



Mujeres indígenas
y afrodescendientes
ante el discurso
del derecho moderno

—

Alma Guadalupe
Melgarito Rocha
(*coord.*)

**MIRADAS
LATINOAMERICANAS**

miradas
latinoamericanas



CLACSO

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales

PLATAFORMAS PARA
EL DIÁLOGO SOCIAL

Colección Miradas Latinoamericanas

Karina Batthyány - Dirección de la colección
Fernanda Pampín - Coordinación editorial

CLACSO Secretaría Ejecutiva

Karina Batthyány - Directora ejecutiva
María Fernanda Pampín - Directora de publicaciones

Equipo editorial

Lucas Sablich - Coordinador editorial
Solange Victory y Marcela Alemandi - Producción editorial



LIBRERÍA LATINOAMERICANA Y CARIBEÑA DE CIENCIAS SOCIALES
CONOCIMIENTO ABIERTO, CONOCIMIENTO LIBRE

Los libros de CLACSO pueden descargarse en formato digital o adquirirse en versión impresa de cualquier lugar del mundo ingresando a www.libreriaclacso.org

Mujeres indígenas y afrodescendientes ante el discurso del derecho moderno
(Buenos Aires/México: CLACSO/Siglo XXI Editores, noviembre de 2023).

ISBN 978-987-813-862-6



CC BY-NC-ND 4.0

La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

CLACSO

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina

Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875

<clacso@clacsoinst.edu.ar> | <www.clacso.org>



Suecia
Sverige

Este material/producción ha sido financiado por la Agencia Sueca de Cooperación Internacional para el Desarrollo, Asdi. La responsabilidad del contenido recae enteramente sobre el creador. Asdi no comparte necesariamente las opiniones e interpretaciones expresadas.

MUJERES INDÍGENAS Y AFRODESCENDIENTES ANTE EL DISCURSO DEL DERECHO MODERNO

coordinación

ALMA GUADALUPE MELGARITO ROCHA

por

INGRID ADRIANA ÁLVAREZ OSSES ♦ MARÍA JOSÉ BALDERRAMA
TRENTI ♦ DIANA PATRICIA BONILLA REY ♦ SOLANGE BONILLA
VALENCIA ♦ LUÍSA BRANDÃO BÁRRIOS ♦ MIRNA ALEJANDRA
BUSTAMANTE CORONA ♦ RAFAELLA SANDOVAL COXINI KARAJÁ ♦
MAGALI V. COPA PABÓN ♦ MARINA CORREA DE ALMEIDA ♦ GLORIA
ISABEL FIGUEROA GÓMEZ ♦ ALEJANDRA MARLENE GÓMEZ
BARRERA ♦ LUISA FERNANDA GARCÍA LOZANO ♦ SILVIA MENDOZA
MENDOZA ♦ LUZ ELENA MEJÍA ROMERO ♦ KAREN JEANETTE REYES
BADILLO ♦ PAULINA RODRÍGUEZ IGLESIAS ♦ MARTHA ISABEL ROSAS
GUEVARA ♦ CHRISTIANNE SILVA VASCONCELLOS ♦ ADRIANA
ANTONIO SEGUNDO ♦ ELSA DEL VALLE NÚÑEZ ♦ ROSA MARÍA
VALLES RUIZ ♦ MARIA CRISTINA VIDOTTE BLANCO TARREGA ♦
LAURA GUADALUPE ZARAGOZA CONTRERAS

argentina

siglo xxi editores

www.sigloxxieditores.com.ar

capital intelectual

www.editorialcapitalintelectual.com.ar

guatemala 4824, c1425bup, buenos aires

méxico

siglo xxi editores

www.sigloxxieditores.com.mx

cerro del agua 248, romero de terreros, 04310, ciudad de méxico

españa

clave intelectual

www.claveintelectual.com

calle recaredo 3 - 28002, madrid

Mujeres indígenas y afrodescendientes ante el discurso del derecho moderno / Ingrid Adriana Álvarez Osses ... [et al.] ; Coordinación general de Alma Guadalupe Melgarito Rocha. - 1a ed - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : CLACSO ; México : Siglo XXI, 2024.

Libro digital, PDF - (Miradas latinoamericanas / Karina Batthyány)

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-813-862-6

1. Mujeres. 2. Derecho. I. Álvarez Osses, Ingrid Adriana II. Melgarito Rocha, Alma Guadalupe, coord.

CDD 305.488

PRESENTACIÓN DE MIRADAS LATINOAMERICANAS

La colección Miradas Latinoamericanas. Un Estado del Debate tiene como objetivo relevar las novedades teóricas, metodológicas y temáticas en diversos campos del saber, tanto a través de perspectivas trans e interdisciplinarias como desde diferentes tradiciones intelectuales.

Los libros que integran esta colección reúnen trabajos que exponen las novedades y dan cuenta de las transformaciones en relación con las temáticas, abordajes, enfoques teóricos, preguntas y objetos de investigación en los campos de las ciencias sociales y las humanidades, para poner en valor la originalidad, la relevancia y el impacto del conocimiento producido desde la región.

CLACSO y Siglo XXI Editores, dos de las instituciones que más han contribuido a la producción y circulación del conocimiento y las ideas en América Latina y el Caribe, combinaron capacidades y voluntades para desarrollar un ambicioso programa editorial que busca destacar los aportes teóricos y metodológicos de la comunidad académica de la región, recogiendo el estado actual del debate en múltiples campos de las ciencias sociales y las humanidades.

Con esta iniciativa esperamos que tengan especial relevancia los estudios que aborden temas asociados a las desigualdades y las violencias, en especial las de género, los procesos de inestabilidad política, económica y social, las alternativas frente a la crisis ambiental, el derecho a la migración y la movilidad humana.

KARINA BATTYÁNY
Dirección de la colección

FERNANDA PAMPÍN
Coordinación editorial

MUKÍ

Mukí kawichí betéame,
Mukí kaémi betéame.
Mukí ne baóame,
Wé semárega yókitame.
Mukí benériame.
Mukí risóa olárame.
Wikabé umukí jú,
Ke tási mujé binéli káme.
Sinéame umukí, wé iséni jú,
Mápu regá semátali kawichí jáwame.
Sinéame napawíka ko minábi a jiwéripa

MUKÍ

Mujer del campo,
mujer de la ciudad.
Mujer bella,
mujer de colores.
Mujer que enseña,
mujer maltratada.
Somos muchas mujeres,
no estamos solas.
Tan distintas,
como las flores del campo,
solidarias somos más fuertes.

SEWÁ MORALES¹

¹ Lingüista y traductora rálámuli. Realizó sus estudios de licenciatura en lingüística antropológica en la Escuela de Antropología e Historia del Norte de México.

INTRODUCCIÓN¹

ALMA GUADALUPE MELGARITO ROCHA

Nos encontramos en medio de una encrucijada; nos hallamos en un mundo en plena crisis ambiental, social, sanitaria, civilizatoria, en el que la pervivencia está amenazada seriamente. En este contexto, es crucial la reflexión sobre los aportes y las tensiones entre el discurso del derecho y las reivindicaciones y luchas de resistencia de las mujeres indígenas y afrodescendientes, que tienen una fuerza fundamental porque interpelan, con sus luchas y resistencias cotidianas, desde otra mirada, a ese discurso colonial depredatorio que hoy nos tiene en esta situación crítica. Sus aportes al entendimiento de nuestro presente nos invitan a construir un mundo que ponga en el centro de la reproducción social no a la dictadura del valor, sino a la reproducción de la vida.

Conviene comenzar este texto haciendo una reflexión. El año pasado, en una conferencia sobre la brecha de género en América Latina, una profesora comenzó su exposición diciendo que, para ella, el feminista había sido el movimiento social más exitoso del siglo xx, en tanto que casi todas sus demandas y reivindicaciones habían logrado materializarse —no sin resistencias, claro está—; demandas como el derecho al voto, la paridad de género, el divorcio, etcétera. Sin embargo, la misma profesora continuó su exposición compartiendo datos concretos y avasalladores acerca de la situación de las mujeres en la región latinoamericana, y al concluir tuvo que aceptar que, a pesar de que hay “avances” en la reducción de la brecha de género, sobre todo

¹ Este libro es resultado de las sinergias y preguntas construidas en el marco del proyecto 2019-87176, *El discurso judicial de la mujer indígena desde la perspectiva del pluralismo cultural y de género. Análisis crítico de casos en materia penal y familiar en Ciudad Juárez, México*, de Ciencia de Frontera del Conahcyt, México.

en los aspectos de educación y salud reproductiva, la realidad es que estos “avances” no estaban llegando a todas por igual, y que las “beneficiadas” han sido casi exclusivamente las mujeres blancas, de clases medias y altas que habitan en las zonas urbanas. Pero para todas las demás, esos “avances” ni siquiera habían comenzado su camino, y que incluso estaban en franco retroceso (CEPAL, 2000).

Esta situación nos lleva a cuestionarnos si es realmente el feminismo el movimiento social más exitoso del siglo xx. Para pensar esta pregunta, las mujeres indígenas y afrodescendientes de la región han puesto puntos sobre la íes de la cuestión, empezando por dejar claro en que *no* existe *un* feminismo, porque *no* existe un solo mundo: hay, más bien, muchos mundos con muy distintas miradas —sistemas de normas, diríamos— que coexisten. Es por eso que, de la mano de las mujeres indígenas y afrodescendientes, en las últimas décadas, el discurso feminista ha introducido riquísimos debates acerca de la urgencia de pensar nuestra emancipación como mujeres, pero en clave descolonial, abrazando un esencialismo estratégico (Spivak, 1998).²

Este libro está dedicado al análisis de los sentidos de los derechos de las mujeres indígenas y afrodescendientes en el debate contemporáneo. Así, vistas como discursos, el libro abordará las distintas miradas con las que ellas interpelan al discurso del derecho moderno y la manera en la que éste interpreta y reformula sus reivindicaciones. Pero para abordar este complejo tema, será necesario aclarar primero la mirada desde la cual se instala este libro colectivo.

Así, comenzaremos por delinear la teoría del derecho desde la cual hablamos, para después analizar los distintos enfoques

² El esencialismo estratégico es una noción acuñada por Spivak, con la cual subraya el uso estratégico de las prácticas discursivas en la construcción política de los sujetos y señala que ellos se construyen como identidad colectiva desde un horizonte emancipatorio por una necesidad política de lucha. “¿Puede hablar el subalterno?” (Spivak, 1998) es un clásico dentro de la teoría social contemporánea en donde el argumento en general apunta al silenciamiento estructural del subalterno dentro de la narrativa histórica capitalista.

con los que el discurso del derecho moderno “habla” acerca de las mujeres indígenas y afrodescendientes, analizando quiénes son sus emisores y en qué consiste la episteme de la colonialidad cristalizada y reproducida permanentemente por el derecho capitalista que reifica al estado.³

LA HISTORIA LARGA DE “LOS DERECHOS”, LA CRÍTICA JURÍDICA Y LA MIRADA ANTICOLONIAL

La importancia del pensamiento situado es de los grandes aportes teóricos de los movimientos feministas. Así como no hay otra manera de abordar el tema de los derechos, sino partiendo de una determinada postura filosófica, es necesario plantear primero cuál es la mirada desde la cual veo y analizo el discurso del derecho. Así, yo me adscribo a una corriente académica-política llamada *crítica jurídica latinoamericana*. Se trata de una de las muchas tendencias investigativas que hoy podríamos aglutinar como “enfoques de las teorías críticas del derecho”. En el siguiente

³ Considero que las palabras “estado” y “derecho” deben escribirse en castellano con minúsculas. Digamos, entonces, lo siguiente: es costumbre aceptada que estado se escriba Estado, aunque no se trate de un nombre propio ni vaya después de un punto. Sin embargo, considero que, como veremos a lo largo de este texto, el discurso jurídico y el del derecho son los medios a través de los cuales se materializan las pretensiones de los emisores de la norma de controlar los comportamientos de los destinatarios de las mismas, poniendo con esto en marcha la maquinaria del derecho como reproductor de ideología y como orden coactivo de la conducta humana. Pero para mantener el poder, el discurso debe mostrarse capaz de convencer a los destinatarios de las normas de producir las conductas que contribuyen con la reproducción de ese poder, para lo cual acude a la estrategia de la construcción de una realidad mistificada. Esto es, el lenguaje reproduce, al tiempo que encubre (merced al uso de estrategias lingüísticas diversas), la ideología del bloque en el poder. Justamente, descifrar algunas de dichas estrategias será nuestra tarea en este texto. Dicho lo anterior, considero que escribir estado con mayúsculas reforzaría la ideología según la cual existe el estado separado del derecho. Pero dicha tesis nos presenta al estado en una versión mistificada, es decir, como la personificación del orden jurídico, lo cual, para una anarquista como yo, es una tesis inaceptable.

punto situaremos esta postura teórica, para explicar después qué entendemos por discurso del derecho, y en qué consiste el aporte de la mirada y apuesta política y estratégica descolonial.

Los sentidos del discurso del derecho: “¿Por qué el derecho dice eso que dice y no cualquier otra cosa?”⁴

Las bases del movimiento de la crítica al derecho se gestaron a finales de la década de los setenta del siglo xx⁵ a través de la influencia de autores como Stucka, Pashukanis, Gramsci, Althusser, de lecturas de la escuela frankfurtiana y de las tesis de Foucault sobre el poder, así como de otras corrientes, como el psicoanálisis, los estudios del lenguaje y, por supuesto, de las lecturas feministas del derecho a finales de la década de los sesenta.⁶ En ese entonces se proyectaban investigaciones en el campo del derecho que buscaban desmitificar la legalidad dogmática tradicional y, a la vez, introducir análisis sociopolíticos del fenómeno jurídico. No se trataba de un grupo homogéneo de investigaciones e intereses, pero sí había una convergencia en la búsqueda de una estrategia que, sin negar la “apariencia” del fenómeno jurídico, procuraba revelar los intereses y las contradicciones que se *ocultan* tras la estructura normativa. Para Michel Miaille (2008), profesor que cultivó la crítica jurídica en Francia, esta no debería limitarse solamente a la crítica de tal o cual punto de la legislación, sino que debería abordar las cosas desde la raíz, esto es, volver a la genealogía que permitió la existencia de determinada forma jurídica, en determinadas circunstancias históricas. Así,

⁴ Ésta es la pregunta que fundó la sociología jurídica crítica de Óscar Correas (2004).

⁵ La obra fundacional de la crítica jurídica latinoamericana fue escrita por Óscar Correas en 1978, titulada *Introducción a la crítica del derecho moderno (esbozo)*.

⁶ En el primer capítulo del libro *Pluralismo jurídico, la realidad oculta* (Melgarito, 2012), hago un breve paseo por la génesis de estas tendencias. En esta ocasión sólo mencionaré algunos de sus enfoques.

en los últimos 50 años se han desarrollado teorías jurídicas novedosas,⁷ entre las cuales la crítica jurídica latinoamericana ha ido ganando cada vez más espacios y reconocimiento académico y político. Específicamente, entre los diversos enfoques de la crítica jurídica latinoamericana me adscribo a la crítica jurídica entendida como análisis socio-semiológico. Se trata de un proyecto científico o apuesta investigativa que se encuentra en el cruce entre la sociología y la semiología jurídica.⁸ Por otro lado, mi mirada filosófica parte del escepticismo de David Hume (1981) —el mismo que despertó de su sueño dogmático a Kant y que acuñó la bellísima frase “la razón es esclava de las pasiones, y además, debe serlo”—. Así, se trata de una crítica jurídica entendida como un análisis discursivo (sociosemiológico) que parte de una teoría del derecho inspirada en la crítica de la economía política de Marx, y en una teoría política o teoría del estado —o más bien del anti estado— que proviene de la lectura libertaria de Kelsen hecha por Óscar Correas (2003).

Para esta manera de ver el mundo jurídico es importante revisar la genealogía que permite la pervivencia de una forma jurídica determinada y no quedarse solamente con la crítica de lo que el derecho “dice de sí mismo”. Es decir, distinguir la forma de la norma de la ideología inserta en los textos legales, y así comprender que el derecho es un discurso que “habla”, o más bien “oculta” las relaciones sociales.⁹ Justamente, la tarea de la

⁷ Antonio Carlos Wolkmer (2003), en su libro *Introducción al pensamiento jurídico crítico*, hace una síntesis de las principales corrientes que han surgido a lo largo de las últimas décadas en el seno de este movimiento, de las cuales ahora sólo nombraré algunas: derecho alternativo, positivismo de combate, uso alternativo del derecho, pluralismo jurídico y, por supuesto, la crítica jurídica.

⁸ Sin duda, esta propuesta científica específica abrevia directamente de la del análisis sociosemiológico de Óscar Correas, profesor argentino naturalizado mexicano que dedicó su vida al surgimiento y difusión de la crítica jurídica en América Latina.

⁹ Recordemos que, en el siglo xx, con el desarrollo de la filosofía del lenguaje, presenciamos el inicio de una serie de reflexiones que los juristas críticos podemos hacer nuestras para lograr una crítica radical de las palabras que sustentan las pretensiones hegemónicas del capital. Desde esta perspectiva, la tarea

crítica jurídica es develar las relaciones sociales que se ocultan en el discurso del derecho, o mejor dicho, de “los derechos”, porque la teoría del derecho en América Latina goza de situarse en una realidad en la que es indiscutible la constatación de que nos encontramos con una multiplicidad de formas normativas *coexistiendo*, y esto es así aunque el derecho capitalista estatal insista en presentarse como el único derecho posible.

A la coexistencia de sistemas jurídicos se le ha llamado pluralismo jurídico en la teoría social contemporánea.¹⁰ Y es que, justamente, uno de los grandes aportes de los mundos indígenas, tradicionales y quilombolas al debate acerca de lo jurídico en América Latina es que su existencia nos ha permitido comprender que el derecho estatal-capitalista (el que nos enseñan en todas las facultades de derecho) *no* es el único que existe, sino que coexiste con normatividades “otras” y múltiples con contenidos que pueden incluso ser considerados antagónicos (aunque no necesariamente), respecto del contenido del derecho estatal capitalista.

¿Y cómo podemos distinguir los contenidos del derecho moderno capitalista de “otros derechos”? Para la crítica jurídica latinoamericana es posible hacer una distinción plausible entre las diversas formas normativas, y para hacerlo, es preciso partir de una teoría general del derecho (TGD, la que nos enseña qué es el derecho) y una teoría general de la sociedad (TGS, la que nos enseña qué es una sociedad) pues, de no hacerlo, es posible que en lugar de abreviar de análisis científicos, nuestro trabajo sólo

de la crítica consiste en producir categorías, reconociendo, al mismo tiempo, que ellas son parte de la realidad antagónica y que, *así como las palabras nos hacen partícipes de la reproducción de la hegemonía y dominación, también son y deben ser parte de una trama que desafíe esa hegemonía y esa dominación.*

¹⁰ El fenómeno del pluralismo jurídico fue y es para la teoría del derecho y para la sociología jurídica contemporánea un verdadero reto desde su surgimiento, ya que ambas disciplinas tienden a presentar al derecho estatal capitalista como el único posible. En la teoría social, algunas propuestas conceptuales, como el abigarramiento, de René Zavaleta (1986); el de la identidad *Ch'ixi*, de Rivera Cusicanqui (2018); o el de la ética barroca, de Bolívar Echeverría (2002), nos han sido sumamente útiles para pensar la multiplicidad de formas societales coexistiendo en América Latina.

reproduzca las ideologías afines a un bloque de poder históricamente determinado, el cual está interesado en reproducir el derecho que protege sus intereses (el estatal-capitalista) y presentarlo como “el único derecho existente”.¹¹

Pero, para empezar, ¿qué dice el discurso del derecho?, ¿cuál es la especificidad del derecho respecto de otros discursos?, ¿pueden “hablar” los subalternos en este discurso? Para comenzar, vale comprender que el derecho es un discurso que organiza la violencia social y que no es objetivo, neutro, ni “solucionador de conflictos”, y mucho menos portador de la justicia. El derecho administra la violencia social, decide a quién le está permitido ejercer la violencia en contra de quién, y en qué medida. Luego, la administración de la violencia es su especificidad respecto de otros discursos (Kelsen, 1982).

Así, podemos decir que la crítica jurídica es un discurso de segundo nivel, un *metadiscurso* que tiene dos lenguajes como objeto: el discurso jurídico y el discurso del derecho (Correas, 2014). El segundo es todo discurso prescriptivo, modalizador de conductas, que es producido de conformidad con una cadena de validez por los funcionarios autorizados en forma y contenido para ello. Por su parte, el discurso jurídico es el producido por todo aquel que habla del derecho, sin ser funcionario autorizado para ello (Correas, 2004).

¹¹ El derecho es un discurso de poder, pero es también un discurso en disputa constante, cuyo sentido es necesario reclamar. Y ésta es la labor constante de la crítica de la ideología jurídica: la crítica del discurso emitido por quienes dicen ser estudiosos del derecho, juristas, o científicos del derecho, ya que, tal cual se nos presenta este discurso, pretende investirse con halos de objetividad, imparcialidad y neutralidad. Algunos otros discursos son presentados incluso como “críticos del derecho”. Sin embargo, en ambos casos, nos decía Óscar Correas (2004), podemos encontrar estudios que quedan desarmados, puesto que carecen de una teoría de la sociedad y de una teoría del derecho, de modo que la “ciencia” de los primeros suele terminar legitimando tal o cual poder, y la de los segundos —que aquí llamaremos críticos ingenuos— suele terminar reproduciendo precisamente lo que dicen criticar, con lo cual contribuyen a la construcción hegemónica de lo criticado, porque no se dan cuenta de que, al nombrar un derecho, en realidad le están dando sentido de derecho.

Así, nos proponemos hacer un análisis de lo que el discurso del derecho y el jurídico connotan desde una teoría del derecho, según la cual el derecho es una técnica social que consiste en la organización de la violencia (Kelsen, 1982). En otras palabras, que *no* es que el derecho se ayude de la violencia, sino que *el derecho mismo es la organización de la violencia*. Pero el derecho es, al mismo tiempo, un campo de confrontación, en tensión constante, en el que se disputa la organización de la violencia social y no solamente el resultado final de la lucha. De modo que, a pesar de que el derecho moderno es un discurso prescriptivo que produce y reproduce el sistema capitalista —por lo que, desde luego, es favorable a sus intereses—, también es un campo de resistencia y de ataque contra esos intereses.

Radical e irreparable heterogeneidad ontológica

Partimos del convencimiento de que existe una escisión radical entre el mundo de los hechos y el del sentido, o entre “el discurso” y su “referente”. Para nuestro tema, se trata de una escisión entre el discurso del derecho y el fondo ontológico, ya que a este último tenemos acceso solamente a través del análisis de los discursos. De esta manera, aquí aceptaremos que el *referente* es “aquello del mundo exterior respecto del cual el hablante pretende decir algo”, pero ese “algo” será *siempre* otro discurso.

Si partimos de esa escisión radical, ¿cómo podemos estudiar la manera en la que las relaciones sociales son la *causa* o *efecto* del derecho? Para responder es necesario evitar caer en ingenuidades tales como partir de la premisa de que las relaciones sociales (o los hechos sociales, las acciones sociales, etcétera, dependiendo de la teoría sociológica seleccionada), son el *referente* del derecho, ya que “el referente no es sino el discurso que describe la apariencia de esas relaciones” (Correas, 2004: 146).

Para comprender los alcances de esta expresión precisamos incorporar aquí algunos conceptos acuñados por Óscar Correas, que son la base de su teoría crítica del derecho. Para este autor el discurso del derecho está compuesto por una gran cantidad de partes o sectores, cuyas células son enunciados, unidades mínimas de sentido, y en el interior de cada enunciado podemos distinguir al menos dos tipos de *sentidos*: el deóntico y el ideológico.

El sentido deóntico del discurso del derecho es aquel que todo intérprete encuentra como norma, esto es, como enunciado cuyo sentido es lo permitido, *p*; lo obligatorio, *o*, o lo prohibido, *v*. Luego, el sentido deóntico del derecho consiste en la modalización deóntica de la descripción de una conducta. Por su parte, el sentido ideológico del derecho consiste en todo aquel “otro sentido”.

Como sabemos, al tratarse de normas, el sentido deóntico del derecho *no* tiene referente, pero el sentido ideológico *sí*, por lo que el sentido ideológico es el que habla del mundo. Hasta ahora, podemos resumir de la siguiente manera:

Cuadro 1. Discurso del derecho

SIGNO	SIGNIFICADO	REFERENTE
Discurso del derecho	Sentido deóntico Sentido ideológico	Relaciones sociales

Fuente: elaboración propia.

Luego, es el análisis del discurso del derecho el que nos muestra que el sentido ideológico del derecho constituye una “distorsión, ficción o apariencia”, y es precisamente este convencimiento lo que nos permite alejarnos de ingenuidades, ya que las “verdaderas” relaciones sociales son, en realidad, otros discursos. Así, Correas nos muestra que el discurso ficticio que describe la apariencia de las relaciones sociales constituye el referente del sentido ideológico del discurso del derecho. O mejor

dicho, que *el referente del sentido ideológico del derecho es el discurso distorsionador que describe la apariencia de las relaciones sociales.*

Ahora bien, ¿es posible establecer relación de *causalidad* entre el sentido deóntico del derecho y ciertas relaciones sociales? Sí, pues precisamente esa es la hipótesis que funda la sociología jurídica, por lo que esta discontinuidad impone un procedimiento de verificación que procede a la *comparación* de las *normas positivas* con las de los modelos que ofrece la teoría sociológica general del derecho (TSDG). De esta manera, es mediante la TSDG que la ciencia propone modelos que nos ayudan a *describir* el conjunto de normas que sería necesario dictar para garantizar que suceda la repetición de conductas, cuya descripción constituye el modelo sociológico general construido de conformidad con la TSDG seleccionada. En lo siguiente, describiré un modelo teórico, merced al cual considero que es posible realizar estudios sociológicos, describiendo el contenido del derecho estatal capitalista desde la mirada de la crítica jurídica: el Sistema Jurídico de la Reproducción del Valor (SJV1), cuya descripción está directamente inspirada en lecturas de la teoría marxista hechas desde América Latina.

*El reino de la mercancía: el modelo teórico
Sistema Jurídico de la Reproducción del Valor (SJV1)*

La descripción de este modelo está directamente inspirada en la lectura de Bolívar Echeverría del discurso crítico de *El capital*, de Marx. Esta apuesta coloca la contradicción valor-valor de uso, que está en el corazón del capital, en el centro del análisis. El modelo teórico SJV1 a “aquel cuya efectividad consiste en la reproducción de la *mercantilización* en los procesos de reproducción social”. Para lograr una descripción de este modelo, tomaremos como referencia directa las argumentaciones de Marx en *El capital* y en los *Grundrisse*, así como una lectura creativa de la *Introducción a la Crítica del derecho moderno*, de Óscar Co-

rreas (2011), plenamente conscientes de que existen *otras* teorías sociológicas y que, como dijimos, la elección de una de ellas obedece al convencimiento científico. Seguiremos la exposición con el siguiente esquema:

Esquema 1. Sistema jurídico de la reproducción del valor (sjv)

$$O \left\{ \begin{array}{l} D-M \\ \text{MP} \\ < \dots P \dots M'D' \\ \text{FT} \\ \end{array} \right\}$$

p

Fuente: elaboración propia.

Donde O es el modalizador deóntico obligatorio; p es la descripción de la conducta, que en este caso se presenta entre corchetes; D , dinero; M , mercancía; FT , fuerza de trabajo; MP , medios de producción; P , producción.

Comenzaremos en el plano más abstracto del estudio: haciendo la distinción entre valor de uso y el valor de cambio. Recordemos que, para Marx, las mercancías son unidades inmediatas de valor de uso y valor de cambio. Esto significa que, en las sociedades mercantiles, y *solamente en ellas*, el valor de uso es el *soporte material del valor de cambio*, de modo que, para su reproducción, esta sociedad requiere de un *sistema de normas que responda a una dinámica de expansión constante*. Y pensamos que, para ello, establece un orden normativo mediante el cual modela como *obligatorias* las conductas:

- 1) La separación continua de los *medios de producción* y la *fuerza de trabajo*;
- 2) La *expropiación y devaluación* de una inmensa cantidad de *actividad humana no pagada* de sectores sociales *ajenos a la relación salarial para la reproducción de fuerza de trabajo*;
- 3) La *circulación de mercancías*;
- 4) La venta de *fuerza de trabajo* como *mercancía*;
- 5) La *apropiación de excedente* sin compensación.

De manera que, con la ayuda de la sociología jurídica, podemos hacer un estudio de la efectividad de un *sistema jurídico realmente existente* a la luz de este modelo teórico, lo que volverá más vasto nuestro estudio, ya que si ponemos la categoría *mercancía* en la centralidad del análisis, este adquiere claridad y el estado aparece como lo que es: un órgano normativo de la mercantilización del proceso de reproducción social. Así, nos encontramos intentando una “metateoría”, articulando una serie de categorías con el afán de clarificar las relaciones y conflictos entre sistemas jurídicos —sociedades— que “coexisten” (pluralismo jurídico realmente existente).

Quiero centrarme ahora en una de las características del derecho estatal-capitalista, porque es el gran cimiento de la estructura jurídica moderna colonial: es el uso en el derecho moderno de la estrategia lingüística del *derecho subjetivo*. Es decir, la estructura del derecho capitalista estatal contemporáneo tiene su germen en esta estrategia que se impuso a sangre y fuego con la dominación y el despojo, con el que el poder burgués logró su hegemonía mundial. Luego, para comprender nuestro presente, es medular hacer esta historia larga de los derechos humanos, porque el derecho *no ha sido siempre igual*, y una recomendación metodológica importante es tener en cuenta siempre su dimensión histórica. Esto es, considero necesario comprender que el derecho moderno contemporáneo es un fenómeno históricamente determinado, que en algún momento tuvo un punto de invención —y que como tal, del mismo modo, un día tendrá también un fin—. Y es que la idea de que el derecho fue, es y será de la misma manera, ha sido ampliamente difundida por la ideología jurídica burguesa. Pero basta con historizarlo para apreciar que el derecho, que hoy es signo de la modernidad colonial, es distinto de los sistemas de normas que le precedieron y, como hemos visto, es diferente también de otros sistemas de normas con los que coexiste aquí y ahora.

*La historia larga de los derechos humanos:
el desbroce del camino de la mercancía*

La teoría crítica de los derechos humanos de Óscar Correas (2003) nos recuerda que los derechos humanos son derechos subjetivos, y que estos son una estrategia lingüística del poder burgués, cuyo efecto es la mediatización de las relaciones sociales. Pero esto no ha existido siempre. Los sistemas jurídicos antiguos (el romano, por ejemplo) no usaban esta estrategia, así como tampoco los sistemas jurídicos indígenas actuales. Entonces, ¿cómo nació esta estrategia y qué efectos tiene? Comenzar aquí la historia de los derechos humanos es fundamental y, al parecer, fue a lo largo de los siglos IX, X y más claramente en los XII y XIII, en el medioevo de lo que hoy llamamos Europa, que nació esta estrategia. Por medio de ella, la naciente burguesía de la época fue consolidando su hegemonía, disputando y arrebatándole el poder a la monarquía y a la aristocracia de la época, de manera no pacífica. Esta estrategia tiene como efecto la creación de ciudadanos enfrentados al estado y la expropiación a las colectividades existentes de su capacidad de decidir sus formas de convivencia, obligándoles a resolver sus problemas y asuntos con la normatividad producida por el estado. Con esta estrategia el estado nos despojó de la capacidad de solucionar nuestros conflictos, y se convirtió en El interlocutor, convirtiendo a los seres humanos en ciudadanos, erigiéndose en la única forma de comunicación posible, borrando así toda posibilidad de actuación fuera de la normatividad estatal.

Así es como nació la idea de que hay un “ente” (el estado) que concede derechos —otros dicen que “reconoce” derechos, de conformidad con la ideología naturalista que quiera adoptarse, pero el efecto es el mismo: la creación de ciudadanos individuales separados entre sí y enfrentados al estado (Correas, 2003)—. Así nació el discurso de los derechos humanos, comenzando por la famosa Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano en Francia, en 1789. Por eso, es importante volver a la genealogía del discurso de los derechos, para así darnos cuenta de

que cuando hablaba de igualdad y fraternidad, no se refería a igualdad entre *todos* los seres humanos, sino que, en estricto sentido, se trataba de las aspiraciones de los hombres, blancos, heterosexuales y propietarios de la época, que querían hacerse con el poder. Y... lo lograron. Pero, ¿decir que el discurso de los derechos se trata de un discurso de hombres, blancos, heterosexuales y propietarios nos debería inhibir de estudiar y exigir su cumplimiento? O, dicho de otra manera, ¿puede el discurso de los derechos humanos también ser un discurso subversivo, emancipatorio? Bien, la buena noticia es que, ante esta pregunta, tengo que decir que ¡sí!, ¡pero claro que sí!

El discurso de los derechos humanos tiene un potencial subversivo cuando, con ese mismo discurso, las clases antagónicas, las etnias racializadas, las mujeres, los cuerpos generizados, los pueblos indígenas o afrodescendientes, etcétera, lo hemos retomado para expresar nuestras aspiraciones con destellos emancipadores, para exigir el fin de las opresiones de clase, raza, género, y de las violencias ejercidas por el capitalismo heteropatriarcal. Sin embargo, es necesario *no caer en las trampas del lenguaje* y tener claro que su estructura, al obligarnos a recurrir al estado, separándonos unas de las otras, puede llegar también a ser un callejón sin salida. Sin embargo, si no caemos en su trampa y comprendemos cuáles son sus límites, es un discurso que puede ser de utilidad en la lucha por avanzar hacia escenarios de transformación social. A condición, como dije, de tener claro que *la verdadera transformación se da en las relaciones sociales, y no en lo que el derecho dice de sí mismo; es decir, a condición de evitar caer en la trampa del fetichismo de lo jurídico.*

Justamente, las mujeres hemos tomado ese discurso para expresar nuestras aspiraciones de emancipación y, por medio de él, hemos exigido la reducción de la llamada “brecha de género”. También lo hemos utilizado en la batalla contra la violencia que vivimos y en la constante búsqueda por lograr verdaderos espacios de autonomía. Las mujeres, y específicamente las mujeres indígenas y afrodescendientes, nos hemos apropiado de este lenguaje para exigir y disputar agendas en el camino a la preservación de nuestras vidas.

LOS DERECHOS DE LAS MUJERES INDÍGENAS
Y AFRODESCENDIENTES: UNA DISPUTA
POR EL SENTIDO DEL DERECHO

La organización y presencia de las mujeres indígenas y afrodescendientes en las luchas por los derechos colectivos de sus comunidades y pueblos ha sido constante y su documentación ha sido abordada en diversos estudios (Castañeda, 2012; Hernández y Sierra, 2005), pero el abordaje de las mujeres indígenas y afrodescendientes como sujetos de investigación académica ha tenido distintos momentos, y algunas veces estos abordajes han sido desafortunados. Por ejemplo, en los años cuarenta y cincuenta del siglo xx era común que se abordaran estudios acerca de la experiencia de mujeres indígenas sólo en ámbitos rurales, como si las personas indígenas no habitaran también las grandes ciudades. Por otro lado, prevalecían también estudios acerca de la violencia vivida por las mujeres indígenas y afrodescendientes, como si fuera propia de su etnicidad, casi por su “naturaleza”; es decir, *no había una conciencia de que se trata de una situación estructural* y olvidaban que las distintas situaciones de violencia que viven tienen como germen el colonialismo, el racismo y el despojo de las que son presas sus comunidades (Lara, 2003).

Fue hasta la década de los sesenta y setenta del siglo pasado cuando comenzó a haber una reflexión sobre las condiciones estructurales que hacen que las mujeres indígenas y afrodescendientes vivan violencias específicas en relación con su etnicidad y los contextos de violencia estructural en los que viven. Aun así, todavía se estudiaba la violencia como un fenómeno que se vive solamente en el espacio íntimo o privado. Fue hasta los años noventa cuando el tema de la violencia contra las mujeres rebasó el ámbito de lo privado y tocó el nudo del debate sobre lo público (Moreno *et al.*, 2003).

A la par, fueron desarrollándose distintas organizaciones de mujeres que pusieron sobre la mesa una agenda específica de sus aspiraciones y necesidades, adquiriendo un fuerte protagonismo

en el seno de sus propias organizaciones. Esta fuerza en el protagonismo de las mujeres indígenas impulsó el debate en distintos niveles: tanto en los grandes foros sobre temas de género en las agendas internacionales y regionales, como en el surgimiento y consolidación de organizaciones de corte más bien antisistémico, que pugnaban por cambios en el modelo civilizatorio. Estas luchas de reivindicaciones y resistencias se vieron nutridas por el influjo de las escuelas del pensamiento que surgieron en la década de los ochenta, como la corriente modernidad y colonialidad (Quijano, 2000; Dussel, 2000; Grosfoguel, 2007; Mignolo 1998); la corriente de los estudios poscoloniales subalternos (Spivak, 2010; Das Veena, 2016), y autores como Edward Said, con su clásico texto *Orientalismo* (1978); Chandra T. Mohanty, con *Bajo los ojos de occidente* (2008); o Silvia Rivera Cusicanqui, con su texto *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis* (2018). Sin duda, estas corrientes forman parte de un intenso debate que se desarrolló durante la segunda mitad del siglo xx, el cual encuentra como principal referente el clásico texto de Fanon, *Piel negra, máscaras blancas* (1973).

Así, la construcción de una agenda de género dentro de los movimientos indígenas y afrodescendientes con demandas específicas de y para las mujeres, se vuelve más visible a partir de la década de los noventa del siglo xx. Desde entonces, tanto en el ámbito internacional (creando foros específicos de y para mujeres) como en el regional latinoamericano, y a nivel local, su presencia constante ha trastocado el rumbo de la lucha indígena, dándole un fuerte y claro rostro femenino.

