transición democrática en Guatemala", Guatemala, FLACSO, 1996.

Sierra, María Teresa (2008): "Mujeres indígenas, justicia y derechos: los retos de una justicia intercultural" en: Revista de Ciencias Sociales. No. 31, FLACSO, Ecuador.

Pop, Amanda (2000): "Racismo y machismo: deshilando la opresión". En: identidad, rostros sin máscaras. Oxfam, 2000.

Urizar, Leticia. "El derecho consuetudinario en el contexto de las relaciones de género" en: Solares, Jorge (coord.): "Pluralidad Jurídica en el Umbral del Siglo", FLACSO, Guatemala.



Gilberto Grefa, Inés Bonilla, Rosa Ramos y Norma Mayo



Participante del encuentro



Encuentro internacional "Mujeres indígenas y justicia ancestral"



Valentín Ticona Colque

# Políticas públicas del Gobierno boliviano acerca de la justicia comunitaria

**Valentín Ticona Colque**

Viceministro de Justicia Comunitaria de Bolivia

Antes de asumir como Viceministro de Justicia Comunitaria yo era diputado nacional, y antes de asumir como diputado nacional era una autoridad originaria que administraba la justicia en mi suyo. Empecé desde mi comunidad, haciendo esta jerarquía de lo que es la administración de justicia indígena originaria, en lo que son las políticas públicas del gobierno boliviano.

Yo quisiera aclarar el concepto de lo que es la justicia comunitaria. Yo, en cuanto que he asumido este Viceministerio de Justicia Comunitaria dije: mal llamada "justicia comunitaria", porque esta palabra de "justicia" está en castellano, en español, y no está en nuestro idioma, que es guaraní o chiquitanía o quechua o aymara. En este caso quechua; como soy quechua, yo empiezo a interpretar, como a traducirla como nosotros entendemos la justicia en quechua.

Me creerán que no encuentro, así como se entiende "justicia" en castellano, ni en quechua, ni en aymara. Entonces, no había justicia en los quechuas. No, vamos más a profundizar, a rememorar y ver en este planeta a los seres humanos, los gobiernos de turno diríamos, los que conducen, como el imperio de Norteamérica y otros en el mundo. Se habla simplemente de dos modelos, de dos sistemas, capitalista, socialista, comunista, como se llame.

Hemos avanzado hasta lo que es los derechos humanos, y cuando yo interpreto derechos humanos, estamos hablando de nuestros derechos de los hombres y mujeres: pero los aymaras, los quechuas. Los pueblos indígenas nos hemos ido más allá, y estamos hablando de los derechos cósmicos, de una complementariedad con la naturaleza. A esa conclusión yo he llegado, después hacer varios análisis. El mismo nombre no existe, y se llamaban las autoridades que conducían esta mal llamada justicia comunitaria, *camanis*. De aquí es de donde viene, de *camaña*, de aymara. *Camaña* como lo hemos traducido en castellano: buen vivir. El buen vivir está más allá de lo que son los derechos humanos.

Los científicos de Norteamérica y de otros países, cuando llegan a Bolivia, van al norte de Potosí, a los Ayllus del norte de Potosí, a investigar a mi Ayllu y de ahí plantearon en el año 1970, en el 80, por ahí, que sí debemos cuidar el medio ambiente. Por ejemplo, en los años 90 se dio la ley de medio ambiente en Bolivia. Fíjense que nosotros, hace 500 años atrás, sabíamos que teníamos que cuidar el medio ambiente, que teníamos que complementarnos con la naturaleza, qué interesante. Si hablamos de los Tawantinsuyos (ahora estamos en Chinchasuyo), de Contisuyo a Antisuyo, que yo soy de Collasuyo, parte de Collanasuyo; que la misma estructura era muy interesante.

Justamente estamos hablando de eso ahora, cómo las mujeres participan o conducen la justicia del pueblo indígena originario. Fíjense: la estructura siempre es dual, es mujer y hombre, marido y mujer, cualquier cosa. Fíjense: *aran* y *urin*, la estructura yo soy de Suyocharcas. Charcas está dividido, no dividido como se entiende, sí como en castellano: siempre está dos, *aran* y *urin*. *Aran* es *Sacaca* y *urin* es *Chayanca*, y dentro de lo que es marca *chayanta*, la estructura está dividido en los Ayllus. Son ocho Ayllus, cuatro *anan*, cuatro *urin*, o sea que es siempre dual. Fíjense la música que tocamos: *jula jula*, por ejemplo arca e ira, y siempre es dual. No se toca con solo instrumento.

Es tan interesante esta riqueza que tenemos que revalorizar, rescatar estos valores, principios que lamentablemente en algunas comunidades se están perdiendo. Hay veces en que, a título de justicia comunitaria, hacen barbaridades. También durante quinientos años hemos resistido, y en algunas comunidades, como por ejemplo en mi Ayllu, nos hemos mantenido casi intactos, en tierras bajas, en pueblo guaraní en Tentayapi. Quienes conocen, los hermanos, hermanas bolivianas quienes me acompañan en esta comunidad, en Tentayapi no hay educación, no hay escuela. Eso no significa que no saben nada, allá no existen iglesias católicas, evangélicas.

Eso no significa que no creen en el Dios, qué interesante que actualmente se mantiene. Llego a una conclusión, los seres humanos que queriendo entramos al colegio, a la universidad, nos capacitamos mejor, queremos vivir mejor. Eso es lo que queremos, pero allá viven bien, todos en equilibrio, no hay injusticia, hay agua potable, no les falta nada, todos tienen justicia, qué interesante. Pero vas más, más allá cerca de Santa Cruz, por ejemplo, en que los mismos pueblos indígenas se han olvidado ya de lo que es el pueblo indígena, hablan "sí, soy indígena", pero de lo que es de sus principios y valores, se han olvidado ya. Igual en las tierras altas, en algunas comunidades que ya ni siquiera quieren hablar del Ayllu.

Yo me acuerdo en el año 93, en norte, Potosí, casi nos matamos así entre indígenas, por que hablábamos del Ayllu. Hablar del Ayllu era mal para nosotros, y dije: cómo es posible, casi nos han hecho olvidar nuestros nombres. Es tan interesante: en el pueblo indígena no hay partidos políticos para elegir las autoridades originarias. Ahí está el *muylo*, ahí está el rotatorio, el turno. Es otra alternativa para la humanidad en el mundo, que los cuatro suyos, que eran Antisuyo, Chinchasuyo, Contisuyo, Collanasuyo, siempre eran duales, *Anan* y *Urin*. Alguien decía: la mujer y el hombre nos complementamos, desde ahí viene la naturaleza, así está la estructura. Por suerte, gracias a Dios Pachamama se ha mantenido por mi región en Bolivia. Yo hasta mis diez años no sabía hablar castellano, ni conocía autos.

Podemos hablar mucho, vamos avanzando ahora: actualmente a partir de 2006, en Bolivia hombres y mujeres decidimos que realmente se acabe la injusticia, se acabe la discriminación, la marginación de la mujer, del hombre, más que todo de los pueblos indígenas originarios, decidimos el 18 diciembre 2005 reconstituir el territorio de los pueblos indígenas originarios, el territorio de lo que es Collanasuyo. En esa línea vamos trabajando, en esta visión vamos reconstruyendo, planteando políticas y normas en Bolivia. No había sido fácil que los que no entienden los derechos de los pueblos indígenas, quienes no conocen la realidad del área urbana entiendan. Por ejemplo, cuando hablamos de esta justicia comunitaria, nos dijeron los opositores de la derecha, un grupo de oligarquía, que la justicia comunitaria es invento de las ONGs, que la justicia comunitaria es copia de Cuba, de Venezuela así nos entendieron. La justicia comunitaria es linchar, matar, quemar. Dije que cuando habían personas quemadas, linchadas en las ciudades, hablaban de justicia comunitaria, "así este indio está queriendo implantar una justicia salvaje, que no respeta los derechos humanos". Así decían, y yo como ex autoridad originaria, me sentía humillado, insultado, botaba lágrimas, lloraba por adentro. No sabía cómo explicarles, hay veces porque había una mayoría que entendían, así se lo entendía: que la justicia comunitaria es linchar.

En Bolivia hay violencia: sí. En algunas comunidades, la administración y los principios y los valores de lo que es la administración de justicia indígena originaria, se ha mantenido casi intacta, pero en algunas comunidades algo distorsionada, en algunas comunidades se han olvidado, en algunas comunidades a título de justicia comunitaria a veces a título de los principios, hacen barbaridades. Ahí está la violencia. Ahora, estos principios y valores que existen todavía, cómo los fortalecemos, como realmente, a través de

estas políticas planteamos, logramos que eso se practique y de esta manera, eliminar la violencia, la discriminación contra las mujeres por ejemplo.

Alguien hablaba de justicia comunitaria y pensaban: alguien va a morir, o alguien va a matar. Yo decía: ¿cómo es posible, en este siglo 21, después de discriminar, marginar, excluir, vamos a criminalizar lo que es la administración, lo que es el sistema del pueblo indígena originario? De ahí empezamos la batalla: ¿cómo vamos a implementar las políticas para institucionalizar la justicia comunitaria? Ojo, hay que entender: cuando estamos hablando de justicia comunitaria, estamos hablando de Camaña, de esa justicia del pueblo indígena originario, de esa justicia del sicutí, guaraní, amazónico, de Collanasuyo. Entonces, la tarea que nos han dado, -este viceministerio es de nueva creación-, y gracias a nuestro presidente Evo Morales, la línea como las sociedades, es de constituir el territorio del pueblo guaraní. La ley en la Constitución nos dice que tenemos que institucionalizar la justicia comunitaria en el territorio nacional, para lo que hemos trabajado como viceministerio de justicia comunitaria, juntamente con los pueblos indígenas.

Existen más de treinta y seis pueblos indígenas en Bolivia, algunos se están fortaleciendo, algunos a punto de desaparecer. Por suerte, estamos empezando a fortalecernos como pueblos indígenas que están a punto de desaparecer. Proponemos un ante-proyecto de ley que ahora es un proyecto de ley, que se está debatiendo dentro del poder legislativo; lamentablemente tenemos una fuerte oposición dentro de la Cámara de Senadores, que se oponen, ponen piedras en el camino. Está ahí planteado un ante proyecto de administración de justicia indígena originaria y comunidades campesinas. Así se llama este anteproyecto, este proyecto de ley. Con este proyecto de ley queremos garantizar la vigencia y fortalecimiento de lo que es la justicia comunitaria en su jurisdicción, en su pueblo indígena.

También trabajamos conjuntamente con los pueblos indígenas y con la Asamblea Constituyente en lanzar una propuesta para la nueva Constitución política del Estado, y de esta propuesta, más de 90% se aprobó. En el proyecto de la nueva Constitución Política del Estado, planteamos que dentro del poder judicial, dentro del órgano judicial -se dice así ya en la nueva Constitución-, que sean de la misma jerarquía la justicia comunitaria y la justicia ordinaria del Estado. Y que dentro del Tribunal Constitucional haya una sala indígena. De esa manera, el tribunal constitucional se va a convertir en una tribuna constitucional plurinacional, que las autoridades originarias, las autoridades

que son siempre son duales, marido y mujer, ejerzan y estén dentro de este Tribunal Constitucional. Para ello estamos trabajando lo que está dentro del CONAPE, un anteproyecto de ley de decreto supremo de crear cuatro consejos de administración de justicia de Collanasuyo, justicia del pueblo guaraní, justicia del pueblo Chiquitanía, justicia del pueblo amazónico. Cuatro jurisdicciones bien claras, de ninguna manera vamos a copiarnos de otros países, sino desde constituir la, dentro de estas cuatro jurisdicciones, respetando la jurisdicción de la justicia ordinaria, donde hay fiscal, jueces, se respetan. Y más bien van complementándose, se van a complementar, van a coordinar, de tal manera, que estamos buscando en cada jurisdicción del pueblo indígena originario la autoridad originaria que sabe, entiende, interpreta lo que es el pueblo guaraní por ejemplo; que saben de memoria cuáles son sus principios y valores de esa comunidad. No así un abogado, que va de otra ciudad a otra comunidad, que ni siquiera sabe hablar su idioma, no entiende su cultura y peor todavía va a poder entender su problema. También se está planteando, a través del Viceministerio de Justicia Comunitaria, cómo realmente prevenir, eliminar la injusticia y la discriminación racial en nuestro país, obligar a las instituciones públicas como la prefecturas, alcaldías, universidad, unidades educativas, que haya políticas de prevención, que tienen que presupuestar para prevenir la discriminación racial, y que esté conformada por todas las organizaciones indígenas y no indígenas, pero que realmente hayan vivido esta discriminación, esta injusticia. El gobierno actual, simple y llanamente lo que estamos haciendo, es implementar las políticas de acuerdo a sus principios y valores.

También estamos proponiendo en este anteproyecto de ley que quienes discriminen tengan una sanción de cinco años de cárcel. Son las políticas que se está planteando desde el gobierno desde el Viceministerio de Justicia Comunitaria. Es importante la participación de las mujeres y hay veces cuando vemos sus principios de los valores o hacemos la comparación con la Administración de Justicia Ordinaria y con la Justicia Comunitaria, y hay una deferencia abismal. Los principios de lo que es la justicia comunitaria en Bolivia de los pueblos indígenas originarios son: gratuita, pública, separadora, preventiva, esto es lo más importante. Las autoridades son de servicio al pueblo, no juzgan como jueces en la justicia ordinaria. Esta es la gran diferencia: dirige, conduce, simplemente la autoridad originaria, y siempre es pública, así controlan la corrupción, la retardación de justicia, y la impunidad en lo que es la administración de justicia indígena originaria, que es importante actualmente en Bolivia.

Hay dos jurisdicciones; indígena y jurisdicción ordinaria. Cuando una persona que no es indígena comete delitos, en la jurisdicción indígena se somete a la justicia comunitaria, así sencillamente. Cuando un indígena comete su delito en jurisdicción ordinaria, se somete a la justicia ordinaria.

En el ámbito urbano hay mucha migración. Es verdad que migran del campo a la ciudad, por ejemplo, en El Alto de La Paz; mayormente son aymaras, quechuas, y vienen de su comunidad, y ni siquiera hablan castellano; tienen algún problema y acuden ante el juez o fiscalía. Por ejemplo cuando hay delincuentes, entregan un delincuente al fiscal; al día siguiente están en la calle, amenazando todavía con muerte, a veces matándoles o robando mejor otro día. Entonces, no encuentra justicia el pueblo indígena. ¿Qué estamos planteando ahora, en algunas áreas urbanas como El Alto por ejemplo, en Santa Cruz, que mayormente son un pueblo indígena? Si es que así se consideran, pueden practicar la justicia comunitaria en su barrio, en su campamento, como quiera llamarse. Entonces, ¿y cómo coordinan con la justicia ordinaria, con los jueces o fiscales? Es sencilla la respuesta. Si tienen una autoridad originaria, se respeta la jurisdicción. Y cuando hay problemas, coordinan con la autoridad ordinaria; con jueces, fiscales, empiezan a resolver coordinando. Vamos a empezar a cumplir seguramente posteriormente, como también vamos a implementar esto en la política para que no haya problemas sobre competencias.

La administración de justicia ordinaria está en crisis: de diez personas, siete personas ya no creen en ella, así está en la encuesta. Ya no creen porque la justicia es para los que tienen plata, la justicia es para los que tienen poder, la justicia es para los que saben mentir. Hay veces que en diecisiete o en quince años no llega la justicia, mientras en la justicia comunitaria no se pasa de seis meses, no puede tardar, no puede tardar más de seis meses y yo les digo con experiencia, simplemente estoy rememorando cómo se practicaba la justicia en mi comunidad, en mi Ayllu.

Lo que queremos es llegar con esta nueva Constitución y con estas políticas y normas que estamos planteando en Bolivia, a que realmente haya ese acceso a la justicia, que se acabe la injusticia en sí.

# **La justicia ancestral y las mujeres: visión desde el Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas de las Naciones Unidas**

**Elisa Canqui Mollo**

Integrante del Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas de las Naciones Unidas, Bolivia

## **A manera de introducción**

Las mujeres indígenas, a lo largo del emerger indígena en la región los últimos 30 años, han sido invisibles, acompañando silenciosamente a los líderes varones en muchas de las causas pasadas y presentes. Sin embargo, últimamente esta invisibilización que las mismas mujeres permitimos que exista, es cada vez menor: y creo firmemente que este proceso es una cuestión de dos, donde ambos, hombres y mujeres, están empezando a dar el lugar que corresponde al liderazgo y rol de la mujer indígena.

Las mujeres representan el eje de la resistencia y la continuidad de la cultura, siendo por naturaleza las portadoras y transmisoras de la historia y los saberes a las nuevas generaciones; por ende las lideresas de la transferencia del conocimiento indígena. Por esto y por otras razones, es importante que la participación de la mujer indígena sea en condiciones de igualdad y equidad, sin ser objeto de exclusión y discriminación.

Aunque esta es la capacidad de las mujeres dentro del mundo indígena, los estudios categorizan a las mujeres como las más vulnerables; la triple marginalidad: ser indígena, mujer y pobre, está altamente correlacionada con los peores índices de salud, restricciones de acceso al mercado laboral, a la educación, la capacitación, y con menores posibilidades de desarrollo integral. Sin embargo, a pesar de esta situación de discriminación, negación cultural, marginalización económica, y en algunos caso persecución política, las mujeres están insertas en todos los ámbitos de la sociedad. Podemos ver mujeres dentro la cooperación internacional, los gobiernos y las organizaciones indígenas; aunque, para estar en estos espacios, el camino es doblemente difícil que para una mujer que no es indígena. Además, está en la mira y en una constante crítica o evaluación de parte de los propios indígenas y no

indígenas. Pero el trabajo no remunerado, invisible, fundamental y además imprescindible dentro de las comunidades, es el de la “reproducción cultural” a través de la oralidad.

Y no porque históricamente, las mujeres seamos catalogadas las “mas comunicativas”, sino porque son las mujeres dentro las comunidades quienes mantienen viva la comunidad, ellas son las administradoras del hogar, del territorio, de la educación de los hijos, de la salud, la justicia, y ahora un poco más que antes, empezando ejercer el rol de “gestión”

## **Las recomendaciones del Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas**

Hasta el 2008, se han realizado siete sesiones del Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas de las Naciones Unidas, una de ellas, específicamente la tercera, tuvo como tema especial “Mujer Indígena”, en donde se *“reconoce las singulares contribuciones de las mujeres indígenas en el seno de sus familias, comunidades y naciones y en el plano internacional. Al propio tiempo, el Foro expresa su preocupación por las múltiples formas de discriminación que experimentan las mujeres indígenas, por razones de género, raza y etnia (pertenencia a un pueblo indígena), y los complejos problemas que se derivan de esa discriminación. Además, la globalización presenta nuevos desafíos y problemas para las mujeres indígenas en muchas partes del mundo. Las funciones de las mujeres indígenas se han erosionado debido al efecto combinado de la pérdida de los recursos naturales y el agotamiento de los ecosistemas, su transformación en economías monetarias, la modificación de las estructuras locales, sociales y de adopción de decisiones y la carencia de reconocimiento político en el contexto del Estado. Las mujeres indígenas, aunque comparten con otras mujeres de todo el mundo muchas de las preocupaciones e intereses en las esferas de la pobreza, los derechos humanos y el desarrollo económico y social, aportan también una perspectiva singular e importante respecto de estas cuestiones. La circunstancia de que las mujeres indígenas no constituyan una categoría homogénea, pues plasman una amplísima variedad de culturas con diferentes necesidades y problemas, debiera ser una premisa central en la formulación de las normas y programas”* (Texto extractado del Informe sobre el tercer período de sesiones).

La segunda, cuarta, quinta y séptima sesiones cuentan también con recomendaciones específicas para las mujeres indígenas, y solo la primera y sexta sesión no cuentan con un acápite específico de recomendaciones para mujeres, aunque dentro de las recomendaciones figura, de manera transversal.

Con respecto a la justicia ancestral, la sexta sesión del Foro ha emitido una recomendación específica en este tema, aunque dirigido a los Estados de Asia y no a la región Latinoamericana, como se lee: *“El Foro Permanente recomienda a los Estados de Asia que: a) Adopten la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas, aprobada por el Consejo de Derechos Humanos de las Naciones Unidas el 29 de junio de 2006, antes del fin del sexagésimo primer período de sesiones de la Asamblea General; b) Reconozcan los derechos constitucionales y jurídicos de los pueblos indígenas y promuevan la reforma jurídica, en particular en relación con el reconocimiento de los derechos a la propiedad colectiva de los pueblos indígenas y el reconocimiento de las leyes e instituciones consuetudinarias”*. Esto posiblemente porque casi la totalidad de las constituciones en Latinoamérica reconocen los derechos específicos de los Pueblos Indígenas, excepto Chile, Uruguay, Suriname y Guyana Francesa.

Por otro lado, en la Séptima Sesión, el Foro Permanente afirma que la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas será su marco jurídico. En consecuencia, el Foro Permanente velará por que la Declaración se integre en sus propias recomendaciones sobre los siete ámbitos sustantivos que abarca su mandato, a saber: el desarrollo económico y social, el medio ambiente, la salud, la educación, la cultura, los derechos humanos y la aplicación de la Declaración, así como en la labor del Foro en relación con el tema especial de cada período de sesiones y con los temas y prioridades actuales.

En este marco, cuatro artículos de la declaración serían parte de las recomendaciones del Foro en relación a la Justicia Ancestral de los Pueblos Indígenas, como el **artículo 44**, que señala que todos los derechos y las libertades reconocidos en la presente Declaración se garantizan por igual al hombre y a la mujer **indígena**.

#### **Artículo 4**

*Los pueblos indígenas, en ejercicio de su derecho de libre determinación, tienen derecho a la autonomía o el autogobierno en las cuestiones relacionadas con sus asuntos internos y locales, así como los medios para financiar sus funciones autónomas.*

### **Artículo 5**

*Los pueblos indígenas tienen derecho a conservar y **reforzar sus propias instituciones políticas, jurídicas, económicas, sociales y culturales**, manteniendo a la vez sus derechos a participar plenamente, si lo desean, en la vida política, económica, social y cultural del Estado.*

### **Artículo 34**

*Los pueblos indígenas tienen derecho a promover, desarrollar y mantener sus estructuras institucionales y sus propias costumbres, espiritualidad, tradiciones, procedimientos, prácticas y, cuando existan, costumbres o **sistemas jurídicos**, de conformidad con las normas internacionales de derechos humanos.*

### **Artículo 40**

*Los pueblos indígenas tienen derecho a procedimientos equitativos y justos para el arreglo de conflictos y controversias con los Estados u otras partes, y a una pronta decisión sobre esas controversias, así como a una reparación efectiva de toda lesión de sus derechos individuales y colectivos. En esas decisiones se tendrán debidamente en consideración las costumbres, las tradiciones, las normas y los sistemas jurídicos de los pueblos indígenas interesados y las normas internacionales de derechos humanos.*

## **Una aproximación a la práctica de justicia ancestral en el África**

África es uno de los continentes más extensos del mundo, y es hoy un gran desafío en cuanto a desarrollo y pobreza. Ahí se trata de ensayar políticas internacionales, genuinamente tratar de crear caminos de comprensión intermedios, viables, donde no se fracase con las buenas intenciones, como viene sucediendo desde hace décadas; donde no se vuelva a tratar de comprender en un solo lenguaje, con un solo paradigma –a saber, el occidental– un mundo que se expresa en tanta lengua, y que sin ellas sencillamente no puede uno comunicarse.

La práctica de la justicia ancestral en ese continente presenta características similares a la práctica de la justicia ancestral en Latinoamérica, prácticas bajo el concepto restaurativo, retributivo y reconciliatorio; y que difiere de los sistemas modernos de justicia, donde los juicios reconocen solamente la culpabilidad criminal y no la responsabilidad moral.

Por ejemplo, en muchas sociedades africanas la culpabilidad y el castigo, la victimización y la reparación son vistas como responsabilidades colectivas, a diferencia de los sistemas modernos de justicia, que identifican solo responsabilidades individuales.

En Ruanda se busca la participación de gran parte de la población (la participación es obligatoria); en ese medio se comparten las experiencias y se realizan la representaciones de los casos. En cambio, la corte criminal está más distante de las víctimas y de los criminales.

En Namibia, la justicia del Khuta<sup>21</sup> encarna la suma de los valores de la comunidad, constituye una justicia restaurativa. Por ejemplo, no comprende la pena de muerte, sino la compensación por el crimen con cabezas de ganado (la moneda tradicional de cambio y símbolo de prestigio). Para muchos de los pobladores, la justicia que ejerce el tribunal no sirve de nada, porque ofendidos no tienen ninguna compensación o tipo de ayuda, viendo al ofensor en la cárcel.

En Sierra Leona, país multiétnico donde existen 18 pueblos indígenas, predominan dos grupos, los Temme y los Mende, que son el 29% y 31% de la población, respectivamente; allí se visibiliza la práctica del sistema tradicional de justicia de Kpaa Mende (y entre muchas de las comunidades indígenas) que es la reconciliación. Por ejemplo, esto se ve muy claramente representado en la Ceremonia "Wonde": durante la danza ceremonial, se realiza un círculo donde se escenifica una batalla. El grupo de danzarines rompe en dos círculos concéntricos, representando las partes de conflicto. Más tarde, otros danzarines llegan representando a los conciliadores, hombres vestidos de mujer, que realizan movimientos y gestos femeninos (simbolizando el importante rol de la mujer). Ellos se colocan entre los combatientes, y eventualmente, todos los danzarines forman un único grupo de nuevo.

Los valores reforzados en esta ceremonia reflejan las creencias indígenas acerca de la complementariedad y la importancia de todos los segmentos de la sociedad, en el esfuerzo de restablecer la armonía y restablecer el rol conciliador de la mujer.

Los ejemplos anteriores ponen en entredicho los conceptos claros, unívocos e inamovibles. La justicia parece ser uno de ellos. Hay situaciones que hacen dudar de si todos entendemos lo mismo bajo ciertos conceptos.

---

21. Khuta, autoridad tradicional (Capribe/Namibia).

En África hay todavía una disputa: el hecho que la milicia del Ejército de Resistencia del Señor, que ha sembrado el terror y la violencia durante decenas de años, se quiere acoger a los tribunales locales de Uganda en vez de entregarse a la Corte Internacional de Justicia. Los guerrilleros parecen dispuestos a someterse a la justicia tradicional, pero no a los tribunales internacionales. Aparte de las consecuencias prácticas de cada una de estas opciones, hay que reconocer que estamos ante dos tipos diferentes de justicia. La una es justicia retributiva, que insiste en el castigo ante un crimen; esta justicia está representada por la Corte Internacional de Justicia (CIJ). Por otro lado, hay voces que se elevan y piden que se pueda aplicar la justicia tradicional, mucho más influenciada por un concepto restaurativo, un tipo de proceso que tiene como objetivo la reintegración del elemento negativo en la sociedad.

Cada vez más se alzan voces que piden que se dé una oportunidad para que los antiguos mecanismos tradicionales puedan cerrar una herida que ha costado la vida de demasiadas personas inocentes, ya que el proceso tradicional, más que castigar, se enfoca a la “recuperación” e inserción de los culpables. Quizás no sea la justicia que el mundo moderno se imagina, pero sí para los Pueblos Indígenas del Mundo, entonces. ¿Significa esto que sería una mala justicia, porque simplemente la practican los pueblos indígenas?

Lo que me parece más relevante en toda esta reflexión es que sean precisamente las víctimas las que pidan que se permita que la justicia tradicional (la antigua tradición del “mato oput”, que por medio de un rito con hierbas amargas reconcilia al criminal con la víctima) pueda seguir su curso.

Sin querer entrar en la controversia de quién tiene la razón o no, creo que ya es positivo ver que África tiene sus procedimientos tradicionales y su sabiduría para poder solventar sus problemas y crisis sociales. No es que sea la panacea para todo, dada la complejidad de la sociedad moderna, pero sin embargo creo que es siempre necesario el poder experimentar el saber acumulado y otra manera diferente de hacer las cosas, y que no siempre será conforme a nuestros criterios, pero posiblemente será más acorde con la cultura y practicas consuetudinarias de los pueblos indígenas.

Que se puede argumentar y defender los postulados más rectos y adecuados (¿desde lo moderno?), cuando un representante de las víctimas dice “son nuestros hermanos y deberían volver a casa para que así podamos

perdonarlos... Entonces, ¿cuál es la respuesta correcta ante tanta generosidad y anchura de corazón? Simplemente es la amplitud y la sabiduría de la justicia ancestral, vista desde la cosmovisión de los pueblos indígenas, del África, de Latinoamérica y del mundo.

## **Las mujeres y la justicia ancestral**

La justicia ancestral es una práctica vigente, milenaria, positiva y legal, basada en principios y valores conforme a las prácticas de abuelos y abuelas: una visión basada en los derechos cósmicos, transmitida de generación en generación, y que no está reconocida por los sistemas jurídicos oficiales a nivel continental, excepto en Colombia, Ecuador y Bolivia. Un sistema de escarmiento, que busca el resarcimiento de los daños y la reintegración del individuo a la comunidad.

Su vigencia muestra su mayor evidencia en las comunidades locales y en territorios indígenas, donde brilla la ausencia de la “forma de hacer justicia impuesta”. Por ello, para los extraños es inexplicable cómo los domicilios en las comunidades indígenas no cuentan con seguro alguno; es que la práctica de la justicia comunitaria, respetando las leyes consuetudinarias, es reflejada en un hecho tan simple y a vista de todos.

El papel de la mujer en esta práctica es sumamente importante, por dos aspectos particulares que hacen a la justicia ancestral:

- a) No es una norma escrita sino un sistema registrado en la memoria, que a través de la práctica se aplica; y aquí se visibiliza el rol de la mujer como transmisora a la nueva generación de los haceres y saberes de esta práctica. Es en este marco, es importante e imprescindible la participación de la mujer en los espacios donde se practica: Asamblea Comunal, Consejos de Gobierno, Cabildo, etc.
- b) Es una normativa procedimental, que tiene sus etapas de investigación para encontrar la evidencia, implicando la participación de la familia y la comunidad; y donde la mujer, desde una visión diferente a la del hombre, tiene su participación en el proceso de análisis y en el proceso de la investigación. Aquí juega un papel importante por las actividades que realiza, generalmente fuera del hogar. Es la mujer quien informa la presencia de una persona ajena a la comunidad, se percata si la huella del

sendero es ajena a la comunidad, a ella recurren los hijos ante cualquier peligro, y es ella el canal de comunicación con las otras familias.

## **Los retos hacia adelante, como pueblos indígenas y como mujeres indígenas**

El reto más grande para los pueblos indígenas es definir:

- a) Los límites de la justicia ancestral (límites en el sentido de dónde termina su aplicabilidad y dónde comienza la “otra justicia”).
- b) El espacio de intervención, fuera o dentro del territorio indígena (cómo se aplica con los indígenas urbanos), la familia, la comunidad, el pueblo, otros.
- c) La posibilidad de colocar en papel esta práctica, o de mantener su oralidad (cualquiera de estas dos vías, si ayuda a fortalecer el sistema jurídico indígena).

Por otro lado, en miras de un reconocimiento oficial de parte de los expertos de justicia y los Estados, el reto contempla también acciones de difusión del tema, a fin de evitar la (a) satanización y estigmatización del tema, (b) la discriminación, y (c) la emisión de valores negativos, sin siquiera haberla explorado seriamente. Estas acciones de difusión y el desafío de implementación de los derechos reconocidos en los dos instrumentos internacionales, el Convenio 169 de la OIT y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas.

Es una responsabilidad nuestra, de nosotros los pueblos indígenas, de nosotras las mujeres indígenas, promover la aplicabilidad del Convenio 169 y de la Declaración, que son los dos instrumentos internacionales que nos pueden ayudar a bajar a un nivel más operativo, de manera que no haya discriminación. Lo que ahora tenemos que tener es la fuerza necesaria como mujeres de decir basta, que nosotros tenemos derechos como cualquier hermano indígena.

De cómo avancen las recomendaciones y de cómo se aplique las recomendaciones que el Foro emite en sus sesiones, es cómo nosotros los pueblos indígenas, las mujeres indígenas, agarremos este otro instrumento,

(si no es legal, es técnico) para ir abriendo espacios en proyectos, en acciones específicas. Nosotros empezemos y eso va a tener continuidad.

Todos nos ven sin considerar las capacidades que las mujeres tenemos. Nuestros atuendos son parte de la fuerza de la mujer indígena, para ser diferentes y seguir manteniendo la cultura. Si yo no usara mi manta de vicuña, yo no me podría identificar como aymara. Eso a mí me hace dar fuerzas, porque ese es el recuerdo de mi abuela que, analfabeta, dio todo su tiempo para que nosotros fuéramos a la escuela y la universidad. Nosotras las mujeres seguiremos manteniendo, y esa va a ser la particularidad de las mujeres, que cuando entremos, lleguemos a posiciones de la cooperación internacional del gobierno. Ese será la forma visible de decir: aquí están los pueblos indígenas. Porque a los varones no podemos decir si son indígenas o no. Ya no hay una fuerza.

## **Bibliografía**

Foro Permanente de las Naciones Unidas para las Cuestiones Indígenas (2004): "Informe sobre el tercer período de sesiones" (10 a 21 de mayo de 2004), Consejo Económico y Social Documentos Oficiales, 2004 Suplemento No. 23.

# Desafíos en la construcción de un Estado plurinacional

**Lourdes Tibán**

Secretaria Ejecutiva del Consejo de Desarrollo de los Pueblos y Nacionalidades del Ecuador (CODENPE)

Me parece fundamental topar el tema de la justicia desde la visión de las mujeres. El tema es muy interesante. La justicia es muy machista, está hecha desde la visión de los hombres para los hombres y para ejecutarse por los hombres. A tal punto que cuando nosotros comenzamos a visibilizar temas relacionados con nuestra vivencia, simplemente nos terminan feminizando.

Me parece fundamental que las mujeres comiencen -o comencemos- a hacer escuchar nuestras voces en temas que están catalogados para hombres. Cuando quise estudiar derecho, casi nadie estaba de acuerdo, porque dijeron que era una carrera de hombres y “qué va a hacer una mujer como abogada: casi nadie te va a respetar para tener clientes”, por ejemplo. Tienen que saber ustedes que tengo muchísimos clientes y más bien no tengo tiempo para atenderlos, de manera que ahí tengo un consorcio de abogados indígenas, atendiendo mi consultorio jurídico. Solo pongo mi nombre y ellos están atendiendo, se ve que las mujeres tenemos credibilidad para que confíen.

Yo creo que ha sido oportuno primero comenzar a dar el ejemplo. Leí muchos de los textos de María Teresa Sierra para hacer mi tesis de grado, estudié en México unos tres meses. Yo era licenciada en derecho cuando viajé a México, y cuando volví dije “voy a sacar el título, pero no voy hacer nada de lo que los abogados típicamente hacen” y eso lo he hecho. Comencé a ejercer la profesión en dos o tres casos muy fuertes, el caso de La Cocha, muchos de ustedes conocen. Ese caso me ha madurado muchísimo, primero me sensibilizó en cómo uno se presenta en el juzgado. Siendo indígena, hablando kichwa perfectamente, viviendo en la comunidad, siendo comunera, siendo dirigente, a mí me daba vergüenza usar el sombrero, es un problema de identidad. Entonces, después fui madurando y dije: “No, yo estoy en todo este proceso de recuperar la identidad. Tengo que vestirme como mi mamá. Mi mamá usa el sombrero, usa la guashca, y al menos por ahí comenzaré autodefiniéndome quién soy.” Por ahí tenemos que comenzar.

“Si voy a la corte, me voy así.” Y para comenzar, al inscribirme en el colegio de abogados, me dicen que si no vengo con terno, no puedo entrar al colegio de abogados. Comencé poniendo la bronca, puse una denuncia al Consejo de la Judicatura, y finalmente la corte me pidió disculpas y dijo que tengo que venir con sombrero para tomarme la foto, y que me aceptaran como soy.

Luego nos vamos a una audiencia de estrados y los policías no me dejan entrar a la corte por que habían dicho que van a venir muchos “indios” para tratar el tema de la muerte de Mal en Latacunga. Un indígena se murió en una comunidad y fue juzgado por la comunidad indígena una vez, por lo cual ya estaba resuelto el caso. La fiscalía comenzó nuevamente el proceso y quisieron meter otro juicio, otra vez sobre el mismo caso. Entonces yo me puse a defender esto con mi esposo. Cuando fuimos a la corte no nos dejaron entrar, porque no creían que éramos abogados. Nos dijeron: “Solo los abogados pueden entrar. Ustedes fuera.” Y nosotros con Raúl: “Somos abogados”. “Ustedes, ¿ustedes abogados serán?” Digo: “¡Si!”, pero ellos están enseñados en la corte a ver abogados que se ponen la mejor corbata - y ese es el que gana el juicio-. Nosotros nos fuimos así nomás. Lo cierto es que armamos una bronca y logramos entrar a la audiencia. En la audiencia - así como ustedes - logramos hacer entrar como con 20 gentes. El magistrado, el presidente de la mesa decía: “Señores, vamos a iniciar con este acto, para lo cual solicitamos que los señores abogados antes se saquen el sombrero para comenzar con este acto de la justicia”. Yo me levanté y le dije: “Doctor, discúlpeme, si usted primero se saca el pantalón, yo me saco el sombrero”. Podrá ser chiste, podrá ser lo que sea, pero una de las formas de sensibilizar ha sido burlándome, tomando las cositas un poco por el lado de los chistes, pero hablando seriamente. Yo me levanté y dije: “Nosotros antes de sacar el sombrero nos retiramos de este salón hasta que la corte respete los derechos de los pueblos indígenas”. Ya cuando nos íbamos a retirar dijo: “Si, señora doctora Tibán, le pido mil disculpas por nuestra expresión y vamos a continuar.”

Miren, con respecto al tema del derecho, sabemos que no son simples usos y costumbres lo que las comunidades indígenas tenemos: son sistemas legales que, de generación en generación, se han venido fortaleciendo y es más, han servido como base fundamental para la estructura, para la conformación y para la consolidación del derecho positivo. Desde ese punto de vista, yo creo que el derecho indígena, la justicia indígena, es el pilar fundamental que nosotros como tal debemos dimensionar. No tenemos que agachar la cabeza diciendo que son usos salvajes, usos no buenos para los derechos humanos, usos cuestionados por el derecho positivo.

Se nos minimiza a cada minuto y aquí tienen un rol fundamental los medios de comunicación, al menos en el Ecuador, y voy hablar de la práctica de Ecuador. Los medios de comunicación sacan la parte final de la justicia indígena: el garrote, el agua, el acial, solo indican ahí que está echado en el piso en la ortiga o están echándole agua, eso es lo que indican.

El sistema jurídico indígena va mucho más allá de esas tres o cuatro cosas que indica la televisión. Como producto de las luchas reivindicativas, recién nomás decía un medio de comunicación que en la provincia de Manabí hubo justicia indígena y termina el periodista diciendo, "a esa cosa, a ese salvajismo es lo que el movimiento indígena del Ecuador, es lo que la CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador) quiere que le pongan en la Constitución." Eso es lo que termina diciendo el periodista. Es un total desconocimiento, porque en Manabí hubo un linchamiento, pero no hubo una justicia indígena. Porque para que haya justicia indígena, tienen que concurrir varios elementos: primero territorialidad, segundo normas y procedimientos legales, colectividad consciente de que tiene esas atribuciones para juzgar, una colectividad con libre determinación, con autoafirmación de que somos indígenas y como tales tenemos usos y costumbres.

Pero en Manabí lo que hubo es un linchamiento. Ahí no hay autoridad, pues nuestro deber como autoridades indígenas es diferenciar cuándo estamos frente a un linchamiento y cuándo estamos poniendo en práctica los sistemas jurídicos indígenas, con la atribución que ahora la Constitución nos da (la Constitución actual, la nuestra, que ya entró en vigencia).

En cuanto al tema de los castigos de la justicia indígena, el látigo, visto desde el lado mestizo, por supuesto que va contra los derechos humanos. La ortiga, vista desde el lado mestizo, por supuesto que es mala, pues es para hacer espantar a los guaguas. Cuando decimos: "Verás, no chillarás, ya te traigo la ortiga", es para hacer asustar. El látigo, la ortiga, vistos desde la cosmovisión indígena, son remedio. Mi pelo está cayendo, me voy a la farmacia, digo: "¿Vea, por qué me cae el pelo?". "Tómese una agüita de ortiga", dice. Y no es que solo se lo inventaron los médicos, no es que la ciencia ha dicho eso. Según la sabiduría indígena, los indígenas tomaban agua de ortiga como cura, como medicina ancestral. Claro, ahora viene de Estados Unidos en cápsula y nos toca pagar a por esas cápsulas. Solo que los pueblos indígenas utilizan la ortiga como sanación, como algo espiritual. Entonces la pregunta es si estas sanciones violan los derechos humanos: depende desde cuál lado lo veamos.

Yo he estado mucho con las hermanas y los hermanos bolivianos. ¿Acaso cargan el chicote por que les da la gana? No estudiamos qué significa el chicote para los pueblos indígenas, o sea el fueite. ¿Acaso en nuestras chozas en la comunidad no está colgado en la puerta como sinónimo de algo? ¿O es que porque no hay dónde colgarle le cuelgan en la puerta, al chicote? Es sinónimo también de autoridad, de respeto, de que esto te va a poner en orden. Sancionar a una persona con una ortigada, o meterle 14 años a la cárcel, - ¿cuál viola más los derechos humanos?