En la esfera internacional, es menester mencionar la IV Conferencia Mundial sobre Mujeres de las Naciones Unidas, celebrada en Beijing en 1995, en la que las mujeres indígenas tuvieron un espacio para reunirse a debatir y articular demandas, confluyendo en reivindicaciones de derechos colectivos como integrantes de pueblos culturalmente diferenciados. En dicha conferencia, a pesar de que el tema específico de las mujeres indígenas no fue considerado, ellas se organizaron discutiendo los

alcances del plan de acción aprobado por esa conferencia, ya que, a pesar de los avances en materia de eliminación de la discriminación y en la prevención, erradicación y sanción de la violencia contra la mujer, las mujeres indígenas cuestionaban el énfasis excesivo en la discriminación e igualdad de género de la agenda, pues consideraban que ello despolitizaba temas centrales al tratarse de objetivos que:

Carecen de todo significado si no se cuestiona en forma simultánea la desigualdad entre naciones, razas, clases sociales y géneros. La remuneración equitativa por el mismo trabajo y la igualdad de condición jurídica sólo es viable a expensas de la perpetuación de un modelo de desarrollo que no sólo es insostenible, sino que ocasiona un aumento en la violación de los derechos de las mujeres, los pueblos indígenas y las naciones no consideradas como primermundistas (Declaración de las Mujeres Indígenas del Mundo en Beijing, Forum ONG, Cuarta Conferencia Mundial Sobre la Mujer de las Naciones Unidas, 1995).

Pues bien, aun con todas sus limitaciones, la reunión en Beijing permitió el debate y la articulación de mujeres indígenas de todo el mundo. A partir de ahí se fundó el Foro Internacional de Mujeres Indígenas (FIMI), durante los trabajos de la primera reunión de Enlace Continental de Mujeres Indígenas, realizado en Lima, Perú, en 1999, cuyo comité directivo fue el encargado de organizar el Primer Foro de Mujeres Indígenas en Nueva York en el marco de la conferencia de Beijing +5. Después de esa conferencia, el mandato del FIMI fue fomar parte en las conferencias de la Organización de las Naciones Unidas (ONU). Así, el FIMI participó en el Beijing +10, convocando a una conferencia preparatoria de mujeres indígenas para la Conferencia de Naciones Unidas.

Los grandes tópicos que han introducido las mujeres indígenas y afrodescendientes en los distintos foros y agendas, tanto de organismos internacionales como en los movimientos y luchas de corte antisistémico, expresando la especificidad de sus demandas, son:

- 1) La necesidad de contar con un enfoque intercultural comprensivo; esto es, que explique los diversos aspectos en que las identidades son usadas como categorías para resaltar privilegios y opresiones.
- 2) La falsa dicotomía con la que hasta entonces se concebía la diferencia entre los derechos colectivos y los derechos individuales, mostrando cómo era necesario cambiar a una perspectiva relacional que superara la tradicional diferenciación de los derechos en “generaciones”, pues para ellas la violación de sus derechos colectivos también implicaba la de sus derechos individuales como personas indígenas.
- 3) La noción de cuerpo-territorio como superadora de la falsa dicotomía entre naturaleza y sociedad, que tan costosa ha resultado para el binarismo occidental de concebir la diferencia entre los hombres y las mujeres, la separación mente y cuerpo, entre otros.

Pero, como se preguntó Spivak, ¿puede hablar el subalterno? Es decir, ¿cómo han impactado las luchas y reivindicaciones de las mujeres indígenas al discurso del derecho?

LOS CAMINOS DE LOS DERECHOS DE LAS MUJERES INDÍGENAS Y AFRODESCENDIENTES: UNA AGENDA PENDIENTE

Este apartado trata de “los derechos” porque, como mencioné anteriormente, *no existe un solo derecho*, porque el panorama normativo en la región latinoamericana es el de la coexistencia de sistemas jurídicos: los de los estados-nación-capitalistas con otros sistemas igualmente jurídicos, como son los de las comunidades indígenas, tradicionales y quilombolas. Así, he decidido distinguir los enfoques discursivos que a mi entender se encuentran hoy disputándose el sentido de los derechos de las mujeres indígenas y afrodescendientes, tanto en escala global como regional y local. Al respecto, creo que podríamos

considerar al menos tres enfoques desde los cuales se “habla” de las mujeres indígenas y afrodescendientes en las distintas agendas de género (internacionales, regionales y locales), y que se encuentran definiendo el contenido de los textos legales, a saber:

- 1) Enfoque discursivo del capitalismo financiero, que habla de las mujeres indígenas y afrodescendientes en clave de “crecimiento económico”. Es el que proviene de entidades que no se interesaron antes en la igualdad de género ni mucho menos en la especificidad de la situación de las mujeres indígenas y afrodescendientes (Fondo Monetario Internacional (FMI), Organización Mundial del Comercio, etcétera), pero que lo han retomado en sus agendas en torno al crecimiento económico. Estas entidades han volteado a ver a las mujeres como “tablas de salvación” ante la crisis financiera internacional, y actúan en el escenario global con una dosis de influencia incontestable.
- 2) Enfoque discursivo liberal funcionalista, que está escrito en clave de “enfoque de derechos”. Es sin duda el más difundido y el que tiene la hegemonía en el debate acerca de los derechos de las mujeres, colocando a las mujeres indígenas y afrodescendientes en términos de “minorías”. Este enfoque es generado en el seno de los organismos internacionales (como son Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL); ONU-Mujeres; Organización Internacional del Trabajo; Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (CEDAW); Corte Interamericana de Derechos Humanos; Comisión Interamericana de Derechos Humanos; etcétera) y ha ido produciendo una serie de indicadores y herramientas que constituyen una plataforma importante pensada en términos de políticas públicas en la búsqueda del cierre de la llamada “brecha de género”.
- 3) Una multiplicidad de enfoques discursivos con un perfil alternativo antisistémico. Son aquellos que hablan en clave

de “sostenibilidad de la vida”, propuestas que han ido articulándose en la búsqueda de alternativas al sistema capitalista, como formas de resistencia —citando a Bolívar Echeverría—, es decir, que se oponen a la colonización del valor sobre la vida.

Primer enfoque: el capitalismo financiero que habla de las mujeres indígenas y afrodescendientes en clave de “crecimiento económico”

El enfoque del capitalismo financiero proviene de entidades que se han preocupado prioritariamente por el crecimiento económico en aras de sostener el capitalismo, su vigencia y hegemonía, desde las últimas décadas, ante la crisis civilizatoria que nos encontramos viviendo, y que se despliega en materias diversas (financiera, ambiental, sanitaria, etcétera). Este *sistema en crisis* y las entidades que le han sostenido, se encuentran buscando alternativas para sobrevivir como sistema-mundo. Ante ello, desde hace algunas décadas, entidades como el Fondo Monetario Internacional —que siempre tuvo una agenda que ratificaba las desigualdades de género—, ha venido construyendo agendas “por la igualdad de género”, pues han volteado a ver a las mujeres buscando quién pagará los costos de esta crisis, al vislumbrar que hay beneficios macroeconómicos en la integración de las mujeres a la oferta de fuerza de trabajo. Así, el FMI ve la necesidad de acelerar e incrementar la integración de las mujeres al mercado laboral, pues parece ver allí una tabla de salvación en esta crisis del capitalismo.

Por ejemplo, el Foro Económico Mundial (ese cónclave que es convocado desde el mundo empresarial y que promueve una agenda pro-mercado) está produciendo desde hace años un reporte sobre la brecha de género, y se ha preocupado por las desigualdades y diferencias entre hombres y mujeres. Hace cálculos, impulsa medidas que tienen que ver con su visión particular del “empoderamiento y autonomía de las mujeres” y

promueve políticas, entre las cuales, se incluye la participación del estado en los trabajos del cuidado, pero con visos a volver estas estrategias *funcionales al mercado*, esto es, al logro de un crecimiento económico donde el protagonista es el interés privado y las ganancias vía extracción de plusvalor. Así, en esta agenda, la intervención del estado en el cierre de las brechas de género se ve como deseable *si y sólo si* le es funcional al mercado. Su eje es el mercado, y hay en él una visión de la economía donde los protagonistas son la propiedad, la empresa y el trabajo asalariado, y en ese panorama las demandas de autonomía de las mujeres indígenas y afrodescendientes son colocadas en ese mundo prefigurado desde una visión económica capitalista.

Este discurso está siendo acompañado por los feminismos que Nancy Fraser llama de “las *winner*”; es decir, las mujeres que han sido beneficiadas por este sistema social, y que se han introducido en la lógica depredatoria del capital, sin cuestionar su rumbo, incorporándose a manos llenas a sus aspiraciones, sus costumbres, su ética y sus prácticas sexuales en un mundo que pone la valorización en el centro del valor.

Y ¿qué dice este discurso acerca de las mujeres indígenas y afrodescendientes? Este modelo impone una lógica de exigencia de blanquitud, que no se refiere sólo a la blancura de piel (Echeverría, 2010), sino a un blanqueamiento ético. Este enfoque discursivo procura que las mujeres indígenas y afrodescendientes sean despojadas de su especificidad y que sean introducidas a las exigencias de la reproducción del valor, lo cual exige tener una ética específica, un cierto modo de vivir, aceptar ciertas expectativas de vida, ciertas prácticas sexuales, etcétera. El éxito de este enfoque se refleja en un contexto en el que podemos encontrar, a manera de ejemplo, secretarías de estado negras, pero cuya negritud ha sido convertida en una máscara detrás de la cual se encuentra el mandato de blanquitud, propio de la modernidad colonial capitalista. O, citando a Fanon (2009): se trata de pieles negras, con máscaras blancas.

*Segundo enfoque: discurso liberal funcionalista.
Escrito en clave de “enfoque de derechos”*

El segundo enfoque discursivo es el del discurso liberal funcionalista. Está escrito en clave de “enfoque de derechos”; es decir, hace uso de la estrategia de los derechos subjetivos mencionada previamente. Este discurso es generado en el seno de los organismos internacionales, como son CEPAL, ONU-Mujeres, Organización Internacional del Trabajo, CEDAW, Corte IDH, Comisión IDH, etcétera. Se trata de un discurso que surge luego de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, y del desarrollo del Derecho Internacional de los Derechos Humanos. En ese marco se llevó a cabo la Segunda Conferencia de Derechos Humanos en Viena, en 1993, de donde emanó la Declaración y Plan de Acción de Viena. En dicha conferencia se establecieron dos aspectos clave para el llamado enfoque de derechos humanos: las obligaciones de los estados de realizar políticas públicas e indicadores de derechos humanos, y la conformación de la Oficina de Naciones Unidas para los Derechos Humanos (hoy ONU-DH), que entre sus objetivos se plantea desarrollar las herramientas y estrategias para llevar a cabo este mandato. Este discurso da prioridad al establecimiento de los alcances y estrategias de justiciabilidad de los principios de los derechos humanos (universalidad, interdependencia e indivisibilidad), las obligaciones generales en materia de derechos humanos (respetar, proteger, garantizar y promover), los elementos institucionales (disponibilidad, accesibilidad, calidad y aceptabilidad), y los principios de aplicación (núcleo o contenido esencial del derecho, progresividad, prohibición de regresión y máximo uso de recursos disponibles). Al reconocer a la persona como “titular de derechos” y no como “objeto de protección”, recupera los estándares del Derecho Internacional de los Derechos Humanos.

Hubo un desarrollo muy importante acerca de la justiciabilidad de los derechos específicos de las mujeres en el plano internacional en la década de los setenta del siglo xx. En el seno de

las Naciones Unidas se comenzó entonces a discutir la firma de un tratado que tuviera como objetivo eliminar la discriminación y la violencia contra la mujer. Así nació la Convención para la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Contra la Mujer (CEDAW, por sus siglas en inglés). En ella, finalmente se construyó el concepto de *género*. Tengo que decir que hay otras instancias que tratan la situación de las mujeres, como la Comisión sobre la Situación Jurídica y Social de la Mujer, del Consejo Económico y Social de la ONU, y por supuesto ONU-Mujeres, entre otras. Sin duda, los principales instrumentos legales que “hablan” de las mujeres desde este enfoque son la CEDAW y la Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer (Convención de Belém do Pará).

Uno de los mecanismos para la protección de los derechos de las mujeres es el Comité para la Eliminación de la Discriminación Contra la Mujer, que se funda mediante la CEDAW. Este opera llevando a cabo informes periódicos y observaciones finales, observaciones generales, casos individuales y procesos de investigación. Se trata de un panel de expertos que analizan los informes periódicos y emiten observaciones finales que deberán ser recuperadas por los estados en sus siguientes informes.

Este discurso se dirige a los estados, estableciendo que están obligados a garantizar que todas sus acciones estén enmarcadas dentro del estricto apego a estos estándares del derecho internacional, como son: la autodeterminación, la identidad cultural, la propiedad, la consulta y el consentimiento, la igualdad y no discriminación, la debida diligencia y el acceso a la justicia.

Como vemos, los derechos de las mujeres fueron reconocidos de manera notablemente tardía en la agenda del derecho internacional, pero los derechos específicos de las mujeres indígenas y afrodescendientes han tardado aún más en ser reconocidos. Por ejemplo, no fue sino hasta recientemente en 2022 cuando el Comité de la CEDAW emitió la Recomendación General 39, que se refiere a los derechos de las mujeres y las niñas indígenas, y busca orientar a los estados parte de la Convención a implementar

medidas legislativas, políticas y de otro tipo, a fin de garantizar sus derechos individuales y colectivos. Pero este comité aún no emite instrumento alguno respecto a los derechos específicos de las mujeres afrodescendientes, quienes aún tienen que recurrir a instrumentos legales que no abordan la especificidad de sus demandas y derechos. Así, para “hablar” de los derechos de las mujeres afrodescendientes en el seno de las agendas e instrumentos del derecho internacional, aún hoy, en 2023, es necesario hacer rodeos. Por ejemplo, la resolución del Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial en el año 2000, el cual aprobó una recomendación general (número 25) relativa a las dimensiones de la discriminación racial relacionadas con el género, en la que reconoció que existían circunstancias en las que la discriminación racial afectaba únicamente o en primer lugar a las mujeres, o las afectaba de distinta manera o en distinta medida que a los hombres (CERD/C/GC/25, párrafo 1); o a la recomendación general número 34 del mismo Comité, relativa a la discriminación racial contra afrodescendientes, en la que se destacó las dimensiones de la discriminación racial relacionadas con el género y pidió a los estados partes en la Convención Internacional sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Racial que tuvieran en cuenta, en todos los programas y proyectos, la situación de las mujeres afrodescendientes, y que incluyeran en todos los informes al Comité los datos sobre las medidas adoptadas para abordar la discriminación racial contra ellas (CERD/C/GC/34, párrs. 23 y 24). De modo similar, el Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer ha abordado la cuestión de la discriminación interseccional y su repercusión en el disfrute de los derechos humanos de las mujeres.

¿Cuáles son los ejes discursivos que sostienen este enfoque? Se trata de un discurso construido sobre la base del derecho subjetivo, es decir, el que convierte a los seres humanos en ciudadanos enfrentados al estado. Así, establece una serie de principios que “deben guiar” la acción de los estados para garantizar el pleno acceso de las mujeres indígenas y afrodescendientes a

sus derechos humanos. Algunos de estos enfoques son: el holístico, es decir, el deber de incorporar, en todas las leyes y políticas que afectan a las mujeres, el abordaje de las formas múltiples e interconectadas de discriminación que ellas enfrentan; promover el “empoderamiento” y la “autonomía” en términos de incorporación al mercado laboral; procurar el entendimiento de las mujeres indígenas y afrodescendientes como sujetos de derecho y no simplemente como víctimas; visibilizar la interseccionalidad, es decir, la comprensión de que la discriminación de las mujeres por motivos de sexo y género está unida indivisiblemente a otros factores (como la raza, el origen étnico, la religión o las creencias, la salud, el estatus, la edad, la clase, la orientación sexual y la identidad de género), y que la superposición de varias capas de discriminación genera una forma de discriminación agravada y potenciada; respetar el derecho de los pueblos indígenas a la autodeterminación, a sus territorios y recursos naturales, y a una vida libre de racismo como condición previa para la garantía del derecho de las mujeres indígenas a una vida sin ninguna forma de discriminación y violencia; incorporar sus perspectivas, o sea, tener en cuenta la cosmovisión y las ideas de las mujeres indígenas en todas las políticas que las afectan; propiciar que las mujeres indígenas tengan la oportunidad de participar en todos los procesos que influyen en sus derechos; indivisibilidad, o sea, considerar la estrecha conexión que existe entre la protección de los derechos civiles y políticos de las mujeres indígenas y sus derechos económicos, sociales y culturales; entender los derechos de las mujeres indígenas en sus dimensiones individual y colectiva, cuya interconexión es innegable e inseparable (CIDH, 2017). Y ¿qué dicen estas agendas acerca de las mujeres afrodescendientes? Lamentablemente, estas agendas aún se encuentran construyendo la especificidad de los derechos de las mujeres afrodescendientes. Como vemos, el derecho también “habla” callando. Y el silencio de estas agendas respecto de las mujeres afrodescendientes dice mucho acerca de la continuidad en el presente del hilo colonial.

*Tercer enfoque: multiplicidad de enfoques diversos
con un perfil alternativo anti sistémico*

Este enfoque discursivo es más bien una multiplicidad de formas que provienen de aquellos actores que hablan de los derechos de las mujeres indígenas y afrodescendientes en clave de *sostenibilidad de la vida*, y que han ido modificándose en la creación de alternativas al sistema capitalista que mercantiliza la vida. Estas expresiones “usan” el discurso de “los derechos”, pero más bien como formas de resistencia barroca ante el hecho capitalista (Echeverría, 2002).

Un ejemplo paradigmático de este enfoque es el caso de la Ley Revolucionaria de las Mujeres Zapatistas. Otros son los caminos de la economía social y solidaria, o los enfoques del *buen vivir*, planteados en las culturas andinas. Y ¿cómo “hablan” de las mujeres indígenas y afrodescendientes? Pues plantean que es necesario voltear a ver la *diversidad realmente existente* en la juridicidad de nuestros países. Una primera constatación es que realmente en la región nustramericana existen diversos sistemas de normas, diversas formas de organización de la producción, de la tenencia de la tierra, de los medios y del entendimiento del trabajo, que no están todas reducidas y contenidas en la organización capitalista-estatal. Esta constatación nos permite ver que hay dinámicas y formas de organización en general protagonizadas por mujeres que no están reconocidas desde el ideal de la visión empresarial capitalista, pero que explican buena parte de la producción y de la generación de bienes y servicios, aunque a veces no necesariamente de ingresos. Entonces, desde este enfoque, hay otro camino de “autonomía y empoderamiento” que pasa por una relectura de las formas de reproducción social, *tal cual es*; es decir, develando y visibilizando esos nudos del trabajo que, sin ser parte de la economía capitalista, en los hechos proveen de cuidados, de otras formas de producción que transitan hacia una forma de vida que no se centra en la colonización del valor sobre la vida, sino en la sostenibilidad de la vida misma. Así, desde este enfoque es necesario pugnar por el cierre de la brecha de género, pero desde la

transformación, desde el reconocimiento de los aportes de las mujeres indígenas y afrodescendientes.

Este enfoque se ha visto robustecido por el surgimiento de corrientes del feminismo decolonial que en las últimas décadas han denunciado que el género es una estructura moderno-colonial (Lugones, 2008), estableciendo relaciones entre el patriarcado de alta y baja intensidad (Segato, 2018), y que analizan la manera en la que el pensamiento moderno colonial ha inventado a las mujeres (Oyěwùmí, 2017), impugnando al relato de la modernidad y su mirada monolítica, así como sus ideas sobre el progreso infinito, la igualdad y la ciudadanía.

Por mi parte, para comprender la manera en la que las demandas de las mujeres indígenas y afrodescendientes se encuentran impactando el contenido del discurso del derecho colonial estatal, he venido desarrollando modelos teóricos que nos permitan distinguir la estructura del Sistema Jurídico de la Reproducción del Valor, de sistemas “otros”, cuyo contenido y efectividad apunta a la descolonización del valor sobre la vida. Se trata de la contradicción entre el valor y el valor de uso, que se encuentra en el corazón del capital, vista desde un enfoque jurídico o, mejor dicho, desde la crítica jurídica pensada desde y en América Latina. Expondré esta mirada en el punto siguiente.

¿CUÁL ES LA ESTRUCTURA DEL COMPORTAMIENTO VITAL? ACERCA DEL CONTENIDO DEL MODELO TEÓRICO SISTEMA JURÍDICO DE LA REPRODUCCIÓN DE LA VIDA (SJV2)

Si ponemos en la centralidad del análisis la contradicción valor-valor de uso y el montaje del valor sobre la vida, al igual que hemos descrito el modelo Sistema Jurídico de la Reproducción del Valor (SJV1) previamente en esta introducción, podemos esforzarnos por intentar la descripción del modelo Sistemas Jurídicos de la Reproducción de la Vida (en adelante SJV2), partiendo, de nuevo, de la peculiar y brillante lectura de la obra de Marx que nos expone el filósofo ecuatoriano Bolívar Echeverría. Aquí

haremos una lectura de su obra a partir de las pautas que él mismo ha marcado y que quedaron insertas en el marco de la discusión que sostuvo con György Márkus (Echeverría, 2010b), donde dejó clara la mirada desde la cual evalúa la posibilidad de una teoría crítica, esto es: la contradicción valor de uso/valor, por un lado, y la teoría crítica de la enajenación moderna. Así, continuamos una lectura del concepto de valor de uso no solamente como soporte material de los valores de cambio, sino como un aporte a la reconstrucción de la forma social natural. Así, diremos que los sistemas jurídicos de la reproducción de la vida son “aquellos cuya eficacia consiste en los procesos de reproducción y/o desmercantilización de la forma natural de reproducción social”. Para comenzar la descripción del modelo, nos apoyaremos en la obra de Bolívar Echeverría.

Echeverría recurre al concepto amplio de “producción en general” de Marx, cuando escribió la *Introducción* de 1857, merced al cual construye un discurso con una mirada *no economicista* de la producción, sino como una situación *esencial, trans-histórica y supra-étnica*. Así, haciendo una lectura muy creativa del discurso de Marx, Echeverría pone sobre la mesa la crítica a la época moderna, pues afirma:

Cuando Marx habla de la contradicción entre valor de uso y valor, lo que intenta es una explicación del carácter manifiestamente absurdo de la vida moderna. Parte de la experiencia de esta vida como una realidad que violenta toda razón, como una situación perversa en la que los seres humanos, para poder vivir, deben vivir contra sí mismos (Echeverría, 1998).

De manera que —nos dice—, el absurdo básico de la vida moderna está en que los seres humanos sólo pueden producir y consumir bienes, crear riqueza o gozarla y disfrutarla; es decir, *sólo están en la capacidad de reproducirse en la medida en que el proceso de producción y consumo de sus bienes sirve de soporte a otro proceso que se le sobrepone*, y al que Marx llama proceso de valorización del valor o de acumulación del capital. Luego, el sujeto humano se continúa reproduciendo, *mas todo el sentido de la*

supervivencia de la forma de la vida es colonizado en pos de este nuevo elemento central. Y lo novedoso de la “cosa mercancía” —nos dice— está “en que tiene que existir, necesariamente, en dos planos sociales, simbólicos, temporales y de relación antagónica, aunque en un mismo cuerpo. Por un lado, un plano natural-total y, por otro, uno social-abstracto” (Echeverría, 1986).

Así, enajenándose de la vida en que se constituye la “forma natural” de la sociedad, las relaciones de producción-consumo se vuelven sobre ella, colonizándola por una forma artificial: *el valor*. De este modo, podemos decir que, si bien esta colonización de la forma natural está presente desde el objeto mercantil, lo cierto es que el capital tiene pretensiones de subsumir *no sólo* al objeto mercantil en su totalidad, sino de *ser una totalidad* subsumiendo al proceso de trabajo y al momento del consumo (Veraza, 2011). Mas existen recovecos de la vida social que se niegan a ser colonizados por *la forma valor*. Nuestra hipótesis es que estas *otras formas de socialidad existen y coexisten* con el *sistema jurídico capitalista* (pluralismo jurídico realmente existente) y sus normas (n^1 , n^2 , n^3 ...) pueden ser identificables como *distintas* unas de otras, merced a la descripción de una diversidad de mitos fundantes, y, por tanto, de una diversidad de *cade-nas de validez*. De este modo, podemos expresar el nivel del *deber ser* de la *reproducción ampliada del capital*, donde:

Esquema 2. Deber ser de la reproducción ampliada del capital

$$n^1 \hat{I} \text{ sjv}^1 \leftrightarrow n^1 \hat{I} \text{ O } \left\{ \begin{array}{l} \text{MP} \\ \text{D—M} < \dots \text{ P... M' (=M+m) - D' (=D+D)} \\ \text{FT} \\ p \end{array} \right\}$$

Fuente: elaboración propia.

Donde n^1 (realmente existente) pertenece al sjv_1 *si y sólo si* n^1 pertenece a la modalización deóntica de la descripción de la conducta del esquema de la reproducción ampliada del capital del modelo teórico previsto. Por el otro lado, el modelo sjv_2

tiene como efectividad la *desmercantilización del proceso de reproducción social y la reproducción de la forma natural*. Este proceso se expresa en distintos niveles, que podemos expresar como:

$$O \ q \ \dot{U} \ r$$

Donde O es el modalizador deóntico *Obligatorio*; q es la descripción de la conducta *reproducir la forma natural de la reproducción social*; \dot{U} es la conectiva lógica *disyunción*, y r es la descripción de la conducta *desmercantilizar la forma natural de reproducción social en el proceso de reproducción ampliada del capital*, o bien:

Esquema 3. Desmercantilizar la forma natural de reproducción social en el proceso de reproducción ampliada del capital

$$v \left\{ \begin{array}{l} \text{MP} \\ \text{D—M} < \dots \text{P... M}' (=M+m) - \text{D}' (=D+D) \\ \text{FT} \\ p \end{array} \right\}$$

Fuente: elaboración propia.

Donde v es el modalizador deóntico *Prohibido*, y p es la descripción de la conducta *mercantilización de la forma natural de la reproducción social en el proceso de reproducción ampliada del capital*. Así, como conjetura, consideramos que en *el pluralismo jurídico realmente existente* se encuentran sistemas jurídicos comunitarios que están resistiendo y atacando de diversas maneras la mercantilización del valor de uso en el proceso de reproducción social. Creemos que estas reflexiones nos ayudan a comprender que las estrategias mixtas de reproducción social son la clave del derecho en América Latina, pues dan cuenta de la compleja combinación de *resistencia, ataque e integración* como formas de sobrevivencia al hecho capitalista (Echeverría, 1998).¹² En resumen:

¹² Es menester recordar aquí el concepto de *barroquismo* del filósofo ecuatoriano Bolívar Echeverría.

Tabla 2. Comparativa de los modelos teóricos SJV1 y SJV2

Sistema Jurídico de la Reproducción del Valor (SJV1)	Sistema Jurídico de la Reproducción de la Vida (SJV2)
Efectividad como reproducción de la <i>forma del valor</i> .	Efectividad como reproducción de la <i>forma natural</i> .
Regula la conducta de personas jurídicas enfrentadas a la producción social.	Regula la conducta de seres humanos concretos que forman parte de la producción social desde el inicio del proceso.
El trabajo es <i>puesto</i> como derecho subjetivo al trabajo general y abstracto, posible sólo mediante el <i>cambio</i> .	Establece el carácter colectivo del trabajo y la producción.
Forma centralizada del derecho positivo.	Forma descentralizada del derecho positivo.
Atomización social basada en la estrategia del derecho subjetivo.	Cohesión social objetiva del proceso de reproducción social.
El derecho subjetivo de propiedad es <i>puesto</i> como derecho objetivo de propiedad <i>en el acto</i> de intercambio.	Regulación del consumo de <i>determinada porción de la producción colectiva</i> con base en el sistema de necesidades específico.
Ámbito temporal lineal de validez de la norma.	Ámbito temporal múltiple de validez de la norma.
Ámbito espacial abstracto de validez de la norma.	Ámbito espacial de validez concreta de la norma.
Ámbito personal de validez que regula el derecho de petición de una persona jurídica abstracta.	Ámbito personal de validez de la norma que regula la conducta de seres humanos concretos.

Fuente: elaboración propia.

Luego, la mirada del derecho que aquí proponemos *es una que invita a no dejarse llevar por la apariencia del derecho, sino a esforzarse en buscar el sentido que se oculta detrás de esa apariencia de unicidad*. A este esfuerzo le llamamos *crítica de la ideología jurídica*.¹³ Es decir, el *metalenguaje* que tiene por *lenguaje objeto* al discurso jurídico, esto es, al emitido por quienes dicen ser estudiosos del derecho, juristas o científicos del derecho, ya que, por lo general, la actividad de estos personajes es presentada como objetiva, imparcial y neutra.¹⁴

SOBRE EL CONTENIDO DEL LIBRO

Hemos dividido las colaboraciones de este libro en dos apartados: en el primero hemos incorporado las miradas escritas en clave de sostenibilidad de la vida, es decir, todos aquellos aportes discursivos con los que las mujeres indígenas y afrodescendientes interpelan al discurso del derecho moderno. En el segundo se incluyen las miradas escritas en clave de derechos, es decir, textos que abordan las tensiones y desafíos discursivos de las mujeres indígenas y afrodescendientes ante el discurso del derecho moderno.

Así, la primera parte abre con el aporte de Ingrid Adriana Álvarez Osses, Solange Bonilla Valencia y Alejandra Marlene Gómez Barrera, en “Tejiendo pensamientos en torno a las luchas y los derechos de las mujeres indígenas: el caso de las intelectuales mapuches de Chile”. En él, las autoras nos recuerdan que las mujeres indígenas han desempeñado roles activos y

¹³ Este término fue acuñado por Óscar Correas para distinguir entre la crítica de la ideología jurídica (externa) y la crítica de la ideología del derecho (interna).

¹⁴ Es por eso que la vía que elegimos aquí para hacer nuestra crítica del derecho ha comenzado por establecer una teoría general del derecho y una teoría general de la sociedad, pues sin ellas, parafraseando a Kelsen, no haríamos más que política jurídica —agregamos nosotros, apologista del capitalismo y del estado— disfrazada de científica.

protagónicos en sus comunidades. Éste es el caso de las mujeres indígenas mapuches de Chile, quienes desde siempre se han caracterizado por su liderazgo en distintos procesos sociales y políticos, por el reconocimiento de la soberanía territorial del pueblo mapuche y por sus derechos sociales; aunque no han figurado como heroínas, y sus voces y aportes han sido invisibilizados. Para las autoras, “Las mujeres mapuches juegan un rol clave en el sostenimiento económico y cultural de sus familias y comunidades, por una parte, lideran la siembra de chacras o granjas, la cría de animales y la venta de productos en las áreas urbanas; y, por otra parte, se encargan de la educación de las nuevas generaciones, le enseñan a los niños, niñas y jóvenes el idioma —mapudungún—, la cosmovisión y los valores ancestrales”. A tejer sus luchas y reivindicaciones está dedicado este capítulo.

El segundo aporte de esta primera parte es “La violencia contra las mujeres. Reflexiones a partir de la experiencia en la comunidad indígena *inĩ*” de Maria Cristina Vidotte Blanco Tarraga y Rafaella Sandoval Coxini Karajá, quienes hablan sobre la violencia contra la mujer, yendo más allá de los límites de la cultura occidental, de las experiencias femeninas urbanas en Brasil, para enfrentar el problema desde una comunidad indígena rural, en la región Centro-Norte de Brasil, el pueblo *inĩ*, aldea Botõiri, enfocando el tema desde la perspectiva femenina de una profesora e investigadora universitaria y una mujer indígena investigadora.

En el siguiente capítulo, Gloria Isabel Figueroa Gómez nos presenta el texto titulado “Una aproximación a las mujeres y su sistema de cargos de la comunidad de Atlaltipa Mirador”. Se trata de un acercamiento desde los estudios feministas a la presencia y participación de las mujeres nahuas huastecas en los sistemas normativos internos, particularmente a las mujeres cargueras de Atlaltipa Mirador, comunidad nahua huasteca perteneciente al municipio de Atlapexco, en el estado de Hidalgo. Así, la autora se coloca desde lo propio, es decir, desde su propia experiencia como carguera, retomando los aportes de los feminismos indígenas y comunitarios que permiten entender desde otro

horizonte de sentido la participación de las mujeres en su sistema normativo interno.

En el siguiente capítulo, Mirna Alejandra Bustamante Corona, Karen Jeanette Reyes Badillo, Rosa María Valles Ruiz y Silvia Mendoza Mendoza nos presentan “Discurso de resistencia y defensa de los territorios en tres mujeres poetas indígenas en México”, en el que, a través del análisis crítico del discurso y desde la perspectiva del feminismo decolonial, muestran la manera en la que la poesía contemporánea en lenguas originarias es un recurso de resistencia y autonomía, mediante el cual se refuerzan y evidencian las diversas luchas de que son parte las comunidades indígenas hoy en día. En este sentido, las autoras centran la mirada en la forma en la que se ha reflejado, en las líneas de la poesía contemporánea en lenguas originarias, el tema de la defensa de los territorios, específicamente las luchas lideradas, emprendidas y mantenidas por las mujeres indígenas. Así, y partiendo de un enfoque pluricultural e interseccional y con la metodología del análisis crítico del discurso, buscan encontrar dentro de los versos de mujeres poetas indígenas su particular activismo social, esto es, la manera en la que reivindican las luchas por la defensa de los territorios. Ellas apelan a su identidad étnica como parte de su posicionamiento político ante el discurso moderno neoliberal.

Por su parte, en “Marcando la diferencia. Francia Márquez Mina, del feminismo de la praxis a la práctica política”, Christianne Silva Vasconcellos da “visibilidad a la figura política de Francia Márquez Mina, lideresa colombiana quien, como mujer afrodescendiente, feminista, abogada y activista contra el neoextractivismo, entró a la política para ocupar el más alto cargo ejecutivo”. La autora comienza con una breve revisión de su historia de vida, para analizar el referente filosófico del *ubuntu* —*soy porque somos*— en su discurso y propuesta políticos; por último, la autora nos llevan a un paseo por los referentes del lenguaje y del discurso introducidos por Francia Márquez en el corazón de la tradicional política colombiana.

En el siguiente capítulo, Martha Isabel Rosas Guevara nos presenta “Género, interlegalidad y acceso a la justicia para mujeres

indígenas. Reflexiones desde el ámbito latinoamericano”. En él, la autora explora algunas de las experiencias significativas de las movilizaciones de mujeres indígenas que han tenido lugar en América Latina y su impacto en los sistemas de justicia propia, particularmente respecto al abordaje de la violencia de género e, incluso, en sus interacciones con la justicia ordinaria, acudiendo a la noción de interlegalidad, propuesta por Santos durante la década de los ochenta. El texto identifica algunas dinámicas organizativas que han tenido por objeto lograr un cambio institucional a nivel estatal, o la consagración legal de determinadas instituciones jurídicas que fortalezcan la administración de justicia propia, como es el caso de las reformas constitucionales ecuatorianas, a la par de otras experiencias que han impactado desde abajo los sistemas de justicia comunitaria, apelando a principios contenidos en su cosmovisión. Finalmente, la autora advierte que, independientemente de la opción de agencia política escogida por las organizaciones de mujeres indígenas, a partir de sus propias experiencias de exclusión están ejerciendo un influjo significativo en los sistemas de derecho propio, como sujetos claves con propuestas y demandas específicas.

El capítulo siguiente de esta primera parte se titula “Ser jueza de conciliación en Campeche: estrategias de interlegalidad”, de Paulina Rodríguez Iglesias. En este trabajo la autora analiza, desde la experiencia de dos juezas de conciliación de Campeche, México, las estrategias y tensiones en el ejercicio conciliatorio de dichos juzgados. Estas dinámicas revelan la imbricación de ley y la costumbre como procesos de interlegalidad y de reconfiguración del derecho en los márgenes del estado, entendidos como los “espacios donde se produce la vida social del derecho y la justicia, ejercida desde las propias necesidades de las poblaciones.” Su objetivo es ver “cómo se concretan las negociaciones e imaginarios de justicia dentro de los juzgados de conciliación a partir de la mirada de dos mujeres que ponen las relaciones de género en el centro de la negociación entre las partes involucradas en un conflicto, adentrándose así a sus interpretaciones del derecho y justicia de las conciliaciones en las que intervienen.”

Esta primera parte cierra con el texto “Las expulsadas: luchas de la mujer aymara en la justicia indígena. Una crítica al feminismo comunitario”, de Magali V. Copa Pabón. En él, Magali nos habla de la manera en que la expulsión —como una de las sanciones más drásticas de la justicia indígena— es aplicada en contra de las mujeres aymaras en cargos de dirigencia o representación. Esta sanción, en cierta forma, simboliza la muerte de la mujer, el destierro, un no lugar al que es relegada (feminicidio político). La expulsión implica la ruptura del *chacha warmi* (hombre mujer), de la familia y la comunidad y, a partir de ese momento, la mujer aymara pierde todo derecho en la comunidad. Entonces, las mujeres expulsadas comienzan a cuestionar tanto su lugar en la comunidad como el lugar del hombre que goza de privilegios; al mismo tiempo, empiezan a apropiarse de sí mismas, encuentran su camino propio como *warminaka* (mujeres con fortaleza y una valía propia). Desde esta exclusión de lo comunitario, las mujeres enfrentan una serie de obstáculos y luchan por visibilizar su identidad política y de género, como ocurre en los casos de lucha de las hermanas Teofila Aduviri y Marcela Quisbert. De manera que las expulsadas son el lugar de cuestionamiento de lo comunitario en su forma patriarcal y machista. Desde esta perspectiva, se realiza una crítica al feminismo comunitario y se asevera que, ante y para lo comunitario, es preciso afirmar lo *warmi* (mujer).