Ya estamos comenzando a aplicar, dicen que las autoridades indígenas ejercerán funciones jurisdiccionales, y aquí yo he escuchado una excelente pregunta que por ahí alguna persona hizo: ¿Qué pasa cuando un indígena comete un delito en un territorio que no es indígena? Ahí viene el gran trabajo de nosotros. De cómo ir discerniendo algunas inquietudes que la nueva Constitución nos va dejar aquí. Por ejemplo, si hablamos de ejercer jurisdicción, para quienes somos abogadas dice que es la potestad de administrar justicia por mandato del Estado. Por ejemplo, los jueces, los magistrados. Pero nuestra Constitución faculta también para eso a las autoridades indígenas.

Tenemos que comenzar a trabajar muchísimo en el fortalecimiento de las autoridades indígenas. Tenemos que tener calidad moral para que las autoridades estemos al frente de un juzgamiento. Tenemos que tener claro que no estamos en la época de antes del sistema incaico, aquí en el caso ecuatoriano, porque alguien decía, “no pero cuando robaban cortaban la mano”. Pero es que nuestros antepasados, cuando reincidíamos, cortaban la cabeza. Hemos pasado más de quinientos años reconstruyendo, llevando adelante nuestra cultura, nuestros usos, nuestras costumbres, nuestros sistemas.

Nosotros hemos exigido entrar al sistema estatal, hemos exigido que la Constitución reconozca nuestros derechos en 30 años de lucha de la CONAIE. La plurinacionalidad por fin ya es cierta aquí en el Ecuador. Pero es cierto en la teoría, en el artículo 1 de nuestra Constitución. Entonces, ¿cómo ahora vamos a implementar el pluralismo jurídico, el *alli causai*? Hay que entender que no es una simple declaratoria de la Constitución del Ecuador. Tienen que convivir en el sistema de toda la estructura del Estado la cosmovisión indígena y los hombres; y cuando hablo de hombres también hablo de la mujer y la naturaleza.

Tenemos que comenzar a cuestionarnos a nosotros, esos pueblos indígenas que ahora acaban de ser reconocidos como plurinacionales, ¿cómo vamos a relacionarnos ahora en la vida real con la plurinacionalidad? Ahí nos toca un gran reto.

Para mí está clarísimo: Mientras estemos en la comunidad indígena, con o sin reconocimiento constitucional, el sistema jurídico funciona y punto. Y no hay que discutirlo, la discusión está cuando las cuestiones indígenas van al derecho positivo y ahí viene la gran responsabilidad. Espero no haber metido la pata, porque desde el CODENPE, con una política de interculturalidad y de relacionamiento de la justicia indígena con la justicia ordinaria, acabamos de crear las fiscalías indígenas. Ahí viene el gran rol. Una provincia - Cañar - no me ha aceptado la fiscalía indígena. Dice: ¿Cómo voy a aceptar la fiscalía indígena, si nos van a quitar el poder que tenemos las comunidades?

¿Van a sobreponerse los fiscales indígenas a la autoridad indígena? Esa es la gran pregunta. Les digo que no. Lo que le estoy exigiendo al Estado, es que cuando un indígena ha salido de su territorio y comete un delito aquí en la ciudad de Quito o en Salcedo, en donde quiera, ¿quién le juzga?, ¿en qué idioma le reciben?, ¿están aplicando lo que dice la Constitución? y ¿serán informadas en su propia lengua?

He dicho al Ministro Fiscal General de la Nación: ¿Cuántos funcionarios tiene usted en la fiscalía a nivel nacional? Me dice: mil quinientos. Digo: ¿De ellos, cuántos indígenas o cuántos kichwa-hablantes o cuantos shuar? Me dice: "Ninguno." Le digo: "Ese es el Estado unitario pues, ese es el Estado aglutinador, ese es el estado integracionista. Si ahora el Estado va a ser plurinacional, necesito que ponga profesionales con las mismas condiciones, porque también los indígenas tenemos que demostrar que estamos en condiciones y estamos preparados." Tampoco por ser indígenas, vamos a decir: "vea yo quiero ser fiscal y no importa aunque no tenga el título". Quiero tener las mismas condiciones, pero aquí vamos a poner la lengua, me habla kichwa o me habla shuar. Para estar en territorio shuar, tiene que hablar, el fiscal, shuar.

La Constitución solamente es general y dice: "ejercerán funciones jurisdiccionales, aplicando normas y procedimientos propios". No dice: "aplicarán normas del Congreso Nacional". De esas cien gentes que se reúnen ahí ahora, van a ser solo setenta y seis en el congresillo. No dice: "cogerán la ley que sale del Congreso y aplicarán" sino dice: "aplicando sus propias normas".

Con eso está dicho todo en la Constitución, pero lo que nosotros queremos, es que a nivel de justicia nacional, a nivel de justicia ordinaria, ya se ponga en práctica lo que dice la Organización Internacional del Trabajo -OIT. La OIT dice que cuando un juez está juzgando a un indígena, deberá establecer sanciones distintas al encarcelamiento y aplicará las sanciones que establece el sistema jurídico indígena.

Cuando un juez va a aplicar justicia a los indígenas, queremos simplemente que respete a la norma de la OIT, que es una norma reconocida en el Ecuador. Los jueces me dicen: "Pero ¿qué sanción vamos a poner si la cárcel es el único castigo, por ejemplo para robo, para muerte, para todo?". El *ama killa* es nuestro principio fundamental, el no ser ocioso. La cárcel, en cambio, nos enseña a ser ociosos y nos pone quince años sentados ahí jugando barajas, comiendo gratis del Estado. Esa cosmovisión no entra en la justicia indígena.

Hemos creado en once provincias del país fiscales indígenas. Tenemos excelente trabajo, hay que comenzar a sistematizar. Y yo sí quiero que se diferencie: una cosa es la autoridad indígena, otra cosa es el respeto de los derechos de los pueblos indígenas a nivel de instituciones del Estado. Ahí estamos trabajando desde el CODENPE.

Los indígenas hemos mantenido 500 y más años de nuestras tradiciones. Los daremos a conocer, para ya no vivir de espaldas, nosotros con nuestros usos y costumbres, con nuestras tradiciones, con nuestros sistemas, y los otros con sus códigos, con sus libros, y nunca nos ponemos de acuerdo. Yo creo que estamos en la posibilidad de, a de veras, construir este país plurinacional. A mí no me complace la Constitución, así con el artículo 1. Me complacerá cuando el Tribunal Constitucional tenga indígenas shuar, kichwas, ashuar, ejerciendo la profesión ahí; cuando el Ministerio de Relaciones Exteriores no vea como fantasma a la Dra. Nina Pacari que llegó a ser la primera canciller - y lo veían como algo folklórico- Me complacerá cuando un indígena llegue a distribuir el presupuesto general del Estado en el Ministerio de Finanzas. A nosotros los indígenas nos dicen pobres, entonces yo si veo que el CODENPE frente a todo esto, al tema de la mujer, al tema de los pueblos indígenas, tiene mucho que hacer. Muchas gracias.

# Las mujeres en la justicia comunitaria: víctimas, sujetos y actoras - un estudio comparativo entre Ecuador y Perú

**Jaime Vintimilla**

Centro de Información sobre Derecho y Sociedad (CIDES), Ecuador

Voy a tratar sobre una investigación que nos ha llevado tres años, con el apoyo de la cooperación internacional y sobre todo de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas de Ecuador y Perú que han querido reescribir su derecho.

En Chimborazo, cuando conversábamos con las mujeres y cuando conversábamos con los hombres, empezábamos a ver y comparar los conceptos, las traducciones, y realmente nos dábamos cuenta que hay una imposición cultural jurídica. Por ponerles un ejemplo, la palabra “*jucha*”, que en kichwa significa pecado o delito, ¿cómo la traducimos? ¿en base a qué? O la palabra “*camachic*”, que se traduce como “derecho”, se traduce como “abogado”, se traduce como “ley”, cuando en realidad significa otra cosa. Eso nos hizo trabajar en algo bastante interesante. Esta investigación de tres años dio el resultado de tres tomos listos, y un cuarto tomo precisamente sobre género, que lo estamos debatiendo y discutiendo.

Trabajamos en dos países: Ecuador y Perú, con trabajos en tres provincias en Ecuador -en tres cantones-, y en tres departamentos en el Perú. Trabajamos con alrededor de 133 comunidades de los dos países y revisamos alrededor de 700 actas.

Como procedimiento metodológico utilizamos grupos focales de hombres, grupos focales de mujeres y grupos focales mixtos. Además hicimos análisis de actas comunitarias de resolución de conflictos, entrevistas con autoridades y con miembros de los diferentes cabildos.

Las tres provincias del Ecuador son: Cotopaxi, Chimborazo y Loja. En Perú: Cajamarca, Cuzco y Puno. Hemos tenido tres grupos con los que se ha trabajado: comunidades castellanas, comunidades quechuas, y comunidades kichwas. Las dos primeras del Perú y la tercera de Ecuador.

En el caso de las mujeres, la Constitución ecuatoriana de reciente vigencia, ha corregido uno de los puntos que nosotros hemos podido observar. La nueva carta política habla de la justicia indígena en su artículo 171, en la primera parte, y hoy ya es una norma que puede ser reclamada por cualquier garantía jurisdiccional. En caso de que a una mujer no se le considere dentro de una comunidad indígena, se podría reclamar judicialmente la decisión de las mujeres, su participación en la justicia indígena, lo cual me parece un avance bastante interesante. Se va a utilizar el propio derecho dentro del ámbito territorial, es decir, dentro del cabildo o dentro de la comunidad, con garantía de participación como es la justicia indígena colectiva, diferente a la nuestra -a la mishu-, que es más bien individual. Con la decisión de las mujeres, creemos que este es un avance bastante interesante.

Los conflictos que más se han dado han sido: conflictos de violencia contra las mujeres y los niños 18.3%, conflictos patrimoniales 29.3%, conflictos penales 34.1% y conflictos familiares 11.6%. Estos son los conflictos más comunes que hemos podido observar en estas comunidades. Sumando los conflictos familiares, los penales y contra la mujer y los niños, prácticamente tenemos un 70% de conflictos.

¿Quiénes han intervenido en la resolución de los conflictos? Hemos podido observar que hay una pluralidad de actores. Hay una pluralidad de autoridades que intervienen en la solución de conflictos, desde las cercanas a la familia -como decía la anterior ponente-, padrinos, familiares cercanos, hasta autoridades de segundo y tercer nivel. Es decir, hemos visto en los pueblos indígenas que existen comunidades muy pequeñas: cabildos; luego viene la asamblea, después existen organizaciones en el nivel cantonal en el Ecuador. Hay ciertos grupos y ciertas organizaciones en provincias, y entre las provincias también forman sus organizaciones, al igual que a nivel nacional.

Podemos observar que en la mayor parte de los conflictos intervienen autoridades y otras personas de manera colectiva (68%).

¿Cuáles son los mecanismos para solucionar los diversos conflictos? Hemos encontrado cuatro formas de solucionarlos: la conciliación, porque la justicia indígena es eminentemente conciliadora, es una justicia más bien armónica, es una justicia que no busca el castigo por el castigo, sino que el castigo más bien es el último recurso. Ahí tenemos mucho que aprender nosotros. Conciliación por decisión comunal y por transacción, que significa mutuo acuerdo, un

arreglo directo entre las personas. Vean ustedes que en conciliación los casos que se solucionan son el 42.8%: en decisión comunal el 22.5% y en transacción el 16.1%.

Quisiera decirles que los castigos físicos más bien representan la proporción mínima, lo menos porcentualmente. La gran mayoría, entonces, son la intervención de terceros o de autoridades que buscan la armonía, y solo por excepción vienen castigos. ¿Qué tipos de solución hemos podido encontrar dentro de estos tres marcos?

Encontramos la reparación personal. Hay el compromiso de buena conducta. Tenemos una devolución y una reparación de bienes. Hay una reparación comunal, hay un restablecimiento de límites. Hay castigos físicos: solo el 4.1% frente a las otras sanciones, en 700 casos estudiados.

Hemos podido observar que respecto a la mujer hay una suerte de doble discurso dentro de la comunidad. ¿A qué me refiero con el doble discurso? Que por un lado escuchamos esto: la mujer es vista como una figura de paz, de respeto, por lo que es ella la que aplica las sanciones, cuando la comunidad resuelve los casos. Sin embargo, hay conflictos en los cuales podríamos decir que ella es la culpable, por ejemplo, en el tema de adulterio. No se le considera al adulterio como un problema entre la pareja, sino se le considera como un problema comunitario, como un problema local, como un problema del cabildo, y por ende la solución se tiene que ver no en el interés de la mujer sino en el interés de la comunidad. Aquí hay una gran incógnita que se abre, ¿es esto justo?, ¿es esto consuetudinario?, ¿es esto ancestral? o ¿hay que unir lo ancestral con lo estatal? Es otra gran pregunta que surge.

¿Cuáles son los límites de la justicia? Por un lado se castiga la mujer, pero por otro lado cuando la mujer es culpable, no se mira una sanción -podemos decir- neutral, imparcial, sino más bien existe una carga comunitaria; esto lo ponemos como hipótesis de trabajo. Nuestra idea ha sido que existe una suerte de doble discurso para no hablar de otros aspectos. Quisiera hablar de algunos casos que podrían explicar esto del doble discurso. Por ejemplo, nosotros hemos encontrado un caso de violencia familiar, y claro aquí, "gracias". Cuando se trata de la violencia familiar, mi sesgo de abogado me dice: "hay que aplicar la ley 103 en el Ecuador". Pues hay que buscar medidas preventivas, hay que poner al agresor en la cárcel, hay que separarlo.

Hemos podido observar que en muchos casos de violencia familiar existen tres salidas. La una: dependiendo de la gravedad, en unos casos se remite a la autoridad estatal, llámese teniente político, llámese comisario, llámese comisaria de la mujer en los lugares donde hay, o al menos al teniente político, que es la autoridad del Ejecutivo. La otra es solucionar con las autoridades de la comunidad, pero en dos instancias, o sea buscando un acuerdo, una conciliación y hasta una mediación. Así lo podemos ver por ejemplo en Loja. La otra, dando sanciones comunitarias, y ¿cuáles son las sanciones comunitarias? Muchas veces es una multa, muchas veces hemos visto que hay al menos la amenaza de prisión, y algo que sí me ha llamado mucho la atención y les doy toda la razón a los pueblos indígenas, es que una de las amenazas ante el incumplimiento, es el ir al juez o a la autoridad mestiza.

A mí me parece interesantísimo el ir a nuestro sistema, y claro, ellos saben que nuestro sistema es engorroso: muy lento, muy burocrático, muy complicado; donde lo que interesan son las formas y no la justicia. A la vez viene el tercer tema de preguntarnos: ¿y los derechos humanos de las mujeres en estos temas se pueden mediar?, ¿se pueden conciliar? ¿o es que tenemos que trabajar con las autoridades comunitarias para que existan límites mínimos en este sentido?

Hay algunos casos que nos hablan básicamente de la mujer que interviene. En 250 casos que hemos visto en grupos focales, es decir en un tercio del total de los 700 casos, las solicitantes son mujeres que piden a las autoridades indígenas su intervención. Pero de este el 33%, solo en un caso una mujer ha ido sola; siempre ha necesitado ir con alguien más. De las mujeres convocadas a casos, sea como testigos, sea como actoras, solamente tenemos el 21.2%, es decir que todavía, estadísticamente, estamos observando que la justicia indígena es una justicia -al menos en las comunidades donde las hemos visto- antropomórfica, es decir hecha a la imagen y semejanza del cari, del hombre.

Básicamente, ahora ¿cuáles son los objetivos que hemos encontrado de las sanciones para esto? Hemos visto niveles de sanciones: educación, purificación, rehabilitación, o reintegración del culpable en la comunidad. Hemos visto también una suerte de intimidación, para que los terceros no vuelvan a hacer lo que hicieron los que están siendo sancionados. Por último, inclusive se han visto en lugares expulsiones o confinamiento, o “mandarles sacando” como se dice acá en el Ecuador, a los incorregibles.

Otra cosa que hemos visto en los dos países, es el tema de violencia familiar. En el tema de delitos existe lo que se llama cláusulas de aseguramiento, o cláusulas penales. Observamos que, de 700 causas, el 61% tiene una cláusula de aseguramiento. ¿Qué es? Que si alguien incumple el acuerdo o la solución, debe ser sujeto de otras sanciones, sean pecuniarias, reparatorias, de trabajo alternativo o lo que fuera, y solo el 39% carece de cláusulas de aseguramiento. También hemos podido observar que dentro de las cláusulas de aseguramiento, el 54.8% son sanciones económicas, en tanto que el 21.9% son sanciones comunales, comunitarias, disciplinarias y solo un 13.9% es la amenaza de aplicar la ley mestiza o la del otro lado, otras un 9.4%. Podríamos decir que no hay una homogeneidad en la realidad ecuatoriana y peruana, porque cada país, cada comunidad, tienen sus propias peculiaridades.

Como conclusiones tenemos: Primero: hay una demanda específica, tanto del pueblo indígena como del pueblo campesino -como se lo conoce en el Perú- de resolver sus conflictos dentro de la gama de sus valores y normas. Ahí es donde vienen temas penales de violencia familiar, de violencia contra los niños, contra las niñas, contra los adolescentes. ¿Qué hacemos? ¿Cómo conjugamos las normas y valores propios de la comunidad con las normas y valores propios de la comunidad internacional, o del país donde están los pueblos indígenas?

Segundo: creemos que la justicia comunitaria o la justicia indígena es un instrumento valiosísimo de acceso a la justicia en los países donde hay indígenas, ya sea por el idioma, ya sea por la cultura. Yo he trabajado una investigación y he preguntado a los jueces en el Ecuador: ¿quiénes hablan, aunque sea balbuceando un poquito, de runa shimi? Ninguno. Y ¿cómo pretendemos juzgar o aplicar el Convenio 169 de la OIT y la última Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, si no podemos colocarnos al otro lado? La interculturalidad es ese intercambio de ponernos en el otro lado de la cultura.

Por otro lado, la justicia ancestral no solamente es justicia no escrita, sino que es una justicia con realidades diversas. Inclusive se da un mestizaje jurídico entre el antiguo derecho castellano, con el derecho consuetudinario de los usos y costumbres de cada pueblo en permanente cambio, en permanente evolución. Creo que hay algunas tareas pendientes, y entre ellas una es mirar el sujeto de los derechos o, en este caso, a la mujer.

La mujer es actora o es víctima. La mujer es sujeto de derecho o sujeta de derecho -como quieran llamarlo-; es víctima, o es una comunera. Eso también es otro tema. Los pueblos indígenas tienen -y eso lo ha visto la ciudadanía del país en el que están- la ciudadanía pequeña, la de la comunidad y claro, ahí hay algunos choques que deberíamos mirar: ¿qué temas están pendientes? y ¿qué deberíamos observar? Primero el debate de la pluralidad cultural y jurídica, la demarcación de los sistemas de justicia, y la inclusión de los derechos de las mujeres, que en nuestra Constitución, ya está colocada. Segundo, es necesaria una ley de coordinación entre los fueros comunales y la justicia ordinaria. Ahí claramente debe colocarse la situación de las mujeres. Tercero, necesitamos mecanismos, instrumentos concretos de coordinación local entre los fueros de justicia comunal y los juzgados de primera instancia: policías, tenientes políticos.

¿Qué pasa si hay violencia familiar extrema? Ha habido casos en los cuales, después de la conciliación, regresando a las casas, a los hogares, el remedio ha salido peor que la enfermedad, porque se han dado muertes. Entonces, tenemos que equilibrar y balancear el Derecho Consuetudinario con el Derecho Estatal y el Derecho Internacional. Para ello, creemos que es importante una capacitación de los representantes de la justicia comunitaria. Lamentablemente cambian cada año, y eso hace que volvamos a comenzar desde cero nuevamente y debemos generar una conciencia dentro de las autoridades. Finalmente, otros aspectos jurídicos y sociales que son importantes.

Si reconocemos los sistemas jurídicos distintos, vamos a erradicar la discriminación socio-jurídica, pero si no equilibramos la relación hombre-mujer, en la justicia indígena, vamos a tener una justicia distinta, la consuetudinaria propia, pero que a la vez, basada en la costumbre, pueda romper los derechos de las mujeres. Eso creo que hay que trabajarlo, para que en lugar de que se la rompa, se pueda entenderla, comprenderla, ponerse en su lugar y hacer una comunidad armónica definitivamente. Necesitamos identidad cultural y reconciliación social.



José Ángel Zapeta, maya k'iché, Ciudad de Guatemala, Guatemala



Encuentro internacional "Mujeres indígenas y justicia ancestral"



Entrega de folletos contra la violencia hacia las mujeres



Norma Mayo, Kichwa, Cotopaxi, Ecuador

# Violencia de género y mecanismos de resolución comunitaria en comunidades indígenas de la sierra ecuatoriana

**Andrea Pequeño**

Investigadora/profesora asociada, Programa de Estudios de Género de FLACSO Ecuador / Fondo de Población de las Naciones Unidas - UNFPA

En 2006, el Programa Estudios de Género de FLACSO-Sede Ecuador encabezó una investigación en torno a la violencia de género contra mujeres indígenas en Chile, Ecuador, Guatemala y México<sup>22</sup>. A raíz de ello, y en alianza con la Asociación Nacional de Mujeres Kichwas de Sucumbíos (ANMKISE), en 2007 se organizó el Seminario-taller “Mujeres Indígenas del Ecuador: salud, violencia y buen trato”. Allí se dieron a conocer diversas e innovadoras experiencias de trabajo en contextos rurales e indígenas de Ecuador<sup>23</sup>; y se discutió las limitaciones y oportunidades derivadas de la Ley Contra la Violencia a la Mujer y la Familia, Ley 103<sup>24</sup>.

Esta trayectoria, sumada a la producción de investigaciones de FLACSO<sup>25</sup>, ha ido abriendo nuevas rutas de indagación. Entre ellas, por ejemplo, el trabajo -en curso- sobre el acceso y uso del sistema estatal de justicia por parte de mujeres indígenas; o las recientes exploraciones, estimuladas y apoyadas por el Fondo de Población de Naciones Unidas (UNFPA), sobre la administración de justicia en comunidades indígenas. Es precisamente este último trabajo el que aquí se presenta. El análisis se sirve, en algunos puntos, de las experiencias investigativas ya acumuladas.

---

22. El trabajo buscó: recopilar información cuantitativa y cualitativa sobre el tema; indagar en la relación entre el ciclo de vida de las mujeres y la recurrencia e intensidad de los episodios de violencia; visualizar las distintas estrategias con las que mujeres hacían frente al maltrato; y, finalmente en esta misma lógica, recopilar iniciativas desplegadas para abordar y combatir la violencia en contextos indígenas. En imprenta se encuentra una publicación, editada por mi persona, que recoge estas experiencias de trabajos, a las que además incorpora el caso colombiano. El libro contiene una segunda sección con textos sobre participación política de mujeres indígena en distintos países del continente.

23. Entre estas, la de CEAMOS (Otavalo), la del gobierno local de Cotacachi, la del CEDIME, la de Bolívar y la de Sucumbíos.

24. Tanto las exposiciones como las discusiones grupales se encuentran recogidas en las memorias de la actividad circuladas y difundidas ese mismo año. Una aversión electrónica de este documento puede ser solicitada a mi correo electrónico.

25. Por ejemplo, entre los trabajos de investigación de tesis de maestría se destaca la concluida por Maritza Segura (2007), referida a violencia de género e intrafamiliar entre población Kichwa amazónica de Sucumbios; y tres en curso: una sobre violencia contra mujeres y pluralismo jurídico entre población Shuar; y dos situadas en el contexto urbano de Quito, entre población no indígenas, referidas a incesto y al impacto de los mecanismos provistos por la Ley 103. En estas producciones, deben mencionarse también los importantes trabajos de Andreina Torres, profesora de FLACSO, que han ahondado en las Comisaría de la Mujer y en la violencia contra mujeres en directa relación con el espacio y la geografía urbana de Quito.

26. Estas fueron hechas por un equipo de investigación que reside en la Provincia, integrado por una mujer mestiza y por un hombre indígena. Los y las entrevistadas tienen edades que van entre los 31 y los 46 años, con diversos niveles de liderazgo y participación.

A partir de las voces recogidas en entrevistas<sup>26</sup> a hombres y mujeres de 10 comunidades indígenas de la Provincia de Chimborazo, esta ponencia explora el tema de la administración de justicia en sus comunidades, y las implicancias que estos procesos tienen para las mujeres de esas colectividades. El énfasis está en visualizar su participación en la administración de justicia y cómo en ésta se aborda el tema de la violencia contra mujeres. En base a la investigación cualitativa, se argumenta que las mujeres de estas comunidades están más bien lejos de tener un rol de incidencia en las resoluciones. Los mecanismos adolecerían de un sesgo y una mirada masculina, que impone órdenes y procedimientos no siempre justos para y con ellas.

## **Reglamentos comunitarios y administración de justicia**

Según lo declarado por los y las entrevistadas, 9 de las 10 comunidades cuentan con reglamentos y estatutos escritos. Estos estipulan y norman aspectos centrales para la convivencia de la comunidad. En palabras de uno de los entrevistados, definen las reglas de la “vivencia indígena”, la que está estrechamente relacionada con los principios que rigen el mundo kichwa: no robar, no mentir y no ser ocioso.

En esa medida, imponen el “deber ser” individual y colectivo para el “correcto” y “armónico” funcionamiento del grupo social; y, consecuentemente, señalan los comportamientos que aparecen como censurables, en tanto quebrantan el orden comunitario. Así, constituyen un marco de referencia para actuar en la resolución de los conflictos internos, los que, de acuerdo a lo expresado en las entrevistas, están relacionados mayoritariamente con problemas de linderos de terrenos, robos o el no cumplimiento con la participación en mingas o trabajo comunitario.

En general, estos documentos delimitan la estructura de los ámbitos a intervenir, pero no incluyen las sanciones a aplicar. Éstas se adoptan, aparentemente de acuerdo a los usos y costumbres tradicionales, en el transcurso del proceso de resolución.

De acuerdo a las entrevistas, este proceso sigue más o menos el mismo camino: la intervención de las familias en la búsqueda de aclaración y conciliación. De no ocurrir, se acude a las autoridades del cabildo, las que –según la magnitud del problema– llaman a asamblea comunitaria para que se pronuncie sobre el asunto o respalde las medidas por ellos adoptadas.

En este ejercicio, la experiencia de los líderes y de las personas de edad avanzada es fundamental. Esta dinámica supone la realización de careos y la decisión acerca de las sanciones aplicables. Luego de ello, se firma un acta en donde constan la resolución y el compromiso de enmendar la conducta. En este último aspecto, algún miembro de la familia asume como garante del futuro y adecuado comportamiento del o los sancionados.

Confirmando lo ya señalado por estudios anteriores, como el de García (2002), en muchos de los casos las resoluciones imponen penas físicas (como baño de agua fría, ortigazos, latigazos, caminatas descalzas sobre piedras o espinas, el arrodillamiento sobre piedrecillas o maíz mientras se carga peso en los hombros) y /o el pago de multas. Se trata de un escarmiento público que censura, tanto a nivel general la acción delictiva, como el acto particular cometido por un integrante de la comunidad.

En palabras de los y las entrevistadas, es un ejercicio “ejemplificador” y que “infunde miedo”. Así, de cara a la comunidad, aparecen como medidas que disciplinan y llaman al orden social. Pero, al mismo tiempo, sostienen que es un castigo “para que [el sentenciado] se componga y entre de nuevo en las reglas”. Aquí, antes que un acto puramente punitivo, habría una apuesta “rehabilitadora”.

En los años recientes los “usos y costumbres” que sancionan las faltas cometidas están sufriendo una serie de modificaciones, dadas especialmente por la influencia del discurso religioso, especialmente del evangélico. Según las entrevistas, en varias de las comunidades los representantes de la iglesia son requeridos para que actúen como mediadores. En este escenario, los consejos apelan al “perdón entre las familias” y “la biblia constituye un argumento de peso para proceder”. A juicio de varios entrevistados, la actuación de la iglesia en gran medida “ha frenado el maltrato físico como resolución”. En parte, esto explica que en algunas de las comunidades los castigos físicos estén siendo reemplazados por la imposición de multas económicas.

Este nuevo modo de proceder, según lo señalado en otras entrevistas, también se ha visto potenciado por la entrada de líderes jóvenes, quienes han accedido a procesos de educación formal y de capacitación y “llegan a la comunidad con nuevas ideas”. Esto ciertamente ha supuesto tensiones al minuto de resolver sobre conflictos internos, pues de alguna manera ha implicado alterar la autoridad devenida del liderazgo histórico y de la sabiduría obtenida con

los años. Prueba de ello es que, por ejemplo, como se relata en uno de los testimonios, en algunos casos, dada la mayor edad de los litigantes, se ha negado a estos nuevos líderes la posibilidad de intervenir en las resoluciones.

## **Las mujeres y la administración de justicia**

Luego de este recorrido, me pregunto: ¿desde dónde y cómo actúan las mujeres en los mecanismos de resolución comunitaria? De manera precisa, ¿qué cabida tiene la problemática de la violencia de género en estos procesos?

A las mujeres les corresponde un rol central en la aplicación de algunas de las sanciones físicas resueltas. Es así que, por ejemplo, las mayores de la familia (abuelas, madres o tías) son las llamadas a ejecutar los ortigazos. En su rol de guardianas de la identidad y la cultura y, por tanto, responsables de la pervivencia del colectivo, asumen la labor de purificar y corregir el comportamiento, de manera que -como se ha dicho- no haga peligrar el orden comunitario establecido.

Sin embargo, esta trascendental fuente de poder no se traduce, al menos en las comunidades aquí consignadas, en una presencia en los liderazgos comunitarios. Más aún, como reconoce uno de los entrevistados, en su comunidad “hasta hace unos 3 ó 4 años las mujeres tenían impedido asistir a alguna reunión”.

Acorde con estas dificultades para acceder al espacio público y político de su entorno, en ninguna de las diez comunidades cumplen el rol de autoridades. Consecuentemente, y dado que “la directiva del cabildo tiene [la] mayor autoridad”, ellas “están lejos de los poderes de decisión”.

Su ausencia en estos ámbitos formales de poder e incidencia tiene una serie de consecuencias. De hecho, como señala una de las entrevistadas: “los hombres dicen que las mujeres no hablan bien”, por tanto, “no pueden ayudar u opinar”. Consiguientemente, han “estado alejadas de la [administración de la] justicia”. Desde este sentir, las entrevistadas acusan un lenguaje y una mirada eminentemente masculina, tanto en los reglamentos como en los mecanismos de resolución. Aparentemente, en la mediación se operaría con un sesgo subjetivo -de hombres y para hombres-, que en general tendería a ir contra las mujeres.

Como fruto de esta óptica, puede entenderse la ausencia del tema de la violencia contra las mujeres en ocho de los nueve estatutos escritos. Esto aún cuando reiteradamente se reconoce la existencia del fenómeno.

Tal como lo explicitaron en las respuestas, en general los casos de violencia intrafamiliar no llegan al cabildo ni a la asamblea. En voz de uno de los entrevistados, es un asunto “menor” que cuando no se calla, se resuelve al interior de las familias.

Una de las entrevistadas señala que en su comunidad “si [el esposo] golpea mucho se puede denunciar”, pero agrega que “ninguna mujer ha denunciado”. Este testimonio instala varios temas de interés: por un lado, la posibilidad de denuncia ante el maltrato “excesivo”; y, por otro, las dificultades para denunciar. En general, el silencio tiene sus raíces en el miedo a nuevas agresiones y también en el hecho de las críticas que se puedan recibir del entorno. Éstas, en general, culpabilizan a las mujeres del maltrato de que son objeto. Ello se desprende claramente de las palabras de una de las entrevistadas: “cuando se ve a una mujer con moretones, se piensa que algo debió haber hecho”.

Consecuentemente con este imaginario, se registra intervención en casos de violencia en donde hombre y mujer son sancionados. Aquí, pareciera acentuarse la idea de una culpa implícita en el accionar de las mujeres: algo debió haber hecho para desatar la agresión. La resolución, en este caso, busca modificar la forma de actuar de la pareja y ponerle un límite al comportamiento violento, de manera que la extralimitación no vuelva a ocurrir.

De manera diferente, en la única comunidad que tiene la violencia intrafamiliar consignada como conflicto interno, el agresor es “aconsejado” y “amenazado” que, de reincidir, se le impondrá una multa económica. Pese a que en este caso, la mujere no aparece como sujeta de sospecha y de sanción, quien refiere el procedimiento sugiere el ejercicio de otros mecanismos de poder y complicidad: “la sanción depende de quién es el agresor. Si se lleva bien con quien resuelve, no paga”.

En general, los y las entrevistadas reconocen que la mayor violencia se da entre la población de mujeres casadas. Además, en directa relación con los datos nacionales provenientes de la encuesta ENDEMAIN 2004, asocian algunos factores detonantes del maltrato, como el alcohol y los celos.

La recurrencia y magnitud del fenómeno en esta parte del ciclo de vida de las mujeres está directamente relacionada a la etapa de fertilidad. En ese sentido, bajo la excusa de los celos, los distintos tipos de agresiones tenderían a controlar y disciplinar su cuerpo y comportamiento. Eventualmente, se operaría aquí desde un imaginario que atribuye a las mujeres un carácter connatural que tiende a la traición. Éste, de algún modo, justificaría la lógica de acciones violentas -como actos de advertencias- para que no lo haga y, con ello, no exponga ni quebrante el modelo de masculinidad y el orden social impuesto.

En este sentido, por ejemplo, puede entenderse la actuación ante estos casos. Las sanciones y procedimientos, según se desprende de los relatos recogidos, difieren según el sexo de la persona acusada de infidelidad: si la falta recae sobre el hombre, deben presentarse las pruebas pertinentes. Luego de ello, ambos -hombre y mujer- son sometidos a un castigo destinado a corregir las conductas defectuosas que llevaron a la situación. En el caso de ser la mujer la acusada, se declara que “no existe para ella la oportunidad de defenderse” de la imputación, sino que -en general- se la presume responsable y, por tanto, recibe el cuestionamiento y la sanción comunitaria.

De acuerdo a los y las entrevistadas, muchas de estas acusaciones son infundadas y se generan en virtud de la salida de las mujeres al espacio público: tal como ellos expresan, basta que una mujer participe en reuniones y actividades para que se le atribuya un amante; o que, por la calle camino a comprar, se detenga a saludar y a conversar con alguien para que se le adjudique un comportamiento infiel. Este tipo de acusaciones, provenientes de hombres y mujeres de la familia del esposo o de otros integrantes de la comunidad, reflejan el ejercicio de violencia y control sobre los movimientos de las mujeres. Y, consecuentemente, inhiben su accionar en otros espacios que no sean el doméstico.

En esta misma línea, es necesario señalar un aspecto que no he registrado -hasta el momento- en otras investigaciones y trabajos académicos sobre el tema: en cuatro de las diez comunidades, se refirió el espacio de las mingas como ámbitos públicos de despliegue de violencia contra las mujeres. Las agresiones van desde las burlas y críticas por la menor fuerza y supuesta menor eficacia de las tareas desarrolladas por ellas, hasta el “roce” y “manoseo” del cuerpo de las mujeres, especialmente en jóvenes y adolescentes. Frente a este acto de abuso y acoso, ha habido mecanismos de resolución, los que

ciertamente no cuestionan la violencia de la que han sido objeto sino que “reparan” la falta a la virtud y el buen nombre. La restitución del orden, en algunos casos ha pasado –como dice una de las entrevistadas- por casar “a la chica a raíz del hecho”.

## **Conclusiones**

A partir de los relatos de los y las entrevistadas, esta ponencia ha argumentado que –en general- las mujeres indígenas de estas comunidades están lejos de los espacios de decisión y, consecuentemente, de la administración de la justicia. Los mecanismos de resolución a los conflictos internos parecen ser bastante ciegos a sus vidas y problemáticas. Ellos estarían atravesados por una lógica y un sesgo de subjetividad masculina que impone un orden y que busca perpetuarlo. En esa medida, muchas de las intervenciones de la justicia –paradójicamente- no siempre han sido justas para las mujeres.

Ciertamente, hay una serie de estrategias mediante las cuales las propias mujeres hacen frente al maltrato y a la discriminación al interior de sus familias, comunidades y organizaciones, y también frente a la sociedad nacional y al Estado. Éstas han sido abordadas en profundidad en trabajos e investigaciones anteriores. Sin embargo, en herencia de lo descrito por Hernández y Sierra para México, quiero concluir rescatando lo que sería un nuevo escenario de acciones y reformulaciones en torno a las prácticas de sus propias culturas. Los procesos de organización de las mujeres, así como el acceso a talleres, cursos y capacitaciones en derechos humanos y derechos de las mujeres parecieran ponerlas en un nuevo pie de lucha: les permitirían defender su integridad y exigir respeto. Lo interesante es que, pese a apelar a una lógica universalista y eurocentrista, el discurso de los derechos se torna en una herramienta estratégica para defenderse sin sentir, por lo menos aparentemente, que se está transgrediendo de manera completa el orden comunitario.

---

27. El tema de la violencia contra la mujer ha sido especialmente difícil de asumir para los movimientos indígenas ecuatorianos. En este sentido, por ejemplo, se ha señalado que es un elemento foráneo, impuesto por la lógica conquistadora. Desde este posicionamiento, también algunas líderes nacionales han guardado silencio frente al tema. Sin embargo, más allá de ello, hay voces de mujeres indígenas que han problematizado la exclusión, la discriminación y la violencia tanto respecto al Estado y la sociedad nacional como al interior de las propias comunidades y organizaciones indígenas. Consecuentemente, las agendas han transitado desde un énfasis en el reconocimiento a los derechos como pueblo a una problematización y denuncia que involucra tanto la identidad étnica como de género. Ver: Prieto, Mercedes; Pequeño, Andrea; Cuminao, Clorinda; Flores, Alejandra; Maldonado, Gina (2005) y Pequeño, Andrea (2008) . Ver Georgina Méndez (2008).

En este sentido, por ejemplo, puede entenderse que un entrevistado, luego de reiterar el argumento, desplegado en distintas ocasiones por representantes nacionales de los movimientos indígenas<sup>27</sup>, de que la violencia contra las mujeres es un elemento foráneo a las costumbres indígenas, reconoció el fenómeno como una problemática alarmante que, dada su naturaleza externa, debía ser modificada.

En esta línea de reflexión, habría una llamada a volver los ojos a una “cultura ancestral” que de alguna manera re-instaure el principio de la armonía y la complementariedad<sup>28</sup>. Pero, sorprendentemente, este proceso pasa -en la actualidad- por la apropiación del discurso universal de los derechos humanos de las mujeres.

Estos también fueron esgrimidos por otros entrevistados y entrevistadas como un paso a una sociedad indígena más inclusiva y equitativa con las mujeres. Así, ellos actuarían como una bisagra entre la lógica indígena y mestiza que permite actuar frente a lo cuestionable y cambiante, sin sentir que está rompiendo de manera absoluta con los órdenes comunitarios.

Este hecho, junto con los cambios brevemente descritos para los usos y costumbres tradicionales en la aplicación de sentencias, habla de culturas dinámicas y en permanente proceso de transformación y reelaboración. En este sentido, finalizo invitando a ser cuidadosos con el recurrido adjetivo de “ancestral”, en tanto sugiere -como ya ha señalado Muratorio- culturas anquilosadas y estáticas, que perviven en especies de ghettos no sometidos a los vaivenes del tiempo, de la historia y al contacto con otras prácticas culturales y visiones de mundo.

## **Bibliografía**

CEPAR (2005): “Encuesta Demográfica y de Salud Materna e Infantil - ENDEMAIN 2004”. Informe preliminar. Quito, CEPAR.

García, Fernando (2002): “Formas indígenas de administrar justicia”. Colección Atrio. Quito: FLACSO.

Hernández, Aída (2004): “El derecho positivo y la costumbre jurídica: las mujeres indígenas de Chiapas y sus luchas por el acceso a la justicia” en: Torres, Marta (comp.): “Violencia contra las mujeres en contextos urbanos y rurales”, pp. 335-378. México: COLMEX

---

28. Ver Georgina Méndez (2008).

Méndez, Georgina (2008): "Miradas de género de las mujeres indígenas en Ecuador, Colombia y México" en: Pequeño, Andrea, (ed.): "Participación y políticas de mujeres indígenas en contextos latinoamericanos recientes", Quito, Ecuador: FLACSO; Ministerio de Cultura (en imprenta).

Muratorio, Blanca (2000): "Etnografía e Historia Visual de una Etnicidad Emergente: El Caso de las Pinturas de Tigua" en: Carrión, Fernando (ed.); "Desarrollo cultural y gestión en centros históricos", pp. 47-74. Quito: FLACSO.

Pequeño, Andrea (2007): "Imágenes en disputa. Representaciones de mujeres indígenas ecuatorianas". Ecuador: Flacso-Sede Ecuador; Abya Yala; UNFPA.

- (2008): "Vivir violencia, cruzar los límites. Prácticas y discursos en torno a la violencia contra mujeres en comunidades indígenas de Ecuador"; en Pequeño, Andrea, (ed.): "Participación y políticas de mujeres indígenas en contextos latinoamericanos recientes", Quito, Ecuador: FLACSO; Ministerio de Cultura (en imprenta).

Prieto, Mercedes; Pequeño, Andrea; Cuminao, Clorinda; Flores, Alejandra; Maldonado, Gina (2005): "Las mujeres indígenas y la búsqueda de respeto"; en Prieto, Mercedes, editora: Mujeres ecuatorianas. Entre las crisis y las oportunidades 1990 -2004. pp. 155-194. Quito: UNFPA; FLACSO-Ecuador; CONAMU.

Sierra, María Teresa (2008): "Mujeres indígenas, justicia y derechos: los retos de una justicia intercultural". Revista ICONOS. Pp. 15-26. Mayo de 2008. Quito, Ecuador: FLACSO.

# 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.

# Justicia comunitaria y género en los ayllus aymaras del departamento de La Paz

Filomena Nina Huarcacho  
Bolivia

## Presentación

Este documento fue elaborado con base en los testimonios recogidos para otro trabajo de investigación denominado *“Diagnóstico sobre Derechos Humanos de las Mujeres, Género Justicia Comunitaria y Relaciones de Poder”* emprendido por la Coordinadora de la Mujer en cuatro regiones: Beni, Cochabamba, La Paz y Santa Cruz. Las investigaciones mencionadas están en las últimas de etapas de revisión previas a su publicación.

El trabajo de investigación fue emprendido en agosto de 2008. La técnica más utilizada ha sido la de entrevistas, a cargo fundamentalmente de las investigadoras de campo, que realizaron el trabajo con una guía de entrevistas elaborada para las cuatro regiones, que fue traducida del castellano al aymara para su aplicación en las seis comunidades del altiplano del departamento de La Paz, seleccionadas -por razones históricas y ecológicas-, para el trabajo de investigación.

Los casos recogidos y descritos en el documento, están transcritos en aymara y traducidos al castellano, aunque también existen testimonios recogidos en castellano, los cuales están transcritos para ser analizados en el marco del orden normativo del pueblo aymara. Los casos mencionados son siete, los cuales remiten a conflictos que han sido generados en las cinco diferentes comunidades y el barrio “23 de marzo” mayormente habitado por migrantes rurales y situado en la ciudad de El Alto. Así, la información y los datos tienen diversa procedencia. Los problemas han sido conocidos por las personas entrevistadas en su calidad de autoridades y familiares de las personas que afrontaron la situación del conflicto.

De los siete casos, uno corresponde al enfrentamiento de dos familias por pastizales, y que trae como consecuencia el aborto. El siguiente presenta el conflicto de una nuera alejada de su comunidad. El tercer caso es referido a la transgresión de reglas en el proceso de relación de pareja. El cuarto se refiere a infidelidad y violencia contra las mujeres por parte de su pareja. El quinto corresponde a infidelidad y sanción a los infractores. El sexto se refiere a violación, abuso sexual y, por último, incesto.

Algunos de los casos presentados fueron relativamente resueltos, pero para los otros cuatro casos no se pudo hallar casi ninguna solución por lo complicado de la situación.

## **AKAN NANAKAX SUMAR UKSAT AKSAT AKJAM JUCHAN JAQITAKIXA JAWQ'ANT'AÑAWA NOSOTROS VELAMOS POR EL BIEN DE TODOS, Y AL CULPABLE HAY QUE CHICOTEARLE**

**P.** *Waliki, hermano Mallku, ukhama irnaqt'asipharaktaxa, akhama utt'ayatapkta ukhaxa jani walt'awinakaxa utjarakpachawa, kuna kasata jani walt'awinakasa purinipharakixa aka akachaqaanaku, kunanaksa jumanakaxa chiqañcht'ayaña yant'apxaraktaxa, o sino askicht'apxaraktaxa, hermano mallku.*

**R.** *Si nanakan utjiwa walja problemanakaw utjapxitu, akarupiniwa jutapxi, aka arigl'titaya sasa ukjama jutapxixa licenciada, uraqi tuqinakata yaqhipaxa mak'a jilpacha, uraqita akjama mayniki katuntasiñ munxi siwa, ukat maynix akjama sarakiw "akjam lintinak past'apxista" siwa, ukjam walja problemanakawa utji akar akarupiniwa jutapxi arigl'tiri, ukat akan nanakax sumaru uksata aksat akjam juchan jaqitakixa jawq'ant'añawa sasa, jall uka uñkatasaw nanakax "Janiti sum arreglañ munkäta jumanakaxa, jani tuqisiñapas kunas utjiti, sumat parlt'asiñäni akan" jall ukjamaw taqpach anchhit qawqhanipkti aka kawiltun irnaqapkthxa, uksata aksata plantiyt'aptxa, jall ukat ukjamaruw arreglt'atxaraltha licenciada. (Cristóbal Fernández, Mallku de Calamarca).*

**P.** Está bien hermano Mallku. Así entonces trabajan, así se poseionan. Entonces debe haber algunos problemas también... ¿Qué clase de problemas hay ahora? ¿Qué conflictos arreglan ustedes? ¿Cómo enfrentan y enderezan los problemas?

**R.** Si, aquí existen bastantes problemas para nosotros. Aquí (al cabildo) vienen a arreglar: “Arréglame este problema”, dicen. Sobre todo vienen por problemas de tierras, dicen que uno solo quiere agarrarse las tierras, otros vienen por propases de linderos, así hay muchos problemas aquí. Aquí siempre vienen a arreglar los problemas de tierras, y las autoridades tenemos que escuchar a un lado, al otro lado, y arreglar de acuerdo a la culpabilidad. A los culpables hay que chicotearles, de acuerdo a lo que se ve que ha sido su conducta. “Si ustedes no quieren arreglar bien, cómo vamos a arreglar, se van a estar riñendo nomás”. Así hay que hablar de a buenas, y así arreglamos los problemas todas las autoridades del cabildo, de un lado, y de otro lado vemos, escuchamos lo que plantean, y de ese modo llegamos a un acuerdo, licenciada.

En este testimonio puede verse el método de resolución de conflictos propio de las comunidades. Ante transgresiones de orden económico (propase de linderos, disputas sobre tierras) las autoridades asumen una función jurídica, a través de un careo entre las partes y la determinación de sanciones. La importancia de “arreglar de a buenas”, de evitar que el conflicto se agudice y de lograr la armonía entre las partes en conflicto, tiene un efecto inmediato, que suele registrarse en forma de una conciliación de partes, con compromisos y reprimendas, una vez que se ha determinado quién es más culpable. La restitución de la armonía es fundamental para proseguir la vida en comunidad, y la garantía para el cumplimiento de estos acuerdos está dada por la participación de las familias.

En las comunidades son muchos los conflictos que surgen por la posesión de las tierras de cultivo. Estas tierras, que otrora eran extensas, han quedado reducidas a pequeñas parcelas, que no son suficientes para las actuales generaciones de hijos y nietos, porque en las comunidades los que tienen más derecho heredar las tierras son los hijos varones.

Por lo general heredan de sus padres, y éstos heredaron de los suyos y así sucesivamente, de manera que cada vez quedan más pequeñas las tierras para los hijos y nietos de los nietos, lo que genera muchos problemas: a veces uno solo de los hermanos se apropia de todas las tierras, generándose un conflicto entre hermanos, que tiene que resolverse con intervención de las autoridades comunales, e incluso estatales. Según el estudio de Urioste et al (2006), la variable de ajuste en el acceso a la tierra es la migración. En lugar de subdividir constantemente la tierra, las familias optan por mantener el tamaño

de sus tierras enviando a sus hijos a estudiar o trabajar fuera de la comunidad. Según la investigación citada, en los últimos 30 años se ha mantenido estable el total de tierra cultivada por familia, en aproximadamente una hectárea y media para todo el altiplano. Pero esta continuidad se ha dado a costa de la emigración de la mayoría de los miembros de la generación más joven. Poseer tierra también significa cumplir con las obligaciones que debe desempeñar una autoridad de la comunidad. En este caso, los migrantes suelen asumir cargos temporalmente, con el fin de mantener el acceso a la tierra, especialmente en los casos en que no han logrado una inserción estable en ocupaciones urbanas.

Otro de los puntos conflictivos es el acceso a tierras de pastoreo, que en muchos casos han sido transformadas en tierras agrícolas, de modo que se ha restringido el acceso a tierras distantes y el pastoreo se realiza en las sayañas o en las tierras en descanso de las aynuqas. Son frecuentes los conflictos por el daño a los cultivos que producen los animales, y los sindicatos o autoridades tradicionales suelen exigir compensaciones por estos daños a los dueños de los animales. En las comunidades con acceso a las orillas del lago, la alimentación del ganado se complementa con la totora y algunas variedades de algas comestibles, de modo que no existe pastoreo itinerante: se podría decir que hay un sistema semi-estabulado de crianza del ganado mayor, que consiste en llevar el alimento al ganado, en lugar de llevar al ganado hacia los pastizales. El cultivo de cebada se ha intensificado en algunas comunidades, para producir forraje, particularmente cuando hay producción lechera o engorde del ganado que se adquiere en las ferias.

Los propases de linderos y los daños a los cultivos también son frecuentes en las comunidades donde hay más rebaños de ovinos, que suelen estar a cargo de niños y adolescentes. El control de los animales es difícil, y es frecuente la invasión de animales a cultivos ajenos, dañando la producción de papa, oca, cebada y otros, con la consecuente disminución de la cosecha. El cuidado de los animales implica realizar un constante mantenimiento de pastizales, siembra de cebada y recolección de totora y algas para su alimentación.

En el ayllu Chivo cuidar muy bien los animales es motivo de orgullo y prestigio, se los trata con cariño y cuidado, se los vacuna y protege del frío cuando las vacas están preñadas. Incluso, según don Basilio Mamani, se les hace beber agua calentada al sol, para evitar enfermedades.

La frecuencia con que se sobrepasan linderos y los daños por invasión de pastizales ajenos, son motivo de peleas y confrontación, y suelen convocar la mediación de las autoridades. En el siguiente caso, la invasión de pastizales derivó en el enfrentamiento de dos familias en la comunidad de Santiago de Llallagua.

Como es usual, el problema se inició cuando los animales de una familia invadieron los pastizales de otra. La dueña de estas tierras agarró la honda y lanzó pedradas a los animales, lastimando a uno de ellos. El dueño reaccionó en defensa de sus animales, enfrentando a la señora, a la que hizo caer, provocándole un aborto.

Este caso fue tratado por las autoridades originarias de Santiago de Llallagua en la oficina del Mallku. Allí se reunieron las autoridades originarias, la señora afectada y su familia (esposo y madre) y por otra parte el dueño de los animales y algunos de sus familiares. El caso se trató escuchando los alegatos de la señora, con participación de su madre y esposo. El dueño de los animales aclaró algunos puntos y terminó asumiendo su responsabilidad, argumentando que fue un accidente fortuito. Por otro lado, la señora acudió a la consulta médica en un hospital de El Alto de La Paz a realizarse un examen, y obtuvo un certificado. Después de las recomendaciones y exhortaciones de las autoridades comunales, el dueño de los animales asumió su culpa y se comprometió a pagar todos los gastos de la curación. Este es un ejemplo, entre muchos, de la justicia administrada internamente por la comunidad, que se caracteriza por buscar la compensación por los daños y la reconciliación de las familias. La presencia de familiares en estos actos de conciliación, muestra que las mujeres solas no pueden acceder a la justicia comunitaria, siendo importante la negociación y acuerdos entre ambas familias, representadas por los varones.

## **NO SÉ QUÉ HACER, NO SÉ ADONDE IRME**

Como se dijo anteriormente, en las comunidades los que tienen más derecho heredar las tierras son los hijos varones, las mujeres heredan solo *chiquiñas*<sup>29</sup>. Pero cuando una mujer se va de nuera a otras tierras alejadas de su comunidad, está sujeta exclusivamente al cultivo de las tierras del esposo y/o pareja. Por la distancia que existe entre la comunidad de ella y la de su pareja, no puede sembrar ni sus pequeñas parcelas o *chiquiñas*, por lo que hasta esas pequeñas parcelas quedan en manos de los hermanos.

---

29. Terreno para unos cuantos surcos en la misma chacra para que siembre.

Por esta razón, algunas mujeres como doña Máxima, nuera de Qaqachi, quedan casi abandonadas, dejadas a su suerte, sin que nadie pueda defenderlas.

Yo soy la culpable digo hay veces, me juntado con un hombre flojo, he llorado harto, su familia me ha hecho sufrir harto, harto me aguanto, me acuerdo, lloro, que voy hacer llorando, no hay nada, no ve, no hay nada, el hombre flojo, mi marido flojo es, sé ir a vender y sabe atajarme. Me acuerdo, lloro, “macho nomás, macho nomás” sabe decir, hasta ahora lloro, ni mi suegro me sabe ayudar, sigo trabajando, ¿qué voy hacer? digo. Hasta última hora trabajo, me iré lejos digo. “Aquí haces huevadas” diciendo llega aquí, me viene a insultar a veces, no sé qué hacer, no sé donde irme.

Muchas mujeres que van de nuera a otra comunidad, sufren constantemente violencia y agresiones de parte de la familia del hombre, como del mismo esposo, por lo que generalmente se consideran solas, casi huérfanas de todo, que solo cuentan con los vecinos (los que viven cerca a su casa), a los que los consideran casi familiares, con los que cuentan en momentos muy difíciles.

**P.** Así, cuando has tenido esos problemas ¿quién te ha defendido aquí?

**R.** No, nadie, mi esposo ya como enemigo es, mi esposo es como mi enemigo, “¿qué haces aquí?, por envidia estas aquí, por venganza pues, por venganza con mi hermano estas aquí” me dice, como a un enemigo me agarra, acaso siquiera me da plata, siquiera no me deja nada, lo que me trabajo, con eso estoy andando, vendo, a veces me falta, ni siquiera no dice ¿te falta?, “Qué cosa quieres de mí, qué cosa quieres de mí, qué quieres de mí” así dice, vieras me viene a agarrar hay veces, a veces me acuerdo lloro “¿qué voy a hacer?, qué queriendo he venido aquí”, digo.

Cuando la pareja se ha distanciado por algunas circunstancias de la vida, como la falta de tierras de cultivo, que puedan abastecer a toda la familia, la vida para una mujer como doña Máxima (nuera), se hace muy difícil. Tiene que luchar mucho con los parientes de su esposo por sostener su vida en la comunidad.

“No soy ni palo ni piedra, no me vas a alzar de aquí” le he dicho. “Este será tu terreno, tu casa, pero tampoco no me voy a cargar” le he dicho. “Me voy a ir”, le he dicho, “no creas que no me voy a ir”, Así le he dicho.

“Mis hijos son grandes, no necesito..., ándate mierda”, me ha dicho. A veces no hay a quién avisarse, mi mamá ha muerto, mi papá ha muerto,

a quién le voy a decir, donde quién voy a correr, a donde mis familiares, “así me ha dicho” diciendo.

**P.** Pero, tú eres casada con él.

**R.** No, concubina estamos hasta ahora, a mí me ha dicho, ay si vas a casarte conmigo vas a vivir feliz, esas cosas he recibido. Duele pues, ni siquiera este viejo no dice siquiera por lo menos cásense, nada, así estamos, no sé. ¿Qué voy a hacer? Irme nomás, no sé. ¿Qué voy a hacer? Triste es mi vida.

Las mujeres separadas sufren muchas injusticias en las comunidades, no solo están expuestas al destierro de la comunidad de su ex esposo, sino también son descalificadas como mujer y como *jaqi*, así nos relata la mama t’alla de Calamarca: *Chachan nuwatasa awantañawa, wayumukutasa awantañawa ukjamaraki jaqitanxa* (si el esposo te pega tienes que aguantarte, si te bota tienes que aguantarte, así también te puede considerar gente). Sentencia muy difícil de cumplir cuando una está separada.

En este caso ¿cómo puede salir de esta situación una mujer? ¿A quién puede acudir para su defensa? Doña Máxima fue a la defensoría, planteó su caso, pero le dijeron que tenga paciencia por sus hijos, no le dieron ninguna solución.

## **IMILLARU JIL JAWQ’JAPXIXA UKATPI WAYNARUX JAWQ’JAPXIXA A LA JOVEN LA AZOTAN MÁS Y LUEGO LE AZOTAN AL JOVEN**

Actualmente muchas jóvenes se van de la casa de sus padres calladitas<sup>30</sup>, desaparecen uno, dos o más días, luego los padres de la joven reciben la visita de los padres del chico, quienes les hacen conocer que su hija está en su casa, con su hijo. Luego los padres conversan y se ponen de acuerdo para reunirse, generalmente una noche con la familia más cercana, tanto del joven como de la joven.

Los padres del muchacho, antes de hablar con los padres de ella, hacen sus propias indagaciones con respecto a los antecedentes de la joven y su familia, a través del mismo joven y de otras personas que la conocen. También consultan a los yatiris mediante la coca, tratando de visualizar el futuro de los jóvenes. Por otro lado, antes de esta reunión, los padres

---

30. Sin hacer conocer de su decisión a nadie.

de la joven hacen las respectivas indagaciones con respecto al joven. *Yaqhipax parlatani wawanini kunayriwa, ukat sumpin jiskxatasañaxa* (algunos suelen tener su enamorada e incluso saben tener su hijo, por eso hay que averiguar bien sobre el joven), afirman mujeres entrevistadas.

La reunión se efectúa en la casa de la joven, en la que los jóvenes lo primero que reciben son severas reprimendas e incluso castigo físico de sus padres. Quien recibe más reprimenda y castigo es la chica, como nos confirma uno de los testimonios. Luego son sometidos a una serie de interrogatorios que responden los dos jóvenes. Posteriormente reciben las recomendaciones y consejos, que incluso se pueden considerar como sentencias, de los tíos y hermanos, que recomiendan con la experiencia de vida y de pareja que vivieron. Además se fijan las fechas para las otras ceremonias como el matrimonio por lo civil y por la iglesia.

Los jóvenes infringieron las normas de costumbre social establecidas de la primera sart'a y la segunda sart'a e incluso con la irpaqa, como lo hubieran preferido los padres de la joven, para entregar a su hija con mucho orgullo. Por quebrantar esas reglas es que reciben como sanción los chicotazos y las reprimendas de sus padres y de sus familiares que fungen como autoridad, y como partes del conflicto. En la transgresión de los hijos, son los padres quienes tienen la potestad de demandar la solución del conflicto creado por los jóvenes. Antes de ello realizan las respectivas indagaciones sobre los antecedentes de la joven como del joven, y quienes fungen como autoridad son los padres de ambos.

En el caso de un matrimonio en conflicto, con mucha violencia, se busca la solución acudiendo a los padrinos, como nos muestra el testimonio de Nely Fernández.

**P.** Cuando hay separación o están peleados, ¿a quiénes deben de acudir esas personas, o sea la mujer o el hombre, para que resuelvan su problema?

**R.** Primeramente esos llaman a sus papás, a sus mamás de parte del hombre y de parte de la mujer, y los padres hacen llamar al padrino de matrimonio. Le hacen llamar y empiezan a hablar, qué es el motivo, por qué han peleado, por qué está esto, los padres empiezan a preguntarle, entonces si es que los padrinos también llegan, preguntan también, y si es que otros... otros hombres también son tercos que no entienden, de todo acusan a las mujeres así "Que vos siempre, que no haces esto" diciendo,

uno de esos, uno de esos también he visto aquí, le ha dejado con sus siete hijos. El hombre se ha ido con otra mujer, en eso yo digo de qué hacen muy mal también pues. Los padres siempre se preocupan también por las wawas, y empiezan así, hay veces no entienden, entonces ya empiezan a discutir entre padres, cuando no entienden así entre parejas. “Que tu hija así debe ser”, o que “tu hijo sin motivo le ha hecho así” entre padres también empiezan a disgustarse, llegan hasta la policía también llegan algunos (Calamarca, septiembre 2007).

El anterior testimonio nos muestra que las partes en conflicto son marido y mujer, quienes en primera instancia asumen la autoridad para solucionar el conflicto son los padres. En segunda instancia se acude a la autoridad de los padrinos. El procedimiento se inicia con la declaración de las partes en conflicto; la autoridad puede aplicar sanciones como los chicotazos y llamadas de atención a ambos infractores, de acuerdo a la culpabilidad o infracción cometida, siempre tratando de reparar los daños y los perjuicios ocasionados a las autoridades; empiezan a servirse algunas bebidas espirituosas haciendo libaciones, pidiendo que retorne la armonía al hogar.

Las llamadas de atención como: “*Jumax wawatati, akja wawanipxtasa*” (¿tú eres wawa, teniendo tantos hijos?) son frecuentes para las parejas en conflicto. Estas recomendaciones vienen de los padres como de los padrinos y los tíos, que hacen el papel de autoridad. Las llamadas de atención y recomendaciones no siempre son totalmente asumidas por la pareja y reinciden, incluso ponen en grandes desavenencias a sus padres, de modo que ni las mismas autoridades comunales como los Mallkus pueden resolver el problema, y en última instancia acuden a la policía.

Muchas mujeres no hacen conocer de sus problemas conyugales a sus padres ni a sus familiares y los guardan dentro de la casa afirmando: “*jaqi kamsarakitaspá, jaqi täta k’umischispa*” (qué me puede decir la gente, me puede criticar). Este control social a veces es tan fuerte que algunas mujeres soportan todas las agresiones verbales y físicas de su esposo con el fin de evitar críticas, hasta el extremo de afirmar que las agresiones del marido son algo normal en ciertas etapas de la vida de pareja.

## **WARMI JUCHANĪCHIXA**

### **LA MUJER HA COMETIDO LA FALTA**

En una comunidad o ayllu surgen diferentes problemas dentro de la pareja. Algunos son generados por los padres, sobre todo por las suegras, que exigen demasiado a las nueras y las ponen a prueba como mujeres, en la atención a su hijo.

Cuando uno se junta con un hombre, la regla es que tiene que ir a vivir a la casa del él; entonces allí está la suegra viendo todo los defectos de ella, y aunque tenga muchas cualidades, la suegra no las va a ver, claro que no todas son iguales, existen excepciones. También existen suegras muy buenas, que colaboran con la nuera, pero son pocas según los testimonios recogidos.

La madre de él genera conflictos, llamando la atención constantemente a su hijo sobre los defectos que tiene su mujer. Algunos problemas en la pareja también son generados por diferencias en la disciplina de los hijos, así como afirma Exalta Estrada:

*“Wawar jawq’xtan sin más motivo, ukat wawat arxatasis ukjan nuwasiñ utjapinirakiya, naya wawxat nuwt’asiwapxthwa, naya wawaru jawq’xirithxay”.  
“kunsa wawar jawq’istaxa” sasa “Ast ust’tamti janicha, wawaru jayq’itata”  
sasa nuwasipxirithwa”.*

(Cuando azotamos a los hijos, a veces sin más motivo, y el otro le defiende, ahí ya existe la pelea, nosotros sabemos pelear por los hijos, yo sé azotarle a mi hijo. Él “por qué le has azotado a mi hijo” diciendo. “¿Te ha dolido o no? ¿Por qué me lo has azotado?” Diciendo esto, nos sabemos pelear).

Así se inician las peleas, algunas se van profundizando y las mujeres viven una larga etapa de violencia familiar: algunas llegan hasta la vejez en esas condiciones.

Muchas de estas violencias y maltratos tienen que ver con los celos y la infidelidad, que pueden ser tanto del hombre como de la mujer, pero cuando se trata de la infidelidad masculina, la esposa la deja pasar por alto o perdona. Para salir de este conflicto, ellas generalmente acuden al yatiri, quien les aconseja y hace algunos preparados para que el marido se aleje de la otra

mujer, pero por lo general algunas esposas dejan pasar por alto, sin prestarle la menor atención y perdonan la infidelidad. En estos casos el control social también parece tener incidencia, ya que las suegras o madres aconsejan a la nuera o hija el no cuestionar la infidelidad masculina, que consideran pasajera. Muy diferente es la situación cuando la mujer es infiel.

El siguiente caso trata de una mujer bastante joven con respecto a su esposo.

*Yuqallkamaki wawachasitayna yuqallkamaki, qawqhasa pusinjamakiway. Ukat parlatapaxa utjataynaxa, ukat phista ukan sasa amtasixpachaxa, ukat chachapax uka sobrinujana chachapaxa, kamsañaxaspasa, ikjawayxataynay umantatata, ukat chachat saraq'tawayataynax warmixa, ukat uka primer parlatapapachanay ukampi umt'ataynaxa, "imill wawaniñ munta" sataynaw uka jaqirux siw, "yuqallkamakiw wawajax imill wawaniñ munta" sasa, ukjamar juch lurawaxpachaya. Imillapuniskanwa wawaxa, ukat jichhax ukjam sarnaqawipat anchay nuwawayixa, akanakat takjatapa takjata aka q'al p'usuntawayixa, ukat aka p'usunt'atat jichhax upirayanxiy, akay q'alxa khuchhuqxataynaxa, janiw akjatakikis akjataspat, nayatakix akjat apaqatjamakichinxay. ukat jichha imillpin wawachasiskix niyasa, ukjamay supriwayix uka puwri imill wawaxa, ukat jichhax chacha apamukuwayiya, jichha kawkinaksa chacha sarawayxi, puriniraki nuwarakiki, jisk'a yuqitanakapakiw awisaskiri "mamitajax killiw" siwa jan nuwasiñ laykux, akjamat killt'i liwitattarakiw ukjamat killt'i liwitattarakiw, porque aka mayaki jani asintkpachatixa, ukat aka maya, ukjam liwinaqtiri siya, "ukjamaw liwinaqtix" siya wawax awisituya, "ukjamaw mamitajaxa..."*

**P.** (...) khitisa arxatirinx.

**R.** *Tatapa arxatasiski, en vano pero ya, warmi juchanichixa. "Aka phuchhama akjamachixay, aka phuchhamax ukjamachixay" siya, "ukatay akjamaskisa, ukatay akjam nuwthxa" siya, janiw nuwir... anch wawarjam mimatarakinwa, chachax jiliri antachixay, warmixa sullka antachinxay, ukat arxatasispikir pero jani upiranxiya, ukjam ya ukjam qamarasiskarakiya, kansira mantawayxi siw ukat jiwawayxi.*

**P.** *Autoridadanakax janit kunsu kamachki.*

**R.** *Janiw kunsu, timantasinixaspaxa ariylarakispay, pero janiya.*

**P.** *Padrino madrina.*

**R.** *Tat ukanakax istuw siway, ukanakar kijasixpataparakiway ukat "Uka unrat unurat jichhaxa aka warmirux kutiyarapit sischi mä jall akjam tirinuk churawayatayna satak yatiskthxay janiw sum yatkti, ukjamak lurawayatayna, ukjamanakampikiw payasipixaxa.*

Había tenido puro hijos varones, parece que eran cuatro, puro varones, pero antes ella había tenido otro enamorado, en la fiesta encontrándose han debido recordar esos tiempos (de enamorados) el esposo de mi sobrina se había quedado dormido borracho. Ella se había ido a tomar con el otro, que había sido antes su enamorado. "Quiero tener una hija le había dicho, dice, a ese hombre. "Solo tengo puro hijos varones, quiero tener una hija" diciendo. Entonces han debido cometer la falta. La wawa fue mujercita, por todo eso su esposo la golpeaba mucho, de todo lado, la ha debido patear, por todo eso estaba hinchada, llena de moretones (la pierna) luego se ha sometido a una operación, le han tenido que amputar la pierna, la amputación no es solo más arriba de la rodilla sino es casi desde la cadera, pero tuvo una hija. Así ha sufrido esa pobre mujer, el hombre la dejó, por donde se habrá ir, pero también volvía y la golpeaba, su pequeño hijo me sabe avisar "Mi madre se pone de rodillas para no hacerse pegar, así con las piernas amputadas apenas trataba de ponerse de rodillas, se caía, nuevamente se ponía de una rodilla, también se caía, porque solo tenía una pierna, para sostenerse, entonces no podía sostenerse sobre una sola rodilla. Así me avisó su pequeño hijo. "Así estaba mi mamá..."

**P.** (...) ¿Quien la defendía?

**R.** su padre intentaba defenderla, en vano pero ya, la mujer tiene la culpa. "Esta tu hija así es pues, esta tu hija es de esta manera" dice pues, "por eso está así, por eso la pego así" dice pues. Antes no la pegaba, la quería mucho, el hombre era mucho mayor y la mujer era menor. La defendían pero ya le habían hecho operar, así mismo estaba viviendo, después tuvo cáncer y murió.

**P.** ¿Las autoridades no hicieron nada?

**R.** Nada, si hubieran hecho la demanda, quizás hubieran hecho algo, pero no.

**P.** ¿El padrino y la madrina?

**R.** Ellos dicen que... se han debido quejar también a ellos y había pedido al otro hombre que devuelva de la honra y el honor de la mujer, le había dado tierras como esto, creo que dice, eso nomás sabia, no sé muy bien, así habían hecho, así se han pagado.

A las reuniones sociales que se realizan en las comunidades acuden todos, es casi una obligación participar de estos eventos, todos se conocen, todos saben quién es quién. A un lado están sentados los varones conversando entre ellos alrededor de la mesa, en otro lado las mujeres sentadas en el suelo también conversando entre ellas. Algunas mujeres pasan a servir algunas copas a los

varones de la mesa. Los varones también lo hacen en el lado de las mujeres, así transcurre el tiempo hasta que ya están bastante pasados de copas como para recogerse, generalmente las mujeres se mantienen más sobrias, porque entre las normas de la comunidad está el que la mujer debe recoger al hombre, lo que por lo general es asumido como una obligación.

Cuando una mujer se emborracha se dice *kamisarak warmist ukjam umañaspasti, warmix atinsyunampixay umañachixa* (cómo una mujer va tomar así, la mujer tiene que tomar con mucha atención). Por lo que ellas siempre tratan de mantenerse más sobrias que el marido, en algunos casos reprimiendo sus deseos.

En el caso que hemos relatado, ella se mantuvo sobria, hizo dormir al esposo y continuó bebiendo con el otro hasta perder el control: *Jupanakax kunxay umatat amtasipxchi, ukatay ukjamar puripxpachaxa* (ellos de borrachos qué recordarían, por eso han llegado a tanto). Consumado el hecho los dos transgresores tuvieron que confrontarse ante los padres, los padrinos y las autoridades de la comunidad. El hombre que incurrió en este error se dice que tuvo que ceder una parte de su tierra como sanción por el honor y honra de la mujer. Sin embargo ella tuvo que sufrir la violencia física y psicológica constante de su esposo. Se dice: *Jupax juchanichixaya* (ella tiene la culpa pues) ni sus padres la pueden defender, qué van a decir para defenderla, porque el otro argumenta y la hace responsable de todo a su hija, su padre se ve casi imposibilitado de asumir su defensa, incluso para la comunidad fue un caso de difícil solución. Este caso nos muestra claramente la doble moral en el juicio diferenciado a la transgresión masculina y femenina.

Mientras el adulterio del varón es visto como “normal” y no lleva a sanciones mayores, en el caso de la mujer se autoriza y hasta aprueba un nivel de violencia física y psicológica insostenible.

En Santiago de Llagua se prefiere acudir a las autoridades familiares y comunales para resolver conflictos de diferente naturaleza. Generalmente no acuden a la policía a realizar demandas que según ellos son interminables e implican mucho gasto de dinero. Pero las transgresiones a la fidelidad conyugal suelen resolverse entre parientes y afines, y la autoridad solo interviene confirmando las sanciones, o para garantizar la compensación.

## **JAWQ'JASIN ITAPALLUR CH'IPHANTIRS UÑJARAKIRITHWA DESPÚES DE CHICOTEARLE, CHIPAR EN ORTIGA**

*Jawq'jasin itapallur ch'iphantirsa uñjarakirithwa ay chichpachakpin ch'iphantchi pero, chichpachakpin; "apthapsin karaj juchanitaw" sä sischix ukat Panini chachamp warmimp apthapt'asinixiw ukat awturirara mä ikiñ apnuqi ukat chichpachpunixay aka iñchhin ropa interior ukanixxay apantchix chachsa warmsa. Maya utjixa ukax jilapan warmipampirakixay irpaschixa, mä wawan kunachixay, jilapax akankaskaraki uka irpsusiwaychix ukat jichhax puriyanchix ukat jichhax chacha añch kjsuschix ukat jichhax ukatxay ukjam ch'ipsusiyapxchixa. Ukata wali t'aqxay luxapxchixa, warmixa chachan isipata ist'ata, chachaxa warmin isipata isthapt'ataxay jawq'as jawq'asaxay muytaychixa plasata khura wañu uka alayat ast aynach pila ast ilisya purjayapxchixa jawq'käwi, na ukja uwij wañuruw jithiskayata: "Irmanita janipiniw jilana warmipampis ni chachapampis sarnaqañati, jumax pirsuna wawataw sasa nar killt'asa chacha nar ast parlawayiri "Aka pirsunar parlawayam" sasaw awturirarax siri, ukata na añch jacht'asisaw makatxirtha wañu, mamitaxa papituxa jakaskanwa "ukjamakichi" sas "kunatakis juma uñch'ukta karaj janiw uka uñch'ukiñat karaj sasa situxa, ukata nã janiw kunas purkituti ni kamsañ jan puyrtixa "Yusaw pirtunatama" uka sapak sawaytha, añch sustjiri ukata janipiniw munkti uk uñjaña, janiw wiras munkti.*

Después de chicotearle, chiparle en ortiga, ¡Ah! Totalmente desnudo le chipan en ortiga, totalmente desnudo. Eres culpable caramba, dice. Luego tanto la mujer como el hombre recogen la ortiga. Luego la autoridad extiende una frazada, y los mete en ortiga tanto a la mujer como al hombre, solo con ropa interior. Hubo un caso en la que él se fue con la mujer de su hermano, incluso tiene un hijo, su hermano estaba aquí, el hermano menor se la llevó a la mujer de su hermano. El hombre ha presentado su queja, le hicieron llegar a los dos, y lo chiparon en ortiga, Los hicieron sufrir mucho: la mujer vestida con la ropa del hombre. El hombre vestido con la ropa de la mujer. Azotándole hicieron dar las vueltas, desde donde está arriba el baño hasta ahí abajo donde está la pila, hasta la iglesia le hicieron llegar azotándole, yo estaba yendo al baño de las ovejas, "Hermanita no hay que andar ni con la mujer del hermano ni con el marido de la hermana, tu eres hija de un persona, diciendo. El hombre de rodillas suele hablarme. A esta persona háblale le sabe decir la autoridad. Luego yo sé subirme llorando hacia el baño. Mi padre y mi madre vivían. Así ha sucedido.

Como estabas tú mirando eso caramba, me ha dicho, después yo no sabía que decirle. "El dios te va a perdonar, solo eso le dije, sé asustarme mucho, por eso no quiero ver eso, eso sí que no quiero ver por nada.

## **MENOR DE EDADAW JANIW KARSILAR MANTAÑAPAX KASUKITI ES MENOR DE EDAD, NO PUEDE ENTRAR A LA CÁRCEL**

Para este acápite vamos a relatar un caso de agresión por parte de un joven a dos mujeres en una de las comunidades estudiadas. Una de ellas era la hija, una joven discapacitada por un mal congénito, quien solía quedar sola en su casa, porque estaba impedida de caminar. Se dice que la joven fue violada por un muchacho de 14 años, y se presume que esto no ocurrió una sola vez. Una noche, su madre no la encontró en el cuarto donde la había dejado, entonces salió a buscarla, pero grande fue su sorpresa cuando encontró al chico encima de ella. La madre lo siguió para agarrarlo e identificarlo, éste con toda mala intención se detuvo en diferentes lugares para esperarla, con la intención también de abusar a la madre. Una vez que la señora lo encontró fue brutalmente golpeada por el muchacho, hasta quedar indefensa, con la mantilla en el cuello. El chico se disponía a abusar de ella, cuando fue descubierto por otra de sus hijas, que lo ahuyentó y quiso seguirlo, pero la madre la detuvo. La señora pudo identificarlo y sabía de quien se trataba. Al día siguiente llegaron a su casa los padres del muchacho, suplicando y pidiendo de rodillas que todo se arregle entre ellos, solo entre las familias y que no trascienda a la comunidad. Según cuentan, la señora tenía la cara morada, llena de moretones, por los golpes del agresor.

Al no poder lograr un acuerdo, acudieron ante las autoridades de la comunidad, en presencia de los familiares más cercanos del agresor y las víctimas. Deliberaron por mucho rato, después de escuchar a las víctimas y al agresor. El caso era muy difícil de resolver, porque no era el primer acto de violación que este muchacho había cometido, lo había hecho ya en otras ocasiones, incluso en otras comunidades, pero, gracias a la súplica y llanto de sus padres había logrado eludir sus responsabilidades. Después varias horas de deliberaciones se había logrado persuadir a la víctima, para que no lleve su demanda ante las autoridades estatales, la señora había aceptado. Todo iba a quedar resuelto después de recibir su sanción el agresor. Pero el esposo de la víctima y padre de

la joven violada, no estaba conforme con la solución planteada, y lo demandó a la policía en la ciudad de La Paz, sin ningún resultado, porque el muchacho era menor de edad y no pudo ser derivado a la cárcel.

La madre del joven pidió ayuda a toda la junta reunida, y las autoridades de la comunidad “*ayurt’apxita tatanak mamanaka*” entonces le dijeron:

*Awkjam taykjamaxa jumanxa wal wawarux inkaryasiskaña, wal wawarux mantaskaña, munañapar waw sarnaqayta, al ultimuruxa ñuñ p’ataqchitam jinch p’ataqchitam ukjam wawx munañap sarnaqayta ukaxa, kunrak inkaryapxamasti, nayax ukak sawayäma, nayas yuqall wawanirakithwa sasaw sapxi.*

Como padre o como madre hay que orientar a los hijos, hay que ordenar, tú haces andar a su gusto a tu hijo, por último te quitará el pecho, o te quitará la oreja, si sigues dejando a su gusto a tu hijo, qué podemos decirte, yo solo te voy a decir eso, yo también tengo hijos varones, le dijeron.

La protección de los padres, ante un caso de reincidencia en la violación, además de la agresión física, revela que los modos de resolución de conflictos propios de la comunidad han perdido vigencia. La falta de autoridad en las instancias comunales se refleja en el hecho de que no se consiguió una compensación, resarcimiento ni arrepentimiento del agresor, no quedando otro recurso que acudir a la justicia estatal. En este caso, se ve también que el varón resulta el agredido en su honor, y por ello intenta (inútilmente) que el Estado castigue al culpable.

## **JANIW KARSILAX NISISITASKIT AKA AWUYLUTAKIXA NO SE NECESITA LA CÁRCEL PARA ESTE ABUELO**

En una de las comunidades estudiadas, resulta que una niña apenas de 14 años resultó esperando familia. Averiguado el caso, el niño pertenecía a uno de sus tíos de bastante edad. La niña estaba en la escuela, tiene retraso mental, actualmente apenas puede cuidar a su bebé de más de un año de edad.

Las autoridades y los comunarios decidieron expulsar del lugar al anciano, como nos confirma el siguiente testimonio:

*Nanaka akan utjaspa q'al lij anawachasiñampiphwa nanakaxa. Um, comunidadajaxa, akjan mä awkisituw ukjam mä imillitaru, aka manqhan tiyajan utji, uka imillitaruw ukjam wawani uñjasiyi, ukat uka jaqiru "sarxam" sapxthwa nanakaxa. comunidadada "sarxam" siwa. Jani nanaka uka kast jaqi uywasipkiristi, kamisasa mä jisk'a imillaru..., sarxpana sapxiwa.*

*Achichiwa, awuyluxchi, kayus kuju, sinti kuju kayutsa pinaw wixt'unaqaskarakix ukjampachay, ukat "iraranixiw jichhax janiw kunas akaxa utjitixa" siw istinxaxa. Karawkun sataynaxa: "Janiw karsilax nisisitaskit aka awuylutakix" sasa. Janiw karsilaru sarañapaqxiti sasa sanitaynaxa, ukatay kumunaxa "sarxpan intunsi, chiqas janixay kunas justisyas utjxchitixa wawataki, walikiskisa wawaru ukjam lurañasa, ukat sarxakpanay sapxtaya", ukat "sarxama" sataya jichha karsilaru kachantasiski munañapa. Um munañapa karsilaru kachantasiski, ukat jichha "mistxaniw" siwa jall ukjamak yatisipkta, ukjamak yatisipkta, ukjamakiw jichhax ñä mistxaniw siw jall ukjamak yatisipkta. Mistunpanay ukat wawar pinsyun paspan wawar istpan sapxtay jichhax nanakax..., akaru mistunin ukjax ukpi lurjapxaxa nanakax, janiw nanakan yustu uñch'ukisiñ akan nanakan utjiti, janiwa. Kamisarak ukjam mä awir maynir maynir ukjam lurjani uka waliniti, ja' walikapinitixa, awkichi awir jupast mä tiyupa abuelo lantichixay, tiyupaw phamillaparakiwa. phamillaskiw jan kuna yaqhakarakisa.*

Nosotros aquí si hubiera algo, nosotros los expulsamos. Sí, en mi comunidad, aquí un viejito así había hecho a una jovencita, aquí abajo mi tía tiene esa chica, a esa joven le ha hecho tener wawa. A ese hombre nosotros le hemos dicho que se vaya, le han dicho que se vaya de la comunidad, nosotros no podemos criar esa clase de gente aquí, cómo va a hacer eso a una chica... le hemos dicho que se vaya.