En la segunda parte del libro hemos incorporado las miradas escritas “en clave de derechos”, mostrando las tensiones y desafíos discursivos de las mujeres indígenas y afrodescendientes ante el discurso del derecho moderno. Esta sección abre con el artículo de Marina Correa de Almeida, titulado “Contribuciones del derecho internacional de los derechos humanos a la lucha de las mujeres indígenas”. En este se articulan las más recientes tendencias sobre el derecho de acceso a la justicia de las mujeres, establecidas en el derecho internacional de los derechos humanos debido a la lucha de las mujeres en América Latina por la efectividad de este derecho, especialmente la de las mujeres indígenas en algunos países de la región, con el objetivo

de trazar las principales contribuciones y obstáculos que enfrentan desde una perspectiva interdisciplinar, crítica e interseccional. Para tanto, empieza ampliando la discusión sobre el derecho de acceso a la justicia más allá del ámbito jurisdiccional, considerando que no es posible pensar en el acceso a la justicia solamente como la efectividad del derecho de petición, y de las instituciones estatales e internacionales de administración de justicia cuando se habla de justicia para las mujeres de la región. De esta forma, la autora vislumbra la posibilidad de desarrollar un estándar del derecho de acceso a la justicia de mujeres indígenas, partiendo del derecho internacional de los derechos humanos, así como de las respuestas que han dado las mujeres indígenas sobre la problemática y, de esta forma, conocer sus principales límites y posibilidades para que las mujeres indígenas en América Latina puedan acceder efectivamente a la justicia y a sus derechos humanos, individuales y colectivos.

El siguiente artículo de esta segunda parte se titula “Palabras de discriminación étnica en el pueblo originario de Santa Ana Tlacotenco: su impacto en el ejercicio de los derechos”, de Elsa del Valle Núñez. En este capítulo, la autora describe y analiza seis palabras que forman parte del lenguaje discriminador actual: indígena, indio, originario, *chirga*, martajada y antiguo, palabras que se utilizan entre los pobladores del pueblo originario de Santa Ana Tlacotenco, y cuyo uso se extiende en la Ciudad de México. Al analizar cada una, la autora concluye que estas denominaciones impactan en el ejercicio de los derechos e inciden en la forma como nos comportamos, fortaleciendo prácticas de exclusión social con las cuales se robustecen los discursos hegemónicos que marcan asimetrías sociales, aún cuando algunas de estas voces se están incorporando dentro del lenguaje inclusivo en el campo del derecho indígena y de la política pública en esta materia.

El tercer aporte de esta segunda parte se titula “El derecho a la verdad de las mujeres indígenas víctimas de violencia reproductiva en el marco del conflicto armado colombiano”, de Diana Bonilla y Luisa García, quienes presentan un análisis sobre el

concepto jurídico del derecho a la verdad de las mujeres que han sido víctimas de violencia reproductiva en el marco del conflicto armado colombiano. Con ese fin, examinan la exigibilidad de la verdad en el ordenamiento jurídico y la obligación del estado de satisfacer la construcción de la memoria histórica como garantía del derecho a la verdad, para que las mujeres víctimas, sus familiares y la sociedad conozcan las circunstancias en que se cometieron las graves violaciones de derechos humanos, sus perpetradores y el impacto de esas violencias en sus planes de vida. Bajo esa perspectiva, se propone visibilizar la violencia reproductiva como un tipo de violencia distinto a la sexual, que desde el enfoque de verdad posibilita la reparación y la no repetición de los hechos.

En el siguiente capítulo, Luísa Brandão Bárrios nos presenta “La mujer indígena: vulnerable por el género, protegida por el derecho”. La autora indaga en la noción de vulnerabilidad y sus alcances en materia de protección de los derechos humanos de las mujeres indígenas.

Por su parte, María José Balderrama Trenti, en el capítulo “El derecho a la identidad cultural: una reflexión desde la comunidad rálámuri”, analiza el derecho a la identidad cultural desde una perspectiva crítica de los derechos humanos, para identificar los retos que existen para su plena vigencia. El problema de la investigación se aborda desde una metodología cualitativa y documental, mediante la revisión de la literatura relacionada con los temas abordados en el texto, así como las entrevistas estructuradas y semiestructuradas realizadas en la comunidad rálámuli asentada en la colonia tarahumara, en la zona oeste de Ciudad Juárez, Chihuahua, México.

En el siguiente capítulo, Luz Elena Mejía Romero nos presenta el texto “Proceso de autoidentificación de mujeres afroamericanas en el marco del reconocimiento constitucional de la población afrodescendiente en México”. Este capítulo se sustenta en una revisión documental acerca de la participación de mujeres negras en la visibilización de la población afrodescendiente en México, utilizando el enfoque interseccional para entender la

importancia de las mujeres afrodescendientes en estos procesos. Su objetivo es exponer el proceso organizativo y la incidencia de las mujeres que se autoidentifican como afromexicanas, negras o afrodescendientes para motivar este auto reconocimiento en otras personas y en sus propias comunidades, con el objetivo de fortalecer lazos identitarios y de género en los pueblos afrodescendientes del país.

Finalmente, en “La mujer mazahua en el Estado de México”, Laura Guadalupe Zaragoza Contreras y Adriana Antonio Segundo cierran el libro con un análisis acerca de la mujer indígena mazahua asentada en el Estado de México, su vida en la cotidianidad, sus carencias de salud, educación, alimentación, servicios públicos, entre otros, que la colocan en una situación de desigualdad no sólo ante los hombres indígenas mazahuas, sino también ante otras mujeres que han tenido la posibilidad de acceder a otras oportunidades, educativas y laborales. A partir de este parámetro, las autoras se adentran en los usos y costumbres de la comunidad indígena mazahua, en el rol que desempeña la mujer dentro del mismo, la dificultad para conocer sus derechos y acceder a instituciones de justicia, así como los mecanismos propuestos por personal jurisdiccional del Poder Judicial del Estado de México para la protección de los pueblos, las comunidades indígenas y los indígenas en lo individual.

Así, estamos ante un escenario de desafíos, ante un mundo de lo conocido, de derechos, de políticas, de demandas, de agendas; pero estamos también ante la constatación de que ese discurso tiene un límite claro. Así que debemos ir planteando otros horizontes posibles, unos que pongan la sostenibilidad de la vida como un eje fundamental. Ésta es la clave en las transformaciones que tenemos que seguir pensando y explorando. Se trata, en resumen, de volver a la utopía feminista y plantear como hoja de ruta la necesidad de desmercantilizar la vida, de despatriarcalizar la sociedad, de construir otros mundos que permitan vivir una vida vivible.

BIBLIOGRAFÍA

- Carta de la Organización de los Estados Americanos* (1993 [1949]), disponible en <http://www.ordenjuridico.gob.mx/TratInt/Derechos%20Humanos/PIO.pdf>.
- Carta de las Naciones Unidas* (1945), disponible en <https://www.un.org/es/about-us/un-charter>.
- Castañeda Salgado, Martha Patricia (2012), “Comentarios para la presentación de la Agenda Política de las Mujeres Indígenas”, México, Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas/ Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo/ Alianza de Mujeres Indígenas para Centroamérica y México/ Cámara de Diputados.
- Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) (2000), *Informe regional sobre el examen y la evaluación de la Declaración y la Plataforma de Acción de Beijing y el documento final del vigesimotercer periodo extraordinario de sesiones de la Asamblea General (2000) en los países de América Latina y el Caribe*, CEPAL, disponible en https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/37718/S1421043_es.pdf?sequence=4&isAllowed=y.
- (2017), *Estrategia de Montevideo para la implementación de la agenda regional de género en el marco del desarrollo sostenible hacia 2030*, CEPAL, disponible en <https://www.cepal.org/es/publicaciones/41011-estrategia-montevideo-la-implementacion-la-agenda-regional-genero-marco>.
- Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) (2017), *Las mujeres indígenas y sus derechos humanos en las Américas*, Comisión Interamericana de Derechos Humanos/ Organización de los Estados Americanos, disponible en <https://oig.cepal.org/es/documentos/mujeres-indigenas-sus-derechos-humanos-americas>.
- Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos* (1917), disponible en <https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/CPEUM.pdf>.
- Convención Americana sobre Derechos Humanos* (1981), disponible en https://www.cndh.org.mx/sites/default/files/doc/Programas/TrataPersonas/MarcoNormativoTrata/InsInternacionales/Regionales/Convencion_ADH.pdf.
- Correas, Óscar (2003), “Los derechos humanos y el estado moderno. (¿Qué hace moderno al derecho moderno?)”, *Anales de la Cátedra*

- Francisco Suárez, núm. 37, pp. 271-285, disponible en <https://revista-seug.ugr.es/index.php/acfs/article/view/1093/1291>.
- (2004), *Introducción a la sociología jurídica*, México, Fontamara.
- (2011), *Introducción a la crítica del derecho moderno*, México, Fontamara.
- (2014), *Crítica de la ideología jurídica*, México, Coyoacán.
- Crenshaw, Kimberlé (2000), “Gender-related Aspects of Race Discrimination (EGM/GRD/2000/WP.1). Background paper for the United Nations Expert Meeting”, *Gender and Racial Discrimination*, Zagreb, pp. 21-24.
- Das, Veena (2016), *Violencia, cuerpo y lenguaje*, México, FCE.
- Declaración Francesa de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* (1789), Asamblea Nacional Francesa, 26 de agosto.
- Declaración de las Mujeres Indígenas del Mundo en Beijing* (1995), Foro de ONG, Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer, Beijing.
- Dussel, Enrique (2000), “Europa, modernidad y eurocentrismo”, en Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericana*, Buenos Aires, CLACSO, pp. 24-33.
- Echeverría, Bolívar (1986), *El discurso crítico de Marx*, México, Era.
- (1998), *La contradicción del valor y el valor de uso en “El capital” de Marx*, México, Ítaca.
- (2010), *Modernidad y Blanquitud*, México, Era.
- (2010b), “Crítica a ‘La posibilidad de una Teoría Crítica’ de György Márkus”, *Mundo siglo XXI*, núm. 21.
- (2002). *La clave barroca de América Latina*, exposición en el Latein-Amerika Institut de la Freie Universität Berlin, disponible en <http://www.bolivare.unam.mx/ensayos/La%2oclave%2obarroca%2oen%2oAmerica%2oLatina.pdf>, 22 de febrero de 2018.
- Fanon, Franz (2009), *Pieles negras, máscaras blancas*, Madrid, Akal.
- Grosfoguel, Ramon (2007), *El giro decolonial, reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Encuentros.
- Hernández, Aída y Teresa Sierra (2005), “Repensar los derechos colectivos desde el género: aportes de las mujeres indígenas al debate de la autonomía”, en Martha Sánchez Néstor (coord.), *La doble mirada: voces e*

- historias de mujeres indígenas latinoamericanas*, México, Instituto de Liderazgo Simone de Beauvoir A. C., pp. 105-120.
- Hume, David (1981), *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid, Editora Nacional.
- Kelsen, Hans (1982), *Teoría pura del derecho*, México, UNAM
- (2003), “Dios y Estado”, en Óscar Correas (coord.), *El otro Kelsen*, México, Fontamara.
- Lara, Sara María (2003), “Violencia y contrapoder: una ventana al mundo de las mujeres indígenas migrantes en México”, *Estudios Feministas*, vol. 11, núm. 2, pp. 381-397.
- Ley Revolucionaria de las Mujeres* (1993), Ejército Zapatista de Liberación Nacional, disponible en <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1993/12/31/ley-revolucionaria-de-mujeres/>.
- Lugones, María (2008), “Colonialidad y género: hacia un feminismo descolonial”, en Walter Dignolo (comp.), *Género y descolonialidad*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, pp.13-54.
- Melgarito Rocha, Alma Guadalupe (2012), *Pluralismo jurídico: la realidad oculta. Análisis semiológico de la relación estado-pueblos indígenas*. México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades-UNAM.
- (2016), “El derecho como campo de batalla. Un enfoque socio-semiológico del pluralismo jurídico transcapitalista en el contexto del nuevo constitucionalismo latinoamericano”, tesis de doctorado, México, UNAM.
- Miaille, Michel (2008), “La especificidad de la forma jurídica burguesa”, en Michel Miaille *et al.*, *La crítica jurídica en Francia*, México, Fontamara.
- Mignolo, Walter (1998), “Colonialidad: la cara oculta de la modernidad”, *Cultural Studies*, vol. 21, núms. 1-2.
- Mohanty, Chandra Talpade (2008), “Bajo los ojos de occidente. Academia feminista y discurso colonial”, en Liliana Suárez Navaz y Aída Hernández Castillo (eds.), *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*, Madrid, Cátedra, pp. 112-163.
- Moreno, Patricia, Avril Rivero y José María Lumbreras (2003), *¿Violencia intrafamiliar o tributos a los dioses? Una visión de la mujer indígena*, México, Conaculta, Kayaumaridios Venado.
- Oyèwùmí, Oyèrónkẹ (2017), *La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género*, Bogotá, La Frontera.

- Pashukanis, Evgueni B. (1976), *Teoría general del derecho y marxismo*, Barcelona, Labor.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2018), *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*, Buenos Aires, Tinta Limón.
- Said, Edward (1978), *Orientalism*, Nueva York, Random House.
- Segato, Rita (2016), *La guerra contra las mujeres*, Madrid, Traficantes de Sueños.
- (2018), *Contra-pedagogías de la crueldad*, Buenos Aires, Prometeo Libros.
- Proceso (2021), *Justicia para Valentina Rosendo... 16 años después*, video disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=eQynefZ7xaQ>, 5 de diciembre de 2021.
- Protocolo Adicional a la Convención Americana sobre Derechos Humanos en Materia de Derechos Económicos, Sociales y Culturales “Protocolo de San Salvador” (1998), disponible en <http://www.ordenjuridico.gob.mx/TratInt/Derechos%20Humanos/PI2.pdf>.
- Quijano, Aníbal (2000), “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, pp. 777-832, disponible en <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/quijano.rtf>.
- Spivak, Gayatri (1998), “¿Puede hablar el subalterno?”, *Orbis Tertius*, año 3, núm. 6, pp. 175-235.
- (2010), *Crítica de la razón poscolonial: hacia una crítica del presente evanescente*, Madrid, Ediciones Akal.
- (2011), *¿Puede hablar el subalterno?*, Buenos Aires, El Cuenco del Plata.
- Svampa, Maristella y Sebastián Pereyra (2003), *Entre la ruta y el barrio. La experiencia de las organizaciones piqueteras*, Buenos Aires, Biblos.
- Veraza, Jorge (2011), “Lectura de ‘El capital’ de Bolívar Echeverría”, *Navegando*, año 4, núm. 5.
- Wolkmer, Antonio Carlos (2003), *Introducción al pensamiento jurídico crítico*, Bogotá, International Law Student Association (ILSA).
- Zavaleta, René (1986), *Lo nacional popular en Bolivia*, México, Siglo XXI.

I. EN CLAVE DE SOSTENIBILIDAD DE LA VIDA

TEJIENDO LUCHAS DESDE ABYA YALA: LO VITAL DEL TERRITORIO VISTO POR MUJERES INTELECTUALES MAPUCHES¹

INGRID ADRIANA ÁLVAREZ OSSES,
SOLANGE BONILLA VALENCIA
Y ALEJANDRA MARLENE GÓMEZ BARRERA

INTRODUCCIÓN

En América Latina y el Caribe —o Abya Yala—² viven más de 800 pueblos ancestrales³ con una población estimada de 58 millones de personas, que representan el 8% del total de la población de la región. Los pueblos ancestrales de Abya Yala son ampliamente diversos en términos demográficos, sociales, territoriales y políticos; algunos permanecen en aislamiento voluntario y otros habitan en grandes asentamientos urbanos (CEPAL, 2020). Sin embargo, la mayoría comparte condiciones de desigualdad, violencia y pobreza debido al despojo persistente de tierras y a las relaciones históricas de dominación, las cuales afectan de forma especial a las mujeres.

Las mujeres de Abya Yala han sufrido desde la época colonial diversas discriminaciones y violencias por motivos de género, pertenencia étnico-racial y clase, en distintos ámbitos de sus vi-

¹ El presente trabajo es resultado del esfuerzo colectivo de las autoras, por lo que el orden de los nombres no refleja el valor del trabajo realizado.

² Abya Yala es el nombre que usa el pueblo kuna para referirse al continente americano. Varios y varias académicas y activistas han acuñado esta expresión para problematizar la palabra América Latina, la cual es colonial y desprecia lo ancestral y originario (Gómez, 2012).

³ Pensamos que la categoría indígena debe ser revisada críticamente, pues ha sido impuesta desde fuera y cada pueblo ancestral lleva su nombre propio. Por eso optamos por el término Abya Yala.

das, entre estos: el individual-privado, los espacios de toma de decisiones, la militarización de sus territorios, la imposición de proyectos de desarrollo y explotación de “recursos” naturales, y los flujos de migración tanto al interior como al exterior de sus países. Igualmente, la violencia está presente en el acceso limitado a derechos sociales tales como la salud, el empleo, la vivienda, la alimentación y el agua potable; asimismo, en el acceso a los sistemas de justicia estatales, cuyos mecanismos son inadecuados e inaccesibles para esta población, por motivos de distancia geográfica, falta de intérpretes, acceso restringido a información, entre otros (CIDH, 2018).

Todas estas violencias están íntimamente relacionadas con estereotipos racistas, sexistas y clasistas heredados de la época colonial. Las mujeres indígenas son vistas por la sociedad dominante como seres inferiores física y mentalmente, incivilizadas, “sexualmente disponibles y/o víctimas fáciles” (CIDH, 2018: 4). La discriminación y la exclusión no sólo vulneran sus cuerpos-territorio y el vínculo con sus comunidades, también afectan la espiritualidad ancestral y la cultura propia, dado que las mujeres suelen encargarse de la transmisión de los pensamientos, la lengua y las costumbres, por lo que la violencia ejercida sobre ellas tiene un efecto trascendental que es epistemológico y político.

Pese a estas condiciones de marginación, pobreza y victimización ejercida por múltiples agentes, entre ellos, los Estados, las mujeres situadas desde su cultura han desempeñado roles activos y protagónicos en sus comunidades. Éste es el caso de las mujeres mapuches en Chile, quienes no sólo han resistido, sino que se han re-apropiado de su historicidad para pensar su realidad y la de sus comunidades. Las mujeres mapuches siempre se han caracterizado por su liderazgo en distintos procesos sociales y políticos para el reconocimiento tanto de la soberanía territorial del pueblo mapuche como por sus derechos sociales, a pesar de que sus voces y aportes han sido invisibilizados. Además, desempeñan un rol clave en el sostenimiento económico y cultural de sus familias y comunidades; por una parte, lideran la siembra, la cría de animales y la comercialización de productos

y, por otra, han participado de manera activa en el proceso de retorno tras la migración, se encargan de la educación de nuevas generaciones, les enseñan a los niños, niñas y jóvenes el idioma —mapudungún—, la cosmovisión y los valores ancestrales (Loncon, 2020).

Las mujeres mapuches, al igual que otras de pueblos ancestrales de Abya Yala, no sólo se reconocen “como portadoras de una identidad particular y como reproductoras del conocimiento cultural, sino que además se plantean metas con la idea de posicionar el rol que juegan como mujeres al interior de la sociedad Mapuche” (Pinchulef, 2014: 74). De esta forma, buscan generar cambios y relaciones más armónicas entre los hombres, las mujeres y el territorio, haciendo frente al proyecto neoliberal extractivista del Estado chileno y la sociedad patriarcal, racista y clasista. Por ello, el aporte de las intelectuales mapuches frente al multiculturalismo neoliberal en Chile es relevante para visibilizar los desafíos que enfrenta el derecho con las mujeres mapuches que luchan por la reivindicación territorial, epistémica y económica, y por la autonomía de su pueblo.

METODOLOGÍA

En este texto proponemos analizar mediante el método inductivo, las luchas⁴ epistemológicas de las mujeres de Abya Yala por sus derechos y la autonomía de sus pueblos, a partir del estudio (todavía muy somero e inconcluso) sobre las intelectuales mapuches: Clorinda Cuminao, Margarita Calfio, Jimena Pichinao, Alicia Rain, María Catrileo y Angela Catrilef. Consideramos que sus aportes son fundamentales en la construcción del discurso crítico frente al contexto desarrollista en Chile entre los años 2005 y 2015, en relación con la relevancia del territorio y su materialidad.

⁴ Entendemos por lucha tanto la disputa por el conocimiento académico como las trayectorias comunitarias de las mujeres mapuches, pero en este trabajo nos enfocaremos en sus luchas epistemológicas.

Resulta pertinente señalar que en este caso el constructo *intelectual* se utiliza considerando lo señalado por Fanon (1965) al referir que un intelectual en un contexto colonial debe “sostener sin reserva la reivindicación nacional de los pueblos colonizados” (1965: 82). De este modo, los y las intelectuales, para Fanon, tienen un deber ser al asumir la reivindicación con una idea de nación desde los pueblos colonizados, sustentado en la base fundamental sobre “el derecho de los pueblos de disponer de ellos mismos” (1965); por lo tanto, estamos hablando de intelectuales que asumen la realidad colonial de su país para organizar, establecer y resolver desde ellas mismas y desde aquello que es asumido como pueblo. Por último, este rol del intelectual en el mundo colonial para Fanon ocurre en la tensión entre racismo y cultura (1965). Ser reflexivo sobre el valor normativo de las culturas, que es decidido unilateralmente, es una de las aristas que preocupa al autor, ya que estas definiciones son —lo que él llama— egocentristas y sociocéntricas.

Lo importante es tener una responsabilidad intelectual ante la historia despedazada, y esto se puede avizorar en las intelectuales mapuches. A partir de diferentes clasificaciones culturales, al pueblo mapuche se le ha negado e inferiorizado, mermando su soberanía mediante la afirmación de la existencia de pueblos sin cultura a través de la jerarquización cultural y el relativismo. Es entonces cuando la intelectual mapuche hace hincapié en comprender cómo se traza la historia fragmentada que posteriormente utilizan ciertas instituciones, transformándose en opresión.

En la primera parte del capítulo conceptualizamos tres categorías: feminismo descolonial, feminismos indígenas y comunitarios, y la relación entre el cuerpo y el territorio. El análisis de estas categorías nos brinda elementos para acercarnos a la complejidad de los contextos de las mujeres mapuches y de otras en la región, lo que coadyuva en la construcción de sistemas para el ejercicio y defensa de sus derechos humanos individuales y colectivos.

En la segunda parte realizamos una revisión legislativa a nivel internacional (regional) de los derechos de las mujeres indígenas. Esta normatividad es resultado del proceso de reivindicación

(reconocimiento) de los derechos humanos de distintos pueblos indígenas de América Latina y el Caribe, en especial de las mujeres. Aunque sus luchas han estado separadas geográficamente, están unidas en sus agendas: son comunes las exigencias de respeto y reconocimiento de sus culturas, idiomas, cosmovisiones y territorios por parte de los Estados neoliberales-extractivistas y la sociedad racista-patriarcal.

En el apartado tres presentamos un panorama general de la relación del pueblo mapuche con el Estado chileno. Y en el último, exploramos el caso de las mujeres intelectuales mapuches para reflexionar sobre su mirada acerca del territorio y su aporte discursivo como mujeres que se apropian de su historia, con el objetivo de visibilizar su mirada crítica respecto al contexto desarrollista en que está inmersa la nación mapuche.

MARCO CONCEPTUAL: PENSAMIENTOS CONTRAHEGEMÓNICOS DE MUJERES DE ABYA YALA

Desde la década de 1970 varias activistas y académicas en Abya Yala han desarrollado pensamientos críticos y contrahegemónicos en torno a las violencias y desigualdades de género, étnico-raciales y de clase que viven las mujeres en este espacio geográfico. Por un lado, han visibilizado las violencias producidas por el modelo económico neoliberal y neoextractivista que afecta de forma especial a las mujeres (Svampa, 2019), pues no se limita al intercambio de dinero y mercancías, sino que impone ideas, valores y costumbres (Arboleda, 2005). Por otro lado, denuncian la cosificación de las mujeres en los conflictos armados y dictaduras en la región, que han derivado en la humillación física a través de la violencia sexual y como objeto de intercambios y negociaciones (CIDH, 2018).

Entre estos pensamientos surgen el feminismo decolonial y los feminismos de Abya Yala y comunitarios; ambos críticos del feminismo clásico blanco, mismo que busca la igualdad de derechos para hombres y mujeres, sin considerar las demandas de las mujeres racializadas que han vivido desde antes de la época colonial

con violaciones a sus derechos y sus *seres*. A continuación, presentamos algunos postulados de ambas propuestas feministas.

APUNTES SOBRE EL FEMINISMO DESCOLONIAL

El feminismo descolonial es una propuesta teórico-práctica-política que plantea la “transformación radical de las relaciones sociales que oprimen y subordinan a las mujeres racializadas y pobres en Abya Yala, en aras de afirmar la vida y las propuestas propias y comunitarias” (Picciotti, 2019: 6). Sus antecedentes son los feminismos de mujeres de color de Estados Unidos, los feminismos de mujeres del Tercer Mundo y de las escuelas de jurisprudencia; igualmente, las teorías decoloniales que critican el universalismo y las desigualdades basadas en criterios étnico-raciales impuestas por Occidente en las Américas durante la colonización (Espinoza, 2022).

De acuerdo con María Lugones (2012), el proyecto colonial introdujo la colonialidad del poder, el saber y el ser en la región, pero también el sistema de género, el cual crea violencias y opresiones en todos los ámbitos de la vida de los hombres y las mujeres racializadas. En este sistema, las mujeres y los hombres de pueblos ancestrales y racializados de Abya Yala son considerados como seres no-humanos sin género, bestias a disposición de los sí-humanos, las personas blancas. Mientras que el hombre europeo, blanco y burgués es el ser humano por excelencia: el único racional, sabedor y con poder para gobernar y usar la naturaleza a su beneficio; seguido por la mujer europea, blanca y burguesa que, pese a ser su compañera, no posee el mismo poder para gobernar y pensar, dada su aparente fragilidad física, mental y emocional (Lugones, 2012).

En este sentido, la colonialidad de género produce dos categorías dicotómicas y jerárquicas, una débil y otra fuerte, asignadas a las mujeres y los hombres blancos, ya que son los únicos seres reconocidos como humanos. En consecuencia, la categoría *mujer indígena* es imposible, expresa una contradicción: “ninguna hembra colonizada es una mujer” (Lugones, 2011: 109).

Por lo anterior, el feminismo descolonial propone revisar los postulados y las propuestas políticas del feminismo hegemónico que no permiten entender las realidades de opresión que experimentan las mujeres racializadas de territorios colonizados, siendo conscientes de “la colonialidad del poder, del saber y del ser que justifica la retórica de la modernidad, el progreso y la gestión democrática *imperial*” (Curiel, 2014: 56-57). Por tanto, plantea descolonizar el género reconociendo su relación inseparable con otras categorías como la raza, el sexo, la clase, la sexualidad, entre otras, y que no son sistemas de opresión secundarios al género, sino co-constitutivos (Lugones, 2012).

En este aspecto, el feminismo descolonial retoma los aportes del feminismo negro (Collins, 2000) y la interseccionalidad. Este último concepto, acuñado por Kimberlé Crenshaw (1989, 1991), permite analizar las desigualdades estructurales por motivo de género, raza y clase que afectan a las mujeres racializadas; evidencia que los sistemas de opresión —la matriz de dominación (Collins, 2000)— operan de manera articulada o imbricada, generando distintas experiencias de dominación en las vidas de las mujeres.

Estos planteamientos descoloniales han tenido eco en otros feminismos de la región, entre ellos los de Abya Yala y los comunitarios que también proponen descolonizar el feminismo blanco, reconociendo las formas en que los pueblos ancestrales ven e interpretan la realidad y cómo sus cuerpos se relacionan con la tierra.

PENSAMIENTOS CONTRAHEGEMÓNICOS COMUNITARIOS

Los pensamientos críticos de las mujeres de América Latina y el Caribe⁵ tienen diversas formulaciones, tendencias y matices, pues han surgido en distintas temporalidades y escenarios no hege-

⁵ Es importante aclarar que no todas las pensadoras de Abya Yala se consideran feministas, muchas expresan que es una categoría blanca y occidental que ha sido usada por algunas académicas para aglutinar en un mismo grupo los pensamientos críticos y las propuestas de activistas e intelectuales racializadas (Gargallo, 2014).

mónicos, separados de la academia,⁶ es decir, que no son teoría sino acción política (Paredes, 2010). Dichos pensamientos se han gestado a partir de la experiencia individual y comunitaria, con el “territorio cuerpo-tierra” (Cabanas, 2010: 26) y las ideas que las mujeres tienen sobre ellas mismas, “construidas en diálogo con otras mujeres de su comunidad, para comprenderse y para impulsar una mejora de las condiciones de vida (una buena vida) de las mujeres y las niñas de sus pueblos, según la revisión propia de sus costumbres” (Gargallo, 2012: 376).

Por una parte, se distinguen pensamientos o feminismos que proponen una radicalización de la complementariedad entre el hombre y la mujer: “mujeres y hombres somos complementarias para la comunidad, no podemos prescindir de los hombres, pero podemos exigirles la equidad” (Gargallo, 2014: 373). Ésta es la postura de muchas mujeres nahuas, quechuas, aymaras y mapuches. Elisa Loncon (2020), mujer intelectual mapuche, plantea que el patriarcado entró en la sociedad con la colonización y la guerra sostenida con el Estado chileno a lo largo de los siglos XIX y XX. Por tal razón, es necesario descolonizar el pensamiento y la práctica, repensar el Estado y estrechar el vínculo con la naturaleza:

en la cultura mapuche tradicional, lo femenino y masculino va más allá de la persona: se comparte con la naturaleza, así se potencia la identidad y el sentido de ser. En las prácticas culturales hay espacios para lo femenino, masculino, lo diverso sin discriminación, sólo importa que, al tratarse de los seres humanos, ellos se comporten como personas y respeten la naturaleza (Loncon, 2020: párr. 19).

Por otra parte, están las feministas indígenas que “denuncian un patriarcado ancestral [precolonial] fortalecido por el patriarcado colonial del que hay que liberar el propio territorio-cuerpo

⁶ De acuerdo con Gargallo, el feminismo académico es universalista y hegemónico porque “venera la dependencia de los trabajadores de las relaciones monetarias y desprecia la naturaleza, el animismo y las relaciones comunitarias” (2014: 111).

mientras se defiende la tierra-territorio comunitario” (Gargallo, 2014: 374). De acuerdo con esta visión, el patriarcado es “el sistema de todas las opresiones, todas las explotaciones, todas las violencias y discriminaciones que vive toda la humanidad (mujeres, hombres y personas intersexuales) y la naturaleza, históricamente construida, sobre el cuerpo de las mujeres” (Paredes y Guzmán, 2014: 77)

Ésta es la postura de algunas feministas comunitarias, entre ellas Julieta Paredes, boliviana de origen aymara, y Lorena Cabnal, guatemalteca de la etnia xinca. Paredes (2010) sostiene que en el proceso de colonización sucedió un *entronque de patriarcados*, es decir, que “los patriarcados ancestrales u originarios, gestados en las filosofías, principios y valores cosmogónicos milenarios” (Gargallo, 2014: 380) se fundieron y renovaron con el patriarcado occidental durante la colonización. En otras palabras, las violencias de género existían antes de la colonización, pero con el proyecto colonial se agudizaron. Este planteamiento se aleja de las teorías de Lugones (2012) y otras intelectuales que sostienen que el patriarcado es occidental.

En suma, los feminismos desde Abya Yala proponen pensar y erradicar las violencias que sufren las mujeres como consecuencia del patriarcado —sea de herencia colonial o producto del entronque de patriarcados—, vividas tanto en el ámbito privado como público y político; a su vez, buscan el reconocimiento de su existencia y la de sus pueblos, y el respeto de sus derechos civiles, políticos y sociales para alcanzar “ese llamado Vivir Bien de nuestros pueblos y de la naturaleza, donde las mujeres somos la mitad de todo” (Paredes, 2015: 108).

MUJERES DE ABYA YALA Y SU RELACIÓN CON EL TERRITORIO

Las mujeres de Abya Yala tienen una conexión especial con la tierra-territorio, que no debe entenderse en el sentido de propiedad, sino en el de responsabilidad (Brokmann, 2015). De acuerdo con Cruz, el término cuerpo-territorio invita a:

Mirar a los cuerpos como territorios vivos e históricos que aluden a una interpretación cosmogónica y política, donde en él habitan nuestras heridas, memorias, saberes, deseos, sueños individuales y comunes; y a su vez, invita a mirar a los territorios como cuerpos sociales que están integrados a la red de la vida y por tanto, nuestra relación hacia con ellos debe ser concebida como “acontecimiento ético” entendido como una irrupción frente a lo “otro” donde la posibilidad de contrato, dominación y poder no tienen cabida. Donde existe la acogida comprendida como la co-responsabilidad y la única propuesta viable para mirar el territorio y entonces para mirarnos a nosotras-nosotros-nosotres mismxs [*sic*] (Cruz, 2016: 44).

Este vínculo cuerpo-territorio es un reflejo de la visión que las mujeres de pueblos ancestrales tienen de sus propios cuerpos, que no son una constante biosociológica, sino que existen en una dialéctica naturaleza-cultura que las constituye en *sujetas colectivas* (Arboleda, 2005). Por este motivo, la vida de las mujeres se ve afectada por la globalización, el neoliberalismo y los conflictos armados y sus prácticas.

Es un error pensar que la globalización sólo concierne a los grandes sistemas, como el orden financiero mundial. La globalización no tiene que ver con lo que hay “ahí fuera”, remoto y alejado del individuo. Es también un fenómeno de “aquí dentro”, que influye en los aspectos íntimos y personales de nuestras vidas (Giddens, 2000: 8).

Frente a las prácticas desterritorializantes (quitar del territorio) y reterritorializadas (invadir el territorio) de la globalización, las mujeres reafirman sus identidades y luchas en términos simbólicos y subjetivos, pues el cuerpo tiene consigo no sólo el material biológico, sino el cultural, la lengua, las costumbres, la memoria y la cosmovisión (Arboleda, 2005). El territorio es parte de ellas, su lugar de y para su existencia, en el que vivencian sus emociones, sensaciones, reacciones físicas, pero también en el que resisten y se resignifican (Cruz, 2016).

De esta forma, el cuerpo se presenta como un primer límite entre el Yo y la otredad, atravesados ambos, como se mencionó

antes, por la articulación de distintos sistemas de opresión como son el género, la raza, la edad, la clase, entre otros (Cruz, 2016). Así, el cuerpo como constructo social se soporta en estructuras y relaciones de poder/saber.

La relación entre territorio y poder nos habla de una geografía de las desigualdades (entre regiones, países e incluso personas); conocer y comprender este vínculo es fundamental para el estudio y análisis de la situación de desigualdad que viven las mujeres de pueblos ancestrales y racializadas en América Latina, como consecuencia del colonialismo, que no sólo expropia las tierras, sino también los saberes, usando para ello los cuerpos de las mujeres. De esta forma el colonialismo se constituye “como una condición para la perpetuidad de las desventajas múltiples de las mujeres indígenas” (Cabnal, 2010: 15).

Por lo anterior, los pensamientos y movimientos de las mujeres de Abya Yala, en defensa de sus territorios y demandas políticas, buscan la comprensión de los procesos históricos. Al mismo tiempo, entender al cuerpo como el primer territorio revela, en consecuencia, que los procesos que amenazan los territorios, hacen lo mismo con los cuerpos.

MARCO JURÍDICO DE “PROTECCIÓN” DE LAS MUJERES DE LOS PUEBLOS ANCESTRALES

La visión hegemónica (colonialista y neoliberal) en contra de la cual surgen los feminismos contrahegemónicos y comunitarios, se ha legitimado a través del derecho. Es por ello que consideramos necesario hacer una breve reseña de los instrumentos que a nivel internacional pretenden regular-proteger la vida y derechos humanos de las personas indígenas,⁷ haciendo hincapié en aquellos relativos a las mujeres.

⁷ En el presente apartado usamos el término *indígena*, que es el usado por los instrumentos internacionales de protección de derechos humanos para referirse a los pueblos ancestrales.

Cabe precisar que en las cuatro Conferencias Mundiales sobre la Mujer que se han celebrado⁸ se trataron temas como: la mujer y la pobreza, educación y capacitación de la mujer, la mujer y la salud, la violencia contra la mujer, la mujer y los conflictos armados, la mujer y la economía, la mujer en el ejercicio del poder y la adopción de decisiones, mecanismos institucionales para el adelanto de la mujer, los derechos humanos de la mujer, la mujer y los medios de difusión, la mujer y el medio ambiente, y la niña (ONU Mujeres, 2022).

Lo anterior evidencia que la vida y situación de las mujeres de los pueblos ancestrales no ha sido tema (específico) de estas conferencias.⁹ A continuación se hace un brevísimo recuento de los instrumentos internacionales en los que, de forma velada, se menciona a las mujeres indígenas.

Aunque la Declaración Universal de los Derechos Humanos (ONU, 1948) y la Convención Americana sobre Derechos Humanos de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH, 1969) no se refieren en específico a las mujeres indígenas, el artículo 2 de la Declaración Universal y el artículo 1.1 de la Convención sí reconocen que todas las personas gozan de los mismos derechos sin discriminación alguna, es decir, sin motivos de raza ni sexo.

Debido a que en la Declaración de 1948 la comunidad internacional no dio cuenta de la existencia de millones de personas en todo el mundo que pertenecen a los pueblos ancestrales, en 1957 la Organización Internacional del Trabajo (OIT) elaboró el Convenio 107 sobre las poblaciones indígenas y tribales con la mal lograda intención de corregir la omisión de 1948, ya que esta refleja la visión multicultural, integracionista, proteccionista y paternalista, pues lo que se pretende es la asimilación de esta población “menos avanzada” a la nación.