Es viejo, ya es abuelo, cojea, apenas está andando, cojea de un pie, así mismo había hecho eso. Después "Es un persona de edad, ya no hay nada de..." Había dicho en Carabuco, "no se necesita la cárcel para este abuelo" había dicho, "no puede ir a la cárcel" había dicho. Por eso la comunidad dijo, "Entonces que se vaya, como no hay justicia para la wawa, había estado bien hacer eso a la wawa, entonces que se vaya de la comunidad hemos dicho, entonces por lo que le hemos dicho que se vaya. Por gusto se había ido a meter a la cárcel. Ahora dice que ya va salir, eso hemos sabido. Bueno que salga, que pase pensión a la wawa, que se ocupe de la wawa decimos pues nosotros. Cuando llegue aquí eso le vamos hacer, nosotros no lo vamos a dejar a su gusto todo así nomás, nosotros aquí no miramos

así nomás. Cómo pues así va hacer a uno y otro, eso no está bien, para nada está bien, él es viejo pues, es como su tío, es como su abuelo, es su tío, es parte de su familia, es su pariente, ni siquiera es otra persona.

Según los testimonios recogidos del lugar, los comuneros son bastante severos, se caracterizan por tener un control social muy estricto, que generalmente deriva en la expulsión de los infractores. Así nos aclara el siguiente testimonio:

*Janiw, khitawachxakipiniw jichha jaqix, jani munkchitixa, wawataki kiraspana uraqinakapasa sanway, jichha kamachakchini, "mistunxaniw" siw satak yatisipktha. Wali k'umitapi, pero kamisarak mä awkisti, iskuyla wawaskarakchixay, iskuylankaskchinxay maymarax, wawap'uruniskchixay iskuylankaskiwa, sunsakiw sunsa.*

No se le va aceptar aquí, le van a expulsar nomás siempre, la gente no quiere verlo. "Sus tierras que se queden para el pequeño niño" decían. Ahora que harán. Sabemos que va salir. Está muy mal pues, como pues un abuelo, a una escolar va hacer eso, el año pasado estaba en la escuela, es menor de edad, estaba en la escuela, solo que es un poco zoncita.

Los casos de incesto recogidos en las comunidades ocurren generalmente de padres a hijas, la madre muere o tiene alguna enfermedad severa, entonces la hija asume el papel de mujer de la casa. Existe un caso en el que la comunidad no puede hacer nada, porque el padre es *layqa*<sup>31</sup>. La relación entre padre e hija está sumamente protegida por el hombre, quien es temido por su condición de *layqa*. Nunca tuvieron la oportunidad de encararlo, aunque todos los comuneros comentan que existe una relación rara, como de pareja entre hija y padre. Ellos no pueden hacer nada, incluso se presume que existen en su patio niños recién nacidos enterrados.

---

31. Brujo, hechicero que hace daño a las personas, muy temido por las personas.

## **Bibliografía**

Bouysse Cassagne, Thérèse (1987): "La identidad aymara: aproximación histórica (siglo XV, siglo XVI)", La Paz: Hisbol e IFEA.

Chuquimia Escobar; Guery, René (2006): "Repensando la Democracia desde el Ayllu", Artes Graficas el Sol. La Paz.

Fernández O., Marcelo (2004): "La Ley del Ayllu", Editorial Offset Boliviana Ltda. La Paz.

FUNDAPPAC - Fundación de apoyo al parlamento y a la participación ciudadana (2007): "Justicia de los pueblos indígenas y originarios", Estudios de caso: Santa Cruz.

Huanca L., Tomás (1988): "El Yatiri en la comunidad aymara", Ediciones CADA, La Paz.

Layne P., Félix (1994): "Diccionario castellano - aimara. Con el auspicio de la comisión Boliviana del V centenario. Encuentro de dos mundos", La Paz - Bolivia.

Mamani, Carlos (1989): "Metodología de la historia oral. Taller de Historia Oral Andina", Ediciones del THOA, Chukiyawu. Poder Judicial Instituto de la Judicatura de Bolivia.

- (2003): "Justicia Comunitaria en los pueblos originarios de Bolivia", EDITORIAL "Tupak Katari", Sucre.

Rasnake Roger (1990): "Autoridad y Poder en los Andes. Los Kuraqkuna de Yura". Editorial Hisbol La Paz.

Rivera Cusicanqui, Silvia (1996a): "Bircholas, Trabajo de mujeres: explotación capitalista y opresión colonial entre las migrantes aymaras de la Paz y el Alto", Editorial Pirata, La Paz.

- (1996b): "Ser mujer indígena, chola o birlocha en la Bolivia postcolonial de los años 90", Editorial Plural, La Paz.

Van den Berg, Hans (1989): "La tierra no da así nomás. Los ritos agrícolas en la religión de los aymaras-cristianos", Hisbol - UCB/ ISET, La Paz.

- (1985): "Diccionario Aymara Religioso", CETA - IDEA, Iquitos.

Yampara H. Simón (1995): "Pachakutt'i - Kandiri en el Paytiti" (Reencuentro entre la búsqueda y retorno a la armonía), Edición CADA / 94.

# Mujeres indígenas, movimiento de mujeres y violencia de género

**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

Uno de los derechos por los cuales el movimiento de mujeres en América Latina ha luchado más intensamente en los últimos 20 o 30 años, es el derecho a una vida libre de violencia. La violencia de género es uno de los campos en los que el movimiento feminista y de mujeres han tenido los mayores éxitos en este continente. No solamente existen hoy en día leyes específicas en todos los países de la región, sino también hay instituciones especializadas, como lo son en Ecuador las Comisarías de la Mujer y la Familia.

En la práctica, hay que decirlo, la respuesta que dan los sistemas de justicia a esta violencia sigue siendo poco satisfactoria – muchísimos casos se quedan en la impunidad. Sin embargo, sí hay un importante avance: A través de estas leyes, y sobre todo a través de los debates que han generado, el discurso público sobre lo aceptable se ha desplazado. Hoy día -al menos en las sociedades urbanas latinoamericanas- la violencia hacia las mujeres ya no es una conducta aceptada, ni considerada normal.

En 1994, el año en el que el movimiento de mujeres lograba la aprobación de la *Convención Interamericana para prevenir, sancionar y erradicar la violencia contra la mujer*, también conocida como *Convención de Belém do Pará*, también se escuchó, por primera vez a nivel internacional, la voz de mujeres indígenas reivindicando su derecho a una vida libre de violencia. Fue la voz de las mujeres zapatistas de México, quienes en su “ley revolucionaria de mujeres”, hecha pública durante los días del levantamiento de enero de aquel año, manifestaban: *“Ninguna mujer podrá ser golpeada o maltratada físicamente ni por familiares ni por extraños. Los delitos de violación o intento de violación serán castigados severamente”*. Desde entonces, como ustedes saben, en múltiples lugares del continente, hay mujeres indígenas que en sus organizaciones o comunidades, luchan contra la violencia.

Sin embargo, ambos procesos, el feminista y el de las mujeres indígenas, hasta la fecha han tenido pocos puntos de coincidencia, y menos aún han logrado alianzas para reforzarse mutuamente. Pareciera que aunque luchan por la misma causa, hay una barrera invisible que los sigue dividiendo.

Las activistas del movimiento de mujeres suelen señalar que es el movimiento indígena el que no quiso saber nada de derechos de las mujeres. Efectivamente, muchas organizaciones indígenas mixtas importantes, durante mucho tiempo promovieron un discurso que simplemente negaba la existencia de conflictos entre hombres y mujeres en las comunidades, o la existencia de violencia de género. Se fundamentaban en la cosmovisión andina y en el principio de la complementariedad.

Para una mujer indígena era un emprendimiento por lo demás espinoso cuestionar en voz alta si estos principios filosóficos en la práctica de las comunidades efectivamente llevaban a la armonía entre hombres y mujeres. Podía ser acusada de debilitar al movimiento indígena, o ser considerada incluso traidora a la causa común.

Esta dificultad llevó a un silencio por parte de las compañeras indígenas en torno al tema – o a que algunas retomaran esta versión oficial de que la violencia no es un problema en las comunidades.

Sin embargo, me parece importante entender que este discurso, que dominó en el movimiento indígena hasta hace algunos años, claramente constituía una reacción a un discurso hegemónico, racista y clasista, que afirmaba que la violencia hacia las mujeres era un problema de los atrasados, de los pobres, y de los indígenas. En un contexto en el que los movimientos indígenas luchaban por que sea reconocida su ciudadanía, tenían que defenderse de la imagen de barbaridad con la que la sociedad mestiza solía etiquetarlos. La complementariedad de cierta manera pasó de ser pilar de la cosmovisión a ser un escudo contra el racismo.

Y por otro lado - ¿qué tanta apertura hemos tenido en el movimiento de mujeres hacia las necesidades de las mujeres indígenas?

En Europa occidental, de donde yo soy originaria, desde finales de los años 80 el movimiento de mujeres entró en crisis. Esto se debía a una crítica fuerte que las mujeres migrantes, negras, latinas, asiáticas, hacían en ese entonces a un

feminismo que ellas llamaban hegemónico. Criticaban la visión que nos lleva a hablar de los derechos de “la mujer”, como si fuera el sexo la única categoría que nos identifica a todas. Reivindicaban el hecho de que las personas estamos determinadas por muchos factores, la edad, la procedencia cultural, la religión, la orientación sexual, etcétera – y que no es necesariamente el ser mujer que prima. O sea, ellas insistían en su diferencia y particularidad, y se negaban tajantemente a acatar las prioridades que el feminismo blanco y hegemónico había puesto en la agenda para “la mujer” en general. Esta crítica nos obligó a las feministas blancas a replantearnos no solamente nuestro accionar, sino también nuestro pensamiento y nuestra propia identidad: Nosotras, que nos habíamos definido como las oprimidas por el machismo dominante, de repente nos vimos confrontadas a que, en la relación con las mujeres migrantes, estábamos del lado de los opresores, en un eje de dominación que hasta ese momento no habíamos considerado: la dominación étnica o racial, o simplemente el racismo. Recuerdo que esto generó dramas en el movimiento de mujeres, sentimientos de culpa, separaciones. Para nadie es cómodo ser señalado como opresor – y menos cuando una se auto-identifica con el lado oprimido.

Sin embargo, esta crisis, al final de cuentas, resultó ser sumamente productiva en Europa, ya que obligó al movimiento de mujeres a reconocer sistemáticamente la diversidad, en sus acciones, en sus concepciones y en sus reivindicaciones.

En América Latina, la situación es diferente. La práctica política de lo que puede considerarse el feminismo hegemónico sí ha reconocido la diversidad - hasta cierto punto: a las mujeres lesbianas, a las trabajadoras, a las jóvenes en su particularidad – pero las mujeres indígenas, las afrodescendientes, y con ellas las mujeres rurales, generalmente permanecen más o menos invisibles.

Una amiga mía una vez constataba amargamente: “La única experiencia de vida que tienen las feministas latinoamericanas con las mujeres indígenas, es la relación que desde niñas tuvieron con sus empleadas en la casa. Con estas mujeres que limpiando, cocinando, y cuidando niños, les permiten a ellas a liberarse, empoderarse y superarse.”

La relación patrona – empleada doméstica es una relación sumamente desigual, no solamente jerárquica, sino además intransparente. La empleada no es vista como trabajadora, no tiene reglas claras, es vista como parte de

la familia – lo que la expone a falsas promesas, y sobre todo al abuso de sus sentimientos, de su tiempo de vida y de sus derechos. Esta relación es una premisa pésima para entablar una lucha conjuntamente.

No es en absoluto mi afán de culpar a nadie. Más bien quisiera señalar un problema de carácter estructural, típicamente latinoamericano: la presencia que aún hoy tiene la carga histórica del colonialismo, que produjo sociedades altamente jerarquizadas, segmentadas, racistas y clasistas. El sello que esta carga histórica deja incluso sobre movimientos liberadores, como lo es el feminismo. Este sentimiento heredado de la hacienda, y del sistema esclavista, de que los y las indígenas son definitivamente menos ciudadanos, menos civilizados, menos humanos incluso, sigue presente en las relaciones sociales de hoy. Uso a propósito la palabra sentimiento, porque obviamente, el discurso público y las políticas de hoy hablan otro lenguaje. El racismo sin embargo está, como si estuviese inscrito en los huesos de la gente. Asoma en dichos, por ejemplo cuando un médico me cuenta que “cuando nos portamos mal, aquí en Ecuador decimos que nos sale el indio”, o cuando una señora, por lo demás sumamente simpática, dice de mi hijo adoptivo, que es indígena: “Pero realmente está lindo, no parece indígena para nada”. Este sentir, este racismo casi inconsciente, es la barrera invisible que separa a las mujeres indígenas de las mujeres mestizas, urbanas.

Como consecuencia, en la práctica, los logros del movimiento de mujeres y del feminismo hegemónico relacionados con la violencia de género, no han incluido a las mujeres indígenas. Tanto las leyes como las instituciones creadas, en su alcance, en su manera de funcionar, reflejan la identidad de quienes las diseñaron: mujeres de clase media o alta, en su gran mayoría blancas o mestizas.

Si la impunidad en caso de sufrir violencia es grande para las mujeres mestizas y blancas, es casi absoluta en el caso de las mujeres indígenas. Su acceso a la justicia ordinaria, es decir, la oficial, es casi imposible. Incluso si hacen el esfuerzo de viajar a la ciudad más cercana, muchas veces con sus únicos ahorros, para buscar justicia en un caso de violencia de género, es únicamente para enterarse de que en las comisarías, nadie habla su lengua. Frecuentemente son insultadas, discriminadas y maltratadas por los funcionarios, o simplemente se les niega la atención.

En resumen, pienso que las mujeres indígenas, en relación a la violencia que sufren, han estado absolutamente desprotegidas, y además, atrapadas entre dos discursos.

El uno, del movimiento de mujeres blanco-mestizo, que universaliza los derechos humanos y pretende tener una única receta para todas las víctimas de violencia de género: “denuncia a las autoridades y sepárate del agresor”, sin detenerse ni un segundo a pensar en las posibilidades, geográficas, económicas y culturales, que tendrían las mujeres indígenas para seguir esta receta.

Este discurso tiende a ver a las mujeres indígenas, y a las mujeres del Sur en general, como víctimas pasivas de sus culturas – basándose en la idea de que la cultura es un sistema de tradiciones estático e inmóvil.

Y el otro discurso, del movimiento indígena, que para no visibilizar lo que podría interpretarse como división interna, niega las relaciones de poder entre hombres y mujeres indígenas en base a la complementariedad. Este discurso también “escencializa” la cultura, la concibe como algo puro, ajeno a todo tipo de influencias históricas.

Sin embargo, en los últimos años, nuevos actores y nuevos planteamientos han aparecido. Nos proponen ver y vivir los derechos individuales y colectivos de las mujeres indígenas desde otras perspectivas, en las que las culturas no son estáticas, sino que son un proceso continuo, en el que hay la posibilidad de renegociar los acuerdos y las reglas, y de redefinir lo propio y lo ajeno permanentemente.

Hay mujeres indígenas, como algunas compañeras de Bolivia, que buscan construir incluso un feminismo indígena, reivindicando nuevas interpretaciones de la complementariedad.

Creo que sería provechosa una alianza de las mujeres indígenas con el movimiento feminista. Viendo que las feministas han logrado un montón de cosas en un plazo de tiempo relativamente corto para realmente cambiar una concepción de lo que es justo, esto se debe considerar un éxito. Estamos hablando de unos veinte años. Creo que si las mujeres indígenas no se reivindican activamente, no ocupan los espacios feministas y del movimiento de mujeres y exigen su inclusión con fuerza, no va a suceder.

La reivindicación o el conflicto tendrían que venir de ustedes y creo que sería un conflicto saludable, productivo, en este caso.

Hoy en día, hay nuevos planteamientos que reivindican formas de ciudadanía diferenciada, y una concepción intercultural de los derechos humanos, que tiene que ser construida desde las experiencias locales, para luego conectarse con la idea universal e indivisible de los derechos humanos. Es necesario entonces abrir una serie de espacios, para que las mujeres indígenas puedan debatir, desde su experiencia concreta, qué es lo que consideran justo. Qué es lo que consideran violencia. Cuáles son las leyes, pero también las costumbres o normas de cada cultura, que ellas necesitan cambiar.

Estoy convencida de que la justicia ancestral es un campo clave, porque en él se define, en cada comunidad, lo que es aceptable y lo que no lo es. Además, es una oportunidad para las mujeres de armonizar -a nivel local y en lo concreto- sus derechos individuales con los colectivos. Porque la justicia ancestral tiene su razón de ser en los derechos colectivos y comunitarios, mientras al mismo tiempo, de caso en caso, busca restituir derechos individuales.

Sin embargo, considero también necesario tender un puente hacia las justicias ordinarias en cada país. Es hora de que los sistemas de justicia oficiales se "interculturalicen", para garantizar por fin el acceso a la justicia de toda la ciudadanía, sea mestiza, negra, indígena o rural. Que reconozcan los aportes filosóficos que puede hacer la cosmovisión indígena al concepto de lo que es justo, al concepto de reparación, al concepto mismo de democracia. Que se vuelvan multilingües y verdaderamente inclusivos de las zonas rurales.

Asimismo, es hora de que los movimientos de mujeres se diversifiquen culturalmente. Que nuestras reivindicaciones sean productos de diálogos interculturales, que permitan reconceptualizar en algunos casos las nociones de derechos propiamente dichos. El reto que enfrentamos consiste en nada menos que la construcción de una nueva noción intercultural de los derechos humanos de las mujeres – y esto implica, para muchas feministas de larga trayectoria, abrirse a nuevas formas de pensar.



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



Isabel Dominguez, Quechua, Cochabamba, Bolivia



Cristina Cucuri, Kichwa, Chimborazo, Ecuador



Ofelia Baltasar, Garífuna, Puerto Barrios, Guatemala

## **EXPERIENCIAS POR PAÍSES:**

### **ECUADOR**

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

**Cristina Cucuri**

Kichwa, Chimborazo, Ecuador

Aquí hablaré no solamente sobre justicia indígena, sino de las mujeres indígenas y de la Nueva Constitución Política del Ecuador de 2008. Antes de empezar, nosotras tenemos un lema, que es “warmindi karindi pacta, pacta ashi kawsandapo”. En idioma español significa “igualdad de hombres y mujeres para un buen vivir”. Ese es el lema de la organización: de la Red Provincial de Organizaciones de Mujeres Indígenas de Chimborazo.

Tengo datos de cómo está la situación de la mujeres y hombres en Chimborazo más que del país. Los datos en relación a hombres y mujeres indígenas no tenemos especificados. El 52% de la población de Chimborazo, está conformado por mujeres, así como a nivel nacional. En todo el tema de capacitación y acceso a la capacitación agropecuaria en Chimborazo, se dice que ni el 1% de las mujeres accede a estas capacitaciones. Siempre las organizaciones y las autoridades locales han planteado que Chimborazo es eminentemente agrícola, pero nuestra pregunta es: entonces, si somos eminentemente agrícolas, ¿cómo es que ni siquiera el 1% de las mujeres accede a estas capacitaciones agropecuarias?

Las mujeres no son sujetas de crédito, peor aún en bancos privados o a Bancos del Estado. Pero existen las cajas de ahorro y crédito. No hemos hecho un estudio y ese es nuestro reto: 200 cajas de ahorro y crédito ligadas con organizaciones de mujeres rurales en Chimborazo, manejadas por las mujeres o financiadas por ellas mismas en la gran mayoría, otras por ONG y otras en este caso por PRODEPINE (Proyecto de Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros del Ecuador), que fue que lo fortaleció a las cajas de ahorro y crédito.

Tenemos datos sobre analfabetismo. 30% de mujeres de los sectores rurales son analfabetas, frente a 17% de los hombres, entonces ¿qué está pasando en este sentido también?

En la provincia de Chimborazo, el 60% de la población es rural, y dentro de eso el 80% somos indígenas. Frente a este contexto, también tenemos datos de las organizaciones de mujeres. Según el CONAMU, el 90% de las organizaciones legalizadas en el Consejo Nacional de las Mujeres son de Chimborazo, lo que quiere decir que existimos 400 organizaciones de mujeres de las comunidades en Chimborazo. Creo que de esas organizaciones 90% son de mujeres indígenas y rurales. Como lo hemos hecho hacia la Asamblea, entonces nos hemos agrupado en la Red Provincial de Organizaciones de Mujeres. Se han hecho varios eventos para la Asamblea Constituyente.

Me centraría en el tema de incidencia política hacia la Asamblea Constituyente. Antes, nosotras a través de la Red Provincial de Organizaciones de Mujeres indígenas, hemos hecho varios talleres, eventos, marchas, movilizaciones. Hemos tratado lo que significa la Asamblea Constituyente, sus estatutos, para ver si nosotras también votamos sí o votamos no. También hemos realizado las propuestas de las mujeres kichwas hacia la Asamblea Constituyente, y hemos participado en la Pre-Constituyente de Mujeres, cuando el Consejo Nacional de las Mujeres (CONAMU) hizo un evento en Riobamba.

Planteamos nuestras propuestas, que eran básicamente cinco, que nosotras habíamos concentrado: El Estado Plurinacional que como mujeres habíamos planteado junto con los movimientos indígenas y sobre todo la CONAIE. La economía y desarrollo solidario, que sobre todo estábamos basados en finanzas solidarias, es decir como reconoce el Estado: Las Cajas de Ahorro y Crédito; ¿cómo se van a fortalecer? Ese era nuestro tema.

Se planteó la Justicia Indígena con la plena participación de las mujeres. Nosotras tampoco podíamos quedarnos de lado. En temas de violencia, nosotras hemos socializado que en el Ecuador existe la ley 103. Cuando ya tenemos que acceder a esta justicia, vemos que la Comisaría de la Mujer no está en todos los cantones, ni en todas las parroquias. Hasta que la compañera vaya a denunciar ya pasó todo un proceso y puede ser sujeta a otra violencia. ¿Cómo la justicia indígena debería ir retomando este tema? y si es que lo ha hecho ¿cómo lo vamos a ir construyendo también?

Otro punto fundamental, es lo que se refiere a los idiomas ancestrales, que deben ser oficiales en el Ecuador. No solamente el kichwa decíamos nosotros; por eso, no planteábamos el kichwa como idioma oficial sino todos los idiomas.

Presentamos la propuesta hacia la Asamblea Pre-Constituyente, y luego nos invitaron, el mismo CONAMU, para participar y hacer una gran marcha hacia la Asamblea Nacional Constituyente en enero de 2008. Ahí vimos que nuestras propuestas se habían caído en el camino: ya no existía el tema de mujeres indígenas en la propuesta del movimiento de mujeres general. Sin embargo, nosotras decidimos insistir.

Con Miriam y con todas las expositoras de ayer, coincidimos para hacer toda esta propuesta; nos inspiraron las mujeres indígenas mexicanas, sobre todo Aida que ha escrito bastante y que no le conozco personalmente, María Teresa Sierra, Georgina; son ellas las que nos han inspirado.

Allá en México ya están avanzando y ¿por qué nosotras no podemos hacer lo mismo, o mejorarles? Entonces esas son las inspiraciones que nosotras hemos hecho en este proceso. Aunque las mujeres del movimiento de mujeres del Ecuador no querían que presentemos nuestra propuesta, la fuimos a presentar a La Asamblea.

Nos valió muchísimo el cuarto y el quinto informe de la CEDAW, donde se menciona que las mujeres indígenas están invisibilizadas y además la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas en el 2007 en su artículo 43, menciona todos los derechos y las libertades reconocidos en la presente Declaración: "Se garantizará por igual al hombre y a la mujer indígena". En este artículo 43 nos basamos para sustentar nosotras nuestra propuesta y eso fue clave en este sentido.

Hicimos seguimiento, hicimos materiales. Hemos entregado a los asambleístas estos materiales que después le entregaré a cada uno de ustedes. Queríamos que en la justicia indígena esté la participación de las mujeres. Hicimos un folleto más pequeñito, porque los asambleístas decían que no tenían tiempo y no podían leer.

Hemos hecho un seguimiento continuo, o sea algunas dirigentas hemos estado por lo menos una vez al mes en la Asamblea, y esto nos ha apoyado bastante en el tema de la relación con las otras mujeres blanco-mestizas de las organizaciones. Fundamentalmente tuvimos el apoyo de una técnica que el CONAMU puso en la Asamblea.

Era una relación entre nosotras y la Asamblea, justamente cuando nosotras nos movilizamos como 120 lideresas, ellas mismas contactaban con las asambleístas. Ellas mismas planteaban el por qué estaban escribiendo esta propuesta.

También hicimos un canto en la Asamblea, un baile, bueno hicimos un desbarajuste en la Asamblea, pero valió la pena este proceso interesante. Hemos conseguido ahora en la nueva Constitución, en el artículo 171, que la justicia indígena tiene que garantizar la participación y decisión de las mujeres.

Ahora nuestro reto es tener una cuota de participación de las mujeres en el Directorio del Consejo Nacional de las Mujeres del Ecuador, que es una instancia del Estado. Son mujeres relacionadas a las blanco mestizas. Y nos preguntamos ¿donde estamos las negras, y donde estamos las indígenas? Queremos tener una representación en el Directorio del CONAMU, esta es nuestra lucha también.

Otro reto fundamental es crear un Movimiento de Mujeres Indígenas en el Ecuador, porque yo creo que primero, entre nosotras debemos reunirnos, discutir los problemas que tenemos y luego plantear esa propuesta al movimiento indígena, y al movimiento de mujeres.

# La construcción e implementación del Reglamento de Buena Convivencia en Cotacachi

**Inés Bonilla y Rosa Ramos**  
Kichwas, Imbabura, Ecuador

## **Rosa Ramos:**

El Centro de Atención Integral a la Mujer pertenece al Municipio de Cotacachi y cuenta con el apoyo de la Asamblea de Unidad Cantonal (AUC), de UNIFEM y del CONAMU. Cotacachi es un cantón multi-étnico. Tenemos 50% de mestizas y 45% de indígenas, y 5% de compañeras afroecuatorianas. En 1996 se inició un nuevo modelo de gestión, donde el primer alcalde indígena, Auki Tituaña Males, convocó a la Primera Asamblea de Unidad Cantonal. Así nace el Centro, como una alternativa para el cumplimiento al derecho de una vida libre de violencia. Nace en noviembre del 2004. Se han atendido 4800 casos hasta ahora. El 49% de la atención se da a mujeres indígenas.

La selección del personal es fundamental para el éxito del trabajo intercultural. Hay que tener un equipo multiétnico e intercultural, con promotoras bilingües, kichwas, promotoras con formación de facilitadoras comunitarias, promotoras conocedoras y reconocidas en el medio. Es importante el seguimiento de casos con enfoque integral. De un caso de violencia, se puede desprender un juicio de alimentos, de reconocimiento de paternidad, o asesoramiento al acceso a la planificación familiar. Cuando los casos requieren de juicio penal, se refieren a la fiscalía. Las limitaciones son: la poca apertura de los cabildos hombres, o muchas veces hay parientes de las usuarias que culpan a las mujeres del problema. La ley 103 contra la Violencia a la Mujer y la Familia sin embargo protege a las mujeres rurales indígenas o afros.

El Centro tiene que capacitar a los tenientes políticos, en el marco de la red de violencia intrafamiliar, una vez al mes, para que cumplan efectivamente con la ley 103. Ellos son los administradores de la justicia ordinaria en zonas rurales. La Comisaría Nacional también solo responde a la ley porque también es parte de la red de violencia intrafamiliar. Hay un seguimiento estrecho a sus acciones por parte del centro.

En las autoridades hay prejuicios, racistas y machistas, que obstaculizan la justicia. Las comunidades la ven muy mestiza y despreciativa a esta ley 103. También hay que fortalecer a las mujeres en la justicia comunitaria, con una alternativa en cada comunidad avalada por la organización indígena campesina local, la UNORCAC, para el real acceso a la justicia. Se ha encaminado un proceso participativo de construcción de una ley de la buena convivencia, para que sea parte del reglamento comunitario en las 43 comunidades, a través de talleres de diagnósticos y propuestas con grupos focales, y se dió un debate que culminó en la aprobación de una propuesta de reglamento en el Congreso de la UNORCAC, el año pasado.

**Inés Bonilla:**

Después del trabajo descrito arriba, logramos a construir el Reglamento de Buena Convivencia Comunitaria que es el Sumak Kawsaipa Katikamachik y empezamos a gestionar financiamiento para su aplicación. Este proceso lo impulsan tres instituciones: UNORCAC, a través del Comité Central de Mujeres, la Asamblea de Unidad Cantonal, a través de la Coordinadora de Mujeres, el Municipio de Cotacachi a través del Centro de Atención Integral a la Mujer y Familia, con el financiamiento de UNIFEM.

El reglamento para la buena convivencia comunitaria Sumak Kawsaipa Katikamachik, establece una serie de sanciones que se agravan cada vez que una persona recae nuevamente en la misma falta. Conforme a los principios de justicia indígena, se puede acordar en la búsqueda por reparar el daño. En casos de violencia económica o el no reconocimiento de un hijo, las sanciones buscan establecer el equilibrio entre las prácticas ancestrales y el respeto de los derechos humanos. En los casos que constituyen delitos contenciosos en el Código Penal, tal como la violación, o el intento de violación, se remiten a la justicia del Estado en este caso al fiscal y a los juzgados penales. El Sumak Kawsaipa Katikamachik establece que los cabildos tienen que sancionar los siguientes casos que dañan a la buena convivencia comunitaria y la armonía familiar: violencia física y violencia psicológica contra los miembros de la familia, en especial contra las mujeres, niños y niñas; violencia sexual, incluyendo la violación en el matrimonio y el matrimonio arreglado u obligado; los chismes, tanto de hombres como de mujeres; la infidelidad tanto de hombres como de mujeres; el impedimento de participación de mujeres, niños y niñas y adolescentes; la violación de derechos económicos incluye prohibición de trabajar; desviación de bienes y dineros familiares, equidad en las herencias; la irresponsabilidad en la paternidad y maternidad, incluye el no reconocimiento a los hijos por parte de los padres.

Tenemos cuatro objetivos a cumplir dentro del Sumak Kawsaipa Katikamachik, que son: la incorporación de éste en el reglamento de las comunidades, fortalecer el rol del cabildo en la justicia ancestral; entregar el bastón de mando para la sanción de faltas reconocidas en el Sumak Kawsaipa Katikamachik, que es un símbolo de poder y de respeto; la formación de promotores y promotoras del Sumak Kawsaipa Katikamachik para impulsar la buena convivencia comunitaria en instrucción de manual; la cultura de paz como elemento de prevención.

El apoyo para trabajar el reglamento de buena convivencia viene desde las organizaciones, desde 1997, es decir de la organización de la UNORCAC, del gobierno local, de la Asamblea de Unidad Cantonal, de las mujeres. Y ahora estamos en el proceso de acordar en las asambleas comunitarias que se aplique y ponga en práctica el reglamento.

Como recomendaciones y lecciones aprendidas, tenemos que considerar a la justicia comunitaria como un campo paralelo que puede ser útil para la prevención de la violencia en el caso de usuarias indígenas. Sin embargo hay que abrir espacios, debates para la reinterpretación de la cosmovisión andina desde las mujeres.

También es necesario abrir espacios de debate para el cambio cultural hacia la no violencia contra mujeres, niñas y niños. Incluir a los hombres en el trabajo de la prevención; asimismo, tenemos que promover masculinidades no violentas que sean respetadas en las comunidades. Este es el trabajo de los y las promotoras del Sumak Kawsaipa Katikamachik.

La meta es el ejercicio pleno de los derechos humanos de las mujeres indígenas a través del acceso a la justicia ancestral y ordinaria, y lograr la que la justicia estatal se vuelva intercultural, para que las mujeres indígenas se constituyan en sujetas de derecho y ejerzan su ciudadanía. Nosotros trabajamos en esto, y decimos que ante la violencia sí podemos cambiar.

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

**Norma Mayo**

Dirigenta de la Mujer y la Familia de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), kichwa, Cotopaxi

Hablaré de las políticas de la CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador) a nivel del fortalecimiento y el acceso a la justicia de las mujeres indígenas. Los pueblos y las nacionalidades indígenas en el Ecuador hablamos de la cosmovisión andina, la complementariedad, la dualidad. Toda esta visión cultural de hecho es así.

En la práctica, la complementariedad es esconder las verdaderas desigualdades que existen entre hombres y mujeres. Claro que somos complementarias en el discurso, pero en la práctica no lo asumimos como lo decimos. Funciona la dualidad como una visión andina, pero también la desigualdad.

La dualidad, la complementariedad es solamente la presencia a una imagen por el momento, pero no se respeta cuando en las comunidades existimos o tenemos los compromisos con nuestros padrinos, nuestros ahijados, en las cuales los padrinos hacen la respectiva recomendación a los ahijados.

A nivel de país, todavía existe el machismo frente a las situaciones. En el Ecuador o dentro del Movimiento Indígena, las mujeres somos las primeras que estamos en las mingas, en las reuniones, estamos en los trabajos comunitarios. Sin embargo, no tenemos el poder de voto. Siempre nuestros compañeros varones son quienes deciden el voto.

Como mujeres también hemos logrado ya tomar decisiones. Si bien es cierto, la CONAIE hizo varios planteamientos dentro de la Asamblea Constituyente, en la cual hemos ganado en esta vez, bajo este contenido de la complementariedad por los derechos colectivos. Aprobados ya en el referéndum en sus cinco artículos en los 21 numerales y tres párrafos, reconocen en el artículo 57, que el Estado garantiza la ampliación de estos derechos colectivos, sin discriminación alguna, en condiciones de igualdad y equidad entre hombres y mujeres.

Los pueblos aún somos machistas y les cuesta reconocer los derechos de las mujeres. Claro, los compañeros dicen: ahora hay derechos de las mujeres. Queremos que dentro de la Constitución haya derechos para los hombres. Porque la sociedad funciona así. Además es una lucha política e incluso me atrevería a decir que la lucha que hacemos es la lucha de poder.

Las mujeres indígenas nos hemos empoderado y asumido cargos muy importantes en los espacios organizativos, en los espacios políticos. Además, el ejercicio de este poder, en la mayoría de los casos ha existido con mucho éxito. Por lo tanto, nosotros dentro de estos temas que habíamos mencionado dentro de la Constitución, tenemos también los derechos sexuales y reproductivos, los derechos de la cultura, los derechos de la tierra y del territorio, los derechos políticos y los derechos económicos.

En cada una de nuestras nacionalidades y pueblos, como mujeres o como hombres, estamos organizados, pero no hemos enfocado o el Estado no ha enfocado estos derechos: específicamente los derechos económicos, los derechos de la salud sexual y reproductiva y, por qué no, la violencia intrafamiliar que existe en cada una de las compañeras mujeres.

Por el temor como mujeres indígenas hay veces nosotras nos callamos de que “el padrastro le violó a mi hija”, lo callamos. Yo tuve que enfrentar un problema en Cotopaxi, cuando le violaron a una compañera un compañero dirigente al que le expulsamos de su organización y de su comunidad por esa violación, aunque este compañero decía “no pues compañeras, entonces ahora negociemos”. La violación no es negociación, es una peor cosa que digan que hay que negociar. A mí especialmente como mujer me ha preocupado, y es por eso que me he iniciado trabajando a nivel nacional.

Conjuntamente con todas las organizaciones hemos planteado dentro de la Constitución que tengamos también una protección como mujeres. Si bien es cierto tenemos la Comisaría de la Mujer, ahora también se implementaron en algunas provincias los juzgados indígenas, donde están nuestros compañeros abogados, para que las compañeras mujeres no tengan vergüenza de ir hablar o no les entiendan en su propio idioma.

Desde la CONAIE, nosotros venimos trabajando a nivel de organizaciones de mujeres, a nivel de las organizaciones mixtas porque es hora de que trabajemos con organizaciones mixtas, para que todos tengamos esa misma oportunidad, de que todos tengamos esa equidad.

Si nosotros estamos exigiendo hoy en la Asamblea Constituyente que exista la paridad, que participemos en cada una de las diferentes oportunidades donde tengamos, pues que sean alternadas tanto un hombre como una mujer. A pesar de que hemos tenido un logro, todavía eso está solo hablado o en documentos.

Queremos nosotros hacer la realidad y por lo tanto desde la CONAIE y desde la Dirigencia de la Mujer y la Familia se ha venido trabajando y se está trabajando con todas las tres regionales para que, con las organizaciones de mujeres tengamos una agenda política de las mujeres, y frente a esa agenda política de las mujeres, nosotros poder aplicar las políticas públicas que están dentro de la Constitución.

Una vez aprobada esta agenda, queremos entregar al Estado para que todos esos derechos de las mujeres sean aplicados y nuestras compañeras tengan el conocimiento para reclamar.

En derecho como la maternidad gratuita no hemos sido atendidas como mujeres, hemos sido discriminadas, especialmente las mujeres indígenas. Estamos haciendo un trabajo grande, donde queremos tener un diagnóstico de cuántas mujeres indígenas mueren -por ejemplo- dando a luz, cuántas mujeres existimos a nivel de nuestros Estados. Espero que con todo este trabajo que viene realizando la CONAIE, tengamos la agenda y que así sirva también para poder compartir al resto de organizaciones a nivel del continente.

# La Ley de Buen Trato y los promotores del buen trato en la amazonía ecuatoriana

**Rosa Andi y Gilberto Grefa**

Kichwas amazónicos, Sucumbíos, Ecuador

## **Rosa Andi:**

Aunque en la amazonía no se la conoce con la denominación de justicia indígena, el reconocimiento de ésta en la Constitución, abre la posibilidad de hacer uso de nuestras formas propias de resolución, que tratan de incorporar elementos de nuestra propia cultura, elementos ancestrales. Es el caso de la Ley de Buen Trato, que tiene el objetivo de prevenir y sancionar los maltratos hacia las mujeres. Esta ley no está legalizada aún en ninguna estancia estatal, en espera de que se clarifique la conformación y funciones del sistema estatal de administración de justicia.

La organización ha iniciado un proceso de socializar, para que las comunidades la conozcan y exijan la aplicación por parte de las autoridades comunitarias. Los presidentes y las presidentas de las comunidades, tienen la autoridad para sancionar o corregir los casos de violencia, lo hacen principalmente en reuniones o asambleas, donde, en presencia del agresor, se le llama la atención por su conducta y se le exige un cambio.

Desde hace más de cuatro años, se inicia por parte de la AMNKISE (Asociación de Mujeres de la Nacionalidad Kichwa de Sucumbíos), un trabajo de exigir el resto de los derechos de las mujeres, capacitación y sensibilización sobre prevención de violencia intrafamiliar. Actualmente contamos con la Ley de Buen Trato, que incorpora sanciones para los casos de violencia física, psicológica, económica, sexual y los chismes, en una ley innovadora en la medida que se incorpora la sanción moral, económica y la reparación por parte de las sanciones.

En cada comunidad nosotras reconocemos a las autoridades, a los dirigentes de cada comunidad. Ellos, en las asambleas tendrán que sancionar al agresor en las reuniones. Contamos con la Ley de Buen Trato que contempla el Consejo

o Kamachina de una persona de respeto, pero que también incluye sanciones, tanto para la primera vez como por la reincidencia. Esto no descarta apoyar a la mujer si ella decide acudir al Sistema Estatal de Administración de Justicia y no acogerse a esta ley.

En resumen, en la Ley de Buen Trato las sanciones han sido planteadas de tal forma que sean morales y que no usen la violencia como una forma de sanción. Ha habido casos específicos como el de un profesor de la comunidad que golpeaba a su mujer y los dirigentes de la FONAKISE (Federación de Organizaciones Indígenas Kichwas de Sucumbíos) y AMNKISE, junto con la mujer y la comunidad, resolvieron denunciar directamente en la Comisaría de la Mujer. Esto marcó un precedente y marcó un respeto hacia el trabajo de sensibilización sobre la prevención de violencia intrafamiliar en comunidades kichwas.

Las mujeres éramos bien maltratadas. No sabían que en la provincia de Sucumbíos existía la Comisaría de la Mujer mucho antes, ahorita sí saben que existe, ya podemos contar con la Comisaría de la Mujer y así nosotras en cada una de las comunidades hemos entrado a socializar que no tenemos que estar maltratadas.

Las compañeras ya se vienen acercando hacia donde nosotras, a la organización FONAKISE y así nosotros tenemos que estar apoyando. La mayoría de los comuneros son parientes o tienen relaciones de afinidad con los agresores, y esto reduce la posibilidad de que se actúe con objetividad y de acuerdo con la ley. Hay tendencia de justificar al agresor o minimizar las agresiones.

La información sobre la violencia con que cuentan las mujeres kichwas, les permite conocer las formas de denunciar la violencia y exigir cada vez más respeto.

**Gilberto Grefa:**

Trabajo como promotor de buen trato con la asociación de mujeres AMNKISE. La Ley de Buen Trato ha sido un esfuerzo especialmente de los promotores y promotoras de buen trato que conjuntamente, unidos, hemos estado trabajando con el apoyo de UNIFEM y de FCI. Miriam Lang ha colaborado y apoyado para que esos procesos sigan hacia adelante, para que no haya esa violencia dentro de las comunidades indígenas de la nacionalidad Kichwa de Sucumbíos.