⁸ Ciudad de México (1975), Copenhague (1980), Nairobi (1985) y Beijing (1995) (ONU Mujeres, 2022).

⁹ Esta visión de feminismo (clásico) queda expuesta en el testimonio de Domitila Chungara, líder minera boliviana quien narra su experiencia en la primera Conferencia Mundial sobre la Mujer (Espanhol Online, 2016).

Fue hasta 1989 con el Convenio 169 de la OIT sobre poblaciones indígenas y tribales que comenzó a gestarse una visión intercultural. El artículo 2 reconoce el derecho de esos pueblos a tener igualdad de oportunidades y participación en la vida política del país y a que se respeten su identidad, cultura, costumbres, tradiciones e instituciones. En el artículo 3 se establece la igualdad de derechos entre hombres y mujeres indígenas.

Por su parte la Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (ONU, 1979), instó a los gobiernos para que implementen programas y políticas en la erradicación de la desigualdad estructural en la que se encuentran las mujeres indígenas y las de zonas rurales.

Sin embargo, fue hasta 2007 que la Organización de las Naciones Unidas (ONU) emitió la Declaración sobre los derechos de los pueblos indígenas, en la cual se enuncia una serie de facultades que se reconocen a las personas pertenecientes a un pueblo indígena, quienes deben tener acceso, sin discriminación, a los derechos humanos contenidos en este instrumento internacional; asimismo, reconoce una serie de derechos colectivos. Para no exceder el alcance del presente trabajo únicamente señalaremos el contenido del artículo 10, de acuerdo con el cual:

Los pueblos indígenas no serán desplazados por la fuerza de sus tierras o territorios. No se procederá a ningún traslado sin el consentimiento libre, previo e informado de los pueblos indígenas interesados, ni sin un acuerdo previo sobre una indemnización justa y equitativa y, siempre que sea posible, la opción del regreso (CNDH, 2018).

En los artículos 22 y 23, la Declaración reconoce la necesidad de dar atención prioritaria a las mujeres, niños, jóvenes, ancianos y personas con discapacidad para garantizar el efectivo goce de sus derechos individuales y comunitarios. Este reconocimiento de las situaciones de vulnerabilidad se refleja en las Reglas de Brasilia sobre Acceso a la Justicia de las Personas en condición de Vulnerabilidad (Cumbre Judicial Iberoamericana, 2008) que en su sección segunda define como *condición de vulnerabilidad*

a aquellas personas que por razón de su edad, género, estado físico o mental, por circunstancias sociales, económicas, étnicas o culturales, encuentran especiales dificultades para ejercer con plenitud los derechos reconocidos por el ordenamiento jurídico ante el sistema de justicia.

Asimismo, enuncia como condiciones de vulnerabilidad, la pertenencia a comunidades indígenas (punto 4), el género (punto 8) y la pertenencia a una minoría (punto 9); de lo anterior se desprende que en la vida de las mujeres indígenas se intersectan dos categorías: *género y etnicidad*.

En 2016, como resultado de los múltiples movimientos de pueblos originarios de Abya Yala, se emitió la Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, que reconoce la existencia de sus derechos colectivos indispensables para su existencia, bienestar y desarrollo (artículo VI). También reconoce la igualdad de género señalando que: “Las mujeres indígenas tienen el derecho al reconocimiento, protección y goce de todos los derechos humanos y libertades fundamentales contenidos en el derecho internacional, libres de todas las formas de discriminación” (OEA, 2016).

Asimismo, resalta como obligación de los Estados la adopción de “medidas necesarias, en conjunto con los pueblos indígenas, para prevenir y erradicar todas las formas de violencia y discriminación, en particular contra las mujeres, las niñas y los niños indígenas” (OEA, 2016).

Además establece el derecho a la identidad e integridad cultural (art. XIII), el derecho a tener sistemas de conocimientos, lenguaje y comunicación (art. XIV), derecho a la protección del medio ambiente (art. XIX), de asociación, reunión, libertad de expresión y pensamiento (art. XX), derecho a la autonomía o al autogobierno (art. XXI), derecho y jurisdicción indígena (art. XXII), participación de los pueblos indígenas y aportes de los sistemas legales y organizativos indígenas (art. XXIII), y formas tradicionales de propiedad y supervivencia cultural (art. XXV).

Como se mencionó, aunque se han hecho avances en el tema de la materialización de los derechos de las personas y pueblos

ancestrales, las circunstancias y necesidades de las mujeres han quedado diluidas en los términos: *mujeres y personas indígenas*. En consecuencia, es necesario que se escuchen sus voces y propuestas, pues sólo de esta forma tendremos instrumentos jurídicos que den cuenta de las diferentes realidades que se viven en la región.

EL PUEBLO MAPUCHE Y SUS LUCHAS POR EL RECONOCIMIENTO Y EL TERRITORIO

El pueblo mapuche es el pueblo ancestral más grande de Chile, su población representa el 84% de los pueblos originarios del país. Los y las mapuches tienen más de 5 000 años de historia: antes de la llegada de los españoles habitaban en el extenso territorio que abarcaba desde los valles ubicados al norte de Santiago, la capital, hasta el archipiélago de Chiloé. En la actualidad, viven mayoritariamente en áreas rurales del sur del Bío-Bío y una minoría en el sur de la Argentina, aunque muchos se han desplazado a las ciudades en busca de mejores condiciones de vida o por el despojo de sus tierras (Bengoa, 2011).

El pueblo mapuche desde la conformación de la república ha sufrido el despojo de su territorio. Contrario a otros pueblos de la región, en la época colonial gozó de soberanía territorial; sin embargo, en el siglo XIX, tras el proceso de independencia, las élites criollas consideraron sus territorios como *tierras de nadie* y emprendieron campañas de ocupación militar y desposesión. A lo largo del XX, nuevos colonos intensificaron la apropiación de las tierras, la expoliación de “recursos (bosques, ganadería caballar y bovina, producción textil y orfebre en plata); la subordinación racial de la población indígena, su empobrecimiento y segregación demográfica a raíz de la política de reducciones y los desplazamientos forzados” (Nahuelpan y Antimil, 2019: 216). Todo este proceso ha dado lugar al despojo del 96% del territorio de los y las mapuches, así como a su exclusión social y económica.

En las últimas décadas Chile ha florecido gracias a la democratización política y el alto crecimiento económico. Actualmente es considerado la Suiza de América; sin embargo, la población originaria sigue siendo discriminada, empobrecida y marginada: el 30% vive en condiciones de pobreza, según el Grupo de Trabajo Internacional para Asuntos Indígenas (IWGIA, por sus siglas en inglés) (2020). La sociedad chilena aprecia la platería y las riquezas de los territorios mapuches, pero desprecia su herencia, saberes y costumbres, ni siquiera reconoce que tengan derechos particulares como pueblo indígena¹⁰ (Bengoa, 2011), como sí ha sucedido en otros países de la región como Colombia y México.

Pese a esto, el pueblo mapuche ha resistido la anexión del Estado y las políticas de asimilación cultural. Durante todo el siglo xx ha enarbolado distintas luchas por su existencia, reconocimiento y el respeto a sus derechos. Entre los años 2005 a 2015 emergió un discurso mapuche que es relevante por las subjetividades e intersubjetividades frente al colonialismo estatal. Esto debido al despojo de tierras ancestrales, la intervención de empresas forestales, la imposición de proyectos hidroeléctricos y salmonícolas en sus territorios, y el empobrecimiento de un pueblo asediado por el capital. Empero, la respuesta del Estado ha sido violenta e intimidante.

El colonialismo y la modernidad estructuran un orden racial, político y económico en Chile. En los últimos años, el Estado ha implementado la segunda fase del Programa Orígenes,¹¹ donde lo central es el desarrollo con equidad. La nueva retórica neo-indigenista del Estado tiene un lugar central en este programa. Según Boccara (2012), existe una racionalidad y práctica gubernamental

¹⁰ Chile es el único país de la región que aún no reconoce a los pueblos indígenas en su Constitución; éste sería uno de los logros de la nueva carta constitucional, en caso de ser aprobada (IWGIA, 2020).

¹¹ El Programa Orígenes es una política de desarrollo impuesto en Chile a comunidades indígenas rurales, financiado por el Banco Interamericano de Desarrollo (BID) que incide con instrumentos y prácticas, promoviendo una interculturalidad con escasa participación social.

que pretende asimilar a los pueblos ancestrales desde una lógica desarrollista y capitalista, excluyendo toda otra subjetividad al respecto, sobre todo relacionada al *rakizuam*, que es el pensamiento mapuche donde la historia ha sido un pilar importante.

La crítica al Programa se debe a su perspectiva desarrollista. La participación de organizaciones como el Programa Mapuche (PROMAP) y de la salud fueron agazapadas por agencias de desarrollo, la funcionalidad del sistema público y la forma de situar “la superación de la pobreza”. Es esta pérdida de autonomía y de perspectiva territorial una de las críticas centrales respecto a la instalación de la interculturalidad en territorio mapuche, lo cual se complejiza aún más si se considera la relación entre el Estado chileno y el sistema económico-político. Entre los años 2001 y 2010 se hace interculturalidad desde el Estado por medio del Programa Orígenes. En el Informe Final de evaluación del Programa de Desarrollo Indígena del Ministerio de Planificación (MIDEPLAN) y el BID se visualizan algunas claves. Es un reporte que da cuenta de la fase dos del Programa Orígenes a través de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI), cuya evaluación abarca del año 2007 al 2009 y considera un presupuesto de \$13 905 millones para invertir en desarrollo en territorio mapuche.

Respecto al fin y propósito del programa, el informe define que su objetivo es el desarrollo con identidad de los pueblos ancestrales. En ningún momento se conceptualiza lo que se entiende por *mejoramiento*, *desarrollo* y *capacidades*. Todo el énfasis en las capacidades se centra en potenciar el desarrollo y aprovechar las oportunidades tanto en lo público como en lo privado; no es sólo el desarrollo, sino potenciarlo y abrir paso al sector privado. En este caso, se alude al capital global representado por el BID con su perspectiva neoliberal y de apoyo a políticas públicas que se enfocan en sus objetivos económicos, en sincronización con el capital regional.

En las luchas del pueblo mapuche las mujeres han jugado un rol protagónico, ya que en este escenario desarrollista la valoración del territorio propició la revitalización de la lengua, la

historia, el pensamiento y la autonomía, pero el territorio es vital en este trabajo porque la perspectiva materialista en las intelectuales mapuches es una antagonista del desarrollismo y de esta modernidad impuesta que incluye la legislación del Estado:

La mujer Mapuche ha sido principal y fundamental en la lucha por defender al Pueblo y sus derechos, el territorio, los recursos naturales, la medicina tradicional, los conocimientos ancestrales, en asegurar la soberanía alimentaria. Asimismo, su rol activo en las marchas, en las asambleas, en los encuentros, en las grandes movilizaciones cuyo protagonismo ha estado latente en todo el devenir histórico por los Derechos, dignidad y respeto del Pueblo Mapuche [...] La mujer mapuche ha estado a la par con los hombres, gestando el movimiento, luchando por la consecución de los derechos como integrantes de la sociedad y sobre todo como mujeres (Seguel, 2004).

El protagonismo de las mapuches en espacios políticos y participativos se ha fortalecido con el diálogo que han tejido con otras mujeres de pueblos originarios, racializadas, empobrecidas y despojadas de Abya Yala. Pese a las continuas violencias de la sociedad racista y patriarcal, han logrado abrirse paso en ámbitos académicos, políticos y de toma de decisiones (Pinchulef, 2014).

MUJERES INTELLECTUALES MAPUCHES ANTE EL MULTICULTURALISMO¹²

El Estado chileno a través del Programa Orígenes se ha propuesto resolver desde una ciudadanía étnica e intercultural lo que ha autollamado el “problema indígena”, pero, ¿qué sucede si se piensa irrumpir desde el discurso mapuche que coloca en jaque el nuevo orden desarrollista?

¹² Algunas de las reflexiones sobre mujeres intelectuales mapuches que presentamos en este apartado son parte de la tesis de doctorado en Estudios Interculturales de Ingrid Álvarez (2023), una de las autoras, titulada: “El rakizuum y el feminismo en las/os intelectuales mapuches en el contexto desarrollista 2005-2020”.

Acá se comienza a develar un choque entre el horizonte histórico del mundo mapuche y el chileno anclado en lo occidental. Al entrar a este campo de disputa el desarrollo y el capital como un conducto colonialista del que no hay salida, colisionan visiblemente estos horizontes filosóficos y las prácticas sociales entre lo mapuche y lo chileno. Se avizora así la disputa por la categorización y lo político en este multiculturalismo neoliberal (Álvarez, 2023: 35).

Sin embargo, las críticas indígenas expresadas desde afuera del espacio social participativo de la interculturalidad y que ponen en tela de juicio el modelo Estado-nacional de racialización de la diferencia o cuestionan el nuevo proceso de territorialización de la nación, se encuentran reducidas a reclamos particulares, tildadas de poco representativas o radicales (Boccaro, 2012: 20). Nahuelpan y Antimil aluden que:

los espacios civilizatorios se construyeron como dispositivos de disciplinamiento, en los cuales se crearon y reforzaron jerarquías de saberes, conocimientos, hábitos, costumbres, idiomas, personas, etcétera, conformándose como mecanismos de imposición de la ideología y de la forma de vida de la sociedad colonizadora e instalando el discurso de inferioridad mapuche (2019: 231).

En consecuencia, se legitima un sujeto y una sujeta enajenada de su realidad cultural y política, y así se excluyen en su pensamiento y práctica a toda sujeta y sujeto que se reafirma desde la autonomía, disputando las categorizaciones, pues su lucha está en la autonomía de su territorialidad (Álvarez, 2023).

Por lo tanto, en este contexto desarrollista de la interculturalidad en territorio mapuche en el periodo de la segunda etapa del Programa Orígenes, reflexionar críticamente sobre las prácticas desarrollistas es central, pues históricamente se ha tratado de homologar al pueblo mapuche (Álvarez, 2023).

En esta perspectiva, existe un desconocimiento acerca de aquellos aspectos constitutivos que forman parte de ser *mapuche* y que según las familias son importantes al momento de autoidentificarse como *mapuche*. En este

sentido, los más importantes son el *küpan* y el *tuwün* los cuales se mantienen en la memoria de las familias (Cuminao, 2014: 79).

La perspectiva de desarrollo del Estado chileno problematiza en territorio mapuche una visión de pobreza¹³ en el sentido de carencia y vulnerabilidad, sin avizorar el despojo histórico llevado a cabo por las empresas forestales que son parte relevante de la nueva estructura económica a partir de la dictadura de los años ochenta.

Por otro lado, aunque parezca paradójico ante este desarrollismo multicultural, surge un discurso a nivel latinoamericano y local que tensiona el feminismo con el género. En esta perspectiva encontramos reflexiones como la de la intelectual maya-*kaqchikel*, Aura Cumes, donde expresa: “Pero, ¿qué tiene que ver el multiculturalismo con los feminismos y el género? Y, a la inversa, ¿de qué manera la perspectiva de género y los feminismos abordan los análisis y las políticas? Todo esto trae nuevamente a la discusión los ya viejos análisis” (Cumes, citada en Álvarez, 2023: 24).

Existe una relación entre multiculturalismo y desigualdades sociales que puede generar subordinación o expansión. Para Cumes ha primado la diferencia, de modo que las vivencias de las mujeres en su diversidad serán vitales para cuestionar las relaciones de poder: “Mujeres que quedan en los márgenes de las reivindicaciones dominantes del multiculturalismo y el feminismo, llaman la atención sobre cómo ambas luchas tienen que constituirse de forma más compleja” (2009: 31).

La intención es historizar momentos invisibilizados para la nación mapuche. Margarita Calfío, en un trabajo de *memoria*, realiza una reconstrucción sobre el rol desempeñado por las mujeres mapuches al interior de las organizaciones y su participación en la política desde el territorio. La intelectual habla de

¹³ El Programa Orígenes tenía como finalidad repercutir sobre técnicas, prácticas e instrumentos que el Estado promovía como parte del “desarrollo” de las comunidades indígenas.

reconstruir el arraigo al territorio: “merece entonces seguir profundizando en el rol de las mujeres [...] socialmente, se puede decir que las mujeres estaban subordinadas, eran parte de los recursos económicos de la comunidad o linaje [...] esta subordinación social no implicaba desvalorización” (Calfio, 2009: 92). “Las *domo che*¹⁴ antes de la anexión forzada al Estado chileno constituían fuertes agrupaciones domésticas, poseían su propia economía y dominaban el entorno familiar [...] Las *domo che* pasaron del poder a la subordinación y discriminación interna y externa” (2009: 93). Comienza a visibilizarse en el discurso de las intelectuales mapuches el entendimiento de la importancia de procesos materiales que la economía occidental no podría explicar jamás por su indolencia ante otras materialidades (Álvarez, 2023).

Por otro lado, Cuminao, al historizar desde el trabajo que tuvieron que realizar mujeres mapuches luego de las reducciones, expone que: “El hecho de ser mapuche acentúa en mayor grado la discriminación, ya que se vive una triple exclusión: como mujeres, como indígenas y como pobres” (2009: 113). Y agrega:

En el caso de las mujeres mapuche, tanto las voces como la producción escrita dan cuenta y demandan desde la condición de pueblo mapuche. Sin embargo, en este contexto algunas dirigentes, al asumir posiciones desde los derechos humanos y del movimiento de mujeres, se han declarado como feministas [...] El hecho de que a las mujeres mapuche les cueste autodefinirse como feministas puede deberse a la situación de marginalidad y condiciones de desigualdad en que se encuentran los pueblos originarios en Chile (Cuminao, 2009: 111).

De Miguel (2014), citando a Amorós, dice que “no redefine quien quiere, sino quien puede”, haciendo alusión, ciertamente, al poder y los derechos por reivindicar para las mujeres.

En los escritos de intelectuales mujeres vemos un aporte en términos de territorio que sirve para dar cuenta de sus vivencias y prácticas sociales como mujeres. Mujeres intelectuales que es-

¹⁴ Significa mujer mapuche en mapudungun.

tán reconstituyendo su historia desde el territorio como un primer derecho surgido en la materialidad, visto como algo vivo y antagónico que crean siempre en perspectiva de pueblo (Álvarez, 2023: 29). El derecho relacionado al territorio es un enfoque que se ha venido trabajando respecto a la perspectiva feminista de las intelectuales, ya que “el mundo mapuche está conformado por un complejo sistema de relaciones, donde la tierra, la naturaleza, los espíritus interactúan con las personas para mantener el equilibrio y orden del cosmos” (Marileo, 2017). “En este sentido, el *Ad Mapu* es la manera en que la persona mapuche, la naturaleza y el cosmos se relacionan [...] El *Ad Mapu* establece una forma de saber vivir y respetar el entorno” (Catrilef, 2022: 202-203).

Es esta forma de vivir en el territorio una primera arista visibilizada por las intelectuales mapuches que es importante de repensarse. El aporte se basa en una perspectiva situada, crítica y reflexiva respecto del territorio como parte central del equilibrio mapuche, a su vez visto como una arista política relacionada con la perspectiva autonomista en relación con sus derechos. Lo vital de la materialidad desde el territorio en las intelectuales mapuches es lo que permite la resistencia y la reivindicación de sus derechos como pueblo (Álvarez, 2023: 32).

REFLEXIONES FINALES

El caso de la nación mapuche es un ejemplo de cómo los Estados patriarcales-capitalistas se han relacionado con los pueblos indígenas, pues tal y como se señaló en el apartado dos, se reconoce la diversidad (multiculturalismo), pero se impone un orden económico y al mismo tiempo, un idioma y cultura (asimilamiento) (Convenio 107 de la OIT), luego se reconoce su derecho a una identidad propia y diversa en igualdad de derechos y oportunidades (interculturalismo) (Convenio 157 de la OIT).

Así, las intelectuales mapuches desde sus reflexiones realizan un aporte en la perspectiva del territorio y la materialidad viva para reconocerse como mujeres en la diversidad donde, a pesar

de la violencia dirigida a todo aquel que no se adscribe al proyecto moderno desarrollista, se puede resistir y crear valorizando lo propio. Es así como nos parece vital visibilizar la temática de las mujeres de los pueblos ancestrales en su relación con el territorio-cuerpo y con los feminismos descoloniales y comunitarios de Abya Yala, que hacen plausible repensar el orden colonial que continúa con el Estado y el sistema económico que lo cruzan todo. Entonces, ¿cómo nos descolonizamos?

Ciertamente, reflexionar desde las perspectivas de mujeres situadas en un contexto histórico y político como las intelectuales mapuches alude a un tema deontológico, normativo frente a una razón capitalista; estas reglas económicas justifican la dependencia de los territorios al nuevo orden que generó el desarrollo en los países implantados y a los que los pueblos ancestrales han resistido apropiándose de su pensamiento y territorio como una materialidad que juega un papel antagonico.

La cultura e historia de los pueblos se vuelve un lugar para crear, un espacio para descolonizar y hablarle claro al poder, donde las sujetas intelectuales mapuches despliegan la potencialidad de su lengua y su memoria, siempre en clave territorial (Álvarez, 2023). Aura Cumes (2009) refiere que las mujeres plantean sus propias luchas en demanda de sus diferencias, pero lo relaciona con que ante todo se pertenece a un pueblo y a una comunidad, entonces existe un pensamiento propio de los pueblos que se antepone, algunas veces (a lo que alude el mismo feminismo en su centralidad hacia al patriarcado), cuando se postergan temas sobre territorio, pensamiento situado y derechos. Es decir, lo que constituye vitalmente el territorio para las mujeres.

En el discurso de las intelectuales mapuches se avizora una perspectiva de mujer que reconoce su propia materialidad como elemento fundante de su praxis política que se reflexiona desde la experiencia, ante los desafíos de un patriarcado que cierra posibilidades a las mujeres (Álvarez, 2023: 37).

Por lo tanto, en este engranaje del poder, el territorio es el espacio donde las intelectuales afirman su existencia. Hay una relación entre historicidad-existencia, para crearse a sí misma

en medio de esta pugna permanente con el poder desarrollista de los programas implantados en su territorio.

Podemos ir concluyendo que desde lo expuesto emerge la autonomía, en el caso de las mujeres intelectuales mapuches, como un pilar fundante del territorio y del pensar material, práctico y político. Desde este locus de enunciación se están reivindicando otros derechos de las mujeres indígenas como parte de la misma materialidad, autonomía y territorio (Álvarez, 2023: 38).

El camino hacia la efectiva protección, goce y ejercicio de los derechos humanos por parte de las mujeres mapuches y de Abya Yala aún es largo, sin embargo, sirva el presente para dejar testimonio de la lucha de estas mujeres, quienes desde el pensar arraigado al territorio han construido una forma de apropiarse de su historia y materialidad y sobre todo, entendiéndose con el mundo para transformarlo hacia la autonomía territorial.

BIBLIOGRAFÍA

- Álvarez, Ingrid (2023), “El rakizuum y el feminismo en las/os intelectuales mapuche en el contexto desarrollista 2005-2020”, tesis de doctorado, Temuco, Universidad Católica de Temuco.
- Arboleda Gómez, Rubiela (2005), “El cuerpo, territorio de significación en las culturas en globalización”, *Educación Física y Deporte*, vol. 24, núm. 1, pp. 73-89. <https://doi.org/10.17533/udea.efyd.2048>.
- Bengoa, José (2011), “Los mapuches: historia, cultura y conflicto”, *Cahiers des Amériques Latines*, núm. 68, pp. 89-107.
- Boccaro, Guillaume (2012), “La interculturalidad como campo social”, *Cuadernos Interculturales*, vol. 10, núm. 18, pp. 11-30.
- Brokmann Haro, Carlos (2015), *La estera y la silla*, México, CNDH.
- Cabanas, Andrés (2010), “El feminismo permite tener una conciencia crítica para transformar la realidad”, *Revista Pueblos*, núm. 44, disponible en <https://rebellion.org/el-feminismo-permite-tener-una-conciencia-critica-para-transformar-la-realidad/>
- Cabnal, Lorena (2010), “Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comuni-

- tarias de Abya Yala”, en *Feminismos diversos: El feminismo comunitario*, Guatemala, Acsur, pp. 10-25.
- Calfio, Margarita (2009), “Mujeres mapuche, voces y acciones en momentos de la historia”, en Andrea Pequeño (comp.), *Participación y políticas de mujeres indígenas en contextos latinoamericanos recientes*, Quito, Flacso, pp. 91-110.
- Catrilef, Ángela (2022), *Mujeres del Willimapu. Reflexiones desde el territorio*, Santiago de Chile, Editorial Humanos.
- Collins, Patricia Hill (2000), *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*, Nueva York, Routledge.
- Comisión Económica para América Latina (CEPAL) (2020), *Los pueblos indígenas en América Latina. Avances en el último decenio y retos pendientes para la garantía de sus derechos*, Santiago de Chile, CEPAL.
- Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) (1969), *Convención Americana sobre Derechos Humanos*, disponible en <http://www.cidh.org/Basicos/Basicos2.htm>.
- (2018), *Las mujeres indígenas y sus derechos humanos en las Américas*, disponible en <https://www.oas.org/es/cidh/indigenas/docs/pdf/Brochure-MujeresIndigenas.pdf>.
- Comisión Nacional de los Derechos Humanos (CNDH) (2018), *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*, disponible en <https://www.cndh.org.mx/sites/all/doc/cartillas/2015-2016/13-declaracion-pueblos-indigenas.pdf>.
- Corte Interamericana de Derechos Humanos (Corte IDH) (2018), *Caso mujeres víctimas de tortura sexual en Atenco vs. México, Sentencia de 28 de noviembre de 2018*, disponible en https://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_371_esp.pdf.
- Crenshaw, Kimberlé (1989), “Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics”, *University of Chicago Legal Forum*, vol. 1989, núm. 1, pp. 139-167.
- (1991), “Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color”, *Stanford Law Review*, vol. 43, núm. 6, pp. 241-299.

- Cumbre Judicial Iberoamericana (2008), *Reglas de Brasilia sobre Acceso a la Justicia de las Personas en Condición de Vulnerabilidad*, disponible en <https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/BDL/2009/7037.pdf>
- Cumes, Aura (2009), “Multiculturalismo, género y feminismos: Mujeres diversas, lucha complejas”, en Andrea Pequeño (comp.), *Participación y políticas de mujeres indígenas en contextos latinoamericanos recientes*, Quito, Flacso, pp. 29-52.
- Cuminao, Clorinda (2009), “Mujeres mapuche: voces y escrituras de un posible feminismo indígena”, en Andrea Pequeño (comp.), *Participación y políticas de mujeres indígenas en contextos latinoamericanos recientes*, Quito, Flacso, pp. 111-124.
- (2014), “La posibilidad de superar situaciones de discriminación en la familia mapuche a través de la inclusión de contenidos pragmáticos para la educación formal”, *Revista de Pedagogía Crítica Paulo Freire*, vol. 13, núm. 16, pp. 75-86.
- Cruz Hernández, Dalmy Tania (2016), “Una mirada muy otra a los territorios-cuerpos femeninos”, *Solar*, vol. 12, núm. 1, pp. 35-46.
- Curiel, Ochy (2014), “Construyendo metodologías feministas desde el feminismo decolonial”, en Irantzu Mendia Azkue, Marta Luxán, Matxalen Legarreta-Iza, Gloria Guzmán, Iker Zirion y Jokin Azpiazu Carballo (eds.), *Otras formas de (re)conocer. Reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista*, Bilbao, Hegoa/Simref, pp. 45-60.
- De Miguel Álvarez, Ana (2014), “La dialéctica de la Teoría Feminista: lo que nos une, lo que nos separa, lo que nos hace avanzar”, *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, núm. 63, pp. 191-204.
- Espanhol Online (2016), *Conferencia mundial de mujeres en México Domitila Chungara*, [YouTube], 15 de febrero, disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=yqzoMCoPI2Y>.
- Espinosa, Yuderkys (2022), *De por qué es necesario un feminismo descolonial*, Barcelona, Icaria.
- Fanon, Frantz (1965), *Por la revolución africana: escritos políticos*, México, FCE.
- Gargallo, Francesca (2012), “Los feminismos de las mujeres indígenas: acciones autónomas y desafío epistémico”, en Yuderkys Espinosa Miñoño, Diana Gómez Correal y Karina Ochoa Muñoz (eds.), *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, Popayán, Editorial Universidad del Cauca, pp. 371-382.

- (2014), *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*, México, Editorial Corte y Confección.
- Giddens, Anthony (2000), *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*, Madrid, Taurus.
- Gómez, Diana Marcela (2012), “Feminismo y modernidad/colonialidad: entre retos de mundos posibles y otras palabras”, en Yuderkys Espinosa Miñoso, Diana Gómez Correal y Karina Ochoa Muñoz (eds.), *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, Popayán, Editorial Universidad del Cauca, pp. 353-369.
- Grupo de Trabajo Internacional para Asuntos Indígenas (IWGIA) (2020), *Pueblos indígenas en Chile*, disponible en <https://www.iwgia.org/es/chile.html>.
- Loncon, Elisa (2020), *Las mujeres mapuche y el feminismo*, disponible en <https://www.ciperchile.cl/2020/03/13/las-mujeres-mapuche-y-el-feminismo/>.
- Lugones, María (2011), “Hacia un feminismo descolonial”, *La Manzana de la Discordia*, vol. 6, núm. 2, pp. 105-119.
- (2012), “Subjetividad esclava, colonialidad de género, marginalidad y opresiones múltiples”, en Patricia Montes (ed.), *Pensando los Feminismos en Bolivia*, La Paz, Conexión Fondo de Emancipación, pp. 129-140.
- Marileo Lefio, Armando (2017), *Mundo ancestral y sistema médico mapuche*, Temuco, Centro de Estudios del Mundo Mapuche WallmeKintun.
- Nahuelpan Moreno, Héctor Javier y Jaime Anedo Antimil Caniupán (2019), “Colonialismo republicano, violencia y subordinación racial mapuche en Chile durante el siglo xx”, *HiSTORELo. Revista de Historia Regional y Local*, vol. 10, núm. 21, pp. 211-248.
- Organización de los Estados Americanos (OEA) (1981), *Convención Americana sobre Derechos Humanos*, disponible en https://www.cndh.org.mx/sites/default/files/doc/Programas/TrataPersonas/MarcoNormativoTrata/InsInternacionales/Regionales/Convencion_ADH.pdf.
- (2016), *Declaración Americana sobre los derechos de los pueblos indígenas*, disponible en <https://www.oas.org/es/sadye/documentos/res-2888-16-es.pdf>.
- Organización Internacional del Trabajo (OIT) (1957), *Convenio sobre poblaciones indígenas y tribuales*, disponible en <https://www.refworld.org/es/publisher/UE,,,5d7fbf26a,o.html>.

- (1989), *Convenio 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes*, disponible en https://www.senado.gob.mx/comisiones/desarrollo_social/docs/marco/Convenio_169_PI.pdf.
- Organización de las Naciones Unidas (ONU) (1948), *Declaración Universal de Derechos Humanos*, disponible en https://www.un.org/es/documents/udhr/UDHR_booklet_SP_web.pdf.
- (1979), *Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer*, disponible en https://www.ohchr.org/sites/default/files/cedaw_SP.pdf.
- Organización de las Naciones Unidas-Mujeres (ONU Mujeres) (2022), *Conferencias mundiales sobre la mujer*, disponible en <https://www.unwomen.org/es/how-we-work/intergovernmental-support/world-conferences-on-women>.
- Paredes, Julieta (2010), *Hilando fino desde el feminismo comunitario*, La Paz, Mujeres Creando Comunidad / Deutscher Entwicklungsdienst.
- (2015), “Despatriarcalización. Una respuesta categórica del feminismo comunitario (descolonizando la vida)”, *Bolivian Studies Journal / Revista de Estudios Bolivianos*, vol. 21, pp. 101-115.
- y Adriana Guzmán (2014), *El tejido de la rebeldía: ¿qué es el feminismo comunitario? Bases para la despatriarcalización*, La Paz, Mujeres Creando Comunidad.
- Picciotti, Chiara (2019), “Mujeres nasas: tejiendo caminos de participación y resistencia”, tesis de maestría, Santiago de Chile, Universidad de los Andes, disponible en <https://repositorio.uniandes.edu.co/handle/1992/34122>.
- Pinchulef Calfucura, Carola Andrea (2014), “Mujeres mapuche en lucha por la tierra: reivindicando derechos y utopías comunitarias frente al patriarcado”, tesis de maestría, Quito, Flacso.
- Seguel, Alfredo (2004), *Mujer mapuche en la lucha territorial: violencia y discriminación en Chile*, s.l., Centro de Documentación Mapuche, disponible en <http://www.mapuche.info/mapuint/seguelo40900.html>.
- Svampa, Maristella (2019), *Las fronteras del neoextractivismo en América Latina: conflictos socioambientales, giro ecoterritorial y nuevas dependencias*, Bielefeld, Bielefeld University Press.

LA VIOLENCIA CONTRA LAS MUJERES.
REFLEXIONES A PARTIR DE LA EXPERIENCIA
EN LA COMUNIDAD INY

MARIA CRISTINA VIDOTTE BLANCO TARREGA
Y RAFAELLA SANDOVAL COXINI KARAJÁ

INTRODUCCIÓN

La violencia contra la mujer es una realidad en el mundo contemporáneo, en diferentes grupos sociales y culturas. A pesar de los avances legislativos y las políticas públicas que buscan contener la violencia y reestructurar la sociedad con respeto a la igualdad de trato entre mujeres y hombres, u otros géneros y no géneros, en determinadas situaciones, la convergencia y el diálogo entre culturas han acentuado el problema. Esto es un poco de lo que trata este trabajo.

En el presente estudio buscamos tratar a la violencia contra la mujer, yendo más allá de los límites de la cultura occidental, de las experiencias femeninas urbanas en Brasil, para enfrentar el problema desde una comunidad indígena rural, en la región centro-norte de Brasil, en el pueblo *iny*, de la aldea *Botõiri*.

Tratamos el tema desde la perspectiva femenina de una profesora e investigadora universitaria y una mujer indígena investigadora. El ensayo nace de una relación de profundos lazos académicos entre las autoras y de experiencias femeninas de alegría y sufrimiento, de muchos intercambios durante el periodo en que vivimos juntas como profesora y alumna, en la licenciatura en Derecho y ahora en la maestría en Derecho Agrario. En las reflexiones y en el texto hay una intensa búsqueda del respeto mutuo por las personalidades e individualidades y por las posibilidades y potencialidades de las dos autoras y sus vivencias, cada una por sí misma, cada una por las dos. Siempre juntas, en busca de un horizonte común.

No pretendemos, sin embargo, un análisis jurídico o antropológico riguroso, desde el punto de vista de estas ciencias, pero sin alejarnos de ellas. Pretendemos elaborar reflexiones que transiten por el campo jurídico, nuestra área de formación, y las percepciones de la vida de la autora Raffaella Coxini. Adoptamos la idea según la cual “el antropólogo y el indígena están comprometidos en ‘operaciones intelectuales directamente comparables’ [...] y tales operaciones son ante todo comparativas” (Viveiros de Castro, 2018: 250). Con el mismo autor pretendemos una continuidad intracultural y externa, condición inmanente de la vida de Coxini: “Las relaciones intraculturales, o comparaciones internas (las ‘analogías entre dominios’ de Strathern), y las relaciones interculturales, o comparaciones externas (la ‘invención de la cultura wagneriana’), están en estricta continuidad ontológica” (2018: 250).

Inicialmente se buscó una reflexión sobre la violencia contra la mujer y la cuestión cultural, profundizando en los tipos de violencia intrafamiliar y de género existentes en la comunidad y cómo se da esta violencia en la actualidad, lo que hace preguntarse si puede ser considerada “cultural” o si está ligada únicamente a la influencia de la sociedad no indígena. También cuestionamos la posibilidad de aplicación de los instrumentos jurídicos tutelares con conceptos y estructuras diseñadas desde la sociedad occidental.

Los aportes teóricos referidos se construyeron bajo la fuerte influencia del pensamiento de Rita Segato (2018) y Gerda Lerner (2019), las cuales demostraron que la violencia contra la mujer está presente en muchas culturas, incluso en aquellas de origen no occidental o moderno, como la indígena. Esto se asocia a esquemas patriarcales que se han fortalecido en el mundo contemporáneo.

La investigación es sentipensante, en la perspectiva de Fals Borda (2020), quien define la investigación participativa “como un método de estudio y acción que va de la mano de una filosofía de vida altruista para obtener resultados útiles y fiables en la mejora de las situaciones colectivas, sobre todo, en relación con las clases populares” (2020: 206). La investigación también es bibliográfica.

El abordaje es cualitativo e interdisciplinario con el objetivo de discutir el problema de la violencia contra la mujer, identificando, cuando sea posible, su naturaleza, símbolos, creencias, valores y relaciones humanas dentro del grupo social delimitado en la propuesta de investigación, el pueblo *inỹ*. Las reflexiones y narraciones dadas en el texto llevan la identidad de cada una de las autoras, pero ambas concuerdan en lo dicho y asientan plenamente el texto.

Respetando esto, el estudio se estructuró a partir de la reflexión sobre la violencia contra las mujeres, relación de parentesco, género y relaciones de mujeres en la comunidad, y violencia en la comunidad *inỹ*.

LA VIOLENCIA CONTRA LAS MUJERES

La violencia no es sacrílega sólo para una cultura u otra, es decir, tiene equivalentes en diferentes ámbitos. En la dinámica de la interculturalidad, a menudo asistimos a la potencialización de la violencia. Los índices oficiales publicados por el Tribunal Regional del Trabajo (TRT, 2022) permiten inferir un aumento de la misma en el mundo contemporáneo. Esto es especialmente cierto cuando se trata de las muchas formas de violencia contra la mujer, ya que se piensa como un campo de acción de los hombres en sociedades que pueden ser patriarcales, y que definen el género y la dominación entre ellos.