Como AMNKISE, su posición en la organización en la línea de prevención de violencia intrafamiliar contribuye a construir un proceso participativo en el que se ha elaborado Ley de Buen Trato. La participación de mujeres jóvenes, hombres y autoridades comunitarias, ha permitido que la AMNKISE sea reconocida y respetada en sus espacios comunitarios, especialmente por generar la exigibilidad y el ejercicio de los derechos de las mujeres kichwas.

Actualmente, tanto a nivel comunitario, como en la FONAKISE, las mujeres han ido asumiendo cargos que antes le estaban restringidos, como ser presidentas de sus comunidades, o en la FONAKISE. Ahora las compañeras mujeres han asumido cargos dentro de la comunidad, como síndicas, vicepresidentas, tesoreras y secretarías.

Actualmente tenemos a una compañera que es promotora de buen trato, que asumió la vicepresidencia de nuestra federación que es la FONAKISE, la compañera Meri Salazar, como presidenta de la AMNKISE y dirigente de la FONAKISE. Las comunidades nos han convocado para arreglar conflictos en sus comunidades, incluidos casos de violencia contra las mujeres.

A veces, cuando dentro de los conflictos comunitarios no pueden arreglar los casos, acuden a la FONAKISE y hay que intervenir de dos formas. Los dirigentes llaman al agresor, le hacen ver su mala conducta y firman un acta de mutuo acuerdo. Se hace un seguimiento de estos casos. Si no hay arreglo, la organización FONAKISE y la AMNKISE acompañan a poner la denuncia en la Comisaría Nacional de la Mujer.

Actualmente tenemos el reto de socializar e implementar la Ley del Buen Trato. Bueno entonces, ahí como nosotros como organizaciones tenemos la manera de que se viene rotativamente cualquier problema que sucede dentro de las comunidades, con la violencia primeramente se soluciona dentro de la comunidad en asambleas o reuniones, y después viendo que no hay posibilidad, se llega a nuestra federación que es la FONAKISE y la AMNKISE, si de ahí no ya no hay solución, se la lleva ante la Comisaría Nacional de la Mujer, para poder solucionar los problemas.

El trabajo de los hombres involucrados conjuntamente con las mujeres ha sido un reto muy importante en la provincia de Sucumbíos dentro de la nacionalidad kichwa, a pesar de que son las mujeres las que se agruparon y comenzaron a trabajar sobre la ley y la violencia intrafamiliar.

En cada una de las comunidades decían que esa ley que vienen trayendo las compañeras eran leyes occidentales, entonces no la respetaban, no querían participar en los talleres o reuniones de charlas que se hacía sobre la violencia intrafamiliar y abandonaban la sala y solamente se quedaban las mujeres viendo esas dificultades.

Como AMNKISE se buscó la equidad de género para que los hombres también trabajemos ahí dentro de este tema de la violencia. Se convocaron y eligieron a diez compañeros para apoyar y trabajar conjuntamente con las compañeras. Dentro de esos diez compañeros que hemos estado en el principio con ganas de apoyar y trabajar, la mayoría de los compañeros no les gustaba poner los temas en práctica, solamente querían apoyar teóricamente. Esta actitud no les gustaba a las compañeras de la AMNKISE, por lo cual no querían que esos compañeros sigan en ese trabajo.

Empezar a trabajar como hombre es muy difícil, es duro: hemos sido criticados, hablando vulgarmente nos han dicho “mandarinas” o “mandado de las mujeres”, pero eso a mí no me ha dolido nada, a mí me ha gustado trabajar y respetar y estar conjuntamente con las mujeres trabajando. Es muy importante estar trabajando conjuntamente con las mujeres, apoyándolas, porque solos, sin las mujeres, nosotros los hombres no vivimos. Quiero seguir apoyando hasta las últimas consecuencias. He fungido desde mi hogar como modelo, para poder así trabajar y ayudar a las mujeres. Hasta es momento estoy participando en las reuniones y también aconsejando a compañeros para que se incluyan en este trabajo.

Nosotros como promotores y promotoras de buen trato, hemos estado trabajando, involucrando mucho más a los hombres en los procesos de sensibilización, capacitar a más promotores del buen trato varones, socializar y posesionar los mandatos de la Ley del Buen Trato construida.

De las autoridades locales nosotros lamentablemente no tenemos apoyo. Pero sí hay apoyo de la Comisaría Nacional de la Mujer. Hemos invitado a las comunidades de bases para que de charlas sobre la Ley 103 contra la Violencia la la Mujer y la Familia. Eso ha sido un reto muy importante dentro de las comunidades, viendo que una comisaria llegue a las comunidades a facilitar a dictar talleres o a dar charlas sobre esos temas.

Con todo ese seguimiento se ha logrado bajar poco a poco el índice de la violencia dentro de las comunidades indígenas de Sucumbíos.

Nuestros retos para el futuro son:

- Ver estrategias para la implementación y continuar con la capacitación de promotores y promotoras del buen trato y proceso de capacitación comunitaria en todos los niveles.
- Incorporar e implementar dentro del sistema de educación intercultural bilingüe, el tema de prevención de violencia intrafamiliar, para que se inicie desde temprana edad.
- Incentivar la formación de profesionales mujeres kichwas en carreras sociales afines de la temática para resolver caso de violencia contra mujer kichwa desde la mirada de una mujer kichwa.
- Incidir en los gobiernos locales para aprobación de ordenanzas municipales en prevención de violencia intrafamiliar.
- Fortalecer a la organización FONAKISE, las instancias de derechos humanos y que se articulen acciones con la AMNKISE.

## **EXPERIENCIAS POR PAÍSES:**

### **BOLIVIA**

# La justicia indígena y la violencia contra las mujeres en Cochabamba

**Isabel Domínguez**

Quechua, Cochabamba, Bolivia

En primer lugar, la justicia ancestral no es reconocida todavía hasta ahora en Bolivia. En mi pueblo hemos trabajado con la justicia ancestral. Como mujer, como mujeres campesinas indígenas siempre hemos trabajado las autoridades principales, para capacitar a las mujeres, para reflexionar. Las mujeres, antes, en tiempo de nuestros abuelos, mantienen como usos y costumbres. En cada comunidad hay diferentes justicias comunitarias, justicias ancestrales y justicia estatal también. Por ese motivo hermanas, recién legalmente queremos hacer una Constitución Política del Estado de Bolivia que hasta ahora no está reconocida. Por eso queremos a la justicia ancestral reconocida verdadera y legalmente.

Cuando no había capacitación a las mujeres, la justicia estatal a su gusto quiere dominar la situación. Cuando una persona tiene plata, rápidamente funciona para justicia estatal. Cuando no se tiene plata no funciona nada. Los policías se llevan a las compañeras, a las mujeres indígenas.

Hay también violencia física, por ese motivo siempre entre las mujeres hemos defendido nuestros derechos o nuestras dignidades. Cuando era dirigente de mi pueblo, yo defendí a varias compañeras. Entre las personas hay varios problemas. Hay también varias personas que van directamente para hacer denuncias ante la policía.

Después, como organizaciones sociales, como organización Bartolina Sisa de mi pueblo, yo era dirigente responsable para todas las mujeres de mi pueblo. Yo he salvado a mujeres varias veces. Los policías cobran la multa de 300, 400 bolivianos. Pero ¿de dónde va a sacar una compañera indígena, si no hay plata? ¿A la fuerza? Para pagar sus sanciones venden su vaquita, venden su ovejita, venden sus trabajitos también.

Yo como dirigente, dentro de la policía, cerrando la oficina de las policías, yo he salvado a mis compañeras para no pagar sus castigos y también para no tratarles con malas palabras, como es el caso de la policía.

Los policías también son algunos atrevidos, tratan con malas palabras, maltratan a las mujeres. Las mujeres no saben leer ni escribir, entonces en este caso humillan, quedan humilladas las hermanas indígenas por los policías.

Los policías son discriminadores, las autoridades estatales son también discriminadoras, algunos abogados también no funcionan bien. Algunos sí funcionan bien, pero para sacar dinero no más. Disculpe puede ser que aquí estén presentes los abogados, las abogadas.

Varias veces las hermanas están sin capacitar, se quedan con las manos cruzadas dentro de sus casas pegadas por sus parejas.

Cuando están capacitadas ya no se quedan con las manos cruzadas; dentro de las casas siempre se defienden físicamente. Orgánicamente hemos solucionado sus problemas familiares, problemas de matrimonios que son eternos.

También, para eso hay unas autoridades comunitarias y alcaldes comunales. Los alcaldes comunales utilizan nuestras costumbres usando una vara de plata. Si alguna persona usa la violencia, entonces se llama rápidamente al alcalde comunal para tomar un juramento grande, y además, este juramento grande se lo hace encima de la vara de plata y encima de la tela negra que se llama Verónica.

Cuando muere algún familiar siempre ponemos nuestras cabezas y dos cuadros de sal, después una docena de velas, encima del señor Jesucristo. El Señor que está clavado en una cruz. Pasan dos veces, si comete el error fallece, si no comete el error, no fallece.

Por eso siempre respetamos los usos y costumbres como justicia ancestral, como autoridades y como mujeres. Para esto necesitamos siempre estos eventos, para transmitir, para hacer intercambios de experiencias, para llevar esto hasta nuestras hermanas desde nuestros lugares. Por eso en Bolivia hay diferentes justicias ancestrales y diferentes costumbres. También las mujeres están organizadas desde las comunidades subcentrales,

regionales, provinciales, departamentales y nacionales, por eso hemos utilizado las siglas de la Bartolina Sisa de Bolivia. Las compañeras siempre asumen responsabilidad para sus familias y asumen la responsabilidad para sus vecinos.

También no hay mucha violencia en mi pueblo y con esta justicia son respetadas las mujeres.

Resulta muy difícil de llegar al poder ejecutivo, legislativo de Bolivia como indígenas, si no estamos organizados. Desde 1995 hemos fundado un proyecto político para el cambio. Por ese motivo, hemos organizado en cada comunidad, en cada departamento a las mujeres y hombres.

Durante el proceso de la reforma agraria se han organizado primeramente los varones. Empero nos dimos cuenta que cualquier político les trataba de engañar con las boditas, las comiditas; algunos - pero no todos - varones y dirigentes buscan estas ofertas por intereses personales y agarran el dinero. De esta manera venden a las bases comunitarias. Por eso ahora las organizaciones sociales vigilan a los dirigentes, a las autoridades indígenas.

Ahora las mujeres también estamos organizadas para hacer un cambio en Bolivia. En las luchas recientes éramos casi cincuenta por ciento las mujeres en la marcha, siete kilómetros a la marcha, de casi cien mil personas en total. Hasta hoy día estamos vigilando para que los parlamentarios realicen la convocatoria para el referéndum, y para que aprueben la nueva Constitución Política del Estado.

En el caso de los políticos tradicionales, éstos no dejan trabajar a nuestro presidente, ellos le dicen "indio" lo tratan como animal. Pero las organizaciones sociales hemos defendido a nuestro Presidente. Tantos años hemos sufrido, y finalmente logramos asumir el gobierno como indígenas. El Presidente no es un profesional, no es abogado. El trabajaba prácticamente con las organizaciones en formaciones de líderes, por eso soy orgullosa. Además, gracias a las organizaciones sociales, hemos llegado no solo al gobierno nacional, sino también a nivel de los gobiernos municipales.

La propuesta de cambio no es una cosa de la noche a la mañana. Lo que se está haciendo el proceso de cambio. De igual manera, creo yo que el cambio va a ser gradualmente y por esa razón también nosotras las mujeres cada día

nos estamos organizando.

Ahora nosotros somos los que vamos a definir qué es lo que queremos en el proceso de cambio para vivir bien, para vivir mejor, un cambio para vivir con dignidad. Yo estoy conciente de que va a ser un duro trabajo porque hay celos de los hombres, eso no lo negamos. Pero también hay un dicho que dice que "las mujeres sufrimos hasta cuando queremos, hasta cuando nos da la gana". Hasta aquí sufrí y de aquí nadie más me margina, nadie más me hace sufrir, nadie más me pega.

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

**Justa Cabrera**

Guaraní, Santa Cruz de la Sierra, Bolivia

La justicia indígena es en este momento la esperanza que tenemos para asumir y que sea realmente atendida y respetada nuestra justicia comunitaria, nuestra justicia indígena.

La esperanza que tenemos es la nueva Constitución Política del Estado. Ya hay un acuerdo de que se va a llevar el referéndum por la aprobación de nuestra nueva Constitución Política del Estado en Bolivia. Esta nueva Constitución es la que va a respaldar a nuestra justicia comunitaria.

En el caso de las mujeres, hasta este día, el ser mujer dirigente es sumamente difícil para las mujeres indígenas guaraníes. Tenemos que salir adelante, no solo para las mujeres indígenas guaraní. También para todas las mujeres indígenas de Bolivia. Tenemos que salir adelante si bien digamos estoy como dirigente aquí, es por que he luchado desde mi hogar, desde mi comunidad para poder ser líder, para liderar y es así que en el transcurso de todos estos años hemos venido luchando por la participación de las mujeres en diferentes instancias, estructuras organizativas o participación en diferentes espacios de poder.

Ha sido una lucha muy dura para nosotras, a tal extremo, que en la Asamblea Constituyente solamente tuvimos una representante mujer indígena de las tierras bajas.

Estamos luchando, estamos trabajando. Hasta este momento tenemos ya lograda la participación de las mujeres en diferentes espacios de las estructuras organizativas.

Hemos participado en diferentes marchas. Las mujeres han muerto en el camino, han parido en el camino, pero en ningún momento las organizaciones generales han reconocido la participación de las mujeres.

Las mujeres lideresas, más de 200, 300, son preparadas como dirigentas de sus comunidades, a pesar de la falta de lectura. Como podrán ver, yo soy oradora, no escribo, no escribo mucho.

Estamos tan discriminados todos, pero nosotras las mujeres somos triplemente discriminadas. Nos discriminan por ser pobres, por ser mujeres y por ser indígenas. Por ser mujer, nuestros mismos maridos; por ser pobre la sociedad blanca o mestiza, como quiera que se la llame.

De esa manera, asumí la responsabilidad de llevar adelante la defensa de las mujeres, asumiendo diferentes casos de violación y cuando es de violación, hasta las mujeres se ponen en contra de una. Muchas veces me he visto solita ante juez, primeramente llamando a las autoridades de las comunidades.

No ha habido mucho oído a la súplica de defender a las mismas mujeres. También así tuve que acudir a la justicia ordinaria. Creo yo que las mujeres asumimos la responsabilidad de la defensa de nosotras mismas, y porque desde las jovencitas que vienen atrás de nosotros, asumir esa responsabilidad de dirigentas, de lideresas. Incluso me han ofrecido sobornos. La dignidad de una mujer no está en venta les respondía yo: lo que yo quiero es justicia, nada más.

Esta situación es que me ha llevado a ser líder. Un día de esos, hace unos años atrás, me han elegido para llevar adelante la organización y buscar el apoyo no solamente de la justicia, sino también buscar el desarrollo de los de mi pueblo. En este caso también de las mujeres, asumiendo esa responsabilidad.

Tenemos que apuntar a lo que es el desarrollo socio-económico de las mujeres indígenas: socio-económico y político. Porque nosotros empezamos a capacitarnos y aprender a leer bien y conocer bien las leyes, pero si económicamente estamos débiles, tampoco podemos acceder a la justicia ordinaria. Todo es con plata, y para vivir bien, el desarrollo social, económico, es lo que nos va a dar una vida, una buena vida para el vivir mejor.

Creo yo empíricamente no tengo más que decirles, solamente mi poca experiencia para ser una líder hasta aquí llevar la causa con honestidad, con sensibilidad. Atender a las necesitadas y a los necesitados.

Cuando se asume ser presidenta o líder, siempre digo yo, los representantes de las organizaciones indígenas son los gobernadores indígenas, que se merecen ese nombre, porque llevan adelante toda una nación indígena.

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

**Claribel Yarari**

Tacana, Pando, Bolivia

En la región en que yo vivo, la Amazonía, la justicia indígena, que más la conocemos como justicia comunitaria, no está legalmente reconocida bajo las leyes actuales. Tampoco la población general la reconoce como tal. Solo es aplicada en nuestras comunidades, a diferencia de la justicia estatal, a la que conocemos como justicia ordinaria, que es la más aceptada por muchos de nosotros que somos indígenas y por toda la población.

A nivel departamental, nosotras las mujeres estamos organizadas, como también a nivel nacional en la CENAMIB. También contamos con una organización de varones, que es la Central Indígena de Pueblos Originarios de la Amazonía de Pando. Ambas organizaciones trabajamos con cinco pueblos, entre los cuales tenemos un pueblo que está en aislamiento voluntario, que es el pueblo Pacaguara.

Los pueblos cuentan con un capitán grande, que es la máxima autoridad. Nosotros, como dirigentes departamentales, podemos ser intermediarios en caso de los problemas que ocurren en la comunidad, pero cuando la comunidad lo requiera o la gente viene a la organización y nos pide ayuda.

En los casos de violación de los derechos de las mujeres, la justicia comunitaria no describe cómo va a resolver esta situación. Es entonces que, como organización de mujeres, nosotras nos reunimos y acordamos ir a la comunidad, cuando así nos lo pidan también.

La dificultad que como mujeres, es que todas padecemos en nuestras comunidades y en nuestro estado de ser mujer. Nos enfrentamos con muchas de las autoridades indígenas o autoridades ancestrales que son varones. Por ser mujer, ellos mismos nos discriminan. A veces es el propio marido, porque la mujer no sabe leer ni escribir, ni por ejemplo, por tener sus hijos

no puede salir de la casa o asistir a una reunión o a un taller en la comunidad; mucho menos salir a la ciudad.

Como mujeres también se ha visto este tema, de que deberíamos estar organizadas para defender los derechos de las mujeres. En mi caso, como presidenta que represento a mi departamento que es Pando, hemos tenido muchas quejas de las hermanas que han venido desde la comunidad, a decirnos que han sido maltratadas por sus esposos.

Hemos tenido la presencia de la misma Miriam Lang que, en un problema en una de las comunidades en Pando, se ha presentado y con la cual hemos charlado con la pareja. Pero lamentablemente a veces los maridos no quieren aceptar la situación de que una mujer vaya y les hable de los derechos y hasta dónde ellos pueden llegar y hasta dónde no.

Es difícil para un hombre aceptar que una mujer a veces le quiera enseñar algo que tal vez no aprendió o no sabe. Hubo el caso de una comunidad en la que una compañera llevó a la cárcel a su marido. Lo demandó y todo eso. Entonces la comunidad ahí reaccionó y dijo que para esto teníamos la justicia comunitaria y que estaban violando el derecho de los indígenas. Aquí podemos ver un gran vacío en nuestra justicia ordinaria, sobre todo en la defensa de los derechos de las mujeres. Creemos que es necesario volver a reflexionar sobre nuestras propias normas que tenemos los pueblos indígenas.

Desde el año 2007, gracias a las compañeras de FCI (Family Care International) y UNIFEM, hemos podido dar talleres en las comunidades. Hemos formado promotores del buen trato, que en su mayoría son varones. Lo que queremos nosotras, es que sean mitad varones y mitad mujeres. Lamentablemente no contamos con el apoyo de los maridos hacia nuestras compañeras.

Uno de los obstáculos con que nos hemos enfrentado, es la violencia intrafamiliar. Siempre se ha visto como un problema de pareja. Por ejemplo, cuando un marido pega a su esposa, la comunidad casi no se mete, porque dicen que "ella se lo buscó". Es normal en la comunidad ver esto, este tema de que el marido pega y nunca se dice nada. Si le preguntamos a la señora, la señora dice me golpeé, me caí. A veces, nosotras mismas no denunciemos eso por temor a que, si demandamos al marido y luego sale de la cárcel, nos puede seguir pegando, o además por evitar tantas habladurías. A veces de la gente no se denuncia mucho.

Este tipo de problemas hacen que muchos de nosotros y nosotras, ya no creamos en la justicia comunitaria. Por eso, mayormente ya se van a la justicia ordinaria, que es la que más está reconocida a nivel nacional.

Debemos primeramente como personas indígenas, como mujeres, como hombres indígenas, valorar la forma de vida que tenemos nosotros.

En cuanto a nuestros usos y costumbres, la justicia ordinaria no las respeta, y nosotros deberíamos hacerlas respetar y la justicia comunitaria es una de ellas. Por eso deberíamos, de una vez, tenerla, como ya tienen en la Constitución Política del Estado de Ecuador. Ya su justicia comunitaria está reconocida, la cual próximamente en Bolivia creemos que también va a estar reconocida ahí.

Una de las principales cosas que les decía, fue la de formar promotores. También hemos tenido reuniones con las autoridades de la comunidad, también con los presidentes de las organizaciones, los Capitanes Grandes de Pueblo, las presidentas de las organizaciones de base de cada comunidad, para tratar el tema de violencia intrafamiliar, y se les ha repartido la ley 1674. A cada uno se le ha repartido la ley para que ellos también puedan ser los que lleven a la comunidad y den las charlas allá o compartan con alguien más.

Otra de las cosas era de los casos, de que si el ser autoridad dentro de su comunidad, por ejemplo, no tiene que ser una persona borracha, no tiene que ser alguien que demuestre mal ejemplo, sino tiene que ser el ejemplo. Es igual en los promotores del buen trato, porque imagínense si pegamos a la mujer. Para qué vamos a ser autoridad, si somos los primeros en violar los derechos de las mujeres o de los hombres o de los niños. Yo creo que es una cosa principal, es algo muy importante dentro de las organizaciones el tener que dar buen ejemplo para todos y para todas.

## **EXPERIENCIAS POR PAÍSES:**

### **PERÚ**

# Las Rondas Campesinas Femeninas de Cajamarca y los derechos de las mujeres

**Dalila Morales**

Quechua, Cajamarca, Perú

La Federación de Mujeres, nace en 1986 en el caserío Puruhá en lo que es la región Cajamarca, claro con sus antecedentes en Cuyumalca Chota, que se decía que la organización fue pues idea de los varones. Con el tiempo se ha descubierto que fue la idea de las mujeres, de las madres de familia. Nació esta idea por el constante maltrato a las mujeres, por la violencia no solamente de los esposos, sino también de las autoridades. Aquellos policías que maltrataban a las mujeres, que las metían en las cárceles por participar, por hablar, o por de repente estar en una reunión.

Con el paso del tiempo logramos tener la ley, pues donde también a nosotras como mujeres no nos reconocen, por lo que el gobierno pretendía que estemos sujetas, sometidas a lo que ellos dijeran entregando implementos, o de repente entregando también lo que es las armas: nosotros no habíamos aceptado como mujeres. Jamás aceptó la Federación de Mujeres estar al mando de lo que el gobierno o las autoridades del alto poder decían.

Se luchó por una ley 27908 que es la ley que siguieron paso a paso las mujeres de Cajamarca, las mujeres ronderas. Esta ley nos permite tomar decisiones como mujeres, respetando los derechos humanos, y también nos faculta la fiscalización de proyectos que haga el gobierno en cada una de las jurisdicciones.

Dentro de los valores como ronderas mujeres, tenemos la solidaridad, el respeto, la honestidad, la autonomía y la paz. Nosotras como mujeres somos quienes criamos a nuestros hijos, y somos por lo tanto las responsables de los niños y jóvenes que vamos a criar para el futuro y qué autoridades vamos a tener que asumir más adelante. Es lo que diferencia a esta institución, porque no solamente está pensando en lo que es economía, sino también trabajar en base a principios.

Los objetivos de nuestra institución es ser la unión de hombres y mujeres, haciendo una organización especializada en la defensa no solo de las mujeres, sino en equidad. Lograr que las mujeres dirijan sus propias organizaciones con plena autonomía y que ésta sea reconocida.

Las facultades que tenemos son: como mujeres, administrar justicia dirigida por mujeres; obtener personería jurídica para trabajar proyectos directos, sin intermediarios; fiscalizar los proyectos del gobierno y exigir su cumplimiento. Es más, también la facultad de interlocución con el Estado, como mujeres directamente, por supuesto, y sin necesitar el apoyo de los varones para nosotros conversar.

Las facultades de la administración de justicia femenina, son el respeto al derecho consuetudinario -siempre que no esté en contra de la mujer-; también es la atención prioritaria a la mujer, puesto que ésta es la que menos accede a la justicia tradicional.

¿Qué es para nosotras la administración de justicia? Es la solución de los problemas, de los conflictos que se suscitan en una jurisdicción, de acuerdo a las costumbres.

La diferencia entre la justicia campesina y la ordinaria es que la primera se demora como máximo un día; también para las personas que no pueden gastar mucho; y por supuesto la atención es para todas, no solamente para las mujeres en sí, sino que la atención es para todos, también dando prioridad para las niñas.

La filosofía de las rondas femeninas es reeducadora. De que no solamente es sancionar sino darle una capacitación, una preparación para que ella, en el futuro, asuma también cargos importantes dentro de la Federación.

Los tipos de sanciones son: llamadas de atención, trabajo comunal, ejercicios físicos, y como última instancia está el castigo, que es ejercido por los familiares de la persona que es agredida.

Los problemas que siempre hemos tenido son con los jueces y fiscales, porque ellos consideran que la justicia campesina está fuera del marco jurídico. Otro problema es la intromisión del Ministerio Público, a través de la Policía Nacional.

Ellos quieren que nosotros, cuando hay cualquier problema, simplemente cumplamos la función de entregarles el problema. Eso jamás hemos aceptado, y jamás vamos aceptar.

Nosotras como mujeres hemos buscado siempre la conciliación, trabajar juntos, no solamente el Gobierno Nacional, sino a través de los gobiernos distritales, regionales o los alcaldes provinciales, acercándonos directamente para trabajar juntos. No es que hayamos tenido una respuesta negativa, pero tampoco hay resultado. Siempre se ha considerado, por el mismo hecho de ser un país tan machista, o que las autoridades -siempre decimos nosotros- no salen del pueblo. Es por eso, de repente, que ellos no reconocen este esfuerzo, este trabajo de las mujeres.

Nosotros seguimos pensando en que tenemos que insistir en trabajar juntos. Por eso es que estamos proponiendo los talleres para que estas instancias conozcan sobre la solución y también todo lo que la gente en el campo reclama, porque no solamente en el campo sino también ahora en la ciudad ya se está haciendo rondas urbanas, por el mismo hecho de que no son atendidos, les demora mucho tiempo, hay mucha corrupción con la policía: si no le pagas no te atienden.

Hemos logrado algo que las actas de solución de los problemas ahora ya tengan un valor, un peso ante la fiscalía o ante el poder judicial, en lo que son los juicios. Ahora nos solicitan a través de un oficio, porque no les podemos entregar así nomás esa solución, esa acta.

Hemos dicho que no queremos pertenecer al gobierno, que no queremos estar dirigidos por ellos. Por lo mismo que siempre se ha utilizado, se ha marginado, o no se ha reconocido. Por esa razón, es que hay una negativa total: que no sea lo que la gente de arriba o lo que el poder dice, sino lo que la gente desde abajo, elegida democráticamente, considere.

Otro problema es la llegada de empresas transnacionales, que por supuesto atentan contra los recursos, en el caso de las minerías en Cajamarca.

Otro impacto es que, pues también que hay un reconocimiento, no tal como nosotros quisiéramos pero un reconocimiento ya, por parte del poder judicial o la fiscalía. En el caso de las actas, solicitan las actas, porque ya tienen un valor.

Antes no existían ni siquiera las leyes, pero así se hacía justicia, y también esto se ha logrado debido a que no solamente se ha sancionado a las personas que son indígenas o que viven en el campo, o se ha solucionado solamente para ellos, sino también hemos recibido denuncias en contra de jueces, de abogados, y se ha dado una sanción ejemplar para los abogados en la misma institución de las rondas femeninas. Han recibido sanciones por mujeres y no han dicho nada, lo contrario, se han quedado avergonzados como hombres de recibir sanciones de mujeres. Por eso creo que por ahí hemos ido logrando espacios, pero con bastante esfuerzo, con bastante lucha, porque no es fácil llegar hasta donde te puedan respetar y puedas también tener injerencia.

Otro impacto es el respeto por parte de los funcionarios, de los alcaldes o de los presidentes, que por ejemplo, no participan en una asamblea o en una toma de decisiones si la gente, si las mujeres o si los varones o todos en general no lo permiten. Si vienen a una reunión, y todos decidimos que no entren, no va a entrar la autoridad. Entonces para mí es un logro importante, porque no es fácil. Siempre la autoridad ha tenido el mando y entraba a la hora que quería e inclusive golpeaba a las mujeres y les llevaba a las cárceles, acusándoles por secuestro, por violación y por tantas cosas también a los compañeros. Otro impacto también, ahora, es lograr que la juventud se vaya organizando, tanto hombres y mujeres con igualdad, haciendo su reuniones, practicando los valores, y siguiendo el camino de las mujeres.

Sobre la justicia de una mujer indígena que viene a la ciudad, cuando viene no hay buena justicia, a veces es discriminada por su forma de vestir o su idioma o por que no tiene facilidades, o talvez también porque existe todavía el analfabetismo. Por eso muchas veces, cuando los casos no son tan graves, tratan de solucionarlo ante el despacho con un lema ancestral que dice: "más vale un mal arreglo, que un juicio bien ganado". Por ejemplo, si se han robado tres toros que cuesta tres mil soles, al venir a la costa va a gastar hasta que gane el juicio casi 10 mil soles.

Con respecto a la justicia sobre la violencia, yo como juez de paz no me faculto a solucionar la violación. Eso es un delito, y se lo ve en otras instancias.

**Logros:**

La Federación de Mujeres ha promovido la igualdad de derechos ante los cargos. Se ha logrado instalar en la mesa de diálogo y consenso en Cajamarca, que hizo un estudio de calidad y cantidad de agua y que hasta ahora se sigue

el monitoreo, logrando que se respete el derecho de las mujeres en el caso de la violación, en lo que es la explotación de recursos. También ha promovido la no discriminación a la mujer, logrando canon minero para Cajamarca. Lo que nos falta y seguimos trabajando es que este aporte llegue directamente a las mujeres.

Ha promovido el desarrollo de la mujer a través de los proyectos productivos. Uno de ellos es lograr la Cooperativa Rondesa, Cooperativa de Ahorro y Crédito, y ahora nuevamente tener una Cooperativa de servicios especiales que esté dirigida a más servicios.

La diferencia con cualquier organización de mujeres o de varones en Cajamarca, es ser una institución autónoma, diferente. Es un frente donde no se diferencian partidos políticos. Se recibe a todas las mujeres sin distinción de religión o de raza. Hemos sido diferentes, porque no estamos sujetos a lo que el ministerio o los gobiernos digan, porque no han apoyado el trabajo de justicia.

**Sugerencias:**

Como sugerencias tenemos que las mujeres ronderas coordinen directamente con el poder judicial, Ministerio Público y Policía nacional, quienes son los que siempre se oponen. Finalmente, tener talleres para las instancias de administración de justicia directamente con las mujeres, para que se valore el aporte valioso desde los caseríos, desde la Fundación. Desde que se creó esta institución ha dado valor a que la mujer aporta a la seguridad, a la paz, y a que no entre el terrorismo en Cajamarca, así con claridad.

# Los derechos de las mujeres en la justicia ancestral awajún

**Elva Rosa Yagkikat**  
Awajún, Bagua, Perú

La comunidad de San Rafael integró la Federación de Mujeres Bagua. El Estado reconoce a la comunidad mediante el decreto ley número 24656 en el año 1987, por lo cual elaboran sus reglamentos internos para atender o resolver sus problemas, ya sean faltas o delitos. La ley contempla por lo menos cuantía, porque la FEMAAM no está de acuerdo con la forma en que resuelven, por lo que debe ir a la ley nacional. La población en general no ve bien la práctica de la justicia ancestral, por negociaciones sexuales y psicológicas que hacen las autoridades como el Apu en las comunidades, sobre las violaciones y el maltrato psicológico.

En la ley comunal se le reconoce al Apu, que significa "jefe". Nuestra defensoría comunitaria de las mujeres indígenas, niños y adolescentes se ha esforzado en luchar contra una sociedad machista. No hay favor de las mujeres en la justicia ancestral y nuestra lucha es desde el año 2003.

El trabajo que hacemos es en favor de las mujeres y niños, lo cual no está visto por la autoridad comunal, por reclamar nuestros derechos, por lo que hacemos superarse a las mujeres, para defenderse como personas.

Intervenimos, por ejemplo, si una mujer quiere separarse de su pareja por maltratos psicológicos y físicos. La mujer pone denuncia ante autoridad comunal; la autoridad comunal obliga a la mujer, si se quiere separar de su conviviente, a pagar una multa 300 o 500 nuevos soles para que elabore la separación de su pareja. Cuando existe violación, intervenimos para que no sea negociación.

Solo para contar un caso en que el Apu favorece al hombre cuando imparte injusticia: si el hombre lleva a la fiesta a su mujer, la mujer tiene que esperar sentada por su pareja. Mala suerte de ella que, sin consentimiento de su

pareja, baile: pobre de esa mujer que tiene que recibir golpes. La mujer denuncia donde la autoridad o el Apu. El Apu le dice “no tuvo por que bailar sin el consentimiento de su marido, el marido le pega porque no quiere que sea para los demás, sino que sea para él nomás”.

El mayor problema en la aplicación de la justicia ancestral es la parcialidad del Apu a favor del hombre. Así mismo como la investigación de los maestros bilingües, quienes no están de acuerdo con nuestra labor a favor de las mujeres. Ellos son la mayoría que contempla los delitos que se cometen en la comunidad. Como tienen dinero arreglan pagando.

El reto es que la autoridad indígena, en un futuro no muy lejano, sea equitativa. Equitativa en el hombre y con la mujer. La estrategia más utilizada es dar talleres con las autoridades tradicionales.

Para las mujeres indígenas, en la ley ancestral no existió la justicia. Muchos hombres hasta ahora nos enfrentan, porque nosotras ya hemos reconocido nuestros derechos y los deberes de las mujeres, y así estamos incentivando a nuestras hermanas indígenas, para que no sean maltratadas físicamente, psicológicamente.

Los varones ancestrales prácticamente a las mujeres las han tenido como un objeto. La mujer indígena no tenía voz, voto, no tenía cómo decir, ya prácticamente ya para la casa, parir los hijos, cuidar al marido y todo lo que decía el hombre tenía que obedecer.

¿Cómo nosotras, defensorías comunitarias de las mujeres indígenas, solucionamos casos de embarazos o de violación? Primeramente damos capacitación a los varones y qué delito comenten cuando hacen violación. Entonces, si una mujer se presenta en nuestra oficina diciendo tal hombre me ha embarazado, notificamos al hombre. Si se presenta, le pedimos buscar testigos que lo han visto: cuántos, qué tiempo de convivencia, qué tiempo han convivido. Así ha sido fuera de la casa, de la familia. A través de eso, hacemos que el hombre declare sobre lo que dice la mujer que el hombre me ha embarazado.

Si es cierto, hay hombres que niegan, dicen “que no, porque el amigo tomó yo también tomé”, pero nosotros decimos mala suerte, no tenías por que meterte tu también. Si tu amigo se mete no tienes por qué meterte y mala suerte que la chica no está diciendo que tu amigo la embarazó, le está echándote a ti.

Entonces tú tienes que reconocer al hijo que tiene en el vientre la mujer. Si la mujer dice: yo quiero que reconozca a mis hijos, si es una estudiante dice quiero que me reconozca mi hijo, y quiero seguir mi estudio porque si yo estoy con él no voy a seguir mi estudio, depende de la chica como pide para que nosotros le demos solución. Si la chica decide que no quiere juntarse con el hombre ya, pasamos la pensión de alimentos, hacemos un acta y que el hombre se compromete mientras que durante su embarazo hasta que el niño nace.

Si nosotros no hacemos seguimiento, ni la policía ni el juez no hacen justicia. De esa manera, nosotros actuamos sobre violación y sobre embarazos.

Ahora que ya hemos conocido los derechos de las mujeres y estamos luchando por nuestras hermanas gracias a UNIFEM, gracias a la hermana de Chirapaq, Angélica Ganiko. Decimos que con la ley ancestral nosotras no estamos de acuerdo, porque eso es maltratar a las mujeres.

Nuestra defensoría comunitaria atiende a las mujeres día y noche, en maltrato psicológico, físico y pensiones. Los varones abandonan: embarazan a las mujeres y con cuatro, con cinco hijos las dejan, sin reconocer a sus hijos.

Eso nosotras peleamos, para que los niños no sean abandonados de su padre en caso de separación. Nosotras solucionamos de esta manera: si un conviviente viene con su pareja por cualquier motivo a separarse, primero hacemos la separación y la pensión de alimentos: el hombre tiene que pasar mensualmente alimentos.

Nosotras no trabajamos un reglamento interno, trabajamos en ley nacional. Conocemos que el reglamento interno no contempla el derecho de las mujeres.

# La experiencia de una Jueza de Paz indígena

**Angélica Cabezudo Pizarro**

Quechua, Perú

Actualmente me desempeño en mi distrito como Juez de Paz. Rápidamente les explico que en mi comunidad campesina yo pertenezco al mismo distrito, somos elegidos en asambleas generales y desempeñamos estos cargos sin ser abogados, a nuestro leal saber y entender, de acuerdo a nuestra realidad, a nuestras costumbres y valores.

Nuestra comunidad campesina está reconocida en nuestra Constitución Política del Perú, según el artículo 49 y el 149, sobre comunidades campesinas y nativas.

La justicia ancestral es la que yo desarrollo, porque somos elegidas a votos y sin ser abogados, ni magistrados ni jueces. Desempeñamos hasta cargos notariales.

Nos caracterizamos por desarrollar una justicia rápida y eficaz ante los problemas de las demandas y denuncias que presentan las personas de mi distrito. Solucionamos esto rápidamente, porque nos conocemos tanto, que yo les digo: "tú me conoces a mí como yo te conozco a t'", porque somos netamente del lugar.

Ante un problema donde ponen la denuncia, lo notifico hasta la tercera vez, en caso de que no venga. Luego tratamos de solucionar su problema levantando un acta, escuchando a ambas partes. La conciliación es el trabajo netamente de Jueces de Paz. Hacemos el acta y cuando están ambas partes de acuerdo, firmamos, no sin antes recomendar el despacho que no vuelva a suceder esto.

Les contaré un caso. Una señora vino a poner una denuncia por agresión verbal. Tenía cuatro hijos y una venía en camino, y pone la denuncia de que quería separarse de su esposo, porque le había dicho que su hijo que iba a

tener no era de él y que era demasiado agresiva, violenta, que castigaba a sus hijos. Ella manifestaba que él no le daba el dinero del diario, ella tenía que ver como criar a sus hijos. Entonces yo los escuchaba, y como desarrollamos al leal saber y entender, yo le digo entonces, para llegarles al corazón, que cuando hay hijos es difícil vivir sola o solos los hijos. Siempre los hijos son de ambos, de papá y mamá, y es necesario que vivan juntos mientras se pueda.

Entonces le digo yo a él: “¿Cómo has vivido tú en tu juventud?”

- “He vivido sin mis padres, he sufrido mucho, inclusive he sido tan pobre, que a veces me he puesto zapatos hasta de mujer”.
- Yo le digo: “¿Eso quieres para tus hijos? No, entonces ¿qué es lo que estás haciendo?”
- A la señora también le digo igual: “Tú, se queja tu esposo que no le atiendes que eres agresiva, ¿cómo te han criado a tí?”
- “Con mucho amor, y he sido la engreída de mis padres.”
- “Entonces igual cría a tus hijos, porque tú has tenido una buena crianza, unos buenos padres, también tú tienes que criar unos buenos hijos para el día de mañana gozar, disfrutar de esos hijos y levantar la cabeza orgullosa y solamente la vas agachar para trabajar”.

Dialogando es que se ponen de acuerdo, entonces solucionan y se dan la mano, los hago que se abracen, que se quieran. A veces este problema viene tres, cuatro de la tarde a mi despacho y no es fácil, no lo desarrollo tan luego porque estamos dialogando y les digo “dispongo de todo el tiempo que ustedes quieran”, y entonces continuamos hasta las dos de la mañana, ya no me importa cenar, lo que me importa es que haya una solución satisfactoria para una familia.

Entonces ya salen todos contentos y la única satisfacción para mí, es que esa familia, mañana, pasan los días y me agradecen, pasa un mes y yo voy haciendo el seguimiento y “¿cómo vas, bien?” Para mí es algo satisfactorio porque los jueces de paz no ganamos un sueldo, trabajamos ad *honorem* y disponemos de nuestro tiempo y nuestros horarios. Yo pongo tres días a la semana y de tres a cinco. Pero siempre que yo esté en mi comunidad, yo les digo que las atiende las 24 horas, y si es de noche, “ven nomás tócame la puerta, si tu esposo se molesta... No se va a molestar porque yo no estoy haciendo nada malo, estoy haciendo algo bueno”. Yo me siento bien como mujer, “y tengo que apoyarles a ustedes”, le digo. También trabajo cuando hay el presupuesto participativo de mi distrito en la municipalidad.

Entonces participo y les digo: “vámonos, vamos a pedir algo en beneficio de nosotras”.

Hemos hecho un taller de industria del vestido, también he pedido para hacer un nuevo local que ha sido aprobado, también un presupuesto para talleres de capacidades humanas, para ir fortaleciendo y que sigan adelante otras hermanas, que aprendan mucho más yo. No voy a ser la única, porque mañana, pasado, yo me voy, tengo mi edad, que aprendan ustedes.