El tema controvertido, el género, es considerado aquí un instrumento de análisis. Está tomado con Margareth Rago (1988: 92-93) como categoría que permite la desexualización de las experiencias humanas. Pensada como “una división cultural que hasta hace poco se consideraba fundamental entre el universo masculino y el femenino, separando los cuerpos y oponiéndolos” (Rago, 1998: 92). Género pensado como una categoría que permite nombrar campos de prácticas sociales e individuales y que lleva a percibir el universo femenino diferente del masculino, no sólo por determinaciones biológicas, como se proponía

en el siglo XIX, sino sobre todo por experiencias históricas marcadas por valores, sistemas de pensamiento, creencias y también simbolizaciones sexualmente diferenciadas (Rago, 1998).

Reflexionar sobre la violencia de género en el pueblo *in̄y* (karajá) en la aldea de Fontoura (*Botōiri*) en la perspectiva de Joan Scott (1995: 86) como “una forma primaria de dar sentido a las relaciones de poder” o el género como “un campo primario dentro del cual, o a través del cual, se articula el poder” (Scott, 1995: 86).

Según Rita Segato, el género, a través de su encarnación en actores sociales o personajes míticos, constituye la emanación de posiciones, en una estructura abstracta de relaciones establecidas por la experiencia humana acumulada a lo largo de los años. Estructura que impone un orden jerárquico en el mundo y contiene el germen de las relaciones de poder en la sociedad. La estructura, sea de cualquier cultura, desde la primera escena en la que participa la persona, está generizada. Diversos estudios antropológicos de la década de 1970 en adelante han reafirmado que en las sociedades más diversas, la ideología de género, respetando las diferencias, tiende a representar el lugar de la mujer como uno subordinado (Segato, 2021: 59). Grandes feministas han hablado de esta tendencia jerárquica universal, aunque cada una tiene su propio enfoque (Segato, 2021: 60).

Gerda Lerner (2019) trae a la mesa una reflexión sobre el tema en la que afirma que es mucho más importante el proceso histórico por el cual se establece e institucionaliza el patriarcado, que su origen. En este trabajo, la autora pretende “aislar e identificar los aspectos a través de los cuales la civilización occidental construyó el género” (2019: 31), pero hace más que eso: aporta conceptos, metáforas y símbolos a través de los cuales encarna las relaciones patriarcales de género que se vislumbran en culturas no occidentales. A su vez, presenta retratos de formas patriarcales que permiten identificar tales estructuras en diferentes culturas. El proceso histórico permite tales analogías.

Para Segato (2021: 62) el patriarcado es una gramática con combinaciones ilimitadas de elementos léxicos. En cualquier composición que presente cultural y socialmente la imagen de lo

femenino o femeninos y lo masculino o masculinos, en una cultura particular, la estructura básica que articula el par de términos masculino/femenino, en el que lo masculino se comporta como sujeto de habla y activamente entra en la esfera pública de los intercambios de signos y objetos y lo femenino participa como objeto/signo, quedando en el centro de la ideología que organiza las relaciones de género como las relaciones de poder (2021: 62).

En estas estructuras patriarcales, las mujeres son sujetos pasivos de violencia por excelencia, especialmente de violencia simbólica. La violencia se manifiesta contra lo que representa lo femenino en la sociedad, es decir, se basa en la representación de individuos y sujetos que forman parte del campo masculino, superponiéndose a los que están en el campo femenino. Los individualismos refuerzan la idea de poder de unos sobre otros, una forma a deconstruir porque extrapola una distinción de sexos basada en lo biológico para manifestarse en una estructura de mando de unos sobre otros, en una dominación concreta sobre la vida.

Rita Segato (2018: 221) afirma que el patriarcado es el centro del problema de la violencia contra las mujeres y, por tanto, el centro de todas las formas de violencia. Atacar al patriarcado es dismantelar las estructuras que sustentan la violencia social contemporánea. Estructuras que se presentan en asimetrías binarias que se revelan como vida política y privada, política y extrapolítica, ignorando lo que no es claramente político; descartando, a nuestro entender, las múltiples expresiones de poder en las relaciones privadas, enmascarando las tensiones y hegemonías existentes en todos los espacios sociales; omitiendo lo que Segato (2018) llama el mandato de la masculinidad que sustenta esta asimetría.

Este sistema mundial patriarcal binario misógino, con sus lenguajes violentos, produce una verdad masculina, universal, de interés general dominante y otras, de importancia marginal (Segato, 2018: 211).

Es de fundamental importancia discutir la dominación y la violencia contra las mujeres, ya que el mundo contemporáneo es extremadamente violento y es necesario estimular la búsqueda

de las razones por las cuales lo es. Es necesario conocer las diferentes formas de violencia en las distintas culturas. Žižek, en un estudio sobre el tema (2014), advierte sobre la necesidad de investigar y discutir los escenarios donde ocurren explosiones de violencia, pudiendo identificar al victimario y a la víctima. Para el autor es imperativo buscar los orígenes de la violencia, comprendiendo sus diferentes rostros. Por un lado, la violencia simbólica, manifestada en el lenguaje, imponiendo un determinado universo de sentido y, por otro lado, la violencia sistémica que determina las bases de nuestro sistema político y económico, que a nuestro entender estructura el patriarcado; las formas de dominación y de vida de las mujeres en diferentes culturas y entornos donde hay diálogos culturales.

En este sentido, se entiende con Rita Segato (2018) que la violencia contra las mujeres como fundamento del patriarcado es la base de todas las demás formas de violencia y dominación. Fusiona las asimetrías dentro de una estructura de violencia sistémica. De modo que el patriarcado, como sistema político y económico establecido a partir de lenguajes que determinan un universo, violenta y destruye el campo femenino creado allí mismo, retroalimentando la hegemonía que representa a lo masculino (Vidotte, 2020).

Desde esta perspectiva, se trata de una reflexión sobre la violencia y cómo puede ser percibida contra las mujeres del pueblo *inġ*. Se busca verificar si existen instrumentos jurídicos de protección que lleguen a estas mujeres.

La defensa de las mujeres contra la violencia a nivel internacional, en la que se incluye a Brasil, se basa en gran medida en dos importantes documentos: la Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer y la Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer (Convención de Belém do Pará). El primero fue aprobado en 1979 y forma parte del sistema regulatorio global de las Naciones Unidas. El segundo fue firmado el 9 de junio de 1994 y se encuentra dentro del ámbito de la Asamblea General de la Organización de los Estados Americanos (OEA).

Para complementar el sistema global se encuentran los sistemas regionales de protección.

La Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer pasó a formar parte del ordenamiento jurídico brasileño a través del Decreto Legislativo núm. 93 el 14 de noviembre de 1983 y fue promulgado en el Decreto núm. 89.406 el 1 de febrero de 1984. Esta Convención fue creada para promover los derechos de la mujer en la búsqueda de la igualdad de género y reprimir cualquier discriminación en los Estados miembros. Esto incluye mujeres indígenas y no indígenas. No hay distinción.

Estructurada en un preámbulo y 30 artículos, la Convención tiene instrumentos para prevenir la discriminación contra la mujer, frenando la vulneración de sus derechos, sin atender directamente la práctica de modelos específicos de violencia contra las mujeres.

Silvia Pimentel tuvo una trayectoria única en la defensa de los derechos de las mujeres, habiendo sido vicepresidente del Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer (Comité CEDAW) de la ONU y fundadora del Comité de América Latina y el Caribe para la Defensa de los Derechos de las Mujeres (CLADEM), entre muchas otras luchas relevantes, hasta llegar a este importante instrumento presentado en la edición brasileña de la Convención (CEDAW, 1979).

Silvia Pimentel (s.f.) nos enseña que la adopción de la Convención fue el resultado de décadas de esfuerzos internacionales en la lucha por proteger y promover los derechos de las mujeres en todo el mundo, sin distinción alguna. A nivel institucional, destaca la importancia de las iniciativas de la Comisión de la Condición Jurídica y Social de la Mujer (CSW) de la ONU, creada en 1946, destinadas a hacer recomendaciones a los países signatarios. Esta Comisión, sobre la base de la igualdad entre hombres y mujeres prevista en la Carta de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de la ONU, elaboró de 1949 a 1962 una serie de tratados, entre los que destacan las convenciones sobre los Derechos Políticos de la Mujer de 1952, sobre la Nacionalidad

de la Mujer Casada de 1957 y sobre el consentimiento para el matrimonio, la edad mínima para contraer matrimonio y el registro de los matrimonios de 1962.

De 1965 a 1967 la Comisión se dedicó a preparar la Declaración sobre la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer, incluyendo en un instrumento legal los estándares internacionales de igualdad entre hombres y mujeres. A pesar de la fuerza moral y política, no vinculaba a los Estados, ya que no consistía en un tratado. En 1972, la misma Comisión buscó los medios para dar fuerza de ley a la declaración, lo que fue favorecido por la Asamblea General, que declaró el periodo de 1976 a 1985 la Década de las Naciones Unidas para la Mujer, pero sobre todo por el Plan de Acción Mundial adoptado por la Conferencia Mundial del Año Internacional de la Mujer de la ONU en 1975. Una de las intenciones del Plan era promover la adopción de una Convención para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer, que fue adoptada por la Asamblea General en 1979: “Se-senta y cuatro países firmaron la Convención, y dos de ellos presentaron sus instrumentos de ratificación en una ceremonia especial en la Conferencia Mundial conmemorativa de los primeros cinco años de la Década de las Naciones Unidas para la Mujer, en Copenhague, 1980” (Pimentel, s.f.). La CEDAW entró en vigor el 3 de septiembre de 1981. Pimentel afirma: “La CEDAW es la gran Carta de los derechos de las mujeres y simboliza el resultado de innumerables avances principistas, normativos y políticos construidos en las últimas décadas, en un gran esfuerzo global por construir un orden internacional de respeto a la dignidad de todos y cada uno de los seres humanos” (s.f.: 15).

Los principios de esta Convención deben aplicarse sin distinción a todas las mujeres, incluidas las mujeres indígenas. Por otro lado, la Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer firmada el 9 de junio de 1994 en la Asamblea General de la OEA, es un instrumento internacional de protección de la mujer que busca salvaguardar su integridad considerando a la violencia contra ella como una violación de los derechos humanos y las libertades fundamentales.

Conocida como la Convención de Belém do Pará, fue ratificada por Brasil el 27 de noviembre de 1995 y forma parte del sistema interamericano de protección de los derechos humanos (Gobierno de Brasil, 1996). La Convención prevé mecanismos para monitorear el progreso de los Estados signatarios con base en los objetivos establecidos. Uno de los mecanismos no jurisdiccionales consiste en presentar peticiones ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH). El segundo, ya de carácter jurisdiccional, consiste en que la Comisión denuncie ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos (Corte IDH), órgano jurisdiccional encargado de juzgar a los Estados soberanos denunciados. Las acciones de la CIDH han promovido avances equitativos, sin distinción, para todas las mujeres.

Esto fue particularmente observable en el caso brasileño pues esta nación, debido a una estructura judicial y policial desfavorable, no ofreció protección a las mujeres que vivían en el país, especialmente en casos de violencia doméstica.

Esta estructura de desprecio dio origen al caso Maria da Penha, que llevó a Brasil a considerar una denuncia y recibir recomendaciones de la CIDH. Maria da Penha sufrió una doble tentativa de homicidio por parte de su esposo Marco Antonio Heredia Viveiros, en su domicilio en la ciudad de Fortaleza. Se arrojó contra su espalda mientras ella dormía, dejándola irreversiblemente parapléjica. En un segundo intento, su marido trató de electrocutarla mientras se bañaba. Luego de 15 años del crimen, ya con sentencias condenatorias por parte del Tribunal del Jurado, el agresor seguía en libertad. Esto motivó a Maria da Penha, en 1988, a presentar su caso ante la CIDH (2001).

En este contexto, aparece la propuesta de la Ley Maria da Penha. Varios grupos feministas se unieron para redactar un proyecto de ley con el fin de combatir la violencia doméstica contra las mujeres. El documento fue presentado a la Secretaría Especial de Políticas para las Mujeres en 2004.

En ese año, el Decreto 5030 creó un grupo de trabajo interministerial, coordinado por la Secretaría, para elaborar una propuesta de medida legislativa y otros instrumentos a fin de frenar

la violencia doméstica y familiar contra las mujeres. El decreto fue derogado por otro con número 10087, de 2019; una de las medidas de retroceso de derechos humanos del gobierno brasileño en el periodo 2018-2022.

A partir del análisis de dicho grupo de trabajo, el Poder Ejecutivo presentó el proyecto de ley 4559 a la Cámara de Diputados el 3 de diciembre de 2004. Se continuó con la tramitación legislativa el 7 de agosto de 2006 con la Ley Ordinaria núm. 11.340/2006, *Lei Maria da Penha*, modificando el tratamiento dado a los delitos de violencia contra la mujer en Brasil, en línea con los preceptos de los derechos humanos.

En este país se puede decir que las principales normas para combatir la violencia contra la mujer están contenidas en la Ley 11.340 de 2006. Ésta insertó un sistema mejorado en el ordenamiento jurídico brasileño destinado exclusivamente a proteger a las mujeres que son víctimas de violencia doméstica y familiar. A su vez, consagra el reconocimiento jurídico de la condición de vulnerabilidad en que se encuentran las mujeres en la estructura social.

Sin embargo, la publicación de esta ley generó debates jurídicos sobre su aplicación. Para algunos, preveía prácticas diferenciadas, arbitrarias y discriminatorias que suprimían derechos fundamentales en lugar de protegerlos (Karam, 2006). En este sentido, la violencia de género propone prácticas discriminatorias que “significan la realización del derecho fundamental a la igualdad entre hombres y mujeres. Pero, para satisfacer sus deseos punitivos, no dudan, paradójicamente, en aplaudir las prácticas muy diferenciadas, arbitrarias y discriminatorias que suprimen derechos fundamentales” (Karam, 2006).

Contrariamente a esta posición, juristas afirmaron que la Ley elevó los derechos de la mujer a la categoría de derechos humanos y restableció el ordenamiento jurídico brasileño para cumplir con los tratados internacionales sobre los derechos humanos de la mujer. Estudios empíricos indican que “la ley jugó un papel relevante en [el tema de] violencia basada en género, aunque su efectividad no ha sido uniforme en el país, ya que [...] depende de la institucionalización de diversos servicios de pro-

tección en las localidades, que [funcionan] de manera desigual a lo largo del territorio” (Cerqueira *et al.*, 2015: 5).

La Ley Maria da Penha tiene reconocimiento internacional entre las leyes para combatir la violencia doméstica, según la ONU. “Con la promulgación de la Ley, Brasil ahora tiene una política pública estructurada que cambió la forma en que se trata la violencia doméstica en los tribunales y creó una red para acoger a las mujeres” (ONU, 2021).

En la discusión establecida por el Fondo de Población de las Naciones Unidas, por el 15° aniversario de la Ley Maria da Penha, se señalan aspectos positivos de esta, a pesar de los desafíos de implementar “una cultura menos violenta en Brasil” (ONU, 2021).

Entre los puntos positivos, se destaca la universalidad del apoyo para todas las mujeres en Brasil, sin distinción, que incluye, por supuesto, a las mujeres indígenas. A partir de 2006, toda mujer brasileña pasó a tener derecho a la asistencia calificada en las Comisarías Especializadas de Atención a las Mujeres, lo que incluía los programas de asistencia social, el mantenimiento de la relación laboral, la asistencia sanitaria y psicosocial, así como medidas de protección, como alejamiento del agresor, e incluso alojamiento en albergues, dependiendo de la gravedad de cada caso (ONU, 2021).

La Ley instituyó una política pública estructurada, cambiando la forma de tratar la violencia doméstica en los tribunales (hasta entonces en detrimento de las mujeres, en muchas ocasiones). Además, creó una red de acogida para mujeres en situación de violencia o sobrevivientes de la misma. Posteriormente, con los cambios se incluyeron medidas reeducativas y suspensión del porte de armas para el agresor. Otro avance muy importante fue la creación de la estructura de juzgados especializados (ONU, 2021).

La jueza Suelen Márcia Silva Alves, de la Coordinación Estatal de Mujeres en Situación de Violencia Doméstica y Familiar del Tribunal de Justicia de Roraima (TJRR), considera que:

La Ley Maria da Penha es una ley de vanguardia, es reconocida internacionalmente y trae mecanismos de protección que actúan a tiempo. Si la

mujer es víctima de violencia o está a punto de serlo, podemos dictar una medida cautelar para sacar al agresor del domicilio, determinar prohibiciones de contacto y acercamiento, garantizar incluso en el ámbito laboral el derecho a cambiar de lugar de trabajo si es un lugar de riesgo. Cuenta con garantías de seguridad social, asistencia y salud (ONU, 2021).

Algunas de estas medidas, debido a las peculiaridades de la vida, aislamiento y cultura del pueblo, son de difícil aplicación en las comunidades indígenas. Esto, sin embargo, no impide el ejercicio de mecanismos de protección adecuados a esa situación.

Con esta estructura e instrumentos, la Ley busca implementar la protección e igualdad para estas mujeres. La protección debe ser una de las primeras preocupaciones a través de la discriminación positiva, en vista del necesario resguardo de la maternidad, el reconocimiento de la mujer en el hogar, en el desempeño del trabajo doméstico y en el cuidado de los hijos. Lo que debe considerarse no es la igualdad ante la ley, sino el derecho a la igualdad mediante la eliminación de las desigualdades, lo que exige el establecimiento de diferenciaciones específicas como única forma de hacer efectivo el precepto isonómico consagrado en la Constitución (*Revista Jurídica*, 1998).

Por lo tanto, la protección de la mujer debe abarcar su mente, cuerpo y el entorno al que está conectada, incluso en la protección de las personas cercanas a ella.

El texto de la Ley 11.340/2006 nos presenta los escenarios en que ocurre la violencia doméstica y las relaciones bajo las cuales es considerada como tal. Así, en el artículo 5 se define como violencia intrafamiliar la llevada a cabo en los espacios físicos, afectivos y relacionales.

El punto I trata de la unidad doméstica entendida “como el espacio de vida permanente de las personas, con o sin vínculos familiares, incluidas las agregadas esporádicamente” (Gobierno de Brasil, 2006). La II, yendo más allá del espacio físico, se ocupa del lugar de los afectos que es la familia, “entendida como la comunidad formada por individuos que son o se consideran emparentados, unidos por lazos naturales, por afinidad o por voluntad

expresa” (Gobierno de Brasil, 2006). En el inciso III pasa a lo relacional, considerando ya “toda relación íntima de afecto, en la que el agresor vive o ha vivido con la víctima, independientemente de la convivencia” (Gobierno de Brasil, 2006).

Se ha observado que es posible la aplicación de la Ley Maria da Penha a mujeres indígenas. Estas mujeres pueden encontrarse en estado de vulnerabilidad en todo momento, dentro de sus hogares y en el seno de la comunidad, sobre todo porque los indígenas se estructuran a partir de la constitución de grupos domésticos y familias extensas.

De acuerdo con la Ley Maria da Penha, la violencia doméstica se caracteriza por acciones u omisiones practicadas de manera que causen daño, sufrimiento físico, sexual, psicológico, moral, patrimonial o que pueden causar la muerte. La Ley define la violencia física “como toda conducta que atente contra la integridad corporal o la salud” (Gobierno de Brasil, 2006).

La violencia psicológica se presenta de manera amplia, incluyendo conductas que provocan “daño emocional y disminución de la autoestima o que perjudican y perturban el pleno desarrollo” (Gobierno de Brasil, 2006). Agrega comportamientos que tienen como objetivo:

degradar o controlar sus acciones, comportamientos, creencias y decisiones, a través de la amenaza, vergüenza, humillación, manipulación, aislamiento, vigilancia constante, persecución persistente, insulto, chantaje, violación de su privacidad, ridiculización, explotación y limitación, del derecho de ir y venir o cualquier otro medio que cause daño a la salud psíquica y a la libre determinación (Gobierno de Brasil, 2006).

En cuanto a la sexualidad, la Ley avanzó, quitando la connotación de la obligación de la mujer de tener relaciones sexuales con su marido, ya que reconoció como violencia sexual toda conducta que la obligue a presenciar, mantener o participar en relaciones sexuales no deseadas, previendo los medios de coacción que tipifican la violencia “mediante intimidación, amenaza, coacción o uso de la fuerza”. También considera como violencia

sexual las prácticas que la induzcan “a comercializar o utilizar, de cualquier forma, su sexualidad, que le impidan utilizar cualquier método anticonceptivo o que la obliguen al matrimonio, al embarazo, al aborto o a la prostitución, mediante coacción, chantaje, soborno o manipulación; o que limite o anule el ejercicio de sus derechos sexuales y reproductivos”.

Entre los tipos de violencia, la Ley agregó la patrimonial, “entendida como toda conducta que configure la retención, sustracción, destrucción parcial o total de sus objetos, instrumentos de trabajo, documentos personales, bienes, valores y derechos o recursos económicos, incluidos aquellos destinados a satisfacer sus necesidades”.

Finalmente, está la previsión de violencia moral, “entendida como toda conducta que configure calumnia, difamación o injuria” (Gobierno de Brasil, 2018).

Históricamente, las mujeres, sean indígenas o no indígenas en diferentes culturas, han sufrido los múltiples tipos de violencia previstos en la Ley Maria da Penha. El reconocimiento de la existencia de violencia en estos actos enumerados por la Ley es un avance importante en la lucha de las mujeres por una estructura social más igualitaria. Los derechos de la mujer son y serán la lucha más decisiva de la revolución social a lo largo de la historia.

YO, RAFAELLA COXINI KARAJÁ, Y EL PUEBLO *INÏ*

Pertenezco al pueblo *inÏ* (karajá) y a la aldea *Botõiri* (Fontoura) de la Isla Bananal. Nací en 1987, en Goiânia, mi madre Silvana Sandoval no es indígena, vive en la ciudad metropolitana de Aparecida de Goiânia. Mi padre Daniel Coxini es un líder indígena del pueblo *inÏ*. Se conocieron en Santa Isabel do Morro, donde mi madre trabajó en 1985 en la Fundación Nacional del Indio (FUNAI), una agencia del gobierno brasileño.

Pertenezco a la familia de los *ixywedu* (dueños del pueblo) siendo nieta de *Wadjurema* (*ixytyby*) e hija del cacique *Coxini*

(*abitão, ixydinodu*). A lo largo de mi vida y educación, se transmitieron los roles de cada familia y la importancia de cada individuo en nuestra comunidad.

Por lo tanto, mi contacto con la violencia de género se dio muy temprano, pero aún no tenía la edad suficiente para entender que se trataba de violencia contra la mujer.

En 2019, siendo adulta y estudiando derecho, fui invitada a participar en el Encuentro de Mujeres Indígenas, realizado por la Asociación Indígena del Valle del Araguaia (ASIVA), en la aldea de Fontoura. Uno de los temas de la reunión fue sobre cómo la Ley Maria da Penha estaba protegiendo a las mujeres indígenas. Entonces, a partir de ese momento pude observar relatos, desafíos y dificultades que estas mujeres estaban teniendo para ser asistidas en casos de agresión.

En este evento surgió una gran pregunta: ¿la violencia es cultural? Tal cuestionamiento me llevó a abandonar la teoría jurídica y ampliar mi mirada a la cuestión social y cultural de las mujeres indígenas. A través de esto, pude identificar las estructuras de carácter cultural, los símbolos, las creencias, los valores y las relaciones humanas del grupo social y, así, percibir las desigualdades y dificultades de género existentes en la comunidad.

Estas complicaciones van desde la comprensión de estar dentro de un ciclo de violencia, hasta la dificultad de ser asistido y protegido por instituciones como la Secretaría de Salud Indígena (SESAI) y la FUNAI, con sede en la ciudad de São Félix do Araguaia.

El defensor público del estado de Mato Grosso do Sul, Thaís Dominato Silva Teixeira, dice: “Después de escucharlos, encontramos que lo que faltaba era información. Dijeron que querían denunciar, pero no sabían cómo funcionaba la Ley Maria da Penha” (*Revista AzMina*, 2021). Es decir, con el desconocimiento de lo que trata la Ley es imposible buscar ayuda y atención humanizada para estas mujeres.

En el transcurso de mi experiencia en la aldea pude observar que las mayores dificultades para denunciar son el apoyo de la

familia, la dificultad para hablar portugués y el tema del transporte a la ciudad, donde no tienen el apoyo de las instituciones, por lo tanto, el cruce privado es económicamente oneroso para estas mujeres.

En cierta ocasión observé la dificultad para que las mujeres maltratadas pudieran ser asistidas y realizaran los trámites necesarios, debido a que la gente tenía miedo de tomar las medidas correspondientes sin contar con el apoyo de la FUNAI.

Las mujeres violadas que buscan atención en el Hospital Regional de San Félix del Araguaia no reciben el apoyo adecuado, ya que la administración del hospital no cuenta con el aval de FUNAI y SESAI. Así, la mujer se vuelve cada vez más vulnerable en el ámbito social y doméstico, y en ningún momento se aleja de su agresor.

Todo esto nos llevó a conocer el contexto histórico y antropológico del pueblo *inỹ* para comprender qué violencia sufren estas mujeres: escuchar sus miedos y dificultades, averiguar qué procedimientos se pueden realizar y cuáles son las medidas para garantizar su integridad física, psíquica y moral. De esta manera, también buscamos pensar en mecanismos para garantizar el desplazamiento de los lugares de denuncia a los cuerpos más cercanos.

Durante mi experiencia con la violencia en los pueblos y mi aprendizaje en la carrera de derecho, me di cuenta de que el número de víctimas era relativamente grande, por lo que entendí que la violencia va más allá de la física y la que puede considerarse *cultural*, pues existen otras bajo influencia no indígena.

Las mujeres de la aldea, desde una perspectiva teórico-analítica, conocen un sistema que puede entenderse como patriarcal, en el que se fundamenta la violencia y la dominación que sufren. Estas relaciones se entienden como de género de acuerdo con el espacio de significación de las relaciones de poder. El sistema político y económico establecido en el ámbito del pueblo *inỹ* a través del lenguaje, los ritos y la normatividad determinan un universo de sentido que violenta y domina el campo femenino. Si bien la protección legal introducida por los tratados internacionales y

por la Ley Maria da Penha, con su estructura de protección diferenciada, alcanza a las mujeres del pueblo *inỹ*, la operacionalización y el diálogo con la burocracia estatal para el tratamiento específico de los pueblos indígenas han dificultado a las mujeres protegerse.

EL PUEBLO *INỸ*

El pueblo *inỹ*, como se autodenominan sus integrantes, son habitantes inmemoriales del curso bajo y medio del río Araguaia, en el perímetro de la Isla del Bananal. Y así, “en este vasto territorio de paisajes diversos, con constantes flujos y reflujos de estas aguas, los Karajá construyeron sus pueblos, que datan de siglos atrás” (Lima Filho, 1994: 21).

Según Amaral, “los Karajá están a orillas del río Araguaia desde hace al menos cuatro siglos. Los primeros datos sobre la ubicación del grupo, que datan de finales del siglo *xvi*, los caracterizan como habitantes del curso bajo y medio de este río” (Amaral, 1992: 1). Y nunca salieron de ese lugar.

Lima Filho (1994) afirma que textos del siglo *xvii* ya contenían registros de grandes pueblos de la región de Araguaia: muchos quedaron y hoy están organizados de tal manera que se pueden diferenciar en el espacio. Los tres grupos que componen la familia lingüística Karajá se conocen como pertenecientes al tronco Macro-Jê y reúnen lenguas de los grupos Javaé, Xambioá y Karajá” (Sandoval, 2007: 23).

Sin embargo, para permanecer y mantenerse vivos y organizados en esta región hasta el día de hoy debieron enfrentar varias tormentas y luchas, ya sea contra otros pueblos indígenas o contra los colonizadores.

Amaral (1992: 38) informa que el asentamiento de estos pueblos en los puntos más meridionales del Valle de Araguaia tiene su origen en la política de asentamientos de fines del siglo *xviii*. En los años 1773 y 1774, los grupos karajá y javaé aceptaron ser trasladados a Santa Anna do Rio das Velha (sur de Goiás). En

1781, alrededor de 800 personas karajá y javaé reunidas en la aldea de Nova Beira, probablemente cerca de la actual Santa Isabel, junto con una guarnición militar, acordaron trasladarse a la aldea de San José de Mossâmedes, al pie de la Sierra Dorada (1992: 38).

Algunas razones fueron decisivas para su dispersión. Amaral (1992: 38) enumera las epidemias y la disciplina que trató de imponerles la guarnición militar encargada de vigilarlas. Esto hizo que los aldeanos se dispersaran rápidamente. “En el siglo XIX, tras la revocación del directorio pombalino que orientaba el poblamiento de los grupos contactados, los pueblos se encontraban en franca decadencia, con abandono, desactivación y traslados de los restantes pueblos” (1992: 38).

El autor (Amaral, 1992: 38) explica que a partir de finales del siglo XIX se transformó la realidad indígena en la región. Los motivos serían los efectos de los enfrentamientos con las guarniciones militares de las “cárceles” construidas en la región para vigilarlas y garantizar la navegación, la represión promovida por los misioneros capuchinos y la aparición de graves epidemias. Todo esto provocó el colapso de la población indígena y un cambio en la composición de los grupos. “Aproximadamente 2 000 personas en 1842 disminuyen a 1 350 en 1887, 60 [sic] en 1940 y 40 personas en 1959, el número más bajo que jamás alcanzaron” (Amaral, 1992: 28, 38). Y así durante siglos.

Con respecto a sus propios orígenes míticos, el pueblo *inĩ* narra que el grupo salió de las profundidades del río por un agujero, llegando a la playa. Según relatos, uno de ellos salió a buscar miel y en cierto lugar vio un rayo de luz y se alegró mucho, porque donde vivían no había sol, era un lugar oscuro y frío. Regresó para hablar con su gente sobre su hallazgo. Dijo que podían ir allí para encontrarse, pero uno de ellos, Kyboi, dijo que no podían ir, porque si salían por ese agujero, no podían volver. Sin embargo, la mayoría decidió ir. Salieron y quedaron encantados con lo que vieron: playa, sol, muchos árboles y plantas. Kyboi, sin embargo, no se fue y se quedó en las profundidades del río con su familia.

Históricamente, y según los registros de varios investigadores, entre ellos Amaral (1992) y Lima Filho (1994), las poblaciones *inỹ* mantuvieron contacto con diferentes grupos indígenas hasta que se instalaron en la región del río Araguaia.

Según Amaral (1992: 33), el curso del río Araguaia entre la región media de Ilha do Bananal reunió históricamente a la mayoría absoluta de la población de Karajá. Estaba dividida en aldeas relativamente estables. Pequeños grupos se asentaron al norte de la desembocadura del río Tapirapé hasta la actual Santana do Araguaia. Generalmente estaban formados por una o más familias extensas con gran movilidad, que comenzaron a asentarse de forma permanente más cerca de la década de los noventa (1992: 33). Esto continúa en la actualidad.

De esta forma, buena parte de la población *inỹ* se dirigió hacia el sur, desvinculándose así de otros grupos con los que mantenían contacto desde hace siglos. De hecho, con algunos de ellos lucharon por conquistar territorios. Durante este periodo hubo un gran movimiento de dispersión y según Amaral, “la mayor parte de la población de Karajá termina concentrándose en la región central de la isla Bananal” (1992: 4).

Uno de los grupos opuestos, quienes libraron luchas territoriales, fueron los tapirapé, que habitaban el extremo norte de *Ilha do Bananal*, y otros grupos que vivían en el margen izquierdo del río Araguaia fueron expulsados por los karajá. Según Amaral (1992), recién en 1947 terminaron los conflictos entre estos grupos y comenzaron a vivir en paz. Con el fin de las tensiones, las personas no indígenas llegaron a la región.

Sin embargo, cabe señalar que los primeros contactos con personas no indígenas datan de 1658, “con los jesuitas en una expedición encabezada por el padre Tomé Ribeiro” (Sandoval, 2007: 25).

Los bandeirantes también fueron uno de los frentes de contacto con este grupo; vinieron en busca de esclavos y oro. “Como resultado, los Karajá sufrieron ataques de ellos, desde el siglo XVI hasta alrededor de 1750. Llevaron a los indios como esclavos para São Paulo” (Sandoval, 2007: 25).

Actualmente, los *inỹ* conforman un grupo de aldeas, ubicadas en los estados de Tocantins, Mato Grosso, Goiás y Pará. “El río Araguaia que los Karajá llaman Berohokỹ —el gran río— es la principal referencia que delinea el espacio cósmico social de este grupo indígena, asentado en la región del Medio Oeste brasileño” (Lima Filho, 1994: 19).

Para Amaral, los *inỹ* son habitantes del curso bajo y medio del río Araguaia que “nunca se desviaron de lo que consideran su territorio tradicional, incluso después de la ocupación de parte de ellos por los brasileños” (Amaral, 1992: 1).

Según estudios realizados, a lo largo de la historia existió, durante un tiempo, el uso de este río para las grandes navegaciones. “Las primeras incursiones no indígenas en el valle de Araguaia se remontan a principios del siglo XVII. En esa época, el *Inỹ* ya ocupaba una extensa región a lo largo del cauce de este río” (Soares, 2016).

A orillas de este río se ubican la mayor parte de los pueblos *inỹ*, pues son conocidos como la gente del agua, como ya hemos subrayado en un primer momento, por el mito del origen, y es a partir de ahí que se dibuja la base de la comida.

Durante todo el proceso de contacto, sufrieron una reducción de su población como consecuencia de la pérdida de parte de sus tierras, al ser desplazados de su territorio tradicional y reubicados en otros espacios.

Desde una perspectiva analítica, se observa que los karajá han mantenido contactos históricos con otros pueblos indígenas y con la cultura no indígena durante siglos. Hay intercambio de valores culturales. Gran parte de la violencia practicada puede atribuirse a valores traídos por otras culturas, sin embargo, existen relaciones de género en las mismas relaciones sociales (en los términos considerados en este trabajo) y una estructura de organización social que por analogía podría llamarse patriarcal.

ALDEA FONTOURA (*BOTÕIRI*)

La aldea Fontoura (*Botõiri*), espacio de la presente investigación, se encuentra actualmente ubicada en el margen derecho del río Araguaia, en el municipio de Lagoa de Confusão, Isla del Bananal, en el estado de Tocantins. Está ubicado en la Tierra Indígena Parque do Araguaia, ratificada el 15 de abril de 1998 con una población de 797 personas, de las cuales 182 son familias, según datos del Distrito Especial de Salud Indígena de Araguaia, censo de 2020.

Dista aproximadamente 45 kilómetros del municipio de São Félix do Araguaia y 25 kilómetros de Luciara, ambos en el estado de Mato Grosso. Sin embargo, es parte del municipio de Lagoa da Confusão, Tocantins, a unos 200 kilómetros, donde el acceso está restringido por la distancia y la dificultad de transitar allí (Amaral, 1992).

Desde 1940, la gente se trasladó a la región central de Brasil con el objetivo de poblarla. Y en el caso de los pueblos indígenas, insertarlos en la sociedad no indígena.

En concreto, los misioneros de la religión adventista fueron llevados a la aldea Fontoura para llevar a cabo la hazaña, es decir, pacificarlos y catequizarlos. Las tierras del pueblo tradicional fueron entregadas a personas no indígenas que se trasladaron allí para formar fincas y asegurar el desarrollo de la región.

Es importante resaltar que, durante este periodo, varios niños fueron llevados de sus familias a internados adventistas en grandes centros urbanos para realizar la labor de inserción y homogeneización de ellos con la “sociedad civilizada”. Es necesario recalcar que las acciones de catequización por parte de los adventistas ocurren hasta el día de hoy en este pueblo (Amaral, 1992).

La aldea Fontoura, como los demás pueblos de la región, tiene agua entubada de pozos artesianos, baños sépticos y una escuela pública (primaria y secundaria). Actualmente no cuenta con puestos de salud. Las consultas médicas son realizadas diariamente por agentes de salud indígenas en sus propios domicilios

y esporádicamente por un equipo multidisciplinario que va a las casas de los pacientes. Disponen de luz, teléfono e internet.

La tierra indígena tradicional del pueblo de Fontoura, que es Cacique Fontoura, de la cual fueron sustraídos en el proceso de ocupación territorial por personas no indígenas, se encuentra en proceso de demarcación desde el año 2000, a la espera de su finalización.

La salud, la FUNAI y otros servicios, ya sea a nivel federal o municipal, se llevan a cabo en el municipio de São Félix de Araguaia, donde estos órganos tienen su sede. Todo ello dificulta la aplicación de los instrumentos de prevención y protección contra la violencia de género previstos en los instrumentos legales.

RELACIÓN DE PARENTESCO

Los pueblos *inỹ* están vinculados a su familia extensa. Sin embargo, también están separados de la comunidad en la que viven. Según Amaral: “Estas familias extensas forman parte de parentescos mayores y, articuladas en facciones, realizan un cambiante juego de alianzas cuya consecuencia más visible es el desplazamiento periódico de parte de la población de una comunidad a otra o el establecimiento de nuevas aldeas” (1992: 73).

La familia extendida está compuesta por la pareja (padres), los hijos e hijas solteros, los yernos y sus hijas casadas. Los hijos de esta familia, que se casan, pasan a vivir en la casa de los padres de sus esposas. Es importante señalar que el hombre que pasa a formar parte de esta familia también colabora para su sustento.

“Son las hijas las que traen a sus yernos para el sustento del hogar y son los hijos quienes, construyendo la solidaridad entre los de una misma generación, constituyen un grupo que cuanto más numeroso y cohesionado más aportará a su familia con prestigio y privilegios” (Lima Filho, 1994: 132).

Lima Filho describe que “la familia elemental está compuesta por un hombre, una mujer y sus hijos. La regla de residencia es uxorilocal, o sea, el marido vive en la misma casa que la suegra, normalmente los alimentos también se reparten entre los demás habitantes de la casa” (Lima Filho, 1994: 131).

Así, como informa Amaral, ella “es reconocida por el nombre del cabeza de familia varón seguido de un sufijo pluralizador, /-bohemio/. Las nuevas parejas que se formen pueden vivir juntas con sus suegros o en una vivienda unifamiliar. De esta forma, tendríamos familias extensas compactas, viviendo bajo el mismo techo, o dispersas” (Amaral, 1992: 73).

También es común que los padres (ancianos) y las hermanas solteras de la mujer vivan con la familia extendida. En el caso de los padres, pueden vivir en rotación con los demás hijos.

“Cuando aumenta el grupo doméstico, es común ver a los yernos construir sus casas al lado de la suegra, albergando nuevos arreglos de familias elementales” (Lima Filho, 1994: 132). De esta forma, este nuevo grupo mantiene únicamente los lazos afectivos con la casa original.

Según Amaral, la familia extensa es la unidad básica y mínima social y política de los karajá. Hasta la década de 1950, era común que se retiraran temporalmente de los otros con los que convivían, para realizar excursiones de pesca y recolección que duraban todo el verano” (Amaral, 1992: 74).

RELACIONES DE GÉNERO Y EL PAPEL DE LA MUJER EN LA COMUNIDAD *in'ỹ*

La observación cercana de la estructura social *in'ỹ* permite discutir una relación de género en la comunidad, identificando la subordinación de lo femenino a lo masculino, en una estructura que puede decirse patriarcal.

Dentro de la cultura *in'ỹ* con respecto a las actividades laborales, los roles de hombres y mujeres están divididos para que uno no interfiera en el trabajo del otro.

Las diferencias de trato entre hombres y mujeres se aprecian en la estructura del pueblo, particularmente en la distribución de las casas, patios y calles. Las viviendas se construyen en la parte trasera de la casa *ijasòheto* (la casa de los *ijasò*), donde tienen lugar los rituales y las deliberaciones sociales y políticas (Amaral, 1992: 66). De esta forma, al construir la vivienda al fondo, no se visualiza el interior de la casa, ya que las mujeres y los niños no tienen acceso a estos espacios, siendo un lugar estrictamente prohibido para ellos (1992: 66).

De hecho, sólo intervienen en los espacios del patio predeterminados. El interior de la casa es frecuentado únicamente por hombres y niños que han pasado por el ritual de iniciación en la vida adulta. Hay severos castigos para las mujeres que se atreven a entrar en ellos.

Las máscaras y los accesorios utilizados en los rituales se exhiben en el interior, por lo que las mujeres no pueden ingresar. Ellas no participan en estas discusiones comunitarias políticas y sociales. Su intervención en estos asuntos se da al interior de las casas con sus esposos e hijos adultos, donde exponen sus opiniones, es decir, sólo de manera indirecta.

Dentro del contexto social, se puede observar la anulación de la importancia del espacio que ocupan las mujeres, ya que sólo son reconocidas con títulos sociales como *hawyydinodu* (lideresa de mujeres), que les asignan tareas, lugares y roles en los rituales (Amaral, 1992: 89). En el caso de los hombres, sus posiciones sociales son exaltadas diariamente en la comunidad.

Así, observando a los actores sociales y personajes míticos en el pueblo y sus posiciones en la estructura social y en las relaciones que establecen, de acuerdo con la experiencia acumulada, se comprueba que existe un ordenamiento jerárquico de género en las relaciones de poder, en el que hay una dominación masculina. Así, en la cultura karajá, el lugar de la mujer es subordinado.

VIOLENCIA EN LA COMUNIDAD INDÍGENA *INỸ*

A lo largo de mi vida como mujer indígena y de acuerdo con las observaciones realizadas al escribir este estudio, encontré que la violencia contra las mujeres indígenas es, en muchos casos, subliminal, como lo es en los detalles de la cultura misma. La violencia contra la mujer, por regla general, tiene lugar dentro de las casas; es reconocida como intrafamiliar, que incluye las violencias física, psicológica, patrimonial, sexual y moral. Sin embargo, no sólo ocurre en el ámbito doméstico, sino también fuera de él, alcanzando el espacio afectivo y relacional.

Esta violencia en el contexto doméstico muchas veces ocurre por celos, uso de drogas lícitas e ilícitas, problemas económicos, habiendo ocasiones en las que hay palizas. En estos casos, no sólo se incluye al marido, sino también a los hijos y nietos, especialmente cuando hay violencia patrimonial, muchas veces por disputas por la propiedad de los fondos de pensión.

La ocurrencia de golpizas se puede observar en el informe de una indígena *inỹ* Rosália (nombre ficticio) dio a Ribeiro (2020): “Quería saber de mi pasado, de otros novios y cuando se enteraba de algo me pegaba mucho, me pegaba, me pegaba, hasta me clavaba un tenedor. Pero nunca lo denuncié porque decía que, si lo arrestaban, cuando saliera me mataría”, y en el de Mariquinha: “Me golpeaba porque cuando bebía creaba cosas en su cabeza de que yo lo engañaba. No me hizo daño porque podía correr. Incluso me amenazaron con un arma de fuego. Así fue toda su vida, hasta que murió” (Ribeiro, 2020).

Los celos suceden por la participación de parejas en fiestas y uso de redes sociales. En los casos de celos se producen violencias moral, psicológica y física. En este sentido, se observa que la inserción de culturas ajenas ha provocado estos crímenes contra las mujeres.

Sobre el delito sexual, dentro de las residencias, no se puede documentar, pues son hechos internos que normalmente no son denunciados por las mujeres. Se cree que la falta de denuncias se debe a las mismas razones que ocurren fuera de la comunidad

indígena: desconocimiento de los propios derechos, miedo, vergüenza, entre otros.

Estos delitos también tienen lugar en fiestas no rituales, en las que participan mujeres. En ellas hay una ingesta excesiva de alcohol y las mujeres suelen ser violadas. A veces estos crímenes son colectivos.

La cultura autoriza la violación en grupo. Ocurre cuando rompen las reglas “culturales”. En este sentido, la violación es consentida por la comunidad, es decir, considerada normal. Estas normas se entienden como acceso a *ijasòheto*. Hay casos en los que hay identificación de quien porta la máscara de *ijasò*, profiriendo comentarios que llaman la atención de los hombres; ocurrencias durante el baile del *ijasò*, en el que las muchachas bailan con los enmascarados y superan el límite demarcado, entre otros casos.

En estas situaciones, además de tratarse de violencia sexual, se puede considerar como moral y psicológica, pues al mismo tiempo de la violación, las mujeres pierden varios privilegios, tanto dentro de la familia como en la comunidad, empezando por el respeto a sí mismas. Comienzan a ser consideradas de manera similar a lo que los no indígenas llaman “prostitutas”.

Otro hecho que también puede ser considerado violencia contra la mujer es el hecho de que la niña tenga que andar cabizbaja por el pueblo, sin mirar a la cara a los hombres que no forman parte del núcleo familiar. En ese sentido, sólo pueden estar acompañadas por un pariente, lo que puede considerarse violencia psicológica, pues la niña es constantemente regañada y amenazada con consecuencias si no sigue las pautas, lo que puede resultar en matrimonio, sin su propio consentimiento. Eso, conforme a la ley, también puede ser considerado violencia sexual y moral.

Lo que se observa en la aldea Fontoura y en el pueblo *inỹ* es un conjunto de prácticas violentas contra la mujer, es decir, violencia de género en una estructura patriarcal construida culturalmente a lo largo de los siglos. Las luchas y los sufrimientos de las mujeres son comunes en muchas culturas y las protecciones legales no las alcanzan.

CONSIDERACIONES FINALES

La violencia contra las mujeres, como violencia de género dentro de estructuras sociales con características patriarcales, es una realidad dramática en el mundo contemporáneo. Esto afecta a las mujeres indígenas y no indígenas en Brasil. De acuerdo con los aportes teóricos presentados, pudimos observar que la violencia contra la mujer está presente incluso en culturas de origen no occidental o moderno, como la indígena. Se asocia a esquemas patriarcales y se ha fortalecido en el mundo contemporáneo.

La lucha de las mujeres contra la violencia y los avances logrados en particular con los tratados internacionales, el trabajo de la CIDH y de la Corte IDH, y específicamente en Brasil con la Ley Maria da Penha asociada a la estructura de protección, alcanzan política y jurídicamente a las mujeres indígenas. Sin embargo, la burocracia estatal, el aislamiento, los asentamientos y a veces el desconocimiento de sus derechos han dificultado el cuidado y la protección de las mujeres indígenas.

Las mujeres de la aldea Fontoura han sido víctimas de mucha violencia, debido a sus propios valores culturales y la apropiación de otros de culturas no indígenas.

Los karajá han realizado muchos intercambios culturales porque construyeron su historia a partir de desplazamientos forzados, contactos y luchas con y contra otros pueblos indígenas, con ataques colonizadores, intentos de adoctrinamiento religioso y “asimilación civilizatoria”.

Si bien hubo una confluencia de valores culturales y apropiaciones exógenas, aún se conserva mucho de la cultura original. De esta forma, muchas de las violencias cometidas contra las mujeres del pueblo *inỹ* pueden atribuirse a valores traídos por otras culturas, sin embargo, en la cultura tradicional karajá, en las relaciones sociales, existen jerarquías de género, con hegemonía del hombre sobre la mujer y una estructura de organización social que por analogía podría llamarse patriarcal, al autorizar y ejercer violencia.

En definitiva, la legislación internacional y nacional y los mecanismos de protección del Estado no han podido cumplir su función de prevenir la violencia y mantener seguras a las mujeres en estado de vulnerabilidad.

BIBLIOGRAFÍA

- Alvarado Merino, Gina, Gian Carlo Delgado Ramos, Diego Domínguez, Cecilia Campello Do Amaral Mello, Iliana Monterroso y Guillermo Wilde (2008), *Gestión ambiental y conflicto social en América Latina*, Buenos Aires, CLACSO.
- Amaral de Toral, André (1992), “Cosmologia e Sociedade Karajá”, tesis de maestría, Río de Janeiro, UFRJ-Museu Nacional.
- Barrick Gold Corporation (2015) *Barrick's Compliance Hotline*, disponible en <https://secure>.
- Bosco, Francisco (2017), “Violência e sociedade do espetáculo”, en Adauto Novaes (comp.), *Mutações: Fontes passionais da violência*, São Paulo, Edições SESC.
- Butler, Judith y Athena Athanasiou (2016), *Dépossession*, Berlín, Diaphanes.
- Cerqueira, Daniel, Mariana Matos, Ana Paula Martins Antunes y Jony Pinto Junior (2015), *Avaliando a eficácia da Lei Maria da Penha*, Brasília, Río de Janeiro, Instituto de Investigación Económica Aplicada.
- Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) (2001), *Informe nº 54/01. Caso 12.051 Maria da Penha Maia Fernandes*, disponible en <https://www.cidh.oas.org/annualrep/2000port/12051.htm>.
- Costa Rodrigues, William (2007), *Metodologia científica*, Paracambi, FAETEC/IST.
- De Laai, Tatiana (2018), *Antropologia e cultura brasileira*, Río de Janeiro, Universidade Salvador.
- Diccionario Online de Portugués (DÍCIO) (2020), *Violência*, disponible en <https://www.dicio.com.br/violencia/>.
- Fals Borda, Orlando (2020), “Experiencias teóricas y prácticas”, *Cadernos Cimeac*, vol. 10, núm. 3, pp. 192-247.
- Governo Brasileiro (1996), *Decreto 1973 de 01/08/1996. Convenção de Belém do Pará*, disponible en https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1996/d1973.htm

- (2006), *Lei Maria da Penha. Lei No. 11.340*, disponible en http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/lei/l11340.htm.
- (2015), *Lei Complementar 150*, disponible en https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lcp/lcp150.htm.
- (2018), *Lei Maria da Penha. Lei No. 13.772*, disponible en https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2018/lei/l13772.htm.
- Gros, Frédéric (2017), “A ética da obediência”, en Aduino Novaes (comp.), *Mutações: Fontes passionais da violência*, São Paulo, Edições SESC.
- Karam, Maria Lúcia (2006), *Violencia de gênero: el paradójico entusiasmo por el rigor penal*, disponible en https://arquivo.ibccrim.org.br/boletim_editorial/198-168-November-2006.
- Lerner, Gerda (2019), *A Criação do Patriarcado: história da opressão das mulheres pelos homens*, trad. de Luiza Sellera, São Paulo, Cultrix.
- Lima Filho, Manuel Ferreira (1994), *Hetohok um Rito Karajá*, Goiânia, Editorial UCG.
- Montenegro, Marília (2015), *Lei Maria da Penha: uma análise criminológica crítica*, Rio de Janeiro, Editora Revan.
- Novaes, Aduino (2017), *Mutações: Fontes passionais da violência*, São Paulo, Edições SESC.
- ONU (2021), *Lei Maria da Penha completa 15 anos promovendo o enfrentamento da violência baseada no gênero*, disponible en <https://brasil.un.org/pt-br/139554-lei-maria-da-penha-completa-15-anos-promovendo-o-enfrentamento-da-violencia-based-no-genero>.
- Pimentel, Silvia (s.f), *Apresentação da Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra a Mulher*, disponible en https://assets-compromisoeatitude-ipg.sfo2.digitaloceanspaces.com/2012/08/SPM2006_CEDAW_portugues.pdf.
- Rago, Margareth (1988), “Descobriendo o Gênero Historicamente”, *CADERNOS Págu*, núm. 11, pp. 92 y 93, disponible en <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/8634465/2389>.
- Revista AzMina* (2021), “‘Pra gente não Funciona’: Mulheres indígenas e a Lei Maria da Penha”, *Revista AzMina*, disponible en <https://azmina.com.br/reportagens/mulheres-indigenas-e-a-lei-maria-da-penha>.
- Revista Jurídica* (1998), *Medida Protetiva Lei Maria-da-Penha*, disponible en <https://eviecsa.jusbrasil.com.br/modelos-pecas/801161353/medida-protetiva-lei-maria-da-penha>.

- Ribeiro, Maria Fernanda (2020), *Pra gente não funciona: indígenas e a Lei Maria da Penha*, disponible en <https://azmina.com.br/reportagens/mulheres-indigenas-e-a-lei-maria-da-penha/>.
- Ruiz, João Álvaro (1982), *Metodologia científica: guia para eficiência nos estudos*, São Paulo, Atlas.
- Sandoval, Silvania Maria (2007), *Manejo dos resíduos sólidos urbanos nas comunidades indígenas Karajá, município de Lagos da Confusão*, TO.
- Segato, Rita (2018), *La guerra contra las mujeres*, Buenos Aires, Prometeo Libros.
- (2021), *Las estructuras elementales de la violencia: ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*, Buenos Aires, Prometeo Libros.
- Scott, Joan (1995), “Gênero: uma categoria útil de análise histórica. Educação & Realidade”, *Revista Educação e Realidade*, vol. 20, núm. 2, pp. 71-99.
- Soares Nunes, Eduardo (2016), “Transformações Karajá”, tesis de doctorado, Brasilia, Brasilia, Universidad Nacional de Brasilia.
- Tribunal Regional del Trabajo (TRT) (2022), *Pesquisa aponta aumento de violência contra a mulher no Brasil em 2022 e integrantes do Comitê de Equidade comentam os números*, disponible en [https://www.trt4.jus.br/portais/trt4/modulos/noticias/546409#:~:text=A%20pesquisa%20apontou%20que%20um,Saúde%20\(OMS\)%20em%202021](https://www.trt4.jus.br/portais/trt4/modulos/noticias/546409#:~:text=A%20pesquisa%20apontou%20que%20um,Saúde%20(OMS)%20em%202021).
- Vidotte Blanco Tarrega, Maria Cristina (2020), “A violência contra as mulheres O patriarcado e as institucionalidades públicas nos conflitos no campo”, *Caderno de Conflitos no campo*, Goiânia, Centro de Documentação Dom Tomas Balduino.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2018), “A antropología da perspectiva e o método do equivocação controlada”, *Aceno, Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, vol. 5, núm. 10, pp. 247-264, disponible en <https://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/aceno/article/view/8341>.
- Žižek, Slavoj (2014), *Violência*, São Paulo, Boitempo.

UNA APROXIMACIÓN A LAS MUJERES Y SU SISTEMA DE CARGOS EN LA COMUNIDAD DE ATLALTIPA MIRADOR

GLORIA ISABEL FIGUEROA GÓMEZ

INTRODUCCIÓN

El presente escrito es un acercamiento desde los estudios feministas a la presencia y participación de las mujeres nahuas huastecas en los sistemas normativos internos; particularmente me referiré a las mujeres cargueras de la comunidad de Atlaltipa Mirador, comunidad nahua huasteca, perteneciente al municipio de Atlapexco en el estado de Hidalgo. El presente artículo es parte de mi tesis doctoral en Estudios Feministas. Me coloco desde lo propio, es decir, según mi experiencia como carguera, ya que he sido mayordoma, de forma que retomo los aportes de los feminismos indígenas y comunitarios para entender desde otro horizonte de sentido la participación de las mujeres.

Al escribir sobre los sistemas de cargos, la vida comunitaria, la comunalidad y los feminismos estoy haciendo un recorrido por mi caminar. Investigar desde nosotras significa conocer muy bien quiénes somos y hacia dónde vamos, dar cuenta de lo que queremos, mostrando que somos capaces de construir nuestro propio destino. Conuerdo con Georgina Méndez cuando señala la necesidad de investigar, “desde nosotras, desde nuestras miradas, que seamos nosotras como mujeres, como pueblos, quienes nos hagamos cargo de nuestro destino a partir de conocer a profundidad los conocimientos de nuestros pueblos” (Méndez, 2013: 29).

Para Verona Stolcke, quien conoce está invariablemente “situad@” en un sentido político y social. La situación de quien conoce, según su sexo, raza, ubicación geográfica, historia y clase, incide en la producción y el valor del conocimiento. Sin embargo, esto no es estático, pues los objetos del conocimiento, para la

crítica feminista, las mujeres, en tanto que actoras políticas, van transformando el propio proyecto de producir conocimiento. Esto es lo que Haraway denomina “conocimiento situado” (Stolcke, 2004: 99).

Es desde este ángulo que me sitúo como mujer nahua huasteca, faenera, mayordoma, comprometida con mi comunidad y con el reconocimiento de los derechos de los pueblos originarios y de las mujeres, como migrante, pero también con el privilegio que me da ser estudiante de doctorado, como feminista indígena comunitaria que analiza la participación de las mujeres nahuas huastecas en el sistema de cargos, siendo este un conocimiento parcial y específico, producido y generado por las mujeres en su práctica cotidiana, en el hacer diario. De ahí que pretendo que esta investigación se construya colectivamente con las mujeres de mi comunidad. Para Patricia Castañeda la metodología feminista tiene especificidades:

Una de las particularidades de la investigación feminista es subrayar, como punto de partida[,] la desigualdad que caracteriza la situación de género de las mujeres en relación con los hombres, pero sobre todo pretende[,] además de desmontar los principios sexistas y androcéntricos, fundamentar, visibilizar, historizar y desnaturalizar los fenómenos que atañen en un sentido más amplio a todas las formas de desigualdad que atañen a todos los seres humanos [...] uno de los propósitos centrales de la investigación feminista es explicar la relación entre exclusión y desigualdad. La exclusión es la marca de los tiempos [...]. En las sociedades androcéntricas y heteronormativas actuales, encarnar la diversidad (en cualquiera de sus formas) significa vivir en los márgenes y esto significa vivir formas específicas de exclusión (Castañeda, 2014: 154-156).

Las mujeres de pueblos originarios hemos vivido y seguimos viviendo desigualdad y exclusión, no sólo fuera de nuestras comunidades de origen, sino al interior de las mismas, por eso es importante reconocer(nos) en y ante dichas desigualdades y exclusiones para transformarlas. De ahí que la investigación feminista posee un carácter transformador. En este sentido, me cen-

tro, sobre todo, en los cambios que ha producido la participación de las mujeres dentro del sistema de cargos, modificaciones que pueden ser producto de la dinámica comunitaria, pero que hablan también de la agencia de las mujeres.

Mi propuesta teórica metodológica contiene las claves o coordenadas epistémicas de los feminismos comunitarios e indígenas que me permiten tender puentes entre las originarias y los feminismos, de tal forma que intento romper con el pensamiento dicotómico, reflexionar desde otro lugar para imaginar otras maneras de ser y hacer de la(s) mujer(es).

Recupero a pensadoras que buscan entender el género desde las cosmovisiones de las comunidades originarias, sin olvidar lo que señala Cumes al respecto: “Es necesario reivindicar los conceptos de complementariedad, dualidad y otros, comprendiendo cómo funcionan en un diálogo con la realidad y con proposiciones políticas que no olviden el cuestionamiento de las relaciones de opresión existentes” (Cumes, 2014: 241).

Desde las cosmovisiones indígenas se habla de complementariedad y dualidad entre hombres y mujeres, no se les ve como opuestos sino complementarios: “La dualidad como dispositivo perceptual es un referente filosófico para explicar esa conjunción de pares aparentemente opuestos y excluyentes uno del otro, llevan a reconocer y redescubrir la serie de dualidades que estructuran el cosmos mesoamericano” (Marcos, 2013: 156).

La dualidad permite entender dentro de la comunalidad que cada persona tiene una función que permite la reproducción de la vida comunitaria en donde el bien común es lo central, es decir, el nosotros. Siguiendo a Marcos:

En las referencias cosmológicas y las prácticas contemporáneas de las luchas sociales indígenas no existe el concepto de individuo-autocontenido ni para la mujer ni el varón; sólo existe un nosotros comunitario. Así, no es contradictorio en esos entornos exigir a la vez derechos de las mujeres y derechos colectivos de los pueblos: van juntos y a la par. No se organizan jerárquicamente [...] Simplemente se prosigue enmarcados en esta

dualidad de opuestos y complementarios sin priorizar uno sobre el otro” (Marcos, 2013: 157-158).

Lo dicho por la autora me permite pensar la participación de las mujeres nahuas huastecas en el sistema de cargos como complementaria a la participación de los varones, es decir, desde la lógica comunitaria, quienes son parte de esta tienen un papel fundamental para la reproducción de la vida, tanto mujeres como hombres realizan trabajo por el bien común; así la complementariedad se materializa en la comunalidad.

Lo anterior no necesariamente supone igualdad de derechos, particularmente en el caso que me ocupa: el foco de atención son los cargos comunitarios y los derechos que de estos se desprenden para unas y otros. En este sentido existen desigualdades, ya que las mujeres cargueras no son comuneras.

Retomo la propuesta de Lorena Cabnal con respecto al feminismo comunitario, que en un primer momento define “como una recreación y creación de pensamiento ideológico feminista y cosmogónico que ha surgido para reinterpretar las realidades de la vida histórica y cotidiana de las mujeres indígenas dentro del mundo indígena” (Cabnal, 2010: 11-12).

Desde el feminismo hegemónico se puede decir que el sistema sexo-genérico y la división sexual del trabajo atraviesa la institución del sistema de cargos y nuestra participación en el mismo, sin embargo, mi propuesta es diferente, pues busca entender la estructura del sistema de cargos y la participación de las mujeres desde la complementariedad-dualidad-equilibrio. Es decir, desde lo propio, desde nuestra cosmovisión o filosofías, en plural (Cabnal, 2010).

Ésta es una propuesta que se sustenta en los feminismos comunitarios e indígenas, y que a la vez me parece más acorde con la cosmovisión de los pueblos, pues me permite entender desde otro horizonte de sentido las relaciones sexo-genéricas, rompiendo con el pensamiento dicotómico y binario, pero al mismo tiempo reconociendo dentro de esta misma lógica la asimetría que se da al interior de las comunidades. De ahí que el concepto de equilibrio sea fundamental.

Los métodos de recolección de información que he comenzado a utilizar son el análisis documental para dar sustento teórico y contextualización a la investigación. Esto es, la etnografía que me permite observar y describir el sistema de cargos, cuya mirada está centrada en las mujeres que participan de estos.

La etnografía feminista la retomo como “la descripción orientada teóricamente por un andamiaje conceptual feminista en el que la experiencia de las mujeres, junto con la develación de lo femenino, está en el centro de la reflexión que conduce la observación” (Castañeda, citada en Hernández, 2014). En este sentido, mi enfoque se centra en las mujeres cargueras de la comunidad de Atlaltipa Mirador, Hidalgo.

Otro recurso es la autobiografía, que me va a permitir, a partir de mi propia experiencia como integrante del sistema de cargos de mi comunidad, cuestionar y reflexionar en torno a las relaciones de género que se suscitan.

En este punto recupero un concepto que me parece fundamental de los feminismos comunitarios: la noción de cuerpo-territorio-tierra, la cual pretendo articular con el término de comunalidad para entender al cuerpo-territorio como un cuerpo colectivo que supone la comunidad, la cual está anclada al sistema de cargos. Entendido así, los sistemas de cargos serían el corazón de ese cuerpo-territorio-tierra. Por otro lado, la cartografía feminista es un método que me permite conocer si sus prácticas en el sistema de cargos generan algunos cambios, de igual manera su noción de cuerpo y sus vínculos con el territorio-tierra.

LA REGIÓN NAHUA HUASTECA

Para ir desmenuzando dicha participación, me es fundamental contextualizar la región nahua huasteca con la idea de posteriormente abordar la comunidad de Atlaltipa Mirador y su sistema de cargos. Esta región se encuentra en el norte del estado de Veracruz, al sur de San Luis Potosí y al noreste de Hidalgo, en don-

de la variante dialectal del náhuatl es la misma, así como sus prácticas socioculturales.

Para ello retomo dos conceptos: el de unidad cultural y el de entronque patriarcal. Ambos me permiten entender el proceso socio-histórico no sólo de la región, sino de los sistemas de cargos y de quienes los conforman. De acuerdo con Verónica Rodríguez:

Las regiones se construyen socialmente, las relaciones sociales de la vida humana se combinan con las características geográficas de una zona, abriendo paso a una forma particular de apropiación de territorio, forma que se expresará en la convivencia con un paisaje y el desarrollo de actividades económicas y sociales que dan vida a la región. En este sentido, afirmar que existen regiones acabadas e inamovibles carece de sentido, en tanto que la heterogeneidad social y la interacción con la naturaleza no generan relaciones sociales estáticas, y al modificarse éstas, la naturaleza o la vida misma, no podremos hablar de paisajes eternos (2000: 30).

Retomando la propuesta de Rodríguez, es posible pensar en la existencia de una región nahua huasteca. Al respecto, Hernández señala que “la región Nahua Huasteca conforma una unidad cultural que abarca la zona noreste del estado de Hidalgo, la parte norte de Veracruz y la región sur de San Luis Potosí. En esta región el tipo de vegetación es la selva tropical y en ella se habla la lengua náhuatl, siendo la misma variante dialectal” (Hernández, 2013: 8).

Por otro lado, los nahuas de Veracruz, San Luis Potosí e Hidalgo comparten prácticas socioculturales: saberes médicos, danzas, fiestas como el carnaval y el Xantolo, así como la lengua, lo que los hace una sola región.

Es por todo lo anterior que propongo entender a esta región como una unidad cultural, la cual sigue viviendo los efectos de este entronque patriarcal que hoy se traduce en actos de discriminación, racismo y exclusión social que atraviesan la vida de hombres y mujeres en la zona.

Los datos históricos muestran que el pueblo huasteco fue invadido dos veces. De acuerdo con Ochoa y Meade, la primera vez fue por el imperio mexica o azteca, encabezado por Ahuízotl en el año 1487 y la segunda, a cargo de Hernán Cortés en 1522, durante la conquista española (Ochoa y Meade, citados en Hernández, 2013: 18)

En ambos casos los conquistadores implantaron muchas de sus costumbres y rasgos particulares a los conquistados, entre eso podemos mencionar la lengua que cambió de *teenek* a náhuatl y de esta al español, así como sus concepciones sobre el cuerpo y la sexualidad, las cuales fueron reprimidas durante las dos invasiones, siendo las mujeres las más afectadas por estos hechos. Resultado de estas dos invasiones es que surgió el pueblo nahua huasteco, que conserva rasgos de la cultura huasteca e incorpora otras de la nahua; rasgos que sobrevivieron a la colonización y que perduran hasta nuestros días.

En cuanto a la feminidad, el culto y la cotidianidad, se señala que:

Las mujeres huastecas se adornaban el cuerpo, tanto como los hombres, escarificaban y pintaban sus dientes, además de adornar sus cabellos con complicados tocados [...] la relación entre los sexos fue menos rígida y, por tanto, la subordinación de las mujeres huastecas no fue tan marcada en comparación a lo que se vivía en otros pueblos como los toltecas, los purépechas, los mixtecos o los mexicas (Luján, 2008: 35).

A este respecto, Luján señala que “el adorno en la mujer como el goce sexual era visto por los huastecos como algo cotidiano y, por tanto, celebrado, mientras que para los mexicas era un aspecto indecoroso y por tanto condenado” (Luján, 2008: 36).

Desde esta lógica, es posible pensar que la subordinación y el dominio sobre las mujeres huastecas no llegó con la segunda conquista (la española), sino con la primera (la mexica), con la invasión de Ahuízotl, reprimiendo la sexualidad y el placer de las mujeres, quitándoles importancia y potencia en su poder como creadoras a fin de afianzar la cultura fálica y el poder creador de los varones.

Siguiendo a Lorena Cabnal, es importante repensar el concepto de patriarcado desde nuestra propia historia y cosmovisión:

es posible pensar en la existencia de un patriarcado originario ancestral, entendido como un sistema milenario estructural de opresión contra las mujeres originarias o indígenas. Este sistema establece su base de opresión desde su filosofía que norma la heterorealidad cosmogónica como mandato, tanto para la vida de las mujeres y hombres[,] y de estos en relación con el cosmos (Cabnal, 2010: 14).

Muy útil es para los intereses de este trabajo la reflexión de Paredes (2018) sobre que el patriarcado ancestral, en el momento de la invasión, se conectó con el patriarcado europeo colonial, constituyendo una unión histórica y sistémica denominada *entronque patriarcal*, el cual creó alianzas y pactos en el manejo del poder, hecho que ha configurado un sistema de relaciones que beneficia a los hombres —aunque no a todos de la misma manera— por encima de las mujeres, aunque tampoco a todas ellas de la misma forma. Por *entronque* entendemos la relación de mutua afectación entre dos historias paralelas de construcción patriarcal. Dos troncos que, al encontrarse, desarrollan una relación nueva, pero no por ello más justa ni equilibrada, y que tampoco elimina las diferencias entre ambas (Paredes, 2018).

Desde el feminismo comunitario, el *entronque patriarcal* me permite explicar los patrones de dominación que se establecieron a partir de estas invasiones, los cuales perviven en la actualidad. Si bien no de la misma manera, las relaciones asimétricas están presentes en los diferentes ámbitos de la vida social y comunitaria, en donde el sistema de cargos no es la excepción. Para Carrasco:

Los cargos de la jerarquía cívico-religiosa moderna forman parte tanto del sistema municipal de administración de la ciudad, introducido durante el primer periodo colonial, como de la organización local del culto católico popular. Los plazos anuales de los cargos forman también parte de los reglamentos españoles y existen otras muchas similitudes entre la organi-

zación moderna de la aldea india y el sistema municipal español [...]. En consecuencia, podría suponerse que la jerarquía cívico religiosa moderna es básicamente de origen español (Carrasco, 1979: 3).

De acuerdo con el autor, el sistema de cargos es de origen español:

En la época colonial encontramos una continuación directa de los niveles inferiores de la organización indígena que los españoles mantuvieron para recoger los tributos y organizar las obras públicas [...]. Incluso hoy encontramos cargos menores con el título de tequitlato y topil, que son claramente la perpetuación de sus antiguos homónimos (Carrasco, 1979: 10).

Es importante mencionar que el cargo de topil se encuentra vigente en la estructura de gobierno de Atlaltipa Mirador. El mismo autor señala, con respecto a los cargos medios y altos de la jerarquía gobernante, lo siguiente:

En los niveles medio y alto de la jerarquía, la introducción del sistema español de administración municipal tuvo como consecuencia lo que llamaré el gobierno dual, es decir, que el antiguo grupo dominante continuó en el poder al mismo tiempo que los funcionarios del recién introducido sistema eran a su debido tiempo elegidos, y ambos grupos de funcionarios unidos constituyeron el cuerpo administrativo de la ciudad (Carrasco, 1979: 10).

Una vez que he tratado de establecer que el sistema de cargos es una herencia colonial que perdura hasta nuestros días resignificadamente por la comunidad, doy paso a explicar cómo es que este entronque patriarcal colocó a las mujeres en un lugar de subordinación. Según Francesca Gargallo, la sumisión de las mujeres tiene que ver con la imposición de un modelo hegemónico de relación entre los géneros:

la violencia y la sumisión de las mujeres en las comunidades indígenas son parte del legado colonial vigente. No obstante, tal y como la comunidad

misma, el sistema de géneros que se sostiene en la supremacía masculina, en la actualidad, ya es inseparable del orden normativo que muchos pueblos originarios reivindican en su renovada identificación nacional con los símbolos identitarios tradicionales (los mal llamados “usos y costumbres”) (Gargallo, 2014: 79).

De modo que esta nueva relación de dominación fue la que excluyó a las mujeres de la jerarquía cívico-religiosa, sin embargo, Carrasco (1979) intenta describir cómo eran los sistemas de cargos precolombinos, analizando a los aztecas e identificando tres espacios para escalar en el estatus de clasificación: la guerra, el sacerdocio y el comercio. El autor detecta que sólo algunos segmentos de la población podían escalar, principalmente la nobleza, ya que era una sucesión hereditaria que tenía relación con el linaje. En el caso del gobernante, la herencia, la elección y la sucesión son aspectos importantes para acceder a espacios de mayor jerarquía. Tampoco aquí aparecen las mujeres, pues se habla de sucesión de hijos y sobrinos.

En línea con lo anterior, la sociedad mexicana tampoco considera a las mujeres dentro de la estructura del sistema de cargos, así pues, desde la óptica del entronque, el patriarcado ancestral fue impuesto al pueblo huasteco; además, las mujeres fueron subordinadas por el pueblo mexicano y posteriormente, por los españoles. Si bien no se ha estudiado suficientemente a la civilización huasteca, antes de la llegada de los mexicanos, dado los datos históricos con los que se cuenta, es posible pensar que, así como otras prácticas se han resignificado, el sistema de cargos ha corrido la misma suerte. Liliana Vargas, siguiendo a Julieta Paredes, se pregunta cómo es que:

dos formas de administración social, política, económica y cultural (nuevo y viejo mundo) para gobernar se encontraron para establecer, sobre sus propias bases, nuevas formas de organización social que pudieron permitir y legitimar el racismo y discriminación contra las comunidades indígenas, contra los hombres, mujeres, niños, jóvenes [y] ancianos indígenas (Vargas, 2016: 25).

En el caso de las mujeres, una de las consecuencias de este orden de dominación colonial tuvo efectos en la imposición de una sexualidad heteronormativa y jerarquizada que actuó sobre la idea de complementariedad, subordinándoles; ello explicaría su ausencia en cargos de autoridad. Esta situación se presenta en la comunidad de Atlaltipa Mirador. De acuerdo con Gargallo:

La primera incidencia del estrato genérico colonial sobre esta visión dual de todo lo que es vivo o tiene espíritu (las montañas, las plantas, las aguas, los animales, los seres humanos) es la imposición de una heteronormatividad desconocida en la mayoría de las naciones originarias, acompañada de una jerarquía sexual que hace de la complementariedad un servicio que las mujeres les deben a los hombres (Gargallo, 2014: 81).

Esta nueva relación buscó no sólo la subordinación de la población indígena, sino su aniquilación. Trató de destruir sus filosofías, lenguas, modelos médicos, espiritualidad, símbolos, prácticas socioculturales y formas de organización social y política; a pesar de los embates descritos, los pueblos originarios han mostrado su capacidad de reinvencción para permanecer y sostener sus sistemas normativos internos.

Si bien han subsistido, lo han hecho desde una relación de poder asimétrica subordinada y basada en el racismo, la discriminación, la exclusión y el clasismo, en donde las mujeres indígenas son atravesadas por todas estas opresiones y un sistema patriarcal que intenta invisibilizarlas o borrarlas. Por ejemplo, el difícil acceso de las mujeres a la justicia, a puestos de elección popular al interior de las comunidades y a su obstaculizada participación en la toma de decisiones, así como su intrincada intervención en asambleas comunitarias, como autoridades o comuneras.

Ahora bien, en cuanto a formas de gobierno, uno de los cambios más importantes tiene que ver con lo que se dio en 1812 en la Constitución de Cádiz: “Ésta introdujo[,] para el total del territorio colonial[,] el ayuntamiento como forma de gobierno, y se anularon las repúblicas de indios o congregación de indios como estructuras de representación política indígena, esto con

la idea de favorecer un mejor control sobre la población y sus recursos” (De Santiago, 2017: 5).

La conformación del municipio de Atlapexco da cuenta de las relaciones de poder y dominación de las que es objeto la población indígena, pues se observa cómo la población mestiza se fue apoderando de las tierras y el poder se concentró en algunas familias que hasta hoy lo conservan.

EL MUNICIPIO DE ATLAPEXCO

El municipio de Atlapexco, al cual pertenece la comunidad de Atlaltipa Mirador, fue reconocido como tal en 1936 después de varias disputas territoriales con los municipios de Yahualica y Huazalingo. Atlapexco pertenecía a la cabecera municipal de Yahualica, sin embargo, familias mestizas, como los Nochebuena, pugnaron porque Atlapexco fuera reconocido como cabecera municipal. Esto es muy significativo debido a que esta familia sigue en el poder local y regional hasta nuestros días, cumpliendo más de un siglo en el poder; actualmente Julián Nochebuena Hernández es presidente municipal.