Eso es lo que deseo más: trabajar en armonía. Cuando hay también discusiones en la organización, les digo: “no, aquí debemos decirnos todos y comprendernos, no hablar afuera, entonces, y no envidiarnos porque todos deseamos el bien”.

Legalmente, cuando van las cosas derechas es en beneficio del hogar porque ahí participan los esposos y muchas veces los hijos estamos apoyando. Con respecto directamente a los derechos de la mujer, son respetados y aportamos leyéndole los estatutos de mi comunidad, porque también somos comuneras mujeres. Les explicamos que deben prevalecer sus derechos. Que no se sientan minimizadas ante las autoridades, que generalmente son varones. Soy la primera en la historia de mi pueblo que soy una autoridad mujer como Jueza de Paz.

Cuando una hermana tiene problemas, basta que lo sepamos, nosotros colaboramos para ella para que se sienta bien. Si se va a operar, si no tiene algo, nosotros, no solamente entre mujeres sino todo el pueblo colaboramos. Si hay un accidente, también tomamos un micrófono y que vamos a pasar por las casas porque la señora no tiene medios económicos y su caso es muy delicado y de puerta en puerta así vamos y todos colaboran. Es algo satisfactorio para nosotros.

Todas vamos de la mano, como decimos en Fuenteovejuna, todas para una y una para todas. Es así, y yo me siento, como les digo, muy contenta con este cargo que lo llevo, porque ya más de un 75% de los casos los soluciono y otras instancias que no puedo tienen que irse a la ciudad de mi región que es más cercana, es Sica.

También apoyo a la policía nacional, para que ellos siempre estén, en levantamiento de cadáveres o algunas demandas. Si las mujeres vienen a

quejarse y a veces la policía no las atiende, yo personalmente, a la hora que sea, yo salgo con ellas y le digo ¿por qué no la atiendes? Entonces la atiende, le digo que si la han golpeado, vamos a la posta médica a que le hagan su revisión y que haga prevalecer sus derechos, que lleve un castigo ese señor, porque ante una violencia ya física, y que es grave, ya no hay conciliación, porque corremos peligro las familias y los hijos.

Quiero agradecer eternamente poder contribuir; yo me siento muy contenta: primera vez que participo así. Le estoy muy agradecida a las organizaciones que he nombrado: Chirapaq, FEMU, mi organización de mujeres, de Lucanas.

# Experiencias de una Jefa de Comunidad en la justicia ancestral. El caso de Kivinaki

**Bilda Tovar**

Asháninka, Cachamayo-Junín, Perú

La justicia ancestral en el Perú realmente está reconocida desde el año 1960, en el contexto de la reforma agraria, y en 1987 se decreta una ley de comunidades campesinas. De ahí reconoció sus facultades, para autorregular la vida de sus integrantes, de acuerdo a usos y costumbres.

En el año 1974 por el gobierno de Velasco, se da el reconocimiento con el nombre de comunidades nativas a las de la parte amazónica. La ley 20653 reconoce las comunidades nativas y dispone en su artículo 19 que las autoridades comunales tienen la facultad de administrar justicia en casos de menor cuantía y faltas, siempre y cuando no se violen, o no se vulneren los derechos fundamentales.

En ambos casos, comunidades campesinas y nativas, en la Constitución del Perú de 1993, en el artículo 149, se reconoce la facultad de administrar justicia ancestral, a la que hoy se conoce como derecho consuetudinario. También cabe mencionar que este derecho consuetudinario está reconocido dentro del poder judicial, y dentro de la comunidad.

De las actividades comunales de la justicia ancestral, normalmente se encarga el jefe o jefa. El caso mío de la comunidad es asumir la responsabilidad dentro de la misma jurisdicción, y la organización normalmente toma los acuerdos en el congreso regional. El nombre que se les da a las autoridades comunales tradicionales es *jebari* en asháninka, que es el jefe de la comunidad, y *encachari*, que es el jefe de los jefes.

Las comunidades nativas eligen sus jefes o sus jefas, y a la vez las comunidades se agrupan, ya sea 20 o 120 comunidades, a la que yo pertenezco. Se forma una organización y se elige un presidente que tiene que ver con todos los jefes de cada comunidad. Eso se llama *pinchachari*.

Nosotros, como mujeres, tenemos que reconocer -yo así lo digo-, que realmente jugamos un papel muy importante para fortalecer la relación de las mujeres con las autoridades tradicionales de la justicia ancestral. Desde el momento en que se tome los conocimientos del derecho que nos asiste y hay una persona realmente que inspira confianza, permite a la mujer más humilde tomar esta herramienta para hacer conocer sus problemas. Obtiene fuerzas para expresar lo que pasa, lo que siente. Porque la participación de las mujeres es muy escasa en las comunidades nativas. Es realmente así y hay que reconocer que realmente hemos subido un peldaño donde que ahora las mujeres también ya ocupan cargos, ya sea en lo local, distrital, en lo regional.

Yo como jefa no puedo tomar decisiones sobre nuestros comuneros, sobre nuestros socios, sino que nosotros como autoridad, somos su representante legal, según lo que dice nuestro estatuto interno. Para todos los actos, ya sea en lo económico, judicial o administrativo, yo resuelvo asuntos urgentes e imprevistos con cargo a dar cuenta a la junta directiva y luego pasarlo en la asamblea general, que es la última instancia que toma las decisiones.

Cabe mencionar que el jefe o junta directiva de la comunidad no puede tomar decisiones o atribuciones de entregar terrenos a otras personas o venderlos, o hacer transferencias, porque realmente está prohibido dentro de nuestro estatuto.

En cuanto a la personalidad en otros casos de conflictos entre hombres y mujeres, es cotidiano. El conflicto nos pasa a todos y en todas las organizaciones. Para solucionar este problema, realmente lo he considerado como mujer, que tenemos que realmente tener mucho en cuenta la personalidad. Si una persona, una autoridad es corrupta, es prácticamente -como se dice- que no tiene un buen imagen, da mal ejemplo a su comunidad, entonces no hubiera ese poder de tomar decisiones. Tampoco tuviera ese poder de tener esa fuerza de poder arreglar los problemas que se suscitan dentro de su comunidad.

En cuanto al trato de las autoridades de hoy en día hacia las mujeres, se toma mucha cautela, en especial de algunas autoridades varones. El mayor obstáculo que nosotros encontramos ante la justicia ancestral es que a veces no hay una buena explicación de parte de las mismas mujeres.

Por ejemplo, a veces encontramos una señora o una hermana toda amoratada, golpeada, y ella dice que algo le ha pasado, pero nunca dice la verdad. Oculta las informaciones.

Estar en el momento, hacer prevalecer el tiempo en el momento. Porque ese es el trabajo que hace una autoridad comunal, estar rápido donde ocurre un problema. Irse al lugar y estar en el presente y estar, averiguando que pasó, como pasó y dar una buena solución.

Por otro lado, una de las estrategias para mejorar los derechos de las mujeres en general, es que nosotros aplicamos realmente nuestros estatutos internos, aprobados dentro de la asamblea general por todos los hermanos y hermanas que son socios de una comunidad.

Es importante estar presentes con el contacto directo. Es muy importante también reconocerlo a ese contacto directo y también considerar la socialización. Con todo mencionado se obtiene buenos resultados.

Ahora, en los casos que yo he tenido, también ha habido muchos problemas. No es fácil venir una mujer y liderar una organización o una comunidad. Hay bastantes obstáculos, hay bastantes problemas. Pero si una mujer o una líder, si no conoce sus funciones, no conocemos nuestros derechos. Por eso es que a veces decimos "he fracasado", "no me hacen caso", o "¿por qué yo?" Creo que tenemos que partir desde nosotras mismas.

## **EXPERIENCIAS POR PAÍSES:**

### **COLOMBIA**

# El rol de las mujeres y la complementariedad en la justicia ancestral murui

**Bernadita Remuy**

Murui, Amazonas, Colombia

Estamos trabajando en una recopilación de los planes de vida de los pueblos indígenas del pueblo Huitoto Muro Muina del departamento del Amazonas, en Colombia. Y aquí tenemos los aportes de la mujer indígena en la recuperación fortalecimiento y complementariedad de la justicia propia en el pueblo indígena Huitoto Muro y Muina.

La jurisdicción del pueblo Huitoto Muro y Muina es de todo el Amazonas, y una partecita de Leticia. Para empezar, en la reivindicación, en los trabajos hechos en los planes de vida de los pueblos, nosotros partimos de la mitología que para nosotros fue muy fundamental en la mayoría de los pueblos.

Es un estudio antropológico, sociológico que se ha hecho a nivel latinoamericano. También se hizo investigación académica, donde todos los pueblos tenemos mitología y que por lo tanto partimos nosotros, los pueblos Muro y Muina de la mitología donde está el *mobbuenaima*, el *monifue*.

Nosotros nos consideramos los hijos del tabaco, la coca y la yuca dulce. Dentro de esos principios, en el mandato de la mitología está para nosotros el cuidar el pensamiento de la vida. Todo ser fue creado con su par, la mujer y el hombre se encuentran representados. En la interacción complementaria y recíproca se mantiene, conserva y permanece la vida. La mujer y el hombre son necesarios para la reproducción de la vida, son los complementos recíprocos de la palabra de vida.

En el caso de la cultura nuestra la mujer es lo más sagrado, ellas nos crían, ellas nos enseñan las cuestiones de la vida hasta los 16 años. Ellas nos enseñan que tenemos unos tíos maternos y unas abuelas que hay que respetar; nos enseñan a hacer los segundos entierros, que también son la segunda muerte de nuestros ancestros maternos del clan.

Si uno no hace eso uno pierde dignidad y la mujer pierde mucho poder; por eso, lo más sagrado es ella, desde que nace hasta que se muere.

La *maloca* del pueblo Huitoto Muro y Muina es para nosotros la casa donde se imparte el conocimiento.

Se habla de las dificultades para encontrar en el idioma propio ¿qué es justicia? Nosotros sí encontramos qué es justicia para el pueblo Huitoto, porque esto es un trabajo que se hizo allá más o menos hace 20 años. *Mogo Inayma*, dueño de la justicia, dueño de la vida, la justicia y el gobierno. La mujer y el hombre no hacen justicia. Ordenan y administran justicia. ¿Qué es la justicia para este pueblo? Es el establecimiento recíproco y complementario de la armonía de todos. Por eso está ahí la *maloca*, ahí está el *mambeadero*: espacio de socialización, donde se imparte y se adquiere el conocimiento tradicional y se administra justicia. Ahí nosotros nos sentamos en círculo. Para nosotros todos estamos en igualdad de condiciones, aunque no somos iguales nosotros hombres y mujeres que tener esa claridad.

Hay otras concepciones, tanto la religiosa -porque fuimos educados como la mayoría por esta religión- y también la misma justicia ordinaria, donde está un ordenador de juez. Hay un esquema de relación de las dimensiones de nuestra justicia propia. En el pueblo de nosotros, se ha hecho que la justicia esté en el pensamiento, ahí está el conocimiento tradicional, ahí están las leyes, las normas y los mitos. Entonces eso se resume en leyes.

Tenemos lo que es la palabra. En la palabra está la dieta, los consejos, las oraciones, los cantos que se practican. Está la obra, o sea la realidad, los resultados, ya donde están la chagra, la justicia armónica, la caza, la pesca, el baile y la familia: ahí está la justicia.

Nosotros decimos la palabra hecha realidad, ya se debe hacer amanecer la palabra. Eso ya es una interpretación filosófica de todo el estudio que se ha hecho.

Antes que nosotros, los amazónicos ejercieron ya su justicia. Está la jurisdicción especial indígena en Colombia, eso está reconocido. De toda maneras, quiero hacer énfasis, allá en el contexto de la reforma agraria, si la ley 89, en el artículo 5º, ya estaba reconocido eso ante los hermanos del Cauca o quizá los de la Guajira. Ya teníamos nosotros facultados en hacer la justicia.

Nosotros los amazónicos apenas lo adoptamos en la Constitución de 1991, porque quizás la violencia a nosotros en la selva aún no nos había llegado. Con esta Constitución ya nos salpicó un poquito la violencia.

Es en la Constitución en donde se nos reconoce que vamos aplicar la justicia en el artículo 246, donde dice: "las autoridades indígenas podrán ejercer funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial de conformidad con sus propias formas y procedimiento, siempre que no sea contraria a la constitución y a las leyes".

La Organización Nacional Indígena de Colombia es la ONIC. De ahí también surgen otras tres organizaciones reconocidas nacionalmente que es el Consejo Indígena Pairona de Sierra Nevada - CIPAR, el de Santa Marta, el CIP; está la Organización de los Pueblos Indígenas de la Amazonía Colombiana - OPIAC y está la Asociación de autoridades indígenas de Colombia AAICO. Se crea estas cuatro organizaciones nacionales para como un complemento a la organización nacional, porque nos dimos cuenta que en Colombia, hay muchos pueblos indígenas ochenta y cuatro reconocidos y ochenta y nueve pues en total que han ido apareciendo.

Se respeta los trabajos zonales, regionales, de estas cuatro organizaciones. Ya para dar un trabajo nacional y que podamos entrar en negociación con el Estado, se unen las cuatro organizaciones para sacar una sola propuesta. La relación es muy complicada, como sabemos todo el conflicto que vive el país, hay dirigentes que estamos señalados, que no podemos ir a ciertas regiones. Cuando se creó la UNIC, los compañeros recorrían la Amazonía, tranquilamente la Orinoquía, la Guajira, el Cauca, una persona podía estar tranquila, pero hoy en día, ya no se lo puede hacer. Hay unas pequeñas redes de las organizaciones locales, regionales, pero no es tan eficiente que vaya el presidente de una organización a hacer presencia. Por eso más bien se ha reducido un poco ese distanciamiento. Sin embargo, estamos ahí.

Hay que actuar conjuntamente. La ONIC y otras organizaciones nacionales siguen trabajando a medias y a nivel internacional, con mucho apoyo sobre todo de la ONU, para que ese tipo de justicias sean respetadas, para que el valor de la mujer dentro de esos territorios tenga mucho auge. El desplazamiento de muchas mujeres indígenas ha dado muy duro a los pueblos indígenas en Colombia. Esos son temas que están ya sobre el tapete que queremos que se vayan resolviendo. La cuestión wayuu ha tenido sus caídas con los actores

armados. Nos hemos unificado con todas las organizaciones y los clanes para seguir frenando eso a toda costa. Pero eso, si nos tocan a las mujeres, nos vamos a lo que sea.

En lo que se refiere a problemas en el ejercicio de la justicia, cuando empezamos a trabajar nuestros planes de vida, encontramos problemas. Tuvimos bruscas interrupciones en el proceso socio-cultural. Por ejemplo, el genocidio por la extracción del caucho natural de las dos primeras décadas del siglo XX. La evangelización misionera capuchina que por ahí algunos mencionaban.

Como retos o desafíos a seguir: tenemos un conocimiento tradicional, de saberes, lo que se mencionaba de los planes de vida. Sacamos toda esa connotación, recuperación, fortalecimiento y la administración, implementación en el ejercicio de la justicia propia.

La mujer, según el mandato, debe ejercer justicia junto al hombre, ocupando los espacios de decisión organizativa, o sea los espacios que nos hemos ganado. Muchísimas gracias.

# El fortalecimiento del papel de las mujeres en la justicia ancestral wayuu

**Miguel Valbuena**

Wayuu, Guajira, Colombia

Represento a la Asociación Akuaipa Waimakat, una organización de derechos humanos a nivel regional. Tiene dos bases: fortalecer la justicia indígena al máximo y fortalecer los derechos de las mujeres y los niños. Sin estos dos derechos, creemos que no hay derechos humanos en los pueblos indígenas. Desde esa perspectiva, hay un panorama general. Colombia tiene 86 pueblos indígenas, de alrededor de un millón doscientas mil personas. El pueblo en donde yo estoy, son 400.000, es decir somos como el 30%. Vivimos en la parte norte del país.

Se hablan sesenta lenguas en todo el país, también reconocidas por el Estado, en 1991, como oficiales en cada territorio. Se cree que existen 20 a 30 tipos de justicia indígena diferente en todo el país, activas, que tienen peso.

La ley 89, la ley 1890 que vino después de la independencia, trajo ese reconocimiento que no todos los pueblos indígenas lo tuvieron. Los wayuu los conocimos en los años 70 y comenzamos a hacer peleas jurídicas ante instancias del Estado. Luego viene una transformación, una reforma a la Constitución propiciada también por pueblos indígenas, en donde hubo tres artículos muy importantes: el artículo séptimo que reconoce la diversidad de la nación, diversidad multicultural; el 246 que permite el ejercicio de la justicia indígena en cada territorio, sin violar derechos humanos, obviamente con las limitantes, que deben ser así según la ley nacional, y el artículo 286 que permite la autonomía de los pueblos indígenas.

Quedó una tarea: cada uno de esos 86 pueblos indígenas debía tener un territorio legalizado para poder ejercerla con toda integridad, eso no se ha dado hasta hoy, pero igual nos ha dado pie para seguir luchando y exigir ese cumplimiento.

La autonomía de la gente al territorio de los indígenas, se estableció en 1993, con una ley estatutaria que igualó por fin a los jueces indígenas, con los jueces del Estado. Cualquier indígena con cualquier problema jurídico podía pedir adscripción territorial. De donde vengo (soy *wayuu* maté muinane en el Amazonas), la adscripción territorial que más le compete al indígena y que más defina a la autoridad tradicional, entonces eso se ha avanzado bastante a nivel nacional.

Las altas cortes les han dado el apoyo a las comunidades indígenas. Hay muchos conceptos al respecto. Hubo otro decreto muy importante, el 1088 de 1994, que crea las asociaciones de autoridades tradicionales indígenas, para manejar recursos también peleados por los indígenas. Recursos del Presupuesto Nacional para cada comunidad, para proyectos sociales. Esto permitió que las autoridades tradicionales comenzaran a conformar grupos y asociaciones, para comenzar a ejercer justicia. El Estado quiere retirar esa forma, pero ya eso ha avanzado en todo el país y ha tenido un gran efecto positivo. En el caso de los *Wayuu*, somos una sociedad de 400 mil personas.

Nos orientamos por la línea matrilineal. Son 1600 clanes que dependemos de la mujer. Cada clan tiene un origen ancestral, basado en el agua. Somos un grupo de cultura del desierto.

El clan está integrado por mujeres y hombres pero, el tronco común es una mujer. Cada clan tiene un nombre. En mi caso, soy clan de los Wuayriyo lan, de la perdiz.

Cada territorio tiene una adscripción, según el pozo de agua o según el cementerio. Cada clan tiene un cementerio. Las mujeres ejercen la administración del clan; los hombres o los tíos maternos ejercen la justicia ancestral *Wayuu* hace 20 años. Este tipo de justicia tenía ciertas cuestiones contradictorias: la venta de la mujer *wayuu* que la miraban como venta o indemnización: una muchacha se tenía que casar y había que pagarle a los tíos maternos.

El matrimonio se ha transformado. Las muchachas han estudiado, se ha accedido a servicios de educación. Se ha avanzado en la ley y ya, las autoridades tradicionales, o los tíos maternos, no determinan esos matrimonios. Es la misma joven que determina si debe ser indemnizada ante sus tíos y se han dado muchos casos. Por ejemplo, pos-graduadas que se van a casar y

exigen que sus tíos las cobren, porque esa es una indemnización, no es un pago. Quien recibe el pago es toda la familia, pero quien ejerce la autoridad, o la justicia ancestral, son los que se llaman “palabreros”.

En la actualidad, de esos 400 mil *Wayuu*, hay cuatrocientos palabreros. Es decir, los tíos maternos de mayor reconocimiento social, en toda la región. Son personas que les llamamos juristas, algunos arreglan matrimonios, otros arreglan violaciones, otros arreglan asesinatos, pero siempre bajo la ley *Wayuu* que es la ley de la palabra, para el wayú la armonía viene de la palabra y los clanes se respetan a través de la ley de la palabra, que debe ser ejercida por los palabreros. Allá les decimos *puchipu*. Puchi es palabra, quien carga la palabra, quien la lleva es la autoridad materna.

Cuando se define un problema entre clanes, dos palabreros arreglan los problemas, sea cual fuere, entre dos clanes. Primero consultan a las mujeres de los clanes sobre qué decisión tomar, después de varios días, según el problema. Los dos palabreros determinan, pero es la mujer la que da la opinión. Con este decreto que ha permitido que las asociaciones indígenas se organicen, ha nacido una nueva figura.

Las representantes legales de esas asociaciones de autoridades, siempre son mujeres. Tenemos 1.500 asociaciones comunales de autoridades, siempre representadas por mujeres sobrinas de esos tíos maternos. Ellos no quieren sino ejercer su justicia. Cuestiones de dinero y presupuesto las ejerce la mujer, las sobrinas. Son asociaciones representativas de mujeres, que han logrado dar pasos, se han apoderado del gobierno regional, hay alcaldesas, hay concejales, y ahorita hay coordinadoras regionales de asuntos indígenas.

Idalmis Donoso es compañera *Wayuu*. Ella es la tercera mujer que coordina toda la región en materia de conflictos.

En algunos pueblos indígenas y basados en un esquema de etno-educación, se está trabajando el tema de la justicia ancestral desde niños. Se practica en muchas instituciones educativas la elección de autoridades tradicionales infantiles para que vayan resolviendo conflictos. Eso ha evitado de alguna forma casos de violencia intrafamiliar a futuro y construye a los padres también porque siempre los motiva a ver cómo actúan sus niños resolviendo conflictos.

Cuando se trata de choque de competencias, queda trabajo por hacer, pero ha avanzado mucho el papel de la mujer en el tema. Muchos hombres estamos ayudando desde nuestras organizaciones, a que en esos eventos de mejoramiento de la justicia *wayuu* y justicia indígena, el tema de la mujer sea la prioridad. Hay cosas que hacer; hay otra justicia en Colombia que todavía está muy atrás frente a esto.

¿Como llegan los jueces indígenas a estar iguales a un juez urbano? Se promulgó el artículo séptimo que habla del país multicultural y pluricultural y las altas cortes sentenciaron también basadas en el Convenio 169 de la OIT, de que al existir esa promulgación habían diversas formas de moral en el país y al haber diversas formas de moral había que establecer diversas formas de justicia, tanto en zona urbana como rural. Y cada ciudadano podía adscribirse a la justicia que él considerase según su cultura, entonces a partir de ese tipo de conceptualización comenzaron a hablar de esa reforma estatutaria, como lograr que el palabrero *wayuu* o el cacique guitoto o el capitán en otras comunidades se igualara a ese papel. Lo están haciendo a medida que cada pueblo indígena lo va conociendo, lo va aplicando.

En el caso de los *wayuu*, ya ellos van a los magistrados, frenan extradiciones por que tienen todo el poder de la Constitución para hacerlo. En la Alta Guajira estamos también los *wayuu* con el tema del carbón, de la sal marina, por que son zonas de puertos y nos preocupa la situación. Vivimos en un país con inseguridad democrática, en un país que está en estado de conmoción, con un gobierno renuente a negociaciones, que desconoce el tema indígena, que no quiso firmar la Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas - pero tenemos aliados a nivel de toda la región, a nivel social en todo el país que pueden construir algo.

## **EXPERIENCIAS POR PAÍSES:**

### **GUATEMALA**

# Experiencia de una Alcaldesa indígena

**Dominga Vázquez**

Maya kaqchikel, Sololá, Guatemala

Soy Dominga Vázquez Julajuj, ex alcaldesa de la municipalidad indígena. Fui alcaldesa en 2004 y 2005. Yo quiero explicarles un poquito sobre la situación de la justicia ancestral en mi país. Primeramente, a través de la constitución y del Convenio 169 de la OIT, puedo decir que la justicia ancestral es legal en mi país, según la Constitución de la República de Guatemala en su artículo 66, desde los artículos 8 al 12 ratificados en 1996 y que entraron en vigencia en 1997, respaldados también por el acuerdo de identidad y derecho de los pueblos indígenas.

Las decisiones y los fallos no son reconocidos por la justicia estatal. En cambio, las autoridades indígenas de las comunidades de Guatemala y sus fallos sí son respetados por los pueblos. Tengo poco tiempo de estar como delegada y en estos momentos no puedo decir que la Defensoría en general aplica la justicia ancestral en todo momento, ante una violación contra los derechos de la mujer, pero pienso que es una instancia específicamente para la atención de violaciones contra los derechos de las mujeres. Por lo menos en mi región tenemos el debido cuidado de ver, en caso de que las compañeras que llegan a poner una denuncia, tengan en su comunidad una autoridad indígena, nosotras acudimos primeramente para mediar este conflicto. Tenemos ya algunas experiencias cuando hemos tratado los casos de violación de derechos con las autoridades comunitarias.

Las mujeres fortalecen su relación con las autoridades indígenas comunitarias porque en cualquier problema conyugal, familiar o comunitario, acuden a las autoridades tradicionales, sus problemas son tratados y ellas son escuchadas en su idioma materno. Aparte de esto, la autoridad comunitaria está en la comunidad, entonces las compañeras no tienen que trasladarse con mucho esfuerzo hacia el lugar donde se puede encontrar esa autoridad, en donde se puedan exponer sus problemas, y no tienen que gastar para movilizarse; entonces pensamos que es bien eficaz este tratamiento.

Las funciones de las autoridades en el tratamiento de un problema, primeramente norman su discusión del problema: tiene que haber una norma para que se logre el respeto mutuo entre las personas que van a exponer un problema. También debemos identificar la gravedad del problema que se va a discutir, lograr que la persona dañada sea reparada o resarcida con justicia, en el menor tiempo posible. Tratar el problema en el idioma de acuerdo a la cultura de nuestros pueblos.

Los casos de conflictos entre hombres y mujeres se analizan en una reunión de la pareja, acompañados de sus padres o familiares mayores. Por ejemplo, una pareja que tenía un conflicto por celos, porque la esposa se arreglaba para salir a hacer un mandado a la calle, pero el esposo la celaba demasiado y la amenazaba con divorciarse con ella. Tanto la autoridad como los familiares sensibilizan al hombre en cuanto a que a la mujer tiene el derecho de arreglarse y tener una personalidad agradable ante las demás personas. En ese momento se levanta un acta en el libro de actas de la autoridad, comprometiendo al hombre a cambiar de pensamiento, y si él firma el acta es porque está de acuerdo a responder a lo que sus padres y la autoridad le han dicho.

Cuando la falta es de pensión alimenticia o violencia física, se la traslada a la justicia, a la justicia estatal, jugando un papel importante las autoridades ancestrales porque pueden acompañar a la mujer o a la compañera que denuncia el caso, y se le da seguimiento. Tengo aquí un ejemplo: una señora viuda que tenía unas cuadras de terreno, pero los comunitarios se abrieron un camino vehicular pasando por este terreno sin autorización ni algún reconocimiento económico. Como autoridad recibimos el caso y los miembros del comité del camino reconocieron el abuso y la falta de respeto sobre la decisión de la señora de no dar autorización antes de abrir el camino. Se cuantificó cuánto era la medida del terreno y el costo que significaba para ella, fue resarcido este daño económicamente y con compromisos de la comunidad de arreglar el daño que había ocasionado. En el terreno de esta señora, además, una señorita fue objeto de intento de violación sexual por un joven de 22 años, se denunció el caso ante la autoridad tradicional y lo exponen como culpable de este intento de violación ante todos los habitantes de la comunidad, que es la pena máxima para nosotros: se le llama perderle la vergüenza, que es lo más duro para la persona.

Una señora también denuncia el caso de maltrato por teléfono de parte de su esposo que se encuentra en los Estados Unidos, la amenaza de que al regresar

la mataría y la enterraría en un lugar donde nadie se diera cuenta; le manda a decir que desocupe su casa, que ella no tiene que estar ahí. Ella pide pensión alimenticia para sus dos hijas y recuperar algunas pertenencias que le dio a la suegra. Al tratar este caso nosotras logramos a que la suegra le dé una pensión alimenticia mensualmente porque el hijo manda una remesa mensualmente, también se logró permitirle a la señora recoger algunos objetos y enseres personales que ella los había dejado antes de salirse de la casa porque le cerraron el cuarto, le prohibieron sacar sus cosas y como le dijeron que se fuera definitivamente de la casa, ella se fue.

Mi opinión sobre los problemas y obstáculos que tiene la justicia ancestral, es que ha delimitado la función de las autoridades indígenas en el tratamiento de casos sencillos, leves o de menos importancia. La justicia ancestral no puede dar tratamiento a casos de alto impacto contra mujeres, por ejemplo violaciones sexuales, asesinatos, secuestros, robos y otros. La justicia del Estado maneja mucha corrupción y hay facilidades para los culpables, para poder entonces pagar para no ser juzgados.

La justicia estatal no reconoce el papel de las autoridades indígenas. El caso de un señor que amenazaba asesinar a su ex esposa, no fue tratado rápidamente y las autoridades de la justicia del Estado le absolvieron inmediatamente, pero días después este señor asesinó a su ex esposa. También el machismo es muy fuerte, porque actualmente en las autoridades indígenas de mi pueblo el 99% son hombres y el 1% mujeres. Hay una mujer entre todas las autoridades, el sistema oficial no reconoce a las autoridades indígenas y por lo tanto los dos sistemas no son vinculantes. La pérdida de nuestros valores y principios cosmogónicos también tiene que ver con obstáculos y limitaciones para el funcionamiento de las autoridades indígenas.

Sobre cómo se elige a las autoridades, en mi pueblo, a través de una Asamblea Comunitaria, se elige a un representante para poder participar en la elección a nivel cantonal, y luego se lo hace a nivel cantonal con ocho o nueve personas. En este momento, quien gane la mayoría de votos se va a representar a su comunidad a nivel municipal. Es ahí la última elección, también se les pone el puesto como primer alcalde, primera, segundo alcalde, tercer alcalde o síndico. En mi caso yo fui electa en los tres procesos a nivel comunitario, a nivel cantonal, a nivel municipal, llevando la mayoría de votos (por eso llevé el nombre de primer alcalde), en este caso como mujer primera alcaldesa del Municipio. Eso realmente fue histórico para Sololá, porque nunca se había elegido a una mujer.

La aplicación de la justicia ancestral no está normada por escritos sino que solamente se transmite oralmente, y yo diría que esto también es uno de los obstáculos, ya que hemos perdido una gran parte de nuestros valores. Por ejemplo: el valor de la palabra, muchas personas han perdido el respeto a la palabra, se comprometen a respetarla pero a la larga se pierde, ¿qué podemos hacer para esto? Tenemos que mejorar la educación cultural, tenemos que conocer sobre las leyes de nuestro país. Yo consideraría que también deberíamos normar la aplicación de la justicia ancestral y proponer a más mujeres sensibilizadas y conscientes dentro de la estructura de las autoridades indígenas.

# La justicia ancestral garífuna y los derechos de las mujeres

**Ofelia Baltasar**

Garífuna, Puerto Barrios, Guatemala

Los garífunas somos una de las poblaciones afro-descendientes que llegamos a América siendo libres, o sea que luchamos por nuestra libertad y entonces nuestra cosmovisión, nuestra forma es muy diversa. El pueblo garífuna está compuesto por indios arahuacos afro-descendientes que fueron esclavos de Portugal, de Francia e Inglaterra. En Guatemala solamente somos dos comunidades garífunas: una establecida en Puerto Barrios y la otra en Libisto. El mismo idioma, la misma cosmovisión y la misma práctica espiritual es una mezcla de todo cuando arribó con nosotros a las tierras guatemaltecas.

Hay que enfatizar que en el Acta Constitución de 1821, en el artículo 4, aparecemos como afro-descendientes, sin embargo en el Acta Constitución de 1985 solo aparecen las hermanas y hermanos mayas, entonces para nosotros era muy difícil asumirnos como guatemaltecos o como guatemaltecas, y aún así reconocer que éramos sujetos y sujetas de derecho. Así que a través del Acuerdo de Identidad y Derecho de los pueblos indígenas, en el marco de los Acuerdos de Paz, el artículo 86-96 reconoce a los garífunas como parte de Guatemala.

La asociación de mujeres garífunas nace después de 1997 con una sola inquietud: visibilizar a las mujeres garífunas en la sociedad guatemalteca y al mismo tiempo decir que nosotras las mujeres garífunas somos sujetas de derecho. O sea no somos las mujeres que bailan, que solamente vendían pan de coco y no somos las cero a la izquierda; a partir de eso, empieza la lucha. Hablar realmente de justicia ancestral en un país donde fueron cohibidas muchas de nuestras prácticas religiosas o muchas de nuestras prácticas espirituales.

En estos tiempos nos encontramos como en una búsqueda de nuestra identidad, en una búsqueda de cuáles son nuestros valores y de qué es lo

que nos rige, porque hace quince años aproximadamente existía toda una estructura espiritual donde las mujeres jugamos un rol muy fundamental, y en cualquiera de los problemas que pasaban en la comunidad.

El tema de derechos de mujeres es muy complejo, el derecho dentro de la justicia ancestral es muy difícil. Y entonces es muy complicado decir que nosotras vamos a regirnos bajo esta justicia; sin embargo ASOMUGAGUA (la Asociación de Mujeres Garífunas Guatemaltecas) ha venido trabajando desde 2005: hemos establecido la Defensoría Garífuna para sensibilizar a las mujeres garífunas que son sujetas de derecho y que ellas pueden exigirlos, tanto en el ámbito privado como es en el hogar, como en el ámbito público. Una de las cosas que más nos afectan es en el ámbito público, tal vez en el ámbito privado no hemos logrado evidenciarlo del todo, porque tiene que ver con mucho con nuestra cultura y con nuestra forma cotidiana de vivir. Es evidenciar los diferentes roles que se juegan al interior y es como que evidenciarle a todo el mundo que tenemos nuestros pequeños errores dentro de la cultura.

La experiencia de la Defensoría Garífuna se ha basado en casos entre garífunas, para que se puedan resolver por la vía de la reflexión y el diálogo. Tratamos de hacerlo de esa manera porque yo creo que esa es una de las cosas fundamentales que nos han enseñado, por lo menos mi abuela, mis abuelos (soy hija de un sacerdote). Tratamos de ir mediando las cosas y de llegar a acuerdos que tienen que ver con casos, con chismes, cuestiones de terreno, tutela de los hijos, o con cosas muy cotidianas. En los casos de violencia, es necesario asesorar a las mujeres en cuanto a los derechos y al proceso legal que tiene que pasar por el Sistema de Justicia Estatal.

Cabe mencionar que para todas nosotras el Sistema de Justicia Estatal es totalmente engorroso, entonces no es lo mismo decirle a una mujer que tiene que ir aquí, aquí y aquí, y que se le pueda atender. Entonces tiene que haber un acompañamiento de nosotras justamente. En enero, que yo acompañé un caso, y dejamos primero pensar que ella llegaba sola. A ella le pedían el nombre (las personas que te atienden no te dicen el nombre, por temor a las demandas). Pero cuando dijimos: "Yo vengo acompañándola y yo soy de la Asociación de Mujeres Garífunas", te quedan viendo, entonces cuando ya pides hablar con el juez o establecer la demanda más social, entonces te atienden al chirlozo. Me acuerdo, tardamos tres días en que nos atendieran un caso, pero tardaron veinte minutos en resolverlo.

Hablar del tema de violencia intrafamiliar con mujeres garífunas es algo muy difícil, porque la violencia que enfrentamos las mujeres garífunas no es una violencia física, es una violencia muy escondida, muy sutil, más bien psicológica. Para que una mujer despierte y asuma que es víctima de violencia intrafamiliar, entonces tiene que reconocer cuáles son sus derechos, reconocer que no solamente la violencia tiene que existir en violencia física, sino que también tiene que ver con los otros parámetros de la violencia y que ellas puedan despertar, en ese caso como en el trabajo de la defensoría en los talleres que han visto, es cuando las mujeres despiertan y dicen o sea ahora me doy cuenta de lo que estoy pasando en mi hogar, estoy pasando por tal situación, y empieza con un proceso más de empoderamiento.

Cuando ya es la violencia, cuando la violencia es física, ya le damos nosotros un asesoramiento nada más, entonces afortunadamente ellas tienen a la abuela, tienen a la madre, o tienen al tío o a la tía, a quien ellas puedan recurrir y salir de la casa, pero muchas veces el que se termina saliendo de la casa es él, porque es lo que nosotras pedimos.

Los grandes retos que nos dejan es seguir profundizando hacia adentro, hacia lo interno, yo creo que ahorita trabajamos en recobrar realmente nuestra identidad cultural como mujeres y también con los jóvenes. Para decirles a los jóvenes: "exactamente esto es ser garífuna", o sea el ser garífuna implica una serie de acciones, una serie de cosas y es la búsqueda en la que andamos, en preguntarles a nuestros ancestros ¿por qué se hacían estas cosas o por qué no? Además que nuestras abuelas nos decían: "Es que tenés que hacer eso". Entonces si queremos recobrar esta justicia ancestral libre de los prejuicios que ha insertado la iglesia -o la sociedad actualmente a la cultura- si queremos recobrar esa riqueza, tenemos que irnos profundizando hacia adentro e irnos internalizando más en esto, e ir combinando la justicia ancestral con la justicia estatal.

Nosotras como ASOMUGAGUA siempre seguiremos insistiéndole al Estado que las mujeres garífunas, al igual que todas las mujeres somos sujetas de derecho y que además nosotras somos las que pagamos los impuestos y tenemos derecho a que nos atiendan. No es que nos hemos ganado que haya una Defensoría de la Mujer Indígena, no es que nos hemos ganado que hay una Comisión Presidencial contra la discriminación y el racismo, y tampoco no es que nos hemos ganado de que puedan haber personas garífunas que atiendan en nuestra cultura en nuestro idioma, en nuestra forma de pensar; sino que ha sido la misma lucha y además porque nos lo merecemos.

# Prevención de la violencia intrafamiliar conjuntamente con autoridades comunales

**Juana Bacá**

Maya ixil, Quiche, Guatemala

Soy maya ixil de Guatemala y actualmente estoy apoyando a la red de mujeres ixiles del municipio de Nebaj. La red de mujeres ixiles nace en el año 1999 con la finalidad de promover una participación y crear un espacio para mejorar las condiciones económicas, con una actividad productiva que se dio con el manejo de carteras crediticias en cada una de las organizaciones. En 2003 se dio en la Red una situación muy crítica: que una de estas organizaciones fue víctima de un atentado con carácter delictivo, y durante la investigación con el Ministerio Público la noticia que tuvimos fue que este acto delictivo fue promovido por el alcalde municipal. De ahí nace la vivencia de la Red, de las organizaciones de mujeres: el ver cómo denunciar estos casos y las dificultades que encontramos en la vida de la justicia oficial. Desde ahí nace la iniciativa, la necesidad; porque si vivimos en carne propia el proceso de la justicia oficial. Los desgastes físicos, económicos y que también ponen en riesgo la vida de cada una de las mujeres que estaban al frente de la organización.

Decimos: qué fácil hubiera sido si realmente hubiéramos valorado la existencia de las autoridades comunitarias y quizás en nuestras vidas no habría necesidad de intervención de las organizaciones internacionales o de contar con medidas cautelares; de ahí nace la Red de Mujeres Ixiles, iniciando un proceso de reconocimiento del trabajo de la defensa de los derechos de las mujeres que han sido víctimas e iniciaron una confianza, un respaldo hacia la Red. Donde cada una de las mujeres vivían una violencia, especialmente la violencia intrafamiliar, ellas empezaron a aliarse a la Red, empezaron a denunciar, a decir: "Apóyenme". La red simplemente estaba como organización y no como una entidad de hacer justicia, pero creímos ya promover esto y defender estos derechos.

Empezamos a ver las alianzas con las autoridades comunitarias, no lo hicimos con una planificación por escrito, sino con mucho análisis. Fue una necesidad

que sentimos, y todo esto se fue dando con un proceso de la realidad de las mujeres. La experiencia que hemos tenido en nuestras reuniones con las mujeres que hayan sido víctimas: ellas si llegan con un golpe en la cara o en alguna parte del cuerpo que sea visible. Les preguntamos: "¿Qué te pasó?", y la historia común siempre es que se han golpeado con una rama de árbol o con la puerta de la casa, o un sinfín de excusas para proteger al agresor. A veces es muy fuerte para nosotras decir algo, porque siempre lo protegen. Pero tenemos que saber las realidades, hay mucha dependencia y miedo, porque también el agresor no solo golpea sino también amenaza.

Dentro de estos procesos estuvimos y donde un día se dijo, no somos tontas de creer que la compañera se haya golpeado con la puerta, no somos tontas en decir que se ha golpeado con la rama o no sé qué, con otras excusas que ella ha planteado. Donde les hemos dicho: "¡Él te golpeó!", y ella con lágrimas dice "Sí, pero me dice que si yo lo digo a alguien, a mi vecino y hasta la propia mamá, me va a ir peor". Entonces es un círculo de violencia, que muchas veces las mujeres lo callamos por miedo y por la vergüenza de la sociedad. Es decir, si yo lo digo, van a decir que mi hogar está muy mal, que yo no vivo bien y ¿el ejemplo hacia los hijos? Por eso callamos muchas cosas.

Cuando las compañeras empiezan a soltarse, empiezan a decir que son violentadas por los propios esposos, empezamos acercarnos un poco a hacer visitas o a involucrar más fuertemente a la compañera en el proceso organizativo, en las participaciones, en las reuniones de la comunidad. Esto también trae consecuencias a nivel organizativo, empezamos hacer visitas y a decirles a las autoridades comunitarias "¿Qué podemos hacer con todo eso?"

Creemos mucho en el trabajo de las autoridades comunitarias, porque por el procedimiento que tienen, que la justicia que ellos aplican no es con una intención vengativa; también están con la finalidad de buscar una armonía entre la comunidad y la familia. Sus sanciones son reparadoras y con resarcimiento de los daños que se han ocasionado. El procedimiento es muy breve, se ha logrado con dos o tres reuniones consolidadas. Es sencillo porque no requiere de gastos de transporte, honorarios de abogados y otros gastos administrativos como se hace en la justicia oficial, y lo otro es que ellos son mayas, hablantes del idioma materno y que han inspirado confianza y respeto a la población, porque han sido elegidos dentro de la comunidad y el procedimiento es oral.

Ellos están anuentes a la vigilancia de los actos de los agresores, están dentro de la comunidad y siempre van a estar controlando los movimientos del agresor, entonces creemos nosotras que es muy importante creer y crear estas alianzas con ellos. Sí nos ha funcionado, y poco a poco en el proceso hemos estado involucrando a las mujeres dentro de los cargos de los consejos comunitarios, como también de los consejos de COCODES (Consejo Comunitario de Desarrollo) y de las Auxiliaturas. También en las juntas, que realmente las mujeres empiecen a participar en los espacios donde ellas puedan estar sintiéndose importantes, visibilizar la importancia del papel, de la decisión y la participación que ellas pueden desempeñar dentro de la comunidad; claro que dentro de esta experiencia, como todo proceso, hay ventajas y también sus desventajas.

La mayoría de los espacios ocupados por hombres; quienes deciden, quienes han estado en los espacios en donde sí, realmente, pueden proponer, promover y decidir un cambio son los hombres. Se está iniciando involucrar a las mujeres. No es fácil decir “yo ocupo ese espacio”, porque sabemos que como mujeres hay muchas limitantes, y realmente nos han dado los espacios de casa.

Se ha dado el reconocimiento de la organización, de la importancia de las mujeres, se ha tratado la manera de cambiar todo eso. Creemos oportuno aprovechar los recursos que tenemos a la mano, y esas alianzas, esas oportunidades que tenemos dentro de nuestra comunidad. Son muy claros los ejemplos de que el tipo de violencia y también la gravedad de los actos que se comentan en contra de las mujeres son diferentes: hay leves y hay graves. Hay casos que se han logrado solucionar dentro de las comunidades, pero también hay casos que han llegado directamente al sector oficial; por lo tanto, creemos importante que cada una de las organizaciones comparta experiencias y podamos unirnos y hacer las alianzas para que podamos prevenir, garantizar y mejorar las condiciones de vida de las mujeres.

# Conflictos por herencias de mujeres en la justicia ancestral

**Juana Batzibal**

Maya kaqchikel, Ciudad de Guatemala, Guatemala

Como maya kaqchikel quiero compartir las experiencias vividas dentro de nuestras comunidades a partir de lo que es la justicia ancestral. Yo, como Juana Batzibal, no pertenezco a ninguna organización de mujeres, pero sí formo parte de una convergencia nacional maya kaqchikel que es mixta, y que considero es otra de las formas que también deben ir luchando por que se respeten los derechos de nuestros pueblos en general, pero también de las mujeres en particular. Sin embargo los varones, los compañeros muchas veces desconocen de la realidad que nosotras vivimos y de los derechos que nosotras necesitamos que se nos respete. No soy de ninguna organización femenina ni del movimiento de mujeres, pero sí del movimiento indígena maya de Guatemala. He dicho esto pues hay diferentes posiciones que tomamos en muchos momentos de nuestras luchas.

Yo sí confío bastante en todos los procesos que se dan a partir de lo que es la justicia ancestral, no cabe duda que dentro de todo este proceso que hemos vivido, este sistema jurídico de nuestros pueblos ha sido también bastante distorsionado en cuanto a los procesos que llevan. Las resoluciones a las que nuestras autoridades llegan en un momento dado son desconocidas, no obstante que en nuestra Constitución haya artículos que reconocen los derechos de nuestros pueblos. No hace falta que estén escritos, está el Convenio 169 de la OIT, pero que tampoco se aplica en el caso de Guatemala. Ha habido organizaciones que los han promovido, la Defensoría Maya ha promovido cambios, reformas dentro de la ley del organismo judicial, de manera que el sistema jurídico maya también tenga el nivel correspondiente con ese sistema.

Sin embargo eso está bastante atrasado todavía, hay un proceso lento, no se reconoce porque es un derecho consuetudinario, y la costumbre no llega a ser legal o jurídicamente aceptada dentro de la normativa de Guatemala.

En ese sentido también tenemos que tener claro ¿por qué no son reconocidos los fallos que llegan a determinar nuestras propias autoridades? Para que este sistema jurídico maya tenga también su validez dentro de la misma comunidad, hay normas que se deben cumplir. No cualquier persona asume la autoridad, y en este sentido pueden haber autoridades mujeres y hay autoridades hombres; quizás en una desventaja numérica las mujeres, porque no cabe duda que la sociedad es machista. Eso se nos ha impregnado desde el momento de la invasión, en donde la misma iglesia, el mismo cristianismo nos ha sometido hacia los varones. Creo que ese es la primera gran limitación que hemos venido teniendo como culturas milenarias.

Las instituciones del Estado -y las instituciones de la iglesia, que van de la mano- no nos permiten desarrollar de acuerdo a nuestros principios y valores, ese es uno de los retos fundamentales que tenemos el volver a retomar: el deber ser indígenas, en este caso el deber ser maya, como realmente vivían los ancestros. ¿Cuáles eran las organizaciones políticas, económicas, sociales que nuestros ancestros tenían?

Hoy hablamos de alcaldías indígenas, auxiliaturas, pero son conceptos y son instituciones que han sido tomados desde la concepción occidental y a lo mejor también existe cierto sincretismo dentro de esto, pero prima más lo que es occidente, no nuestros conceptos donde no existen alcaldes, no existen auxiliares sino que son otros conceptos, otros cargos, lo que deben de existir dentro de este sistema. Sin embargo pues, no obstante a todo esto, ha habido experiencias bastante importantes que uno debe reconocer también en esa dinámica de reconstrucción de nuestras propias organizaciones. Parecieran muy complicadas pero al mismo tiempo son muy fáciles de resolver cuando verdaderamente las autoridades son elegidas desde nuestra cosmovisión y desde nuestra comunidad, y cuando ellos asumen esta función no desde la perspectiva de tener el poder, sino más bien desde la perspectiva de cumplir con un servicio a la comunidad, el servicio a toda una sociedad que necesita reconstruir, que necesita la armonía y el equilibrio.

En esa dinámica yo quiero compartir el caso de pleitos -o conflictos, más que pleitos-, por tenencia de tierra. Sabemos que en Guatemala el machismo es fuerte, por lo tanto se supone que la mujer no necesita de tierra, a la mujer no se le deja herencia. Cuando vamos a comunidades muy retiradas y a veces -es la ironía de la vida- donde no existe la educación formal, nos encontramos que los valores sí se mantienen. Es decir hombres y mujeres tenemos y compartimos los mismos derechos.

Ese conflicto se da entre hermanos, justamente por esa mentalidad machista en el cual a la mujer no se le quiere dejar ningún pedazo de tierra, y el hermano mayor, "por derecho", se cree el dueño de todo eso y al morir el papá justamente se apropia de ese terreno. Sin embargo pues, la mujer, la hermana, acude a las autoridades de la comunidad, y en discusiones, en diálogos, a partir de los consensos se logra resolver este conflicto dividiendo justamente esas tierras en partes iguales, tanto para hombres como para la hermana. Creo que eso, si se lleva a niveles de la justicia estatal, además de oneroso también es bastante complicado.

Este tipo de soluciones hay, igual que otro caso en el área Chortí, precisamente de Chiquimula, donde se dan ese tipo de violencia, también intrafamiliar. Sin embargo, se han encontrado experiencias positivas en las cuales las mismas ancianas, los ancianos, son los que resuelven esos problemas, y no a través de las amenazas o a través de otra situación represiva, sino más bien a través de la reparación y de la restitución del equilibrio y la armonía dentro de la misma familia.

Es importante -creo yo- para las personas que nos dedicamos de alguna manera a ir estudiando, a ir recuperando nuestra forma de aplicar nuestro sistema jurídico, recurrir a las comunidades que no han sido tan contaminadas por este sistema occidental: ahí es donde encontramos la esencia de nuestra cultura, la esencia de las prácticas verdaderamente positivas de nuestro sistema educativo, de nuestro sistema jurídico, de nuestro sistema organizativo, existen nuestras autoridades, pero no son las autoridades que hoy por hoy conocemos y que por eso encontramos estos conflictos entre nosotros mismos.

A veces tenemos el bombardeo, -diría yo- un desajuste de identidad, tenemos conflictos de identidad, y al tener conflicto de identidad también nos encontramos con un montón de otros elementos que no son negativos, que no son malos, de la Academia pero ¿de qué manera podemos discernir lo bueno y lo que puede fortalecer y lo que no puede fortalecernos? Pero es necesario retomar y reconocernos que dentro de nuestra cultura también puede haber algunos elementos que tal vez ya no son contextuales. Cómo ir recreando, retomando todos los elementos y los principios para el buen vivir que necesitamos como pueblos indígenas, pero también como humanidad y de nuestra misma madre naturaleza.

# Valores, principios y situación de la justicia maya en Guatemala

**José Ángel Zapeta**

Maya k'iché, Ciudad de Guatemala, Guatemala

Vengo de la organización “Nim Q'atab'al Tzij Kech Ajq'ijab” de Guías Espirituales Mayas, una organización que empezó su rearticulación en la década del 90. Previo a esto, hubo otras organizaciones, también de guías espirituales, algunos con una tendencia o con una intención un poco más política, otros formando escuelas como muy personales, pero la intención de la organización “Oxlajuj Ajpop” que significa “trece autoridades”, es organizar a los guías espirituales en el marco de ejercer un derecho que es la propia espiritualidad. Para ello era necesario tener fortalecidas sus propias estructuras (como pensamiento) debido a que también por la desarticulación colonial, republicana y también actual se ha despedazado lo que es la vida espiritual de nuestros pueblos. Todavía actualmente encontramos en discursos fogosos de líderes religiosos cristianos, todavía están satanizando, desaprobando la práctica espiritual propia de los pueblos indígenas.

Sin embargo, también hemos de reconocer que en esa infiltración algunos también han incorporado otros elementos no necesariamente propios de la espiritualidad de los pueblos indígenas, como por ejemplo el uso de libros producidos en Europa o en alguna otra parte, que no tiene nada que ver con la práctica espiritual de nuestros pueblos. De ahí el trabajo que venimos realizando, y creemos que el corazón de los principios y valores es nuestra práctica de la espiritualidad es nuestra comunicación profunda con nuestro entorno: con el agua, con el viento, con los volcanes, con los nacimientos de agua, con las flores, con los difuntos, con nuestros ancestros, con las nuevas generaciones, con el futuro, pues nos toca realmente dialogar con ellas para ver, para encontrar sabiduría, para encontrar orientación sobre cómo vamos a trabajar tantos y tantos problemas que padecemos, pobreza y maltrato, falta de oportunidades, etc.

En nuestra organización somos pocos los que hemos tenido la oportunidad de tener estudios escolares, gran parte de nuestros miembros no han sido escolarizados, apenas pueden defenderse hablando el castellano; pero son grandes sabios, son las enciclopedias vivientes y que por las mentalidades muy occidentalizadas, pues no se les da como el lugar que se merecen. En nuestra organización afortunadamente han encontrado un espacio donde ellos pueden desempeñarse con su misión y con su sabiduría, y también redefiniendo sus roles dentro de la comunidad.

De ahí que, en nuestro trabajo, hemos venido identificando cuatro áreas. Una de ellas es relacionada con ver cómo era la práctica de las ceremonias o la práctica espiritual propia de los pueblos indígenas sin este tipo de inserciones que no tienen nada que ver con la práctica espiritual. La segunda es el derecho indígena o el derecho maya: creemos que es profundamente formativo, es profundamente preventivo, es profundamente educativo, desde el momento en que estamos en la vida familiar, en la vida del núcleo familiar y en la familia extensiva, donde el abuelo o la abuela tienen un papel importante, donde los mayores tienen un papel importante.

Se ha occidentalizado mucho la mentalidad de la familia y eso ha hecho que el rol de los mayores como que lo han perdido y en gran parte, ha sucedido por el asunto de que los jóvenes han tenido posibilidad de escolarizarse o de viajar hacia las ciudades, y entonces dicen que los abuelos no conocen, no saben, son ignorantes, son analfabetas, en cambio ellos sí saben porque saben leer, saben escribir y además llevan bajo el brazo enciclopedias y cosas por el estilo; ellos sí saben. Ese tipo de desplazamiento de alguna manera hace que los sabios de nuestras comunidades estén sin mayor rol dentro de la comunidad, entonces nuestra organización está trabajando ahora en una estrategia de trabajo que es la recuperación y revitalización de las autoridades ancestrales mayas. Como punto de partida, en cada comunidad hacemos un diagnóstico de dónde están los sabios y las sabias naturales de esa comunidad, quiénes son las que conocen de medicina, las que conocen de arreglar huesos, las que son las abuelas de los niños, los que conocen los secretos de las plantas y quiénes son los acqij. Es decir, quiénes son los que tienen tomado su día, así le decimos nosotros, aquellos que han tomado su guaquij, aquellos que nacieron, por diversas circunstancias encontraron que tienen una misión en la vida y que deben de desempeñarla. En la medida en que no lo desempeñen tienen grandísimos problemas en su vida personal o en la vida comunitaria, y muchas veces no son felices en su vida de matrimonio, en su vida académica.

No pueden realizarse, necesitan encontrar cuál es su misión, cuál es su rol, cuál es su desempeño para que sean felices, creo que este es el objetivo. Entonces, estamos trabajando eso, encontrarlos y luego articularlos, debido a que hay tantas y tantas organizaciones que están llegando a nuestras comunidades (las Alcaldías Auxiliares no son nuestras, algunas veces las copamos, pero otras veces no y hay una estrategia actualmente del Estado que están impulsando la reconstrucción de Alcaldías Auxiliares, es como reconstruir nuevamente las cofradías en la Iglesia Católica exactamente, están subordinadas a la Iglesia Católica, está en la estructura del marco del Estado, tienen algunos elementos propios de la cultura y la comunidad indígena pero no son autónomas).

También trabajamos con algunas organizaciones, ONGs que trabajan derecho maya, como por ejemplo Defensoría Indígena o Defensoría Maya, y algunas otras están trabajando, promocionando el derecho maya, haciendo asesoría legal interesante, y nos encontramos en distintas partes. Como organización Oxlajuj Ajpop estamos reconstruyendo las estructuras propias de las comunidades, es decir que estamos empoderándonos en las comunidades a partir de sus propios líderes naturales. Por supuesto que no es un proceso fácil, es un proceso que nos está llevando también tiempo, y llevamos uno el diagnóstico, otro la sensibilización. Llegamos a las comunidades, si son demasiado católicas o demasiado evangélicas o muy modernizantes, pues de plano que nos dicen reconstruir eso es un sueño, eso es un idealismo, - no se puede. Pero hay comunidades que les cae como anillo al dedo y dicen: "¡Bienvenidos! Esto era lo que estábamos esperando desde hace tiempo". Con ellas trabajamos, ¿para qué luchar con las comunidades que no quieren? Vamos a trabajar con las comunidades que sí quieren y que sí quieren ejercer su derecho.

En algunas de las comunidades con que estamos trabajando -podemos decir "modelos"- podemos encontrar que la familia vuelve a tomar su rol, las autoridades propias vuelven a tomar su rol y empezamos a reflexionar sobre temas que nos afectan. Por ejemplo, en el caso de mujeres indígenas y acceso a la justicia ancestral, se ha tomado nota de muchas dificultades que hemos encontrado y eso va a ser elemento de agenda de discusión en nuestros lugares de trabajo, para poder ver realmente cómo estamos en estos aspectos en nuestra vida comunitaria.

En nuestro país, en nuestras comunidades tenemos permanentemente la descalificación: los brujos, los hechiceros, los que queman su pisto. Este grado de descalificación todavía no se ha terminado. Esta es una vertiente que todavía la seguimos soportando, otros probablemente están observando el auge que empieza a tener, la fuerza que empieza a tener la cosmovisión de los pueblos indígenas y su espiritualidad. Están hablando ya de la cosmovisión cristiana que son yo diría líderes formados con reciente escuela, y están hablando de cosmovisión cristiana, etc., pero siempre técnicamente descalificando la práctica indígena.

Nuestra relación con la iglesia católica también ha sido de descalificación, pero yo siento que en los últimos años han tenido sumo cuidado de hacer algún acto de descalificación, han sido más prudentes, y como que más tolerantes en el sentido de que en muchísimas comunidades tenemos los dos actos religiosos, por eventos sociales, eventos productivos, bendición de semillas, recolección de cosecha, tenemos la misa primero y después la ceremonia, o la ceremonia primero y luego la misa y luego todos comemos juntos, entonces también hay esa relación dentro de las comunidades como de respeto, de convivencia.

Si hay machismo, tenemos que trabajar porque no puede ser que una persona que tiene la visión del equilibrio, tiene la visión importante por dignidad como personas, mujeres y hombres, niños, niñas y ancianos, de repente esté pegando, de repente esté maltratando, no puede ser. Me llevo muchos aprendizajes importantes de aquí. Yo conocía, a través de la Defensoría de la Mujer Indígena, la discriminación que sufren las mujeres indígenas con la justicia ordinaria. Aquí me doy cuenta, a través de las voces de ustedes, de que también son tratadas injustamente en la justicia ancestral. Tenemos que trabajar esto con nuestras autoridades mayas, la justicia ancestral tiene que ser justa para las mujeres. Está mi compromiso para llevar este tema a mi organización.

## **EXPERIENCIAS POR PAÍSES:**

### **PANAMÁ**

# Experiencias de una Cacica emberá

**Omayra Casama**

Emberá, Comarca Ipetía-Emberá, Panamá

Soy de la nacionalidad emberá de la República de Panamá. En las costumbres emberá, la mujer solamente debía lavar la ropa, cuidar los hijos, ser una buena mujer dentro del hogar. No teníamos idea cómo ser mujeres, no teníamos un buen planteamiento. Los planteamientos buenos y decisivos eran de los hombres. Dentro de ello, poco a poco, yo me fui formando como lideresa, metiéndome en las capacitaciones de seminario, buscando abrir un espacio para poder hablar y decir lo que sentíamos. Siempre estaba en medio de los hombres, yo siempre quería discutir con los hombres, y siempre quería ejercer mis derechos, y eso a mí nadie me lo enseñó; simplemente vengo desde mi propia sombra. Las costumbres tradicionales del pueblo son así, dentro de mi pueblo emberá son los padres quienes buscan los esposos para las mujeres.

Ya hace como más de veinte años a mí me colocaron un esposo, no me fue mal pero tuve cuatros hijos, dos hijas y dos hijos. Me siento muy orgullosa de una de mis hijas, en diciembre, Dios primero, terminará su carrera en Derecho y bueno eso será parte de mi sueño. Yo pienso que, como cacique, creo que ya estuve haciendo el papel de una abogada porque pude, porque he podido representar a las mujeres en un espacio muy importante como el de la autoridad tradicional. El cacique en el pueblo emberá es la máxima autoridad, es el que decide mediante la política social, es el que busca el desarrollo total de la población a nivel interno y a nivel externo con el Estado.

Mi primera experiencia fue de que no podía creer que a mí me estaban eligiendo mediante un Congreso General donde participan 300 o 400 personas, en un Congreso con mujeres, jóvenes, adultos, mayores y hombres, y yo no podía creer que en ese momento yo iba a ser candidata y yo tampoco podía creer que yo podía ganar esas elecciones democráticas. Bueno, dentro de ello yo pude ocupar ese cargo, y como toda las leyes están establecidas y escritas solamente para regirlo como hombres, y cuando la gente se da cuenta

que yo estoy jugando el papel, me toca ejercer y hacer cumplir las leyes que están dentro de este Reglamento Interno que es la ley número 22 que crea la comarca emberá en Panamá.

Nosotros tenemos regímenes de leyes en los cuales se castiga por abuso sexual y se comparte con las leyes occidentales, y dentro de ello, las leyes nuestras son leyes que no condenan sino que más bien re-socializan a la persona, poniéndolo a trabajar en trabajo comunitario. La gente no podía creer que una mujer estuviera ordenándole a un hombre que tenía que cumplir quince días de trabajo comunitario limpiando la comunidad y aportando un desarrollo social. Cuando se castiga de esta manera, el condenado, pues se siente apenado por estar trabajando solo en una calle, y entonces la única forma y motivo de salir de ahí del castigo es no volviendo a cometer más el error.

Creo que la violencia intrafamiliar está en todas partes. Podemos haber 20 líderes en Panamá que estamos buscando la forma de cómo erradicar esa violencia intrafamiliar en los diferentes pueblos. Poco a poco, puedo decir que ha bajado, no del todo: en realidad la violencia sigue existiendo. A veces, nosotras mismas, las mujeres, permitimos -sabiendo que hay leyes internacionales y nacionales que protegen ese derecho de la mujer- y cuando denunciamos, pues son las mismas mujeres que protegen a ese agresor o agresora o al Estado también. Hay muchos casos en donde el silencio psicológico afecta a muchas mujeres, así que tampoco no se divulga, pero en realidad, esa es la lucha que tenemos también. Me dice una historia que una mujer, al casarse temprano, es por el bien de la mujer, según entre las leyes de las costumbres, para el bienestar de una buena familia, de tener tantos hijos y tener una buena posición, ya sea que el hombre sea mayor como de cuarenta o cincuenta años y una muchacha que puede ser entre trece, catorce y quince años. A esto, todos se han acostumbrado. Un buen día a una pareja le pasó que había consumo de drogas: tuvo que callarse la mujer y aceptar cómo era el hombre. Llegó el momento que le pegaban todas las noches, ella lloraba todas las noches, pero un buen día el padre de ella lo escuchó y le dijo ¿qué pasó aquí entonces? El padre lamentablemente no dijo nada, entonces el hombre llevó otra vez a la mujer.

Las mujeres desde hoy jugamos un papel muy importante, porque logramos incidir directamente manejando las leyes. Cuando se castiga a un hombre o cuando hay problema de territorio, también siempre los hombres quieren ganar, y dentro de ello yo decía también que las mujeres somos el inicio de

esa creación porque nosotros parimos a los hombres, también parimos a las mujeres como mujeres y entonces el trabajo tiene que ser en equidad y aquí se tiene que utilizar la equidad y la igualdad. El hombre y la mujer tienen que construir ese desarrollo de pueblo, y si no lo hacemos de esta manera tampoco lo podemos hacer como feministas ni tampoco lo podríamos hacer como machistas. Los logros que hemos tenido las mujeres es que podemos participar promoviendo lo que es la educación occidental, como también la educación cultural tradicional de nuestros pueblos, enseñando nuestro idioma, nuestra cultura, nuestros valores culturales y artesanales.

A pesar de que no ha ratificado el Convenio 169 de la OIT, Panamá sí protege a los derechos en general de los pueblos indígenas, pero aún el Estado no nos ha permitido usar nuestras herramientas para la defensa propia de nuestro pueblo. En estos momentos quienes tenemos que jugar un papel importante somos los pueblos quienes tenemos que tratar de ser dinámicos y aprovechar esa oportunidad que nos ofrece el Estado. En Panamá, hay un colegio donde se preparan a los maestros en el área pedagógica. Dentro de este tema está la educación intercultural, porque se está viendo el problema de la comunicación. Si en la comunicación no se plantea el tema de la interculturalidad de "conóceme a mí para conocerte a ti", ni la educación occidental ni la intercultural, tendrá un avance, porque no hay una aplicación ni tampoco hay una práctica. En Panamá a los maestros desde hace cinco años en ya se les está incluyendo en su aprendizaje lo de la metodología intercultural, incluyendo la metodología de los alfabetos de los siete pueblos.

Aquí ya se está implementando la primera metodología con la lengua materna. Aquí pues los maestros no indígenas, para poder trabajar en el área indígena, tendrán que aprender, tendrán que adaptarse a la metodología que se le está presentando mediante la educación intercultural. Esto ya es una ley que se está planteando. Hay que comprometer a los estudiantes para que, cuando vayan a ejercer su educación occidental en los colegios, puedan aportar a las comunidades de donde vayan a trabajar tan siquiera dos años de servicio. Esto es algo real que ya se está dando en Panamá mediante el apoyo del mismo Estado.

En el día de hoy en Panamá, la mujer emberá puede, a través de paquetes turísticos, promover la cultura y nos podemos promocionar a través de mi papel como cacique, hemos podido sobresalir a nivel nacional como internacional.

Creo que el papel que he jugado como cacique ha sido reconocido por el gobierno panameño del presente y de los que han pasado. Mi papel como cacique llevo a cabo por tres años, y lastimosamente no se me pudo reelegir porque tenía otros sueños por cumplir y la meta mía era seguir estudiando y gracias a Dios pues, yo pude terminar un sexto año, el año que pasó, gracias a Dios.

Queremos seguir inculcándonos en las leyes que están promoviendo hoy día UNIFEM y otras organizaciones, nosotros podemos también incluir el proceso y el conocimiento de la mujer en una ley que protege solamente al hombre, y que dentro de ello también las mujeres podemos jugar un papel importante, porque como mujeres pues podemos pensar, podemos pensar igual o mejor que los hombres.

Mi abuelo solía decir: "El que piensa como indígena es el que vive como indígena, y el que come como indígena es el que se establece como indígena, y el que crea los conocimientos como indígena es el que será el indígena propio y verdadero". Debemos trabajar para que el espacio de la mujer sea un espacio bueno, participativo y que tenga desarrollo para todas las generaciones que esperan una buena respuesta por parte de todas nosotras.

# Trabajo de sensibilización de autoridades tradicionales kuna sobre los derechos de las mujeres

**Petita Ayarza de Archibold**

Kuna, Comarca Kuna Yala, Panamá

Me trajo aquí un amigo, que viendo la trayectoria que he llevado en la comunidades me llamó y me dice: “Mira veo que tu debes de participar, y como sabes de la participación del área ancestral y las comunidades, debes decir qué es lo que está pasando en las bases, qué es lo que más importante, para que se sepa que hay mujeres dirigentes que están saliendo, porque a veces, siendo parte de una organización, no llega a las bases la comunicación”.

La justicia social ancestral sí está reconocida y es respetada legalmente como pueblo autónomo en la comarca Kuna Yala, está regida en las leyes panameñas desde 1953 (modificada en mayo de 1994). Por ejemplo, el matrimonio Kuna y la disolución del mismo son reconocidos por las leyes nacionales de Panamá. La decisión de cualquier fallo referente a la justicia de la mujer es propia de la comunidad indígena. Actualmente en borrador y estudio están ciertos temas relacionados directamente con las mujeres indígenas Kuna y temas legales referentes a la justicia de las mujeres indígenas Kunas. Nuestros ancestros, desde 1925 en que hubo una lucha en la parte Kuna, se lucharon para poder tener una ley interna en Panamá para reconocer que seamos un pueblo autónomo de esas leyes. Nosotros dentro de la tradición tenemos lo que es la parte cultural. Donde está el Congreso Nacional, hay una organización establecida donde los Kuna Yala somos parte y yo soy miembro también. Nosotros tuvimos que aprender primero la autoestima, la dirigencia, el feminismo, todo eso nos involucró al llegar a lo que son las bases, donde las mujeres están viviendo. Puede ser que por el espacio que se les dio a nuestros hijos, o varones, o padres, fue donde nosotros les dimos todo el apoyo para que ellos ejercieran, que ellos dijeran en un momento “nosotros somos los que llevamos el mando”, pero en realidad las que llevábamos el mando éramos nosotras; entonces se nos quiso excluir a nosotras, las mujeres, a que nos apartáramos y dejáramos que ellos decidieran.

Hoy en día, tratando de valorizar nuevamente lo que es la parte de la mujer, debo decirles que nosotras somos las que amamantamos, les damos conocimiento a nuestros hijos. Y de ahí nuestros ancestros nos han dado conocimiento en lo que son los cantos rituales. Es la misma mujer la que da la sensibilidad, de ahí nosotras vamos hacia las comunidades. Tenemos 50 comunidades; de esas 50, en cada comunidad existen de 300 a 500 mujeres, que en realidad ellos en el momento sienten que nos necesitan para dar opiniones en una asamblea, pero en la hora de decisión, ahí no.

Nosotras comenzamos a darle sensibilidad a la gente. ¿Cómo pudimos hacerlo? No es que ellos no sepan, sino que se han apartado del todo esto. Las instituciones estatales en donde yo trabajé, en el llamado Ministerio de Desarrollo Social, ahí teníamos que llegar a la familia, y dentro de esta institución estaba el área indígena donde se reconoció que las mujeres ancestralmente tienen un papel importante, -ya sea en lo que es la tradición, la alimentación, en la tradición de la enseñanza a los niños, a la familia, a querernos como somos-, y se fue estableciendo en lo que es la comarca de Kuna Yala. Pero qué sucede, que fue tanto la parte sensibilizada, que el gobierno también nos dio un apoyo, porque ya las mujeres decían “no podemos, no somos de decisiones, cómo los sensibilizamos dando unas corresponsabilidades dentro de las comunidades”. En esa comunidad, las corresponsabilidades que ellos tenían que aprender era que hoy en día todavía ellos tenían que llevar a los niños a la escuela, ellos tenían que dar oportunidad de que ellas fueran la decisión del hogar.

Para la sensibilización hacemos primero que los varones sepan por qué motivar a sus hermanas, a sus esposas -porque actualmente nosotros al hacer un ritual ceremonial, las mujeres quedan calladas-. Nosotros le estamos diciendo ¿qué usted siente dentro de cada hogar? ¿Cómo usted siente la participación? y ¿qué se le dio a conocer ancestralmente los abuelos para poder entonces motivarlo? Hacemos que al final ellas se sientan ya capacitadas para tener poder en un acto de decisión.

A raíz de todo esto nosotras formamos una organización en cada comunidad con los dirigentes, que se le da a un líder espiritual conocedor de las tradiciones, costumbres y cultura Kuna. Ellos nos encaminaron al decirnos: “bueno, cada vez que hay un evento ustedes tienen que estar ahí”. Entonces, a raíz de eso, las mujeres escuchaban primero los cantos, se les daba orientación, y eso es lo que está entablando cada organización.

Pudimos restablecer la parte de la autoestima de la mujer, porque antes, como la parte occidental entraba, ellos pensaban que era más importante la parte occidental, y ese es el reforzamiento que estábamos dando, mientras que tanto en las organizaciones que ahora mismo están establecidas, se quedaban en la ciudad. ¿A qué le digo ciudad? A la capital, entonces no llegaba a las bases. Por eso en nuestra organización actualmente estamos trabajando en la formación de promotores y promotoras de la comunidad para que sean agentes orientadores, multiplicando en cuando a la justicia de las mujeres indígenas también. Hemos hecho un conversatorio con las autoridades tradicionales referente a los temas de intereses de las mujeres indígenas Kuna, principalmente maltrato, violaciones de nuestros derechos y demás derechos sensibles para las mujeres Kuna.

En esta lucha tradicional podemos ver los ancestros que, comúnmente como nosotros, son parte de la mujer y así podemos participar entre todos, así que en la parte cultural, la parte de la costumbre, en todos los hechos que han pasado, nosotros somos uno de los siete pueblos de Panamá que estamos en esa lucha. El Estado también nos ha dado una ayuda en la participación por nuestros derechos, no solamente por ser parte, sino que somos la autonomía en general en la república de Panamá.

## **EXPERIENCIAS POR PAÍSES:**

### **MÉXICO**

# El Territorio Independiente de Mujeres Sarmiento Yaqui

**María Esperanza Molina,**  
Yaqui, Sonora, México

Pertenezco a la nación yaqui; soy videoasta indígena delegada de la comunidad sarmiento yaqui ubicada en el Estado de Sonora, México.

Para los pueblos indígenas las fronteras no existen, es un legado de nuestros ancestros, son una creación de los Estados. Las mujeres indígenas somos capaces de traspasar cualquier frontera, hasta aquellas que tratan de impedir nuestro desarrollo.

Después de una larga lucha, un grupo de mujeres indígenas que buscábamos el reconocimiento, respeto, autonomía por conseguir un territorio propio que nos diera identidad de nuestros usos y costumbres de la cultura indígena yaqui, nos organizamos: 50 mujeres que éramos mujeres madres solteras, dejadas, viudas, divorciadas, excluidas por las autoridades tradicionales, porque dentro del pueblo yaqui, el valor que tiene la mujer es solo para ser madre cuidadora, proveedora, dentro de la casa, y para las tareas de la iglesia.

Después de 15 años, hemos logrado tener una estructura propia de gobierno, donde las mujeres mandamos, logramos el reconocimiento luchando y ganando espacios en trámites de empoderamiento, formando una red de mujeres que a la fecha suman aproximadamente trescientas, donde desarrollamos una serie de trabajos que los hombres no se atreven, y luchar contra ellos mismos con pleitos, demandas, en donde jurídicamente nos hemos hecho respetar.

Ha sido una lucha constante por el territorio, no es fácil ser mujer indígena, por el solo hecho de luchar por nuestros derechos que nos corresponden ancestralmente. Como mujeres, somos mujeres muertas, queremos como mujeres indígenas ser reconocidas y crear un espacio dentro del gobierno tradicional, donde podamos tomar decisiones al igual que los hombres.

No somos objeto de venta, no somos máquinas de hacer hijos, no somos guardianas de lo que a ellos les pertenece. Somos dueñas de nuestros cuerpos, de nuestras vidas, nuestros hijos y nuestra tierra.

Actualmente nuestra incansable lucha nos ha abierto posibilidades de crecer como mujeres indígenas. Hemos creado espacios solo para mujeres, en donde tenemos la oportunidad de realizar talleres de liderazgo, empoderamiento, formación de promotoras culturales, formación de líderes comunitarias, promover proyectos, proyectos productivos, difusión y comercialización de nuestras artesanías.

Esto ha contribuido a la creación de la Fundación Mujeres de Esperanza, que tiene como objetivo apoyar a las mujeres indígenas y a sus hijos del Estado de Sonora para que nuestros hijos tengan una mejor calidad de vida. Sabemos como defendernos, como sobrevivir ante cualquier problema. Siguen existiendo leyes y reglamentos normativos que no nos favorecen, a pesar de que ya hay avances. En el marco jurídico que tiene el Estado de Sonora, ya se aprobó la ley de no violencia contra las mujeres, y también está saliendo ahorita la del aborto, en nuestra comunidad.

En las etnias en Sonora, todo el tiempo hemos vivido en pie de lucha, pero la violencia intrafamiliar la resuelve el gobierno tradicional. Si es que la mujer la quiere llevar al gobierno, nunca la hemos llevado, y es muy poca la incidencia en violencia intrafamiliar. Se ha dado la violencia de las mujeres con los hombres. En Sonora ahorita se está buscando que haya más reuniones de hombres y mujeres, porque el empoderamiento ha sido total en Sonora. Hay casas de Refugio pero para la gente, las mujeres que la necesiten. Para las mujeres indígenas la casa del refugio es la comunidad Sarmiento Yaqui. En caso de que una mujer llegue a la comunidad golpeada, citamos a una reunión, a una asamblea nosotros, pero muchas veces nosotros hemos tratado de sancionar, pero la mujer está casada con un blanco, entonces ese es el gran problema para nosotros, que como hombre blanco no lo podemos juzgar, tenemos que pasar al Estado. Entonces pues si le pegó, ella viene y se refugia mientras se recupera, se repone y decide si volver o quedarse.

Yo soy parte del Instituto Sonorense de la Mujer, soy del Consejo Consultivo por la parte indígena, también he estado en la Coordinadora Nacional. Hay ahora unas reuniones en el Congreso de México sobre la violencia contra las mujeres; vimos que también hay mucha violencia en los pueblos de la parte centro sur, diferente a la de nosotros, pero ellas tampoco denuncian.

Estas experiencias de varios países son una lección de que no estamos solas. Es posible lograr la unión de las mujeres indígenas y mi propuesta concreta es poder construir una red de mujeres indígenas y contar con una ley de usos y costumbres digna de los pueblos indígenas, que nos fortalezca y nos empodere para hacer frente a los retos que la vida nos presenta.

# La defensa de mujeres indígenas en Chiapas

**Rosa López Santiz**

Tzetzal, Chiapas, México

Soy promotora y defensora de los Derechos de las Mujeres Indígenas, originaria de Oxchuc. Mi historia como mujer indígena es la siguiente: Yo no conocía los derechos de las mujeres. La Coordinadora diocesana me invitó a participar en su reunión. Ellos hablaban sobre el derecho de las mujeres indígenas. Amí me gustó mucho el haber hablado de estos derechos. Así me fui integrando a esta organización en el 1999. Me convoca con un grupo de mujeres feministas para capacitar mujeres. Entonces, yo me integré a participar a esta capacitación. En 2003 me vinculé a este trabajo del Centro de Derechos de las Mujeres en Chiapas, como promotora y defensora, que desde entonces inicié a trabajar acompañar, acompañar y hablar de mi lengua con las compañeras mujeres indígenas que buscan justicia, y escuchar, que no son escuchadas desde sus comunidades, desde sus autoridades ancestrales. También como que ellos no valoran sus derechos como mujeres y son discriminadas por ser analfabetas y no saber hablar el español.

Mi trabajo del centro tiene cuatro ejes, que son las estrategias de trabajo con comunidades: sensibilización, formación, organización y defensa. Nosotras trabajamos en cuanto a la resolución de conflictos los tres tipos de derechos: tradicionales autónomos, el sistema jurídico estatal y el sistema tradicional que hay en las comunidades de Chiapas México.

Las asambleas nombran, eligen a estos tradicionales que son el Consejo de Ancianos, el Regidor Tradicional, Juez de Paz y Conciliación, Mayordomo, Comisariado Ejidal, el Agente Rural y el Sistema Autónomo. Funciona así en las comunidades como la de los zapatistas.

Hay que hablar con esas autoridades y con sus representantes en la resolución de los conflictos que hay con las compañeras. El sistema jurídico del Estado, se acude a éste en un delito, en una violación, pero en la violencia intrafamiliar no.

El sistema tradicional, que es el que ayuda a la gente indígena, acude desde sus propias comunidades para pedir audiencias o resolución de conflictos. Esto se habla verbalmente de si se trata de reconciliar a ambas partes. Acerca de los reglamentos internos, no todos los tienen en las comunidades.

¿En qué se consisten los reglamentos internos? Por ejemplo, una compañera de ahí que se casó con otro compañero del otro país, entonces había un reglamento interno de la comunidad y a la compañera la tuvieron que expulsar de la comunidad, expulsaron a sus hijos a la escuela.

Entonces, pues en la Constitución mexicana, en el artículo 27, ahí marca que hay un reglamento interno de cada comunidad, pero no todos los presentan a esos artículos de esos reglamentos. Entonces, esta compañera tuvo que acudir a nosotros para poder acompañarla y ayudarla. La compañera pues vino, por que le había heredado del papá un terreno, entonces ya nosotros, ya no tuvimos que trabajarle de acudir hasta el tribunal y todo, para que se le diera un título personal a la compañera.

Mi trabajo como defensora es acompañar a mujeres en las instancias del Estado cuando se trata de presentar una denuncia, o en sus comunidades con las autoridades comunitarias. Hay que hablar con estas autoridades, hacer una audiencia, dialogar con ellos, para las dos partes, y ver en qué forma se puede solucionar.

Los casos más frecuentes que llegan al centro son la violencia intrafamiliar, pensión alimenticia, divorcio.

Yo estoy acompañando un caso de violación de muchachas por militares desde 1994 y ahorita este caso pues yo lo estoy acompañando como traductora, por que las compañeras en realidad no saben, no saben hablar en español, pues por eso a veces hay ese miedo también.

El reto de este trabajo es buscar un vínculo con las autoridades desde la equidad de género, es como con su propia comunidad, y crear los colectivos de mujeres solidarias. Se trabaja con las mujeres solidarias, hay una escuela que tenemos, donde se capacitan las compañeras, o dos o tres que vienen en las comunidades para acompañar y para fortalecer a las compañeras cuyos derechos se han violado. Algunas han sido agredidas, sufren violencia intrafamiliar en la comunidad.

Ellas ya acuden a la oficina, para que nosotros le demos seguimiento y viendo desde sus autoridades que tienen en la comunidad; esto es que se ve con las compañeras.

Las compañeras nos apoyan para promover alguna actividad, por ejemplo la sensibilización que hacemos nosotros, trabajar todas con la comunidad de ellos para que se involucren en toda la actividad que hacemos. Así vemos películas, obras de teatro o unos títeres. Desde ahí se involucra a toda la comunidad y a las compañeras, pues es la formación donde ellos se aceptan a formarse, y cómo son ellos y aceptarse de que ellas son mujeres indígenas.

# Promoción de la participación de las mujeres en la justicia indígena en Oaxaca

**Roselia Bernardo Santos**  
Zapoteca, Oaxaca, México

Pertenezco a la nación zapoteca en el estado de Oaxaca en México. Mi experiencia es de autoridad indígena como mujer, y obviamente como miembro de mi comunidad. Yo además no solamente he sido autoridad en mi comunidad; he sido autoridad en otra comunidad indígena diferente de mí y de mi cultura.