Navarrete (2014) refiere que familias como Nochebuena, Salazar, Arteaga, Olivares, Flores y Naranjo (esta última originaria de Tecolotitla) fueron las más interesadas en que la sección de Atlapexco tuviera autonomía jurídica con pertenencia a Yahualica, usando el argumento de que la cabecera municipal se localizaba a una distancia considerable de aproximadamente 20 kilómetros con respecto a los poblados atlapexcanos. Si bien hubo voces, sobre todo de Yahualica, que intentaron frenar la separación de Atlapexco de Yahualica, e incluso se intentó realizar una marcha a la Ciudad de México para tratar de frenar ese decreto, en “1936 el estado de Hidalgo ratificó a Atlapexco como cabecera municipal” (Navarrete y Dolores, 2014: 25). En la actualidad, este municipio colinda al norte con Huejutla de Reyes, al este con Huazalingo y Huejutla de Reyes, al sur con Yahualica y al oeste con Huautla.

De acuerdo con el censo de población y vivienda 2020 del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (Inegi), el municipio de Atlapexco cuenta con una población de 19 812 habitantes, de los cuales 9 511 son hombres y 10 301 mujeres. La población de cinco años o más de edad que habla una lengua indígena es de 13 090 personas, de las cuales 6 294 son hombres y 6 796, mujeres. En cuanto a los servicios de salud, el 79.6% de la población está afiliada al Instituto de Salud para el Bienestar (Insabi) (Inegi, 2020).

LA COMUNIDAD DE ATLATILPA MIRADOR

Atlaltipa Mirador colinda con las comunidades de Atencuapa, Ecuatitla e Ixtacuayo, y pertenece al municipio de Atlapexco. Según datos del censo de población y vivienda del 2020, la comunidad cuenta con 492 habitantes, de las cuales 249 son mujeres y 243, hombres (Inegi, 2020).

La población es bilingüe en su mayoría, sin embargo, algunos adultos mayores sólo hablan náhuatl. Observo con preocupación que la niñez habla cada vez menos su lengua originaria. He presenciado que abuelas y abuelos no pueden comunicarse con sus nietos y nietas debido a que estos últimos no les entienden.

Servicios

Atlaltipa Mirador cuenta con energía eléctrica y desde hace siete años con agua entubada, gracias a que las mujeres conformaron el comité de agua potable (en todas las casas hay baños). El combustible usado es casi en su totalidad a base de leña, aunque en algunos hogares se usa gas butano (o ambos). Este último se usa cada vez más.

Tiene dos centros escolares: el preescolar Emiliano Zapata y la primaria Guadalupe Victoria, ambos pertenecientes al sistema de educación indígena. Hay un centro de salud semanalmente visitado por un promotor y una enfermera que vienen de

la Secretaría de Salud del Estado de Hidalgo. La encargada del centro es una persona de la comunidad, cuya función principal es llevar el control de los servicios estatales, como vacunas y medición de peso y talla. Actualmente, las visitas a este centro por parte de personal médico es prácticamente nula, ya que durante la emergencia sanitaria (comenzada en 2020) se suspendieron definitivamente por parte de los promotores, asunto que hasta el momento no se ha reactivado. Por otro lado, hasta la fecha no existe el servicio de recolección de basura, por lo que generalmente se tira a la salida de la comunidad o es quemada en los patios.

Formas de trabajo comunitario en Atlaltipa Mirador

A continuación se describen las principales formas de trabajo que la comunidad organiza en la actualidad.

- La faena. Aquí todos los adultos, tanto mujeres como hombres integrantes de la comunidad, trabajan para bien de ésta.
- La mano vuelta. Es otra forma de organización que consiste en realizar una lista de aproximadamente 10 varones o mujeres para ayudar en las actividades agrícolas, principalmente la milpa. Quien hace la lista es la persona que necesita ayuda y se enumera para que, una vez terminado el trabajo de la primera milpa, se trabaje la segunda y así sucesivamente hasta concluir la lista, siempre respetando el orden de la misma.
- La mayordomía. Es una forma de organización comunitaria, pero al mismo tiempo representa un cargo. Otra particularidad de ésta es que son varios mayordomos durante el año y varían acorde con los usos de cada región. Es de carácter individual-familiar, cuya función es que el mayordomo se encargue de realizar la fiesta del santo patrono San José. Cabe destacar que ésta es la celebración principal de la comunidad, que se realiza cada 18 de marzo; las otras fiestas son el

12 de diciembre en honor a la Virgen de Guadalupe y el 24 de ese mes, dedicado a la Sagrada Familia o al Niño Jesús.

Organización social y política de Atlaltipa Mirador

La organización social y política está basada en el sistema de cargos, en el que estos se asignan a las mujeres y hombres participantes y donde la autoridad máxima es la asamblea comunitaria. Los cargos tienen como finalidad mantener el funcionamiento de la asamblea, e idealmente los que conformamos la comunidad debemos pasar por diversos cargos a lo largo de nuestra vida, pues *el pasar cargo*, como se dice en Atlaltipa Mirador, permite adquirir derechos y prestigio.

El sistema de cargos está conformado por puestos para varones y mujeres. Estas últimas se encargan de limpiar la comunidad a través del comité de aseo, de alimentar a la niñez mediante el comité de cocina rústica y de moler el maíz con el comité de molino, el cual ha dejado de funcionar debido a que ya se cuenta con tres tortillerías. Estos negocios están encabezados por mujeres, y surgieron entre los años 2019 y 2020.

En tanto que estos ámbitos se relacionan con el cuidado de la comunidad y la reproducción de la vida, son las mujeres quienes mantienen limpia la comunidad, además de proveer de alimento y ver todo lo relacionado con la escuela y la salud. Ellas ponen el cuerpo y dan su trabajo colectivo para el sostenimiento de la comunidad. A su vez, la estructura de los comités es una organización administrativa que cuenta con presidenta, suplente, tesorera y vocales. Esta estructura también aplica para los cargos de hombres.

Las mujeres entran a la faena cuando están en pareja; en este sentido, el estado civil es importante para ingresar al sistema de cargos. De ahí en adelante se inicia una carrera como carguera, la cual termina con la jubilación al haber pasado por todos los cargos y todos los puestos, o bien al cumplir 60 años.

Así, idealmente, se deben cubrir todos los cargos en los comités. En mi caso estoy en el de aseo, he sido mayordoma, soy

faenera y aún no he desempeñado ningún cargo administrativo. Para llegar a ser vocal, es decisión de la asamblea femenil. Una vez que pase como vocal iré subiendo a manera de escalafón hasta llegar a ser presidenta de algún comité. Este proceso se repite en todos los cargos. Es importante aclarar que las mujeres que tienen hijos e hijas en el preescolar o la primaria también son elegibles en el comité escolar y de cocina rústica, pudiendo estar en dos al mismo tiempo.

La edad, el estado civil, el ser madre y el trabajo comunitario son elementos fundamentales para entrar al sistema de cargos e ir ganando prestigio y reconocimiento comunitario.

De tal suerte que, desde una perspectiva interseccional, existen marcadores sociales que posibilitan o no la entrada a dicho sistema. Así, el ser esposa y madre son condiciones importantes para acceder a los cargos.

También la experiencia es fundamental para ir escalando en el sistema de cargos tanto femenil como varonil. En este sentido, las personas que cuentan con mayor experiencia como cargue-ras tienen mayor prestigio y reconocimiento comunitario.

Ahora bien, se considera que a mayor edad mayor experiencia. Si bien esto es cierto, encuentro que también es un obstáculo para que mujeres más jóvenes entren al sistema de cargos.

En cuanto al ser madre o casada también encuentro ciertos problemas: ¿qué pasa con aquellas mujeres dentro de la comunidad que no quieren ser madres, no quieren juntarse ni casarse? No podrán pasar cargo ni tendrán derechos comunitarios.

Hasta el momento, ubico que esto depende de cada situación, ya que hay mujeres que piden su entrada al sistema de cargos en algún comité, generalmente al de aseo, sobre todo si son madres solteras, y se aceptan. De hecho, en la comunidad hay una familia compuesta por mujeres divorciadas y madres solteras que han sido tres veces mayordomas, y una de ellas ha entrado a la faena varonil para trabajar por su hijo y que el niño tenga derechos, siendo la primera mujer topil de la comunidad.

Esta familia conformada por mujeres muestra cambios en el sistema normativo interno, sin embargo, aún falta mucho. Con-

sidero que la heteronormatividad está anclada al sistema de cargos, sin embargo, hay excepciones, ya que también depende de la autoridad en turno.

Por otro lado, existen diferencias importantes si se trata de la madre, la suegra, la nuera o la esposa. Por ejemplo, cuando pasé el cargo de mayordoma en 2021, si bien estaba al frente con mi pareja, mi suegra jugó un papel muy importante dada su experiencia, así como las mujeres que, al ser amigas tuyas, fueron de gran apoyo.

Las mujeres adultas se centraron en trabajar conmigo y apoyarme diciéndome qué y cómo se debe hacer. Yo eché mano de mis comadres, quienes fueron importantes para sacar adelante el cargo, al compartirme su experiencia y el camino a seguir.

En las mayordomías, las mujeres dan sus conocimientos culinarios para llevar a cabo las fiestas. Todas participamos, ya sea haciendo tamales, echando tortillas o haciendo mole, entre otras cosas, mientras que los hombres matan al puerco o hacen coronas de flores.

Una preocupación de los estudios feministas ha sido visibilizar la participación de las mujeres en los sistemas de cargos. Esto ha permitido mostrar que tienen un papel activo e importante en el sistema normativo interno (Mathews, 1985; Stephen, 1998; Castañeda, 2002; Vizcarra, 2002; Rodríguez, 2011; Rodríguez, 2017).

Sin embargo, al hablar de la participación de las mujeres en el sistema de cargos, se ha dicho que participan en el espacio privado o doméstico, sobre todo como mayordomas (Castañeda, 2002; Vizcarra, 2002; Rodríguez, 2011).

En este sentido, ubico una tendencia a asociar a las mujeres con cargos que tienen que ver con los cuidados colectivos, a los cuales tienen mayor acceso por ser mujeres, en tanto que se observa que no acceden a cargos públicos civil-políticos por la misma razón, es decir, el género se convierte en un orden clasificatorio y orientador de la vida social y el espacio, en donde las mujeres son subordinadas hacia lo privado.

Los estudios de género y ciertos feminismos han mostrado que las mujeres participan desde un espacio privado que se rela-

ciona con las actividades de la casa o del hogar, como la cocina y la preparación de alimentos. En torno a ello, Ivonne Vizcarra menciona:

Las mayordomías, sus estructuras jerárquicas y sus sistemas escalafonarios, aunque tenían similitud con la organización prehispánica, excluyeron por completo la participación de las mujeres en la toma de decisiones como en la posibilidad de acceder a un puesto. Sin embargo, sin el trabajo de las mujeres no hay fiestas para el santo (2002: 193-194).

Si bien es cierto que sin el trabajo de las mujeres no hay fiesta para el santo, como refiere la autora, me parece que se pierde de vista la dimensión comunitaria, con lo que se corre el riesgo de no ver la potencia que el trabajo colectivo de las mujeres tiene, pues aunque reconozco las desigualdades existentes en las relaciones de género al interior de las comunidades y las limitaciones que las mujeres tienen para acceder a cargos de mayor responsabilidad y poder, no comparto las observaciones que señalan la participación de las mujeres como relegada al espacio de lo privado.

Según lo que he podido observar y mi propia experiencia como mayordoma y faenera en la comunidad de Atlaltipa Mirador, el hecho de cocinar o preparar la fiesta, en este caso la mayordomía, no significa que nuestra participación sea privada, ya que todo lo referente a la preparación de alimentos se realiza colectivamente. De hecho, se forman comités de mujeres para hacer el mole, tostar el chile, desvenarlo, hacer los frijoles, el arroz, entre otros alimentos. La mayordoma y su pareja, si la hay, lo que hacen es darle a todas las mujeres los insumos necesarios para cocinar en su patio, es decir, se hace una cocina comunitaria, y lo mismo con los otros cargos. Por tanto, considero que todos los cargos son públicos.

Dado lo anterior, es necesario incorporar a la discusión la dimensión socio-espacial, desde la cual los pueblos originarios y las comunidades originarias orientan su participación en el sistema de cargos de la colectividad, pues ontológicamente su ser

es comunitario, la vida se vive y comparte en comunidad, se trabaja para el bien común, pues hombres y mujeres damos servicio para el beneficio de todos. Según Vargas:

la revisión de marcos teóricos sobre la participación de las mujeres en las formas de organización social y política de las comunidades indígenas, ya sea desde los sistemas de cargos o desde la perspectiva feminista, ha arrojado datos cualitativos que merecen tener mayor atención, pues encuentro en ellos un vacío en cuanto a que se concibe a las mujeres indígenas como actrices fuera de las formas de organización político-social de los pueblos indígenas[,] y no como parte de los cuerpos vivos que las formas de organización social representan para las comunidades (Vargas, 2016: 275-276).

En esta lógica, entendiendo que las formas de organización son cuerpos vivos, como lo son los sistemas de cargos, me cuestiono si desde otro horizonte de sentido los conceptos de lo público y lo privado son pertinentes para entender la posición que tienen las mujeres en la comunidad y en los cargos. Por lo anterior, y al contrario de como ocurre en Occidente, planteo que para los pueblos y comunidades originarias o indígenas no existe una separación entre lo público y lo privado.

Es claro que las mujeres cocinan, pero no para ellas o para la familia, sino para la comunidad; se habla de preparar alimentos, sí, pero no se hace en un espacio privado, no es en la intimidad de su casa, no con su propio fogón, sino que es en el espacio en donde se hará la fiesta: la cocina se vuelve una actividad colectiva. Entonces se trata de la cocina comunal que es pública, en donde las relaciones de poder no escapan a las mujeres.

Las feministas comunitarias han hablado del cuerpo-territorio como una dimensión analítica fundamental para entender la relación de las mujeres de comunidades con el territorio. En este sentido, la geografía feminista decolonial recoge estas dimensiones para tratar de ofrecer nuevas miradas socioespaciales. Según Sofía Zaragocin, lo que define a una geografía feminista es “la utilización de métodos para generar conocimiento feminista sobre distintas espacialidades, inclusive las

que van más allá del territorio, como son los espacios fluviales” (Zaragocin, 2019: 52).

De esta manera, es posible repensar el espacio desde la geografía feminista descolonial como una apuesta teórica metodológica para entender la participación de las mujeres en el sistema de cargos desde otras lógicas de producción de sentido; esta apuesta plantea entender, según el colectivo de geografía crítica, que:

El territorio sea quien defina el enfoque feminista a ser utilizado [...] Esto implica darle agencia al espacio, incluso a nociones externas al feminismo, y estar *atentxs* a no caer en un deber ser en las relaciones de género. Lo colectivo enraizado en una agencia de espacio permite que surja una noción de feminismo descolonial desde la geografía y, en particular, desde métodos de cartografía social. No se impone una noción predeterminada de feminismo o de las relaciones de género, el territorio lo determina (Zaragocin, 2019: 50).

Siguiendo esta lógica, se intenta no imponer una mirada feminista que pudiera no corresponder con el territorio, como lo he venido diciendo. Los análisis sobre sistemas de cargos y mujeres indígenas que he revisado pierden de vista que se trata de mujeres cuyo sentipensar está anclado a lo colectivo, de ahí que no se puede imponer una mirada individualista al analizar su participación en el sistema de cargos. De esta manera, recupero la noción de cuerpo-territorio para intentar salir de esta dicotomía que supone lo público y lo privado. Para Delmy Cruz:

La enunciación cuerpo-territorio es una epistemología latinoamericana y caribeña hecha por y desde mujeres de pueblos originarios que viven en comunidad; es decir, la articulación cuerpo-territorio pone en el centro lo comunitario como forma de vida. Además, a todas las demás personas nos ayuda a mirarnos territorialmente desde distintas escalas. Puesto que pone énfasis en la escala más micro, más íntima, que es el cuerpo. Donde nuestro cuerpo es el primer territorio de lucha. No obstante, consideramos que el cuerpo femenino y otrxs cuerpos disidentes son la plasmación de

muchas otras escalas de opresiones, de resistencias: familia, plaza pública, comunidad, barrio, organización social, territorio indígena, etcétera. La relación entre el cuerpo y estas otras escalas genera una potente dialéctica entre nuestra existencia y las relaciones que la unen a los territorios que habitamos (Cruz, 2016: 8).

Cuando Cruz señala que la articulación de cuerpo y territorio pone en el centro lo comunitario, me parece que la autora hace alusión a la comunalidad; me hace reflexionar en torno a los sistemas de cargos y las prácticas de las mujeres al interior de estos. Para los pueblos indígenas, la naturaleza/cultura se integra como una sola dimensión, sobre ello Floriberto Díaz menciona que “no se entiende una comunidad indígena solamente como un conjunto de casas con personas, sino personas con historias pasadas, presentes y futuras, que no sólo se pueden definir concretamente, físicamente, sino también espiritualmente en relación con la naturaleza toda” (Díaz, 2007: 38-39).

Ejemplo de este cuerpo territorio es el bautizo huasteco o *chicontlilistli*, celebración en la cual la partera o el partero pide la protección de los cerros y montañas para el o la recién nacida, así no importa a dónde vaya, los cerros y montañas que protegen a la comunidad cuidarán también al nuevo ser nacido. Otro ejemplo de este cuerpo-territorio es que el ombligo de las y los recién nacidos se entierra en la comunidad, en mi caso, el ombligo de mis hijos está enterrado en la casa porque se piensa que sin importar a donde vayan, la tierra los va a llamar para que regresen.

El territorio nos acompaña, somos cuerpo-territorio o territorio-cuerpo porque somos un cuerpo colectivo, pero también somos cuerpo individual, en el que se marcan nuestros pasos, vivencias y experiencias. Dentro de esta lógica existe una conceptualización y resignificación del territorio, del lugar y del espacio.

Vergara concibe al espacio como la “materia prima” que recortan, usan, delimitan y configuran los actores a través de prácticas, de la cultura y los diferentes poderes que poseen (o no) al que convierten en algo familiar, delimitado, significado-simboli-

zado, arropado de emociones y sentimientos, que llamo lugar y territorio (Vergara, 2012: 140).

Así, en tanto cuerpo colectivo, las mujeres significan y resignifican los espacios en donde participan, como la fiesta comunitaria y la cocina, desde la comunalidad. El servicio gratuito es un ejercicio de autoridad comunitaria público, según Floriberto Díaz “la fiesta es un elemento de la comunalidad” (Aguilar, 2019: 33) en el cual es imprescindible la presencia de las mujeres, pero también los varones participan de ella en una forma complementaria, sin que ello necesariamente implique que la intervención sea igualitaria, como mostraré más adelante.

Ahora bien, otro factor que diluye esta separación tajante entre el espacio público y el privado son las relaciones sociales que se establecen en la comunidad, las cuales se ven propiciadas por el espacio, el parentesco y las prácticas socioculturales. Siendo las comunidades espacios acotados, es fácil saber lo que sucede con otras personas, pues la mayoría de las casas están juntas o hay poco espacio entre unas y otras, las puertas permanecen abiertas, son constantes las visitas, los pequeños comercios muchas veces propician grandes pláticas, sea en la tienda de la comunidad o en el molino; ni qué decir de los días de faena, que si bien son espacios para el trabajo, también lo son para la plática y la convivencia. Lo anterior impide que exista una separación entre lo público y lo privado. Al respecto, Vergara apunta:

En las aldeas, pueblos e inclusive en las pequeñas ciudades y barrios tradicionales de las metrópolis, las relaciones sociales son de tal naturaleza que la mayoría conoce la “vida y milagros” de “casi todos”. Como una consecuencia y expresión de lo señalado, la distinción entre lo público (territorio) y lo privado (casa-lugar) no es nítida, pues tanto las barreras de acceso a la información como las fronteras simbólicas y físicas pueden ser cruzadas con frecuencia, sin autorización explícita ni punición, siendo el chisme su forma sociocomunicativa más característica. En estas condiciones socioculturales, el cuerpo mismo no pertenece exclusivamente a la persona, pues se lo somete a constante evaluación y valoración, por ejemplo, vía los apodosos (Vergara, 2013: 142-143).

Lo dicho hasta aquí me es útil para argumentar que la dicotomía público/privado no es aplicable a las comunidades indígenas. Según lo que he observado en la comunidad de Atlaltipa Mirador y apelando a las filosofías indígenas en donde la comunidad es una extensión de la casa, es la gran casa (*tochaj*, nuestra casa) en la que todas y todos damos servicio comunitario desde la complementariedad. Sin embargo, este trabajo colectivo no se valora igual para las mujeres que para los hombres, si bien todos los cargos suponen igualdad, la diferencia estriba en la responsabilidad que implica el cargo. Así, el de delegado es el de mayor responsabilidad y prestigio porque es la persona que resolverá los conflictos intracomunitarios e intercomunitarios, y de ser necesario frente a otras autoridades; lugar que históricamente han ocupado los hombres de la comunidad

De ahí que la participación de las mujeres dentro de los cargos de carácter religioso como mayordomas y en la preparación de la fiesta, sea pública, en donde, además, las relaciones sociales que se establecen entre las mujeres se encuentran atravesadas por la clase, la edad, el parentesco, el estado civil y, sobre todo, por la experiencia, donde el chisme juega un papel importante

Ahora bien, considero que lo que cuestionan de fondo las investigaciones sobre los sistemas de cargos desde las perspectivas de género y feministas es, por un lado, la titularidad de las mujeres en los cargos comunitarios y, por otro, el escaso y a veces inexistente acceso de las mujeres a ocupar cargos de carácter civil-político. En este sentido, es importante considerar que existen comunidades, como la de Atlaltipa Mirador, en donde no hay intromisión de partidos políticos ni se alcanzan puestos de elección popular a través de los cargos comunitarios, entonces es posible pensar que la participación pública es también política.

La comunidad, en cuanto a médula de la organización social, política, jurídica y religiosa de los pueblos, encierra un entramado de significados simbólicos y materiales. Estos permiten dar cuenta de que participar de los cargos, sea desde los cuidados

colectivos o los puestos civiles, supone en sí misma una participación política. A esto se refiere Lorena Cabnal cuando enuncia que lo comunitario también es político, dado que es otra manera de hacer política que no está peleada con el sistema de partidos, pero que no es ni menor ni contraria: es distinta. De acuerdo con Velázquez:

Una vida dedicada a “ayudar” a otros y a generar subjetividad activa o “voluntad” para “ayudar” es la característica principal de aquellos que han sido definidos como personas “fuertes” o “de respeto” por los nahuas. Y son ellos quienes tienen un mayor peso político en las poblaciones locales. Al mostrar este breve acercamiento al modelo de organización social nahua es posible vislumbrar una forma de hacer política distinta, descentrada del poder individual y centrada en lo colectivo (Velázquez, 2014: 49).

Desde mi punto de vista, se trata de una política encarnada basada en la experiencia, que para el pueblo nahua huasteco se hace desde la complementariedad, entendida como un principio filosófico de los pueblos originarios, en donde hombre y mujer son complementarios entre sí, cosmogónicamente, pero que en la vida cotidiana la complementariedad no está sustentada bajo los principios de igualdad (Chirix, citada por Gargallo, 2014: 90), entonces habría una complementariedad política desigual que sustenta la vida comunitaria basada en la ayuda mutua, el trabajo colectivo y el prestigio, basada en dos presupuestos filosóficos: el mandar obedeciendo y el servir trabajando.

REFLEXIONES FINALES

Las mujeres de Atlaltipa Mirador tenemos un papel visible y activo en la comunidad, estamos presentes en todos los ámbitos de la vida comunitaria, somos visibles y tenemos una participación fundamental en el sistema de cargos.

Desde los feminismos comunitarios e indígenas reivindico los cargos femeniles, como la cocina, el molino, el centro de salud,

la participación en las fiestas, como espacios en donde las mujeres dan cuenta de sus saberes y conocimientos, con experiencias que permiten cumplir objetivos personales y comunitarios que promueven, en conjunto, la agencia.

También doy cuenta de que las actividades de las mujeres se multiplican, entre los quehaceres de la casa, el cuidado de la niñez, los animales, las personas adultas mayores, la milpa, su cargo y el cargo de la pareja, cuando es el caso, asumiendo dos o tres jornadas laborales.

De tal suerte que ser carguera implica una serie de acciones simultáneas, las cuales no tienen paga, pero sí reconocimiento y prestigio comunitario, además de ciertos derechos. Lo mismo en el caso de los varones, éstos deben pasar el cargo o volver a la comunidad a cumplir con el mismo, por lo que a veces deben renunciar a su trabajo y cumplir con su puesto comunitario sin paga, pero a diferencia de las mujeres, esto les garantiza, sobre todo, el derecho a la tierra, el cual es un derecho masculino. En el caso de las mujeres, principalmente madres solteras, cuyos hijos son de hombres no nacidos en Atlaltipa Mirador, no tienen derecho a la tierra. Si son aceptadas por la comunidad y su familia, se pueden quedar en casa, pero sus hijos no tienen qué heredar. De ahí que sea necesario que ellas participen en espacios masculinos. En esta lógica:

la vulneración de los derechos de las mujeres rompe con el equilibrio en el que se ha sustentado la cosmovisión indígena y que constituye uno de los principales argumentos que avala la necesidad de una mayor participación de ellas [...] el respeto y el ejercicio de las mujeres indígenas son necesarios y fundamentales para el equilibrio de la sociedad en general y de la cultura indígena en particular (Méndez, 2013: 57).

Se puede observar que aun dentro de la dualidad, la complementariedad no supone igualdad para las mujeres. Bajo este precepto filosófico no se puede justificar que las mujeres no tengamos derecho a la tierra ni a que nuestros hijos e hijas hereden la misma, si su padre no es oriundo de la comunidad. En definitiva,

las relaciones asimétricas entre hombres y mujeres no se pueden seguir reproduciendo si, como he mostrado, ponemos el cuerpo para la reproducción de la vida a través del sistema de cargos.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguilar, Elena (2019), *Mujeres indígenas, fiesta y participación política*, disponible en <https://www.gaceta.unam.mx/mujeres-indigenas-fiesta-y-participacion-politica/>, abril de 2021.
- Álvarez, Ingrid (2023), “El rakizum y el feminismo en las/os intelectuales mapuche en el contexto desarrollista 2005-2020”, tesis de doctorado, Temuco, Universidad Católica de Temuco.
- Cabnal, Lorena (2010), “Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Ayba Yala”, en Lorena Cabnal y ACSUR-Las Segovias, *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*, ACSUR-Las Segovias, pp. 11-25, disponible en contrabandolibres.wixsite.com/libroslibres/product-page/feminismos-diversos-el-feminismo-comunitario-acsur-las-segovias, noviembre 2017.
- Carrasco, Pedro (1979), *La jerarquía cívico-religiosa en las comunidades de Mesoamérica: antecedentes precolombinos y desarrollo colonial*, Barcelona, Anagrama.
- Castañeda Salgado, Martha Patricia (2002), “Notas etnográficas sobre la participación femenina en el ciclo ritual de una localidad tlaxcalteca”, en Eduardo Sandoval, Hilario Topete y Leif Korsbaek (eds.), *Cargos, fiestas, comunidades*, Toluca, UAEM, pp. 207-218.
- (2008), *Metodología de la investigación feminista*, México, CIICH-UNAM, Fundación Guatemala.
- (2010), “Etnografía feminista”, en Norma Blázquez Graf, Fátima Flores Palacios y Maribel Ríos Everardo (coords.), *Investigación feminista. Epistemología metodológica y representaciones sociales*, México, CIICH-UNAM, pp. 217-238.
- (2014), “Investigación feminista: caracterización y prospectiva”, en Edgar Montiel (ed.), *Pensar un mundo durable para todos*, Lima/Guatemala, Oficina de la UNESCO en Guatemala, pp. 151-164.

- Cruz, Delmy (2016), "Una mirada muy otra a los territorios-cuerpos femeninos", *Solar*, vol. 12, núm. 1, pp. 35-46.
- Cumes, Aura (2012), "Mujeres indígenas, patriarcado y colonialismo: un desafío a la segregación comprensiva de las formas de dominio", *Anuario Hojas de Warmi*, vol. 2012, núm. 17, pp. 1-16.
- (2014), "Multiculturalismo, género y feminismos: mujeres diversas, luchas complejas", en Yuderlys Espinosa Miñoso, Diana Gómez Correal y Karina Ochoa Muñoz (eds.), *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, Popayán, Editorial Universidad del Cauca, pp. 241-252.
- De Santiago, Fernando (2017), "Contexto histórico de la relación interétnica regional de la huasteca hidalguense", *Ciencia Huasteca. Boletín Científico de la Escuela Superior de Huejutla*, vol. 5, núm. 10.
- Díaz, Floriberto (2007), "Comunidad y Comunalidad", en Sofía Robles y Rafael Cardoso (comps.), *Floriberto Díaz: Escrito; comunalidad, energía viva del pensamiento mixe, Ayuujksënää 'yën-ayuujskwën-mää 'ny-ayuujsk mëk 'äj'tën*, México, UNAM/Voces Indígenas.
- Dolores, Jorge (2019), "Desarrollo y globalización neoliberal en territorios indígenas de la huasteca hidalguense", *Edähi. Boletín Científico de Ciencias Sociales y Humanidades del Instituto de Ciencias y Humanidades*, vol. 8, núm. 15, pp. 19-28.
- Gargallo, Francesca (2014), *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*, México, Editorial Corte y Confección.
- Hernández, Lizbeth (2014), "Mujeres hñähñú en la asamblea comunitaria. Construcción de participación política", tesis de maestría, México, UAM-Xochimilco.
- Hernández, Victoriano (2013), "Etnobotánica médica de los nahuas de la Huasteca", tesis de doctorado, Barcelona, Universidad de Barcelona.
- Inegi (2020), *Panorama sociodemográfico de Hidalgo. Censo de Población y Vivienda 2020*, México, Inegi.
- Luján, Jezabel (2008), "Feminidad, culto y cotidianidad en la Huasteca", en Sara Ladrón de Guevara y Maliyel Beverido (eds.), *Mujeres de antaño, presencias y omisiones*, Xalapa, Museo de Antropología de Xalapa, pp. 33-40.
- Marcos, Sylvia (2013), "Descolonizando el feminismo: la insurrección epistemológica de la diferencia", en Georgina Méndez, Juan López, Sylvia

- Marcos, Carmen Osorio (coords.), *Senti-pensar el género: perspectivas desde los pueblos originarios*, Guadalajara, Red Interdisciplinaria de Investigadores de los Pueblos Indios de México A. C. / Taller editorial La Casa del Mago / Red de Feminismos Descoloniales, pp. 145-172.
- Mathews, Holly (1985), "We are Mayordomos: a Reinterpretation of Women's Roles in the Mexican Cargo System", *American Ethnologist*, vol. 12, núm. 2, pp. 285-301.
- Méndez, Georgina (2013), "Mujeres mayas-kichwas en la apuesta por la descolonización de los pensamientos y corazones", en Georgina Méndez, Juan López, Sylvia Marcos y Carmen Osorio (coords.), *Senti-pensar el género: perspectivas desde los pueblos originarios*, Guadalajara, Red Interdisciplinaria de Investigadores de los Pueblos Indios de México A. C. / Taller editorial La Casa del Mago / Red de Feminismos Descoloniales, pp. 27-62.
- Navarrete, Carlos y Jorge Dolores (2014), "Caciquismo en el municipio de Atlapexco: de la convulsión social a la dominación 'tradicional-burocrática' en la huasteca hidalguense", *Revista de El Colegio de San Luis*, vol. 4, núm. 8, pp. 12-37.
- Paredes, Julieta (2018), "1492 Entronque patriarcal: la situación de las mujeres de los pueblos originarios de Abya Yala después de la invasión colonial de 1492", tesis de maestría, Pittsburgh, University of Pittsburgh.
- Rocha, Claudia (2018), "El cuerpo femenino como territorio sagrado. Una interpretación de la ritualidad sobre la piel entre las indígenas huastecas del oriente de México", *Estudios Atacameños. Arqueología y Antropología Surandinas*, núm. 59, pp. 59-78.
- Rodríguez, Eugenia (2011), "Género etnicidad y cambio cultural: feminización del sistema de cargos en Cuetzalan, México", *Política y Cultura*, núm. 35, pp. 87-110.
- Rodríguez, Teresa (2017), "Mujeres indígenas y sistema de cargos en el siglo XXI. Un acercamiento desde la sierra de Zongolica, Veracruz, México", *Diálogo Andino*, núm. 52, pp. 45-55.
- Rodríguez, Verónica (2000), "Liderazgo femenino y los caminos de la mujer en Rancho Nuevo de la Democracia, Guerrero", tesis de maestría, México, UAM-Xochimilco.
- Stephen, Lynn (1998), *Mujeres Zapotecas*, Oaxaca, Instituto Oaxaqueño de las Culturas / Fondo Estatal para la Cultura y las Artes

- Stolcke, Verena (2004), “La mujer es puro cuento: la cultura del género”, *Estudios Feministas, Florianópolis*, vol. 12, núm. 2, pp. 77-105.
- Vargas, Liliana (2016), “*¿Tē m'uk texy kyimiyē? kutunk äjtën* [¿Has dado de comer? Ser autoridad comunitaria] La participación política y social de las mujeres indígenas en el sistema de cargos y en el gobierno local en Santa María Tlahuitoltepec Mixe, Oaxaca, México”, tesis de maestría, México, ENAH.
- Vásquez, Verónica (2011), “Los derechos políticos de las mujeres en el sistema de usos y costumbres de Oaxaca”, *Cuicuilco*, núm. 50, pp.185-206.
- , Naima Cárcamo y Neftalí Hernández (2012), “Entre el cargo, la maternidad y la doble jornada. Presidentas municipales de Oaxaca”, *Perfiles latinoamericanos*, núm. 39, pp.31-57.
- Velázquez, Yuribia (2014), “El intercambio de ‘ayudá’. Economía y organización social entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, México”, *Diálogo Andino*, núm. 43, pp. 41-50.
- Vergara, Abilio (2013), “Del lugar-territorio al espacio. Geografía de los sentimientos vista desde el cancionero popular”, en Miguel Ángel Aguilar y Paula Soto (coords.), *Cuerpo, espacios y emociones. Aproximaciones desde las ciencias sociales*, México, UAM-Iztapalapa / Miguel Ángel Porrúa, pp. 139-167.
- Vizcarra, Ivonne (2002), “Las otras ‘Santas del Sustento’ en la fiesta de San Miguel la labor: una (re)construcción social de género en el sistema de cargos”, en Eduardo Sandoval, Hilario Topete y Leif Korsbaek (eds.), *Cargos, Fiestas, Comunidades*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, pp. 183-206.
- Zaragocin, Sofia (2019), “Geografía feminista descolonial desde la colectividad”, en Manuel Bayón, *Geografía crítica para detener el despojo de los territorios*, Abya Yala, pp. 49-58.

DISCURSO DE RESISTENCIA Y DEFENSA
DE LOS TERRITORIOS EN TRES MUJERES
POETAS INDÍGENAS EN MÉXICO

MIRNA ALEJANDRA BUSTAMANTE CORONA,
KAREN JEANETTE REYES BADILLO, ROSA MARÍA
VALLES RUIZ Y SILVIA MENDOZA MENDOZA

INTRODUCCIÓN

El objetivo de este trabajo es conocer, a través del análisis crítico del discurso desde la perspectiva del feminismo decolonial, la manera en que la poesía contemporánea en lenguas originarias es un recurso de resistencia y autonomía, mediante el cual se refuerzan y evidencian las diversas luchas de que son parte las comunidades indígenas en la actualidad. En este sentido, nos interesa centrar la mirada en la forma en la que se ha reflejado en las líneas de la poesía contemporánea en lenguas originarias, el tema de la defensa de los territorios, específicamente las luchas lideradas, emprendidas y mantenidas por las mujeres indígenas.

Partiendo de un enfoque pluricultural e interseccional y con la metodología del análisis crítico del discurso, buscamos encontrar dentro de los versos de mujeres poetas indígenas su particular activismo social, esto es, la manera en la que reivindican las luchas por la defensa de los territorios, pues ellas apelan a su identidad étnica como parte de su posicionamiento político ante el discurso moderno neoliberal. Dicho lo anterior, es importante hacer algunas precisiones respecto a la poesía indígena para situar nuestro análisis en este género literario escrito por mujeres de comunidades indígenas en lo que va del siglo XXI.

ORALIDAD Y ESCRITURA EN LA LITERATURA EN LENGUAS ORIGINARIAS

Yásnaya Aguilar, lingüista y activista *ayuuujk*, sostiene que la literatura en lenguas indígenas no existe, ya que las lenguas que se han categorizado con la etiqueta de “indígenas”, tienen muchas diferencias entre sí y, por lo tanto, las tienen también sus poéticas y literaturas. Es decir, que existe literatura náhuatl, maya, mixteca (y como parte de éstas, la de sus variantes, como la tsotsil, tseltal, *ayuuujk*, *ñuu savi*, etcétera), por mencionar algunos ejemplos, pero no existe en general una literatura indígena, sino que son diversas y complejas las lenguas y culturas de las que surgen; podemos decir entonces que existen literaturas indígenas o en lenguas originarias. En este entendido, las creaciones literarias en estas lenguas han existido desde la época prehispánica porque la palabra florida era una forma de comunicación importante en la vida y organización de las sociedades mesoamericanas. Destacan sobre todo poetas mexicas como Nezahualcóyotl, ya que en aquel momento el náhuatl era la lengua franca. Durante este periodo, la poesía tenía un carácter contemplativo, por su medio se conoce la fuerte relación que estos pueblos han tenido con la naturaleza, y se narraban también los acontecimientos de la vida cotidiana, así como las historias de batallas y guerreros (Máynez, 2003a: 51-55).