Actualmente estoy formando parte de una asociación que se llama Movimiento Tochtepetl Siglo XXI. Esta asociación tiene una característica peculiar. Tenemos representados a compañeros de todas las naciones de Oaxaca, de los 16 grupos étnicos que se encuentran reconocidos en nuestra ley general de los pueblos, indígenas del Estado de Oaxaca.

En nuestra asociación, la mayoría son profesionistas y es una asociación mixta: somos hombres y mujeres que estamos tratando de entender nuestro papel en este momento. Partimos de la idea de que ya no podemos estar solos. Nuestro sistema definitivamente está influido por el derecho positivo, y en esta estructura tenemos que empezar a trabajar.

Los 16 grupos se encuentran representados en el Estado de Oaxaca; a su vez se subdividen en otros grupos diferentes, dependiendo del aspecto lingüístico en sus variantes dialectales. Tenemos zapotecos, chinantecos, mijes, guabes, soques, entre otros.

La primera reforma en nuestra Constitución en el año de 1992 es en el artículo cuarto, donde se hace la reafirmación de esta composición pluriétnica. Posteriormente en 1998, en nuestra entidad federativa que es el Estado de Oaxaca, tenemos el artículo 16 de la ley de los pueblos y comunidades indígenas de Oaxaca. Tenemos la reforma después del movimiento zapatista.

Esta es una reforma más amplia que la que encontramos en el artículo dos de nuestra Constitución política. Aquí se reconoce la facultad que tienen los pueblos y comunidades indígenas de autodeterminarse y de tener sus propios sistemas normativos. Es decir, la forma interna de la convivencia. Nuestro artículo tercero "fracción octava de la ley de derechos y pueblos y comunidades indígenas para el Estado de Oaxaca. La fracción ocho nos indica sistemas normativos internos: conjunto de normas jurídicas orales de carácter consuetudinario que los pueblos y comunidades indígenas reconocen como válidas y utilizan para regular sus actos públicos y sus autoridades y aplica la resolución, estas resoluciones a sus conflictos".

Nosotros vemos este reconocimiento como un gran avance en la lucha que hemos tenido los pueblos indígenas en este aspecto. ¿Qué quiere decir el reconocimiento? Que el Estado no nos está otorgando nada, porque nosotros existíamos antes del Estado, antes de la constitución del término Estado: los pueblos y comunidades indígenas ya existíamos y teníamos nuestros propios sistemas normativos. Lo único que hace el Estado es reconocernos. Eso creo que es muy importante, aunque sea en forma gramatical y lingüística si cabe resaltar esta referencia de reconocimiento, de otorgamiento.

Nuestro artículo 28 -y tenemos en Oaxaca la ley de los pueblos y comunidades indígenas- indica que el Estado de Oaxaca reconoce la existencia de los sistemas normativos internos de los pueblos y comunidades indígenas con características propias específicas de cada pueblo, comunidad y municipio del Estado, basando en sus tradiciones ancestrales y que se han transmitido oralmente por generaciones, enriqueciéndose y adaptándose con el paso del tiempo por diversas circunstancias. Por tanto, en el Estado dichos sistemas se consideran actualmente vigentes y en uso. Cabe resaltar: vigentes y en uso.

El reconocimiento es la aceptación por parte del Estado de que nosotros ya tenemos un derecho, lo cual nos da una jurisdicción. Tenemos la misma jurisdicción que el Estado Mexicano. No hay que confundir la jurisdicción indígena con la jurisdicción del Estado, son dos ámbitos que desde mi punto de vista hay que diferenciar claramente.

La jurisdicción nosotros la hemos entendido como la facultad que tiene la autoridad de resolver los problemas públicos. Implica entonces la validez y reconocimiento de este sistema normativo, lo cual nos lleva al conflicto de la competencia.

La ley nos reconoce la jurisdicción, pero el problema que tenemos es la competencia: ¿hasta dónde somos competentes las autoridades para resolver conflictos? ¿Qué quiere decir esto respecto al material, cuantía, grado, y territorio también?

Muchas veces, las naciones comparten territorios. Pienso que es el problema esencial, no sabemos la competencia de la autoridad comunitaria para resolver. Sabemos que tenía la jurisdicción, pero no sabemos qué materia va a resolver. Ahí encontramos otra gran división entre lo público y lo privado, por ejemplo sobre la violencia hacia las mujeres. Entonces, eso ¿en qué ámbito lo vamos a discutir en nuestra comunidad, en el ámbito público o en el ámbito privado?

Hay una clara distinción entre asuntos públicos y privados. Los asuntos públicos los regula específicamente el Estado y en el caso específico, por ejemplo, de la violencia intrafamiliar, aunque se trata en el derecho positivo de un asunto privado, es de trascendencia pública, debido a que la familia es la base de la organización social. Eso no está tan claro en la comunidad indígena, no hemos marcado la diferencia entre lo público y lo privado, y no hemos teorizado en este sentido. Por ahí va un poco nuestra reflexión: ¿qué debemos entender en este aspecto? Luego ¿qué asuntos debe de resolver la autoridad?, basados en este punto que no tenemos específicamente la competencia.

Desde mi punto de vista, este texto delimita la actuación de la autoridad tradicional porque nos quejamos como indígenas en general y como mujeres en específico. Nos quejamos de que la autoridad tradicional no nos puede impartir justicia, y se los digo en el caso como yo, que he sido autoridad municipal. Si yo aplico la justicia ancestral, e inmediatamente me están diciendo que yo violo derechos humanos, entonces ¿cómo podemos impartir la justicia sin violar derechos humanos?

No es lo mismo el sistema del derecho positivo; tenemos que reconstruir nuestro propio derecho, porque en el derecho positivo la punibilidad es la base de la aplicación de la justicia. Para el derecho positivo, como lo sabemos, si exhortamos, si pedimos que no hagan eso, si hacemos arrestos inmediatamente, dicen que son ilícitos, que son violatorios. Y es verdad, no lo negamos, sí son violatorios de los derechos humanos porque un arresto que rebasa las 36 horas, claro que es violatorio de derechos humanos.

Pero es lo que está basado en nuestro sistema, entonces ahí si tenemos una dificultad, al menos yo sí me he encontrado como mujer en esa dificultad de aplicar o nuestro sistema o el derecho positivo, porque hay una gran separación en la práctica de lo que es uno y de lo que es otro.

En este caso, quise tomarlo como marco de referencia para especificar cómo nosotros buscamos el acceso de las mujeres hacia la justicia, eso nosotros no lo vemos como una limitante, sino que tratamos de buscarle el sentido positivo. Entonces buscamos la reconstrucción de este sistema, a partir de esta necesidad que se ha identificado en varias comunidades del Estado de Oaxaca. Nosotros no queremos regular con más leyes esto, porque en México tenemos más de cinco mil leyes y las que se sigan acumulando, día a día. Se están publicando leyes en México y pienso que la efectividad de la ley, pues a veces no es necesariamente que esté escrita, basta prueba plena de que nuestros sistemas son esencialmente orales y siguen funcionando.

Pensamos reforzar el entendimiento que tenemos hacia nuestro sistema normativo interno y buscar que los derechos humanos penetren en estos sistemas normativos, pero desde nuestra óptica. Que nosotros también podamos contribuir a la teorización de los derechos humanos, porque es cierto que adoptamos esta teoría de derechos humanos, que sí es verdad. Se especifican (los derechos) antes de la creación del Estado, y el individuo tiene derecho. A partir de eso hemos capacitado a las mujeres, primero para entender nuestro propio sistema y segundo para entender el sistema de derechos humanos, y a partir de ahí podamos también nosotros hacer aportaciones a esta teoría.

## **EXPERIENCIAS POR PAÍSES:**

### **NICARAGUA**

# La equidad de género en la justicia ancestral en Nicaragua

**Edda Moreno**

Miskita, Puerto Cabezas-Costa Atlántica, Nicaragua

Soy de Nicaragua, soy la única mujer que trato de representar a mi pueblo indígena *miskito*, lo que no quiere decir que solo nosotros existimos en Nicaragua, están los *mayanas* y los *garífunas*, está el pueblo *rama*, y están las otras nacionalidades indígenas que existen en el resto del país. Me tocó en esta ocasión participar y hablar un poco sobre la equidad de género en la justicia ancestral en Nicaragua, un poco el proceso de construcción y reconstrucción, cómo hemos venido trabajando, más cerca.

Hablar de justicia ancestral en mi pueblo indígena pasa por un replanteamiento que pasaba antes de la colonia. Es la mujer la que ha logrado sentar las bases y mantener la cultura a partir de aquel contacto de 1504, de manera violenta, entre los pueblos blancos y los pueblos indígenas.

Hubo momentos y estadios en donde cada uno tuvo que utilizar una forma de resistencia, y de esa forma de resistencia el resultado es que hoy existimos.

Hoy la ciencia el mundo global, la modernidad, nos está planteando un nuevo reto. En ese sentido, una de las cosas que este pueblo ha intentado desarrollar ha sido la formación de sus pueblos indígenas, sacar profesionales, mandarlos a formarse. De esta manera se puede contribuir a un proceso en donde pudiésemos desarrollarnos en equidad. En Nicaragua la etnia *miskito* es una de las más violentas, ha enfrentado al gobierno de Nicaragua y ha estado en tres procesos judiciales, en donde le ha ganado al gobierno de Nicaragua los distintos casos, tanto en la Corte Interamericana, como también en el laudo arbitral de Austria en 1860, cuando se pierde la primera autonomía *miskito*.

El marco legal nicaragüense en un hecho trascendental y un espacio político que se da propicio en ese momento. En 1987 se aprueba, y en su reforma, en 1995, se incluyen nuevos retos y nuevas formas de reconocimiento a la justicia ancestral y a las costumbres y tradiciones de los pueblos indígenas.

Los artículos 5, 8, 180 dan fe de ello. Estos crean una ley marco que nosotros le llamamos ley de autonomía. Esto nos da un margen de poder actuar, pero también tenemos un estatuto de autonomía que también fue aprobado en 1987 y tenemos un reglamento que fue aprobado casi 18 años más tarde. El poder judicial reconoce en el capítulo 10 y en el artículo 3 la existencia de los pueblos indígenas y que las autoridades del poder judicial deben hacer uso de las costumbres en el momento que deban de trabajar la cuestión de los pueblos indígenas. Tenemos una ley de lenguas y el 10 de julio de 2008 se aprobó en el nuevo código penal la jurisdicción indígena, en donde el *Wihta* va a ser la persona que va administrar justicia como lo ha hecho de manera ancestral.

Tenemos una ley de autonomía que está incluida en la Constitución Política de Nicaragua, es una ley que busca la multiétnicidad y la pluriétnicidad, no es una ley indígena sino que estamos buscando la igualdad de atención a cada una de las partes, en la ley indígena todos los profesionales, por unanimidad, hemos dicho no se escribe una ley indígena, cada comunidad y cada pueblo se rige por sus costumbres y tradiciones, y de eso nos encargamos que en la Constitución estén los marcos generales de actuación, cada comunidad hace su propio reglamento interno y cada persona decide en qué sistema quiere llevar su juicio.

En el caso de la violencia intrafamiliar o doméstica por ello es que también luchamos, para que quede claro en el nuevo código penal y así las sanciones que se aplican, que van de tres años hasta trece años. En casos de violencia demostrada la víctima va a escoger la vía que prefiere utilizar. Existe una ley de maternidad y paternidad responsable en donde tanto la mujer como el hombre son responsable del cuidado de sus hijos, si la mujer abandona la casa, igual que el hombre es sancionada y se sanciona tanto en la justicia indígena como en la justicia estatal. Ahora nuestra lucha es el tribunal indígena, debemos trabajar el tribunal indígena por que es donde se van a conocer los casos indígenas, pero lógicamente toda norma tiene sus dificultades.

El Consejo Regional Autónomo solamente es un marco de referencia en donde podés referirte, tenemos un modelo de educación, tenemos un modelo de salud, el modelo de justicia aún no nos hemos podido poner de acuerdo. Luego tenemos todas las normas nacionales e internacionales que también hacemos uso.

¿Cuáles son las autoridades indígenas que rigen en una comunidad? De manera sincrética -por que no me atrevo a decir que estamos puros, pues desde 1502 estamos viviendo contacto cultural, intercultural y hemos logrado sobrevivir con costumbres lógicamente entremezcladas-, tenemos el *Wihta*, tenemos el Consejo de Ancianos y Ancianas, tenemos un coordinador de la comunidad, los médicos tradicionales, las parteras, o las grandes. Aquí hay una diferencia, parteras o grandes, hay una diferencia, el síndico o la síndica y otras reconocidas por cada comunidad y hablo de comunidad por que somos 310 comunidades *miskitos*.

El pueblo *miskito* está compuesto por 310 comunidades y cada quien con su espacio territorial claro y definido. El *Wihta* es la figura que administra justicia por mandato de la comunidad. Sus áreas de actuación son en lo civil, en lo penal, en lo laboral, en lo ambiental.

Hay normas de comportamiento comunal que deben ser cumplidas por obligación dentro de cada espacio comunal. Las reglas de acceso y distribución de recursos lo definen en asamblea comunal, sancionan la conducta delictiva que nosotros le conocemos como *saura daukan*.

Los casos de violencia intrafamiliar, o violencia doméstica que así ahora lo denomina el nuevo código penal, son atendidos por el *Wihta*, pero a petición de las partes. El *Wihta* no interviene por su bella y espontánea voluntad. Se puede resolver mediante acuerdos y aquí es una figura que se ocupa mucho en el pueblo *miskito*, que es el *talamano*, que es una forma de resarcir el daño y que se encuentra en el código civil en el artículo 2555 en Nicaragua, en donde dice que cualquier daño puede ser resarcido de manera pecuniaria. Sin embargo, esta figura causa revuelo cuando estamos frente al sistema judicial, porque se supone que es dañino, violenta los derechos humanos. Pero entonces se está aplicando, pero cómo se lo explicamos, el artículo 20 faculta a la víctima a escoger la justicia que quiere. Puede hacerlo en la comunidad o puede desde el inicio del proceso mismo optar por la justicia occidental.

Ese es un proceso que nosotros hemos definido que la mujer va a ser libre de decidir dónde quiere que la juzguen, y si renuncia a su justicia comunal para pasar a la justicia occidental. Esa es una decisión autónoma y las personas que acompañamos este proceso la acompañamos en lo comunal y lo acompañamos en la justicia occidental. Donde sea vamos a demostrar el hecho.

Llega la gente y hay que atenderla tanto económicamente como en los espacios; hemos cuidado que la norma tenga eso, estamos viendo la ley de demarcación ¿cómo vamos a titular las tierras? Estamos en muchos procesos porque hay que trabajar y la cuestión de la tierra, lo privado en el manejo de la tierra también se da pero son de uso colectivo. Qué y cuándo hacer, eso lo regula la comunidad, lo regula la autoridad, que tiene mandato pleno de su asamblea comunal y así lo establece la ley. La ley 445 es una ley especial que regula el régimen de autonomía.

En el caso de cómo resuelven los conflictos, el diálogo, yo todavía no he visto los latigazos, yo pensé que nunca iba a ver algún tipo de linchamiento en el pueblo *miskito* pero hace poco se dio con un concejal indígena en donde se supone que había agredido a un miskito y los otros sí lo lincharon, que casi lo matan y tuvieron que defenderlo. Esto se dio en dos ocasiones, pero no se dan latigazos, lo que hacen es que te ponen hacer las limpiezas: la limpieza del cementerio, la limpieza del aula, tenés que pagar con algo lo que te pida la mamá o la persona, eso ya depende de la parte, y la persona que la representa, que puede ser una hija o la mamá, pero no es el papá. Es la mujer la que representa el reclamo de esa justicia, no es el hombre en la justicia indígena y quien renuncia a esa vía comunal es la mamá y es la víctima también.

Nosotros hemos logrado que el Estado respete las normas, y ahora estamos en el proceso de exigirle al Estado que si las autoridades comunales son parte del gobierno comunal, si ahora lo reconocen, entonces su trabajo no debe de ser gratuito, porque el Estado debe proveer. La creación de normas va acompañada de otras cosas, comienzas a exigir, a exigir. ¿Por qué el ciudadano indígena o el pueblo indígena deben de hacer todo gratis?

Si un indígena o un mestizo cometen una falta en la jurisdicción indígena, ahí se va a resolver, siempre y cuando no sea un asesinato o algo violento, porque cuando es violento la autoridad no permite que se ventilen las cuestiones ahí porque hay que cuidar la vida de esa persona, lo pueden linchar o matar y es responsabilidad del legista que no se de eso, entonces hay que trasladarlo inmediatamente a la autoridad más cercana, del Estado. Si son cuestiones por contingencia, accidente, talvez nunca lo quiso hacer, se demuestra que no fue su voluntad, entonces sí se resuelve y se resuelve mediante el *talamana*. En el *talamana* qué es lo que dice: “mataste a esa persona, esa persona tenía hijos, estaba casado, vas hacerle la finca, vas a mantenerle la casa, vas a darle estudio a los hijos”, siempre y cuando la persona quiera negociar y se asuma

la responsabilidad. No puede salir del lugar mientras esté su responsabilidad hasta que sus hijos sean mayores, hasta que la esposa se vuelva a casar.

En los pueblos indígenas es difícil encontrar impunidad, pero recordemos que también la víctima puede renunciar cuando sienta que sus derechos no van a ser resguardados. En la mayor parte de los pueblos indígenas el 60-70% son familias de la misma ascendencia, entonces cuando la víctima siente que el que está dirigiendo el proceso no va a llevar un juicio justo, renuncia y se va a la otra autoridad, y ahí lo acompañamos. Son dos sistemas distintos, no los podemos mezclar: el legista con su jurisdicción y el otro sistema; es la parte la que debe renunciar, si renuncia y viene la justicia estatal, que lástima, va a caer presa la persona de acuerdo a la rigurosidad, si se puede probar. Si tiene dinero se someterá a gastar ese dinero y recordemos que ahí es mediante prueba y es mediante los dos abogados: uno defiende y el otro acusa, el Ministerio Público acusa y el puede llevar un defensor y el que mejor provea y mejor pruebas presente va a ganar y muchas veces quedan libre.

En la justicia indígena en la mayoría de los casos quedan libres, porque la prueba no lo lograste probar, en una violación ¿cómo traes a la mujer desde donde está para poder probar que si está, cuando ya se perdió todo? Entonces logramos que en el caso de mujeres menores de veintidós años basta con que diga que lo violó fulano de tal y basta con que diga la mujer estoy embarazada de él la prueba le corresponde al papá, aportarlo y lo que estamos viendo es que se den las cosas, son dos justicias distinta no podemos mezclarlo, cada quien se resuelve en su espacio y cada uno nos toca reconstruir nuestro proceso de justicia ancestral porque es amplio y son distintas.

La persona, la víctima, si no renuncia a la autoridad comunal, se resuelve el caso en la comunidad y se somete el caso a la comunidad, pero si la víctima renuncia, queremos que encuentre la solución en algún espacio y que considere que debe haber sanción. Normalmente las mujeres no aceptan que haya cárceles. No, ahí el Estado le tiene que dar comida, le tiene que dar luz, agua, lo estás engordando y qué vas hacer ahí, que venga a la comunidad a trabajar. Porque además de eso el hijo de ese hombre o de esa mujer la mamá. Lo vas a tener doce años ahí sentado sin hacer nada; es imposible en una comunidad indígena tener alguien sin hacer nada, y además de eso dándole de comer de gratis, mientras la familia tiene que venir cubriendo un montón de gastos.

En cuanto a las dificultades: todo sistema tiene dificultades, todo país se enfrenta a dificultades, los pueblos indígenas somos distintos, cada comunidad es distinta y presentamos dificultades, la diversidad de formas de aplicación de justicia ancestral es una debilidad.

Debemos de aprender a ser tolerantes, es la única lección que hemos aprendido, la tolerancia y el respeto a cada uno de acuerdo a sus formas, alta corrupción en los dos sistemas, el indígena y el del estatal, porque el indígena aprende, aprende viendo por su cultura netamente oral.

En el tema de los maestros, en *miskito* nosotros le llamamos *maricaya* a mostrar lo que sabes hacer. La cultura occidental nos ha mostrado que debemos de ser corruptos, y las autoridades rápidamente aprenden la lección. Hay corrupción, este es otro trabajo que hay que enfrentar. Los procesos de sensibilización, capacitaciones, son pocos pertinentes, son destructivos de los conocimientos ancestrales que generan contradicciones a lo interno de las comunidades. Entonces comienza a haber un choque: el uno jala para un lado, el otro jala para otro lado, y se da la división. ¿Por qué? Porque no está sustentado en un conocimiento ancestral. ¿Cuál es la base de esa justificación? ¿Cómo puede darse ese proceso de cambio?

Las culturas cambian, no son estáticas, pero cambian y evolucionan en la medida que van entendiendo por qué se hace y qué cosas debemos de cambiar.

En cuanto a la invasión constante a las esferas comunales del saber local, por actores externos, en la toma de decisiones, no se obliga a tomar decisiones en donde ni siquiera a veces se sabe cómo se debe tomar.

En lo que se refiere a la dificultad del entendimiento del término “justo” o “justicia”: desde lo occidental y desde la norma ancestral hay un conflicto que es justo, que es justicia. La justicia se ve desde cada una de las personas que están en ese momento.

Los desafíos: Darse a conocer como un sistema de justicia diferente y autónoma. Es autónoma porque tiene sus propias normas, resuelve su propio conflicto, tiene sus propias formas de resolver sus cosas. Es autónomo, tiene competencia, tiene jurisdicción propia.

Desarrollar procesos bajo las reglas de un juicio justo: ¿qué significa un juicio justo? Que estoy frente al Estado, estoy frente a una comunidad, pero hay un juicio justo. ¿Cuál es mi concepto de justicia? Mostrar que el *Wihita* es una experiencia pre-estatal, existe antes de los Estados, y que ha mantenido el orden y la paz social.

Conocer el sistema de justicia ancestral, su procedimiento, los principios en que se sustenta: no podemos seguir trabajando con el Estado de la mano, si no podemos nosotros y no somos capaces de mostrar eso, y ese es el problema.

Los retos de establecer espacios de diálogo dentro del sistema de justicia indígena con relación a los derechos de la mujer, desarrollar actitudes y prácticas que permitan eliminar la cultura de violencia que se ha venido gestando y manteniendo hoy en día; parecería ser que es propio de los pueblos indígenas y no ha sido así, ha sido una relación que se ha dado y se ha ido construyendo.

Revalorizar el *upla*. En nosotros existe el *upla*, la persona. Esta persona puede ser hombre o mujer, pero hay que redimensionarla, hay que plantear estos nuevos procesos y hay que ver como se hace.

## **EXPERIENCIAS POR PAÍSES:**

### **HONDURAS**

# La justicia ancestral y las mujeres en Honduras

**Marcelina Pérez Interiano,**

Maya chortí, Carrizalón-Copán Ruinas, Honduras

Soy ex Consejera Mayor Nacional del Pueblo Maya Chortí 2004 y 2006. Anteriormente autoridad, también de la comunidad, y actualmente soy Consejera de la Fiscalía Nacional del Pueblo Maya Chortí en Conim y también soy miembro de los comités de implementación estratégica y Consejera de Administración Regional en mi oficina, y estoy representando el cargo de Regidora Municipal dentro de la alcaldía de mi Municipio. Entonces tengo varios cargos.

Como mujeres, hemos trabajado en el pueblo maya chortí en la equidad de género, lo vivimos conjuntamente. Para una grave necesidad, por algo tenía que comenzar.

En Honduras ha habido una situación bastante difícil para todos los pueblos indígenas. Somos ocho pueblos indígenas, nueve con la organización del pueblo garífuna, y todos los pueblos indígenas del país hemos tenido la misma dificultad: hemos sido desconocidos en el país. No éramos reconocidos legalmente y éramos negados ante el Estado de que existían pueblos indígenas en el país. La historia en Honduras es que en el año 1940, las mujeres no podían hablar de derecho. Las primeras mujeres que hablaron o que empezaron hablar de algunos derechos fueron maltratadas, fueron apaleadas y algunas fueron matadas a palo y a piedras. No había ningún derecho, ni de ejercer el sufragio.

En 1954 nace el Pacto Político Social, por unas manifestaciones que hubo de encuentro, directamente de enlace entre campesinos y originarios del país, para poder ejercer o para poder ejecutar y reclamar un derecho directamente. Que sí había gente originaria y gente campesina en el país y que estábamos siendo negados, de esa manera pues, existía en ese tiempo la dictadura. Estábamos nosotros como en secreto. Nadie tenía que decir nada, porque

era encarcelado o era ejecutado. De esa manera nosotros teníamos miedo, o tenían miedo pues los primeros, los abuelos, las abuelas. El pacto político nace en 1954.

Se reunieron organizaciones - tuvo que ver la iglesia católica también - para intervenir en estos asuntos por las muertes que habían. De este entonces pudimos alcanzar el favor de algunos artículos como es el 344, a favor de la organización campesina y el 346 de la Constitución de la República, que directamente dice que es deber del Estado dictar medidas de protección a favor de los indígenas, especialmente en tierras y bosques donde estuvieren asentados. Eso fue el primer artículo que alcanzamos con la lucha y las manifestaciones y que está plasmado en el artículo constitucional de la república.

Fuimos reconocidos como pueblo maya chortí en el año 1994. Solamente era de palabra que estábamos reconocidos, pero sin derechos de poder tener algo. En 1997 nos reunimos todos los pueblos del país e hicimos una manifestación masiva directamente a la capital de Tegucigalpa, para decir "aquí estamos los indígenas", porque decían que nosotros no existíamos en el país. Estuvimos once días frente a la casa presidencial los ocho pueblos del país, compartiendo, comiendo, danzando, bailando.

Ahora ya el gobierno, el Estado y los gobiernos que llegan les da pena decir que existen pueblos indígenas, sin embargo ya existía el Convenio 169 de la OIT, pero aún así todavía no es tomado en cuenta el Convenio 169, sino que siempre sigue siendo abolido. Cuando hablamos de género, estamos hablando también la lucha conjunta entre hombres y mujeres, ancianos y niños y no podemos ver como diferenciado el hombre y la mujer por que fue una lucha conjunta.

Gracias a las capacitaciones y a las divulgaciones yo he estado frente al Estado en cadenas de televisión a nivel nacional, y localmente también promoviendo, ejecutando, diciendo quiénes somos, aquí estamos, qué queremos, para dónde vamos.

Entonces es así como de esa manera hemos logrado acuerdos directamente con el Estado en tenencia de tierra, educación, salud, infraestructura, y que en ese proceso estamos y somos bastantes autoridades, vamos a decir, porque hay consejos en Diferentes Instancias: Consejo Nacional, Consejo

Regional, Consejería Nacional de la Mujer, Consejo de Promotores Bilingües. También ya tenemos la educación EIB (educación intercultural bilingüe), maestros graduados, también enfermeras que están trabajando en diferentes centros educativos, y diferentes centros indígenas directamente donde se atiende a las áreas rurales y la tenencia de la tierra. A pesar de que nos quitaron las tierras y anteriormente no teníamos nada, hemos recuperado en 35% de la tenencia de la tierra, y todo es colectivamente entre hombres y mujeres. Esto ha sido un logro en el 2003, a raíz de lo que hemos conocido en nuestras luchas masivas en capacitaciones de formación humana entre hombres y mujeres.

Las mujeres tienen tierra propia, agua, luz y alimento. Ha sido una lucha conjunta desde el inicio entre hombres y mujeres, y nosotros luchamos juntos porque todos tenemos necesidad y tenemos que tener las cosas conjuntamente. Como mujer he sido una de las fundadoras de la organización maya chortí, y en mi espacio de ser Presidenta de Federación tuvimos la oportunidad de sentarnos con el Presidente de la República y creamos un fidecomiso que quedó establecido definitivamente para inyectarle directamente fondos para comprar tierra y diferentes proyectos a ejecutarse en programas, donde cada año se inyectan por lo menos de 45 millones de lempires, para ejecución de proyectos en las diferentes comunidades indígenas como ser en el proyecto de agua y vivienda -hay un compromiso del gobierno de dar un proyecto de vivienda año por año a todas las comunidades indígenas- como ser proyecto de luz, como ser proyecto de salud alimentaria.

Cuando hablamos de salud alimentaria estamos hablando de fincas integrales y peceras, también a proyectos en ganado, cadena para la leche y el queso para los niños. Eso es parte de unos logros que hemos obtenido también en mi período como Presidenta de Federación, y bueno algunos otros reglamentos internos ejecutados por mujeres, como es el estatuto que también tenemos un artículo creado en la organización, como también existen los estatutos de convivencia social en las comunidades rurales, entonces podemos decir que sí estamos llevando la carreta entre todos y todas.

Nosotras como mujeres también hemos decidido formar la Consejería Nacional de la Mujer, que fue formada el 18 de mayo del 2003, donde están ya en 26 comunidades organizadas en consejerías.

Tenemos alrededor de 500 mujeres que se están capacitando, formándose en escuelas de liderazgo y dando réplicas también a las otras mujeres, haciendo investigaciones y todo eso de los porcentajes de mujeres que carecemos en diferentes avances de desarrollo. Y es así como estamos trabajando directamente en lo que es género, pues también estamos trabajando y exigiendo sobre una ley indígena que los mismos hombres y mujeres hemos sido los legisladores de esa ley, lo hemos hecho conjuntamente entre los ocho pueblos indígenas del país y está ahora en debate para entrar al Congreso Nacional de la República y ver su aprobación. Todavía no sabemos qué va a pasar pero ya está, entonces ahora estamos por esperar.



Juana Bacá, maya ixil, Quiche, Guatemala (derecha)



Edda Moreno, miskita, Puerto Cabezas-Costa Atlántica, Nicaragua



Firma de la Declaración



Moni Pizani y José Manuel Hermida

# Conclusiones

El Encuentro Internacional “Mujeres Indígenas y Justicia Ancestral” ha tocado una serie de debates importantes: El acceso a cargos de autoridad por parte de las mujeres indígenas; la experiencia que éstas han tenido y cómo han adquirido las capacidades necesarias para ejercer cargos tradicionales; los obstáculos que encontraron en este camino y cómo los superaron; la idea de que toda la comunidad se beneficiará de la participación más activa de las mujeres en todos los espacios de decisión; y las estrategias para minimizar resistencias que puedan existir por parte de los hombres, a pesar de que ellos también salen ganando y no perdiendo en este ejercicio de equidad.

En cuanto a los valores ancestrales en los que se basa la justicia indígena -como la complementariedad, la dualidad, la reciprocidad, la armonía, el Buen Vivir, el valor de la palabra dada, etc.-, se planteó la importancia, por un lado, de recuperarlos y difundirlos. Por otro lado, se consideró que es necesario analizar, entre mujeres y hombres de cada cultura, cuáles de estos valores aún son válidos hoy día; cuáles de ellos son deseables desde la perspectiva de las mujeres indígenas, y cuáles no. Introducir valores como la equidad, mirando hacia el futuro. Analizar en qué medida se reflejan estos valores en las normativas que hoy en día tienen vigencia en las comunidades, y cuáles son los aspectos que faltan en las normativas para lograr fortalecer estos valores en la convivencia de la comunidad.

El Encuentro fue una muestra más de que las mujeres indígenas están nuevamente definiendo y redefiniendo sus identidades. De que ellas piden cambiar muchas cosas que quizás antes tenían su razón de ser, pero que hoy las afectan. Durante largos años se pensó que hablar de los derechos de las mujeres iba en contra de las reivindicaciones de los pueblos indígenas. Este Encuentro ha sido una muestra más de que esto no es así. Al contrario: se trata de enriquecer las demandas de los pueblos.

Tener una visión crítica para repensar la cosmovisión, los derechos, la cultura, no significa negar la cultura: significa enriquecerla, avanzar junto con los hombres, en un diálogo permanente.

El camino del cambio no es fácil: se han visto ejemplos de la desigualdad de género, de opresión, de la violencia que existe, violencia que muchas veces se ha visto como natural, se ha justificado. Sin embargo, en el Encuentro se ha constatado que esto ya está cambiando.

Hoy en día, ya no solamente se plantea un discurso en torno a los derechos de las mujeres indígenas y el hecho de que hay que reivindicarlos como parte de los derechos indígenas. El Encuentro mostró que ya existe una serie de experiencias prácticas, que ya hay acciones concretas que las mujeres están realizando en el marco de sus comunidades, en el marco de sus pueblos, para recuperar estos derechos en espacios tan importantes como el campo de la justicia -no solamente la justicia ancestral, sino también el campo de la justicia del Estado-. Muchas mujeres indígenas están buscando el acceso a la justicia estatal, y tal es su derecho como ciudadanas. Es una obligación del Estado garantizar que los derechos de las mujeres indígenas se contemplen en la justicia ordinaria.

En cuanto a la justicia ancestral, se ha visto que en la región andina, una estrategia a seguir puede ser introducir los derechos de las mujeres y un conjunto de reglas para la convivencia armónica en los reglamentos comunitarios. En Centroamérica, donde no existen dichos reglamentos, cobra más importancia el trabajo directo con las autoridades espirituales y ancestrales.

El aporte que dan los hombres a este trabajo es clave, pues no se trata nada más de un asunto de mujeres, se trata realmente de la relación entre hombres y mujeres, se trata de un asunto de los pueblos. Esta discusión aporta a un debate universal, ya que plantea entender el género desde la diversidad cultural, en el marco de los debates de los pueblos.

Entre las recomendaciones elaboradas por los grupos de trabajo durante el Encuentro, se encuentran las siguientes:

- Promover el conocimiento para el ejercicio de la justicia ancestral, como uno de los derechos colectivos de los pueblos indígenas.
- Consolidar los procesos de reestructuración del sistema de justicia indígena, socializar y promover el uso del derecho a la justicia; construir un proceso de respeto de competencias con el Estado e identificar los elementos de coordinación, en la medida que esto sea pertinente en cada país.
- Tomar como base los conocimientos ancestrales y también los instrumentos de derecho nacionales e internacionales, incluidas las declaraciones y convenciones que tratan sobre el tema de las mujeres (CEDAW, El Cairo, Convención de Belém do Pará).
- Resignificar los valores ancestrales y la justicia ancestral. Añadir nuevos valores como la paridad y la equidad, y proyectarlos al futuro, teniendo en cuenta la historia y la actualidad.
- Incentivar el diálogo con las autoridades de la justicia indígena y la comunidad, para que se considere lo que en la realidad está sucediendo con las mujeres.
- Crear e implementar procesos de capacitación y formación humana (dignidad y respeto) y espiritual con base en el conocimiento ancestral, sagrado y filosófico de los pueblos indígenas. Involucrar a las nuevas generaciones, particularmente (pero no exclusivamente) a las mujeres.
- Generar un mayor involucramiento y participación para “hacer academia”, aportar con la sabiduría y el conocimiento indígenas al planteamiento teórico, conceptual y metodológico que se hace desde la academia, en el sentido de promover el pensamiento crítico.
- Construir espacios de diálogo, de interrelación, construir puentes entre población indígena y no indígena, academia y comunidad/organización (entre-aprendernos) para validar, compartir, difundir los conocimientos ancestrales y los fundamentos del sistema jurídico, e incentivar su comprensión y uso adecuado.

# Declaración del Encuentro Internacional de Mujeres Indígenas en Quito – Ecuador

Las y los participantes del Encuentro Internacional: “Mujeres Indígenas y Justicia Ancestral”, llevado a cabo del 20 al 24 de octubre del 2008, en la ciudad de Quito, Ecuador, provenientes de Bolivia, Perú, Ecuador, Colombia, Panamá, Nicaragua, Honduras, Guatemala y México y de los siguientes pueblos indígenas: aymara, quechua, asháninka, awajun, tacana, guaraní, kichwa, shuar, zapara, murui, wayuu, emberá, kuna, misquito, maya chorti, maya kaqchiquel, maya kich’e, maya ixil, garifuna, tseltal, zapoteco, yaqui,

## **nos dirigimos:**

- A los Gobiernos Nacionales, Regionales, Municipales y Comunales de nuestros países
- Al Relator Especial sobre la Situación de los Derechos Humanos y las Libertades Fundamentales de los Indígenas,
- Al Mecanismo de Expertos sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas,
- Al Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas de las Naciones Unidas,
- A la Relatora Especial sobre la Violencia Contra la Mujer, sus Causas y Consecuencias;
- Al Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial;
- Al Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer;
- A la Cooperación Internacional y a la sociedad en general,
- A las Organizaciones de los Pueblos Indígenas regionales, nacionales y locales, y en especial las Autoridades Tradicionales de los Pueblos Indígenas

## **y declaramos lo siguiente:**

La justicia ancestral es un derecho fundamental e inalienable de los pueblos indígenas que tiene vigencia y práctica consuetudinaria, la cual se basa en la cosmovisión que es el marco de nuestros principios, valores y normas de convivencia.

Ante los vacíos Constitucionales y la ausencia de los Sistemas de Justicia Ordinarios y las debilidades de los Estados, la justicia ancestral tradicionalmente

ha cumplido este rol dentro los territorios en los cuales los Pueblos Indígenas desarrollan sus sistemas de vida.

Las mujeres indígenas reconocemos la existencia del sistema de justicia ancestral de nuestros pueblos. Hemos jugado y jugamos un rol importante como portadoras, transmisoras y garantes de esta práctica.

En el encuentro se dio a conocer la situación vulnerable en la que viven las mujeres indígenas en los diferentes países participantes, situación que lesiona su dignidad como personas y viola permanentemente sus derechos fundamentales, como mujeres y como indígenas.

Estamos preocupadas de que el sistema de justicia ancestral en la mayoría de los casos tampoco esta atendiendo de manera satisfactoria y oportuna la violencia en contra de las mujeres indígenas, debido a que las autoridades tradicionales actualmente casi siempre son hombres. Es manifiesta una práctica de encubrimiento de los hombres por los hombres que resulta en violaciones de los derechos de las mujeres.

Hemos constatado que donde existen estatutos o reglamentos comunitarios, estos no contemplan los derechos de las mujeres, habiendo sido construidos además sin la participación de ellas.

### **Recomendaciones:**

Exigimos que se fortalezca el sistema de justicia ancestral en nuestros países y que se reconozcan sus resoluciones por parte de la justicia ordinaria. Pedimos que los Estados tomen las medidas adecuadas para garantizar el desenvolvimiento institucional de la justicia ancestral. No se trata de crear nuevas estructuras de justicia paralelas a las tradicionales en las comunidades con el objetivo de fortalecer el acceso a la justicia, tales como mediadores comunitarios, juzgados comunitarios etc., sino de reconocer las competencias, jurisdicción y sabiduría de las autoridades indígenas que han mediado y resuelto conflictos tradicionalmente.

Al mismo tiempo, exigimos que las autoridades indígenas responsables de la aplicación de la justicia ancestral revisen las formas de resolución de casos de violencia contra las mujeres, incluyendo violencia física, psicológica, sexual, pago de alimentos, adulterio, conflictos de herencia, acceso a la tierra, e impedimento de la participación de las mujeres, y hagan partícipes a las mujeres indígenas organizadas en este proceso.

Exigimos a los Estados garanticen el ejercicio integral de los sistemas de justicia indígena y el acceso de las mujeres indígenas a la justicia ordinaria, en base a los compromisos y derechos reconocidos en los instrumentos internacionales.

También exigimos que las autoridades tradicionales, garanticen el acceso equitativo de las mujeres indígenas, al sistema de justicia ancestral, con la plena garantía de la participación y poder de decisión de las mujeres indígenas.

Las mujeres indígenas tenemos derecho a decidir nuestra adscripción, a los sistemas de justicia ordinaria y exigimos a los Estados crear las condiciones necesarias, para un acceso equitativo e igualitario a esta, respetando la diversidad cultural y ancestral.

Asimismo, pedimos que las mujeres indígenas participen como autoridades en igualdad de condiciones e impartan la justicia ancestral sin restricciones.

Recomendamos que las organizaciones regionales, nacionales, locales y comunales, revisen sus reglamentos y estatutos donde estos existen para que expresen los derechos de las mujeres, y construyan espacios de reflexión para la reconstrucción de las identidades los pueblos indígenas y de las mujeres frente a la cosmovisión.

Recomendamos a los Estados, impulsar un proceso educativo intercultural de difusión de la justicia ancestral mediante un sistema educativo eficaz.

Pedimos a las instancias de cooperación y las instancias encargadas de vigilar los derechos de las mujeres indígenas incorporar en sus agendas el tema del acceso de las mujeres indígenas a la justicia con énfasis en la justicia ancestral.

Finalmente, exhortamos a las mujeres indígenas latinoamericanas que de manera creativa, comprometida y responsable sigan ocupando espacios de decisión, conformando y fortaleciendo redes así como las estructuras nacionales e internacionales, y que incorporen en sus agendas el tema de la justicia ancestral.

**Quito, 24 de octubre 2008**



Mujeres indígenas y justicia ancestral

© UNIFEM 2009

Primera edición 2009 / Impreso en Ecuador

Fondo de Desarrollo de las Naciones Unidas para la Mujer



UNIFEM - Región Andina

Av. Amazonas 2889 y La Granja

Edificio Naciones Unidas, 2do Piso

Quito Ecuador, PO Box 17-03-4731

Tel (593 2) 2460329 / Fax: (593 2) 2460328

[unifem.paises.andinos@unifem.org](mailto:unifem.paises.andinos@unifem.org)

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