Comúnmente se cree que las sociedades precolombinas no tenían expresiones artísticas, en este caso literarias, o al menos no eran tan complejas como las que se manifestaban en Europa occidental. Sin embargo, cuando se habla de literatura en lenguas indígenas, este término cobra un significado distinto al de la literatura del canon, es decir, la creación literaria en estas lenguas considera no sólo la parte escrita (que es más reciente), sino que contempla también como literatura a los relatos orales que han sido conocidos por la tradición de este tipo, de tal forma que la escritura no ha sido el único medio por el cual se han transmitido los diferentes elementos que conforman la cosmovisión de los grupos indígenas, ya que estos se han conservado

sobre todo a través de la oralidad. Así lo refiere Walter Ong (1987: 20-24) en *Oralidad y escritura*. Incluso entre los pueblos mesoamericanos existieron culturas como la maya, que ya había desarrollado su escritura; si bien ésta no es fonética, sino ideográfica, refleja la compleja estructura social que tenían los pueblos antes de la época de la colonia española en México (Montemayor, 2001: 15-19).

Múltiples autores han estudiado la literatura indígena, destacan entre ellos Miguel León Portilla y Carlos Montemayor (Hernández, 2018), quienes dedicaron gran parte de su obra a estudiar los distintos momentos de la literatura indígena en México. A partir de estos estudios se hace una distinción entre la literatura indígena prehispánica y la que se escribe después de los procesos de colonización que vivieron los pueblos mesoamericanos, con la invasión de los españoles a América. Esta diferenciación entre periodos tiene que ver con el fin con que se escribía la literatura, ya que la poesía y la narrativa que se escribe durante y después de la colonia se construye como recurso para expresar distintas vejaciones y violencias de las que fueron víctimas los pueblos indígenas.

Sin afán de resumir bruscamente tres siglos de colonia, en los que la literatura al igual que los hablantes de las diferentes lenguas se vieron sometidos no sólo por la división del trabajo en la Nueva España, sino por las políticas indigenistas que aparecieron desde ese momento y comenzaron a implementarse a través de la evangelización para, posteriormente, integrar a estas poblaciones al sistema educativo y con ello al proceso de alfabetización; la constante de los diferentes momentos de la historia es que la relación entre los gobiernos y los pueblos indígenas han tenido como fin segregar, incorporar, integrar y reconocer a los pueblos indígenas de México, reproduciendo la asimetría mediante los múltiples intentos por hacer algo con la *cuestión indígena*. Sin embargo, los pueblos se han resistido a abandonar el uso de sus lenguas y sus formas de vida. La evidencia es que actualmente en México se hablan, además del español, 68 lenguas con 364 variantes lingüísticas.

LOS RESURGIMIENTOS DEL NÁHUATL, EL MAYA Y EL ZAPOTECO

De acuerdo con los estudios realizados por Carlos Montemayor (2001), la literatura ha cobrado fuerza a finales del siglo xx y principios del xxi, como consecuencia de la reivindicación de las culturas indígenas por sus propios integrantes, ya que desde 1983 se ha manifestado con la publicación de textos literarios en lenguas originarias en diversos medios. De igual manera, comenzaron a aparecer múltiples esfuerzos por generar espacios para su creación y difusión. Es así como en las últimas décadas del siglo xx surgió la asociación de Escritores en Lenguas Indígenas, que reclutó y promovió las creaciones de escritores en diferentes lenguas. También se crearon varios premios para reconocer las producciones literarias de los escritores indígenas, como el Nezahualcóyotl.

El resurgimiento de las letras indígenas, según la lingüista Pilar Máynez (2003b: 52-53), sucede en la década de los setenta en un contexto en el que el pensamiento crítico estaba en auge en Latinoamérica. En ese momento hubo una preocupación por difundir y recuperar textos antiguos, sobre todo en las lenguas que eran francas antes de la conquista española: náhuatl, maya y otras, como el zapoteco. En este sentido se reconocen dos tipos de literaturas indígenas. Por un lado, la que se refiere a la tradición oral, que incluye cantares, rituales, etcétera. Y por otro, la literatura indígena escrita que ha predominado en la actualidad por ser a la vez un registro patrimonial (Montemayor, 2001). Como hemos mencionado, muchas lenguas prehispánicas ya tenían escritura, sin embargo, aquí nos referimos a la literatura en lenguas originarias que, a partir de su documentación, se escriben ahora con grafías y fonemas del alfabeto latino. Es importante destacar en este punto que el hecho de que una mujer de origen indígena tenga acceso a la educación y la posibilidad de poder escribir poesía, es ya un privilegio en contraste con los contextos de desigualdad que viven sus comunidades de origen.

Gabriel Hernández Espinosa (2018), en un estudio comparativo entre las literaturas indígenas contemporáneas de Chile y México, dice que para acercarnos a las creaciones literarias en lenguas originarias que se realizan actualmente en México, hay que revisar primero este “renacer” a finales del siglo xx, del que hablan los historiadores de la literatura indígena. Ya que en general las letras indígenas resurgen para reivindicar a sus pueblos a partir del orgullo de formar parte de estos grupos sociales, que desde el principio “pugnó por una visibilidad tanto social como cultural” (2018: 13) y que es a su vez un posicionamiento político, mediante el cual se denuncian las diferentes problemáticas que asedian a las comunidades indígenas.

Este auge en la literatura indígena actual fue iniciado en gran medida por los maestros bilingües, que en primera instancia incurrieron en la escritura en lenguas originarias, y que desde su labor en las escuelas y dentro de los círculos familiares influyeron y formaron una nueva generación de escritores y escritoras en lenguas originarias (Hernández, 2018). Desde entonces, la creación literaria es uno de los espacios en que los poetas indígenas han podido visibilizar la crisis ambiental y su impacto en las comunidades indígenas, así como el despojo que han vivido de sus tierras. Así mismo, este *boom* literario en lenguas originarias ha permitido conocer en voz de sus protagonistas las distintas cosmovisiones y la forma en que se relacionan con la naturaleza y significan su identidad.

La literatura indígena contemporánea no es sólo una creación o expresión artística, debido precisamente a los procesos de resistencia que viven los pueblos indígenas como respuesta a la discriminación que han ejercido histórica y sistemáticamente sobre ellos, y a la situación de desigualdad en la que se encuentran, sino que estas literaturas resurgen en la actualidad como un recurso de esa misma resistencia. Es así como las literaturas en lenguas indígenas, más allá de la creación individual de un autor o autora, son el reflejo de una visión colectiva que se suma a los procesos de fortalecimiento del uso de las lenguas, la conservación de la memoria de sus pueblos de origen y las luchas que han emprendido las comunidades indígenas.

POESÍA EN LENGUAS ORIGINARIAS

ESCRITA POR MUJERES INDÍGENAS

La incursión de las mujeres en la poesía escrita en lenguas indígenas ocurrió apenas en la década de los noventa, cuando tuvieron la posibilidad de profesionalizarse. Es decir, las mujeres poetas indígenas representan un pequeño grupo privilegiado que ha tenido acceso a la alfabetización, a la formación profesional y a la publicación de su creación literaria en diferentes espacios. Actualmente, las mujeres indígenas escritoras han destacado y se han vuelto representantes de sus comunidades. La mayoría aporta desde sus profesiones a fortalecer otras actividades que se emprenden por sus lugares de origen, ya que se empeñan en la conservación y promoción de su lengua y cultura. Sin embargo, son pocas las poetisas que, además de ejercer la escritura, son activistas dentro de sus comunidades, es decir, que participan vivamente en la resolución de las problemáticas que viven sus lugares de origen, tales como la atención de la crisis ambiental, la invasión y despojo de tierras comunales, la violación de los derechos de los pueblos indígenas, así como la violencia de género, entre otros.

En este tenor nos interesa conocer, a través del análisis discursivo, la poesía escrita de tres mujeres indígenas activistas: Mikeas Sánchez *ore* (zoque), Zara Monrroy *cmiique iitom* (seri) e Irma Pineda *diidxazá* (zapoteca), para profundizar en la forma en la que se enuncian a través de este género, considerando la lucha por la defensa de los territorios y partiendo de los siguientes cuestionamientos: 1) ¿de qué forma se concibe la noción de “territorio” dentro de la poesía indígena escrita por mujeres activistas?, 2) ¿cómo se denuncia el despojo y la invasión de los territorios indígenas en estos poemas?, 3) ¿cómo se aborda en estos poemas la relación cuerpo-territorio?, 4) ¿a qué otros elementos de identidad étnica se hace alusión cuando se habla de la defensa de los territorios en la poesía de mujeres activistas indígenas?, y 5) ¿a quién está dirigida la poesía de mujeres indígenas activistas?

METODOLOGÍAS FEMINISTAS.

ANÁLISIS CRÍTICO DEL DISCURSO

Para fines del tema que estamos tratando hemos optado por utilizar el análisis crítico del discurso con perspectiva feminista, entendiendo que si bien dicha metodología no tiene sus orígenes en el feminismo como tal, y que consiste en una reapropiación de las herramientas epistemológicas propias del análisis crítico del discurso, es también cierto que situarnos desde una mirada feminista precisa justamente el enfoque que se pretende a la hora de analizar las relaciones de poder presentes en los discursos atravesados por el género, la etnia, la clase social y el lenguaje.

En este sentido, la posición que asumimos es desde el feminismo decolonial (Segato, 2015), ya que algunas de las autoras venimos de comunidades indígenas¹ y somos parte de un sector privilegiado de mujeres que hemos tenido acceso a la educación superior y nos desempeñamos dentro del ámbito académico.

Entendemos al feminismo moderno como el propio, al mirar no sólo al feminismo occidental y estadounidense, sino a las “otras” mujeres cuyas raíces son la afrodescendencia e indígena y cuyo discurso también es producto histórico del color de la piel y la sexualización de los cuerpos, por tanto, sus reflexiones distinguen la configuración de los espacios geopolíticos marcados por la etnia, la clase social, el acceso a los recursos del Estado como la educación, la profesionalización, la salud pública, la seguridad, entre otros. Todo ello está atravesando la vida de las mujeres indígenas y afrodescendientes.

En este sentido, las investigaciones feministas decoloniales han planteado la seria necesidad de crear espacios propios, teóricos y epistemológicos, dentro de los cuales se puedan expresar puntos de vista e intereses propios, con el fin de contribuir a los debates científicos en las diferentes disciplinas de las ciencias sociales. Sin embargo, y como es de esperarse, dicha necesidad ha encontrado

¹ Tres de las autoras somos originarias de pueblos indígenas (*hñānhñü*, *totonaca* y *mixe*) y una de nosotras es descendiente afromexicana.

resistencia dentro de la ciencia para llevarse a efecto, por considerar que el abordaje epistémico feminista en general y más aún el que se asume como decolonial carece de sentido a la hora de hacer investigación social. No es una sorpresa, pues la ciencia es un campo de dominación masculina y la academia es, por tanto, un espacio liderado por hombres, que sigue justificando la lógica patriarcal dentro de la ciencia y la academia, invisibilizando muchas de las veces, las investigaciones propias de las mujeres dentro del medio académico y científico, o en el mejor de los casos, menospreciando los aportes hechos por las mismas. En palabras de Rita Segato (2015) “las élites que están en el poder dentro de las universidades siempre van a negar que existan casos, ya sea de racismo, violencia de género, clasismo o bien otra conducta o acción que afecte a las minorías, dirán siempre que en la universidad los procesos están por encima de todo ello” (Segato, 2015: 263).

Es por ello que apostar por una metodología con las características que ofrece el análisis crítico del discurso con perspectiva feminista y desde una postura decolonial puede abrir camino no sólo en evidenciar las desigualdades, las relaciones de discriminación, poder y dominación manifestadas en el lenguaje, sino a proponer maneras de documentar y agendar experiencias propias de las mujeres latinoamericanas —para el caso nuestro— con la finalidad de no partir desde cero cada que se requiera utilizar tal o cual metodología, sino más bien construir y reconstruir los caminos teóricos que nos permitan visibilizar dichos discursos. “Es necesaria una relectura de la historia, de las historias, situarnos en contextos traspasados por el colonialismo, hacer una comprensión más compleja de las opresiones como parte intrínseca de la colonialidad contemporánea y, desde allí, hacer nuestras teorizaciones y direccionar nuestras prácticas políticas” (Curiel, 2014: 48).

Es preciso comprender que el feminismo decolonial nace justamente ante el olvido de las experiencias y existencias de las mujeres negras, indígenas, asiáticas, es decir, no blancas y occidentales. La crítica a las primeras olas del feminismo hegemónico, cuya agenda se enfocó en la idea universal de la mujer: blanca, burguesa y heterosexual, dejando por fuera al abanico multidi-

verso de las mujeres del mundo, representa una de las más importantes cuando hablamos del feminismo decolonial. Así también, el feminismo ha echado mano de los marcos conceptuales de la teoría decolonial, que aboga por el rescate de lo propio para alejarse de las ideas eurocéntricas instaladas en América Latina y el Caribe. Así lo refiere Boaventura de Sousa Santos al decir que “además de las luchas de hoy, de mujeres y hombres, tienen una gran relación con la materialidad que es el cuerpo. Las mujeres han enseñado a la Teoría Crítica que la materialidad más próxima es el cuerpo violentado, acribillado, destrozado” (2016: 58), es decir, los procesos decoloniales emprendidos desde el feminismo han pretendido descolonizar el cuerpo como territorio, apartarse de la esclavitud, de la violencia física y también ideológica, de la discriminación y en general de erradicar la condición de desigualdad. “Estamos frente a un sistema-mundo europeo/euro-norteamericano capitalista/patriarcal moderno/colonial/ heterosexual” (Curiel, 2014: 52).

Para la teoría decolonial (Segato, 2015), fue Occidente que, a través del proceso colonizador que hizo en América y África a partir del siglo xv, se estableció como el modelo a seguir para las sociedades conquistadas, una forma de utopía catalogada como el centro del mundo. De manera que la hegemonía europea basada en la superioridad racial y cultural se fundó como una especie de construcción frente al “otro” recién descubierto, asumido como bárbaro e incivilizado, necesitado incluso de la intervención europea para su iniciación en la carrera hacia el progreso y la modernidad, así lo refiere extensamente Edward Said (2016: 178-179) en su obra *Orientalismo*, donde habla de cómo el norte europeo ha construido al otro, “los orientales”, los del Oriente Medio, nombrados muchas veces como árabes, vistos desde su perspectiva como bárbaros, salvajes, violentos, etcétera. En palabras de Rita Segato:

Con esto afirmo que, a diferencia de lo que generalmente pensamos, no sólo negros e indios sufren el perjuicio de la discriminación racial, sino que todo el sistema es afectado, pautado por la raza, capturado por un

imaginario racista, como consecuencia de la racialización del mundo originada en la irrupción de lo que Aníbal Quijano tan meridianamente llamó patrón de la colonialidad del poder, también descrito como colonialidad-modernidad eurocéntrica (Segato, 2015: 268).

Es por ello que nuestro interés ronda en las interrogantes sobre cómo la poesía en lenguas originarias, en sus versiones oral y escrita, logra ser un recurso de defensa en las luchas emprendidas por los pueblos originarios y más precisamente por las mujeres, no sólo de los territorios geográficos, sino de los propios cuerpos que, desde su identidad indígena, resisten y existen dentro de la realidad moderna sostenida por valores capitalistas, machistas y patriarcales. Debemos comprender para ello que las construcciones identitarias a partir del género juegan un papel clave.

En este sentido, social e históricamente mujeres y hombres hemos sido socializados bajo los roles de género que instalan mandatos en torno a este. Para lo femenino establecen una serie de conductas y acciones propias del deber ser de las mujeres, tales como: la crianza, el cuidado de las hijas e hijos y otros miembros de la familia, la administración del hogar, la limpieza de la casa, la educación de los hijos en cuanto a conductas básicas de interacción social, tales como aprender a ir al baño, comer con los utensilios indicados, códigos de higiene, limpieza de su propio cuerpo y del espacio que ocupan, etcétera. Mandatos que han sido enseñados y aprendidos social y culturalmente y que, por ende, también han sido adoptados por las sociedades indígenas modernas. Estos mandatos femeninos implican ciertos saberes que históricamente hemos desarrollado a partir de la construcción del género y que para el caso de las mujeres indígenas constituyen ciertamente una base muy importante en la manifestación de sus propias experiencias. En este muy puntual sentido no podemos olvidar los conocimientos y saberes por parte de las mujeres indígenas sobre herbolaria, acerca del uso medicinal de las plantas, los conocimientos de las parteras y comadronas sobre los cuidados en el embarazo, durante el parto y el posparto, por citar algunos ejemplos. En palabras de Aurora Furlong:

A lo largo de la historia las mujeres han sido depositarias de un conocimiento que trasciende el mundo natural y que está ligado a su vida. Nos referimos al conocimiento y educación que culturalmente van adquiriendo como parte del proceso de ser mujer, conocimiento que la ciencia no debería ignorar (Furlong, 2006: 96).

Y es que precisamente son estos conocimientos los que han motivado a las mujeres indígenas a enfrentarse a un sistema capitalista y explotador por la defensa de sus territorios, no sólo en términos geográficos sino también simbólicos, en cuanto que se defienden el lenguaje, la cultura, las formas de vida, la relación vital que tienen y mantienen con los bienes naturales de sus comunidades, con el uso de estos bienes a través de la historia de sus pueblos y, sobre todo, el derecho a existir en una realidad creada y significada a través del valor de uso y el valor monetario que el capitalismo representa.

Es lo que el peruano Aníbal Quijano ha querido explicar a través del concepto de *colonialidad del poder*, que básicamente:

ha significado relaciones sociales de explotación/dominación/conflicto en torno a la disputa por el control y el dominio del trabajo y sus productos, la naturaleza y sus recursos de producción, el sexo y sus productos, la reproducción de la especie, y la subjetividad y sus productos materiales e intersubjetivos, incluido el conocimiento y la autoridad junto con sus instrumentos de coerción (Quijano, citado en Segato, 2015: 37).

No debemos olvidar el carácter interseccional sobre el tema en cuestión, pues la poesía indígena femenina alude a dimensiones que debemos mencionar, tales como el acceso a la educación, vía a través de la cual las mujeres hemos podido reivindicar espacios geográficos e ideológicos, así como simbólicos. En efecto, cuando hablamos de mujeres indígenas poetisas nos referimos a las que han tenido acceso a la educación básica, en primera instancia, e incluso a la educación superior, lo cual marca una diferencia tajante con respecto al resto de las mujeres indígenas de las comunidades de las que surgen. Sin embargo, un criterio

por demás importante es el carácter de activistas, es decir, estas mujeres indígenas poetas, además de haber accedido a la educación superior, también se asumen y se inscriben dentro del activismo social, pues es dicha posición política lo que permite crear poesía como recurso de lucha por los territorios materiales y/o simbólicos.

EL ANÁLISIS CRÍTICO DEL DISCURSO

El activismo social de las poetas se expresa mediante el discurso: razones, argumentos y posición política. El enfoque teórico del análisis del discurso “permite acercarse a la comprensión y profundización de significados y sentidos de la realidad en la cual se inscriben los modos de discurso.” (Valles, 2019: 371). Aunque no se trata sólo de profundizar en significados y sentidos, sino de ver la manera como se reproducen, es decir, en palabras de Teun Van Dijk (1999), las relaciones de dominación y de poder de unos grupos sociales sobre otros. En este trabajo pretendemos aproximarnos a lo que denominamos *discurso de la resistencia* a través de la poesía.

¿Por qué a través de la poesía? Porque consideramos, en coincidencia con Mariana Jesús Ortecho, que “las construcciones de discurso, reproductoras de relaciones sociales asimétricas, no están exclusivamente localizadas en un determinado sector, sino que circulan, de modo más o menos fluido, en todos los ámbitos sociales” (2011: 2), en este caso en grupos cuya ideología puede considerarse “contrahegemónica”. Asimismo, no sólo circulan en todos los sectores sociales en diversos grados, sino a través de distintas expresiones como el teatro, el cine, la danza, etcétera.

En el ámbito de la poesía es posible considerar, en coincidencia con Adriana Bolívar (2008), el alcance del análisis interaccional del discurso (AID), en el que los textos manifiestan una interacción intensa, un intercambio informativo, un contexto y un/a hablante responsable. Para Bolívar, el AID “puede utilizarse tanto a nivel micro como macro, lo cual depende del entorno y del alcance de los eventos registrados a nivel nacional y/o internacional.

Si se habla de análisis crítico, considera Bolívar, “la lengua equivale al discurso y éste es percibido como una práctica social” (Bolívar, 2008: 2). Esta concepción de discurso nos conduce a dar mayor atención a los aspectos interpersonales de la construcción del significado, sin descuidar lo relacionado con las representaciones del conocimiento y sin perder de vista que las cosas significan algo porque existe una interacción social como marco general para la interpretación (2008: 2).

En el caso que nos ocupa, se trata de la poesía de tres mujeres indígenas que además se autodefinen como activistas sociales en la lucha por la defensa de sus territorios: Zara Monrroy,² Irma Pineda³ y Mikeas Sánchez.⁴ Del nivel micro del análisis se deriva el macro por el alcance de sus pensamientos.

² *Socaaix*, Punta Chueca, Sonora, 1991. Poeta *comcaac*, cantante, compositora, ecologista, mujer medicina, pescadora y danzante. Fundó el Club Ecológico *Azoj Canoj*; ha participado en la Cumbre Tajín y en el Festival Internacional Cervantino, el Festival “Alfonso Ortiz Tirado” y el Festival Lenguas de América “Carlos Montemayor”.

³ Juchitán, Oaxaca. Poeta y traductora *diidxazá*. Profesora en la Universidad Pedagógica Nacional. Estudió la licenciatura en Comunicación y la maestría en Educación y Diversidad Cultural. Ha participado en diversos encuentros internacionales de literatura y poesía, como el Congreso sobre Oralidad y Literatura, el Festival Mundial de Poesía en Venezuela, el Festival Internacional de Poesía de Medellín (Colombia), entre otros. Fue presidenta de la Asociación de Escritores en Lenguas Indígenas, A.C. (Eliac). Ha sido artista residente en el Centro Internacional de Traducción Literaria del Banff Centre en Canadá y de la Casa de Arte Calles y Sueños en Chicago, Estados Unidos. También ha sido becaria del Fondo Nacional para la Cultura y las Artes (Fonca). Ha publicado en diferentes diarios, revistas y antologías en México, Estados Unidos e Italia. Recientemente fue nombrada como miembro del foro Permanente para las Cuestiones Indígenas en la Organización de las Naciones Unidas (ONU), durante el periodo 2020-2022, como representante de América Latina y el Caribe.

⁴ Poeta de lengua zoque, escritora, productora de radio, traductora, docente y defensora del territorio zoque. Ha publicado seis libros de poesía. Parte de su obra ha sido traducida al inglés, italiano, maya, catalán, alemán, mixe y portugués. En 2014 fue nominada al Pushcart Prize, premio literario para las mejores publicaciones en Estados Unidos. En Chiapas, México, ha obtenido el Primer Premio de Narrativa “Y el Bolóm dice...” y el Premio de Poesía Indígena “Pat O’ tan”.

LAS CATEGORÍAS DE ANÁLISIS

Un modelo para acercarse al análisis de sus textos puede expresarse en las siguientes categorías: 1) autoconstrucción del hablante, 2) construcción del referente, 3) de interlocutores y 4) de adversarios.

En la primera se considera la forma cómo, a través de la poesía, se presenta el sujeto ante el mundo. Se expresa “cuando el locutor se presenta como el referente principal del acto discursivo”, según Eva Salgado Andrade (2003: 58), quien agrega que a través de la sintaxis esta autoconstrucción se registra por el uso de la primera persona del singular o plural [...] en tanto que en la segunda se registra ese mundo asimétrico en el cual su pertenencia e identidad como indígenas constituye particularidades que no son las mismas que comparten los demás. En la tercera se manifiesta la solidaridad explícita e implícita que provoca la poesía, es decir, los interlocutores ausentes o presentes, y en la última surgen los adversarios, los “otros” que no se identifican con el discurso poético de las indígenas”.

En cualquiera de estas categorías se puede encontrar lo que teóricamente señala Bolívar como “el conocimiento propio y ajeno” (2008: 4), el cual consiste en adherirse, apoyar o disentir de la posición de determinado autor al cual se cita con precisión. Bolívar considera que en el discurso se presentan “por lo menos dos posibilidades del conocimiento. Podemos en primer lugar adjudicar el saber a nosotros mismos o bien atribuirlo a otros” (Bolívar, 2008: 4-5).

Por otra parte, esta autora cita a William Chafe (Bolívar, 2008), quien plantea cuatro modos principales de conocimiento: “la creencia, la inducción, la información de oídas y la deducción.” Cada una de estas se deriva de una fuente específica de conocimiento y, en el caso de la poesía que nos ocupa, es evidente que el saber que expresan deviene de una comprensión profunda de la ubicación, origen, evolución y desarrollo de las culturas indígenas.

A las cuatro categorías mencionadas (construcción del referente, autoconstrucción del hablante, de interlocutores y de adversarios) se agrega el discurso referido, o sea, el discurso ajeno inserto en el propio discurso.

En el plano estilístico se agregan las categorías de análisis planteadas por Daniel Prieto Castillo (s.f.): universalización, inclusión y magnificación. La primera se registra cuando el sujeto hablante involucra alcances ilimitados (la tierra, el universo, la humanidad); la segunda, al incorporar la primera persona del singular o del plural; la tercera, cuando se expresan afirmaciones como “todos”, “nadie”; es decir, se magnifica deliberadamente un evento determinado.

CUERPO, TERRITORIO Y DESPOJO.

VOCES DE LA VIOLENCIA SISTEMÁTICA

Las luchas sociales en México han tenido desde siempre una fuerte presencia (sino mayoritaria) de personas indígenas, sobre todo porque se han gestado primero en contra del colonialismo y luego en busca de una vida digna basada en el respeto a la diversidad y la igualdad social. En este escenario, los pueblos indígenas han sido objeto de discriminación, esclavitud y despojo. Este proceso de colonización, como menciona Carlos Montemayor (2015: 262), puede analizarse desde distintas temáticas: la desigualdad, la violencia e inseguridad, el despojo o invasión de los territorios y bienes naturales, la pobreza, entre otros. En general, éstos son los contextos en los que viven las comunidades indígenas inmersas en la sociedad capitalista actual: “la construcción de hidroeléctricas, el empobrecimiento de la tierra, el crecimiento demográfico, la posibilidad legal de solicitar dotaciones de tierra para fundar ejidos, la explotación del petróleo” (Montemayor, 2015: 262). Esto aplica en el caso de pueblos tseltales, tsotsiles y tojolabales, como lo refiere dicho autor, pero es un ejemplo de lo que se repite en diferentes latitudes de México habitadas por comunidades indígenas.

En este sentido, el tema agrario es constante en las luchas indígenas, ya que son estas comunidades las que desde tiempos inmemoriales se han dedicado a cultivar, cuidar y preservar la tierra. Ello marca una diferencia sustancial entre el pensamiento

cultivado bajo la lógica capitalista que nombra como *medio ambiente* o recursos naturales; en cambio, para los pueblos indígenas, la tierra es parte de un todo sagrado, como se enuncia en versos de Zara Monrroy. En el siguiente fragmento se aprecia la construcción del referente, al subrayar la importancia e identidad de los pueblos indígenas considerados en plural, lo que manifiesta la categoría estilística de inclusión. Monrroy se asume como parte de una comunidad al utilizar la primera persona del plural. Además, extiende su voz al universo todo, lo que indica la categoría de universalización (somos el corazón de la madre tierra, somos el mar).

somos la voz de esta tierra,
somos parte de la madre naturaleza
[...]
somos
el corazón de la madre tierra, somos el mar y el
cielo azul dando esperanza a un pueblo (Sánchez *et al.*, 2019: 146).

Asimismo, se conoce que para distintas cosmovisiones de los pueblos indígenas no existe una distinción entre el ser humano y la naturaleza, sino que éstos son parte de un todo: “para los indios la tierra no es algo inerte, sino un ser vivo, y el hombre, o mejor, los pueblos indios, están al servicio del mundo. La tierra, los manantiales, los ríos, las lluvias, las siembras y las cosechas representan procesos de entidades vivientes” (Montemayor, 2016: 260). Así puede notarse también en las líneas del poema “Ta’ Mokaya’ ramde / Somos mokayas” de Mikeas Sánchez:

Mokayaram, / Somos Mokayas,
nijptampabä’is mojk’ / sembradores de maíz (Sánchez, 2020)

Desde la perspectiva feminista, como el lente desde el cual pretendemos relacionar a la poesía como un espacio para la lucha social de las mujeres indígenas poetas, para nada es una revelación que en la tradición, la literatura indígena siempre hace

una alusión a la tierra con el cuerpo femenino, específicamente con el vientre, relacionando así la fertilidad femenina con la terrena: vientre y *entrañas de la tierra* se convierten en sinónimos. Por ende estas interrogantes son de fundamental importancia: ¿de qué forma se concibe la noción de “territorio” dentro de la poesía indígena escrita por mujeres activistas?, ¿cómo se denuncia el despojo y la invasión de los territorios indígenas en estos poemas?, ¿cómo se aborda en estos poemas la relación cuerpo-territorio?, entendiéndolo que para la cosmovisión de los pueblos originarios el territorio trasciende las delimitaciones geopolíticas que pueden concebir las configuraciones modernas eurocentristas, pues el territorio se relaciona también con los cuerpos que integran la comunidad.

Esta consideración se ubica en la categoría de construcción de interlocutores. No se trata solamente de la voz de una poeta. El alcance involucra a todos los integrantes de un territorio cuya magnitud va más allá de los límites convencionales.

El territorio es la tierra proveedora de vida, de alimento, su fertilidad depende del uso tradicional y del conocimiento heredado de generación en generación, de la armonía en la que han coexistido y del respeto que se tiene por la misma, así como por el agua, el cielo, el tiempo, etcétera. En este sentido, la intención es identificar en los poemas seleccionados la manifestación de las nociones entre el cuerpo y el territorio. Analizar tal composición es clave para comprender el porqué de la lucha por el territorio y el hecho de que ésta sea, en muchos de los casos, representada por mujeres. Esto no es casualidad, pues son las mujeres quienes, formadas dentro de los roles de género femenino, llevan a cabo las tareas de crianza, limpieza, cuidado del hogar y la preparación de los alimentos, lo cual conlleva que estén en contacto cercano con el uso de las plantas y sus aplicaciones dentro de la cocina, o bien aquellas que cumplen una función medicinal. Otro ejemplo es el agua en muchos de los pueblos indígenas con difícil acceso al líquido, donde son las mujeres quienes, en compañía de sus hijas e hijos, se encargan de llevarla desde los suministros hasta sus hogares.

La relación entre las mujeres y su entorno natural establece en ellas múltiples aristas que se van develando en la poesía indígena. Veamos el siguiente fragmento de la autora Irma Pineda escrito en el libro *Chupa ladxidua'. Dos es mi corazón* en lengua *diidxazá* (zapoteco):

*Cayuunda gunaa:
Baduhiini sicarú stine' ni jmá
nadxii ladxidua' bixhozelu' ma
gudxiide layu' xha ñee ti yaga
ro'.*

Canta la mujer:

Niño hermoso al que más ama
mi corazón tu padre el que te
ama ha rasgado la tierra a los pies de un árbol grande para
guardar la olla-casa de tu
ombliigo (2018: 104).

Se observa la relación antes mencionada entre cuerpo y territorio, así como también cierta configuración de género, en donde la labranza de la tierra es de índole masculina, y el cuidado de las hijas e hijos es tarea femenina, pero sobre todo se revela el simbolismo que tienen los elementos naturales: el árbol como el fruto de la tierra representa la vida misma, lugar seguro, lugar-hogar que une al niño a su origen, no sólo a la madre sino a la tierra. Encontramos este mismo discurso en el siguiente fragmento del poema escrito por la autora Zara Monrroy en lengua *cmiiique iitom* (seri). Se observa también la inclusión al usar la primera persona del plural, la construcción de interlocutores a la vez que de adversarios, porque quienes no son como ellos son “los otros”.

*He xiica quiistox áh, iicj ano ctampc,
heetaj áh, he iicj azojcanlc ihá, he
haax cmajiic ihá, ctamc hamac, he hant
hayahot , he hantx mocaat quih yaaza quih*

*taax he cözaa áh, hant iquij tcoo má hehét
com iti cohcp coii hetaaj áh. Hant
ihpiinicah.*

Somos

Somos comcaac, hombres de arena,
heetaj áh, polvo de estrellas, somos mujer,
agua, hombre fuego, somos los pasos,
somos tus pasos, somos voz ancestral,
somos tiempo, somos salvia, somos
gobernadora, somos copal y desierto (Sánchez *et al.*, 2019: 147).

“Somos” es como lo titula la poeta, un somos que representa la unión con los elementos naturales, un “somos” que genera un diálogo incluyente, no sólo en términos humanos sino con el entorno, el que una vez más forma parte esencial de la vida comunal. De quienes son como ellos, aunque a la vez de manera implícita no se menciona a *los otros*. Comprender tal cosmovisión de los pueblos originarios respecto de sus territorios es entender las razones profundas por las cuales preservar sus formas de vida, la lengua, la cultura, los usos y costumbres se torna vital para la comunidad y, en este mismo sentido, son las mujeres quienes, una vez más, atravesadas por la socialización de los roles de género, engendran el interés legítimo por preservar lo que tanto cuidan a diario. Dicha comprensión nos aleja de las posturas consumistas que prevalecen en la mayoría de las sociedades capitalistas para adentrarnos en un mundo donde lo natural no es sinónimo de utilitario, y más bien se convierte en el medio a través del cual nos desarrollamos como especie. Sin caer en reducciones biologicistas, por supuesto, empero es importante señalar la relación que se ha conservado a través de la tradición, entre comunidad y entorno natural.

Así pues, es algo característico de la poesía indígena encontrar alusiones varias al entorno natural y, por supuesto, expresar el afecto hacia la tierra, pues la carga simbólica que esta les representa no tiene que ver sólo con una dimensión física. Así también lo percibe

Mikeas Sánchez, quien en su poema titulado “Somos Mokayas”, escrito en lengua zoque, nos muestra el auténtico sentido de pertenencia al territorio en el cual se nace, ese territorio que no sólo es físico, sino también simbólico, que al mismo tiempo configura un mundo lleno de simbolismos que no se pueden percibir a simple vista y que además, contiene en sí mismo la carga temporal, al ser sociedades herederas de una carga cultural de siglos atrás, con mezclas varias entre religiosidad y conquista, pero conservando los vestigios de lo que fueron las civilizaciones prehispánicas.

Para la poeta, los pueblos originarios, su pueblo mismo, defienda todo el derecho por la autonomía y la defensa del territorio ante la amenaza ya histórica de los invasores a los que llama *blancos*. De tal importancia es dicho fundamento para nuestro análisis, pues nos dirige precisamente a una postura auténtica en la defensa no sólo por el territorio en sí, sino por existir, coexistir y resistir ante la hegemonía blanca, que no alude únicamente a una cuestión eurocentrista física del mundo en la etapa imperialista de las potencias europeas desde el siglo xv, sino también a aquella conquista y explotación de los bienes naturales que hacen los protagonistas del poder (léase las empresas transnacionales o el mismo Estado) en su papel de inversionista privado, ambos representados por un poder masculinizado que al mismo tiempo produce y reproduce las violencias y desigualdades de un sistema patriarcal, blanco, europeo y por lógica machista, que sumerge las diversas realidades en una sola, bajo la única voz de sus representantes varones. El referente socializado, aceptado y captado en el imaginario de lo bueno, lo que sobresale, es la figura del hombre blanco, en su caso de la mujer blanca, europeos en aspecto, sujeto que sabe, dueño del conocimiento y de la verdad. “Dueño por ende del poder, poder es saber, pasa entonces por la creencia y la creencia es algo que se cree, pero no se verifica, luego entonces la creencia en que el hombre blanco es por excelencia superior y una figura de autoridad, todo esto pasa y pesa por y sobre la academia” (Segato, 2015: 268).

Es por ello que las voces que se hacen escuchar a través de la poesía indígena escrita por mujeres manifiestan no sólo una par-

te de la historia que ha sido olvidada, sino que se convierten en verdaderas banderas de visibilidad femenina indígena. Veamos:

*Tä' Mokaya'ramde
 Tä' näjmatyanhdäjpä
 tzamapänhdam,
 dä nhko'ondamba'ankä Nasakobajk
 ¿tibä unes' nhkyotzoktyoba te'
 yajka'oye,
 wäkä tyotzyojkyä'ä myama?
 Äjtamde Mokayaram,
 nijptampabä'is mojk'.
 Jinhde' äjtam yatz'tzamapändam,
 Jinhde' äjtam te' ji'myusoyae'ä'.
 Nhkomustambatzi' jojpajkis
 yore'ram
 tesorike tzamas'tzyameram.
 Äjtamde' mij' yae ji' tzyokebä,
 Äjtamde te musoki'uy ne' jokübä.
 Mina' atzi' nhkirawa,
 maka' mij' isanhdziramé' te wane ji
 dä' jambä'ibä.
 Mina tzätzä nhkirawa,
 mijtzkoroya te' musoki'uy jana
 dyaä' mij' sasa'ajkuy.*

Somos mokayas
 Nos llaman indios
 por defender a Nasakobajk
 ¿acaso un hijo ayudaría al verdugo
 en ofensa de su madre?
 Somos Mokayas,
 sembradores de maíz.
 No somos los salvajes,
 No somos los incivilizados.
 Comprendemos el lenguaje de los ríos

y de las montañas.
Somos la herida que te sangra,
Somos la respuesta a tu vacío.
Ven, hermano blanco,
te enseñaremos el canto que jamás
se olvida.
Ven, hermana blanca,
te daremos el secreto de la belleza infinita
(Sánchez, 2020).

La poesía indígena escrita por mujeres se encuentra ineludiblemente atravesada por los mandatos de género que, como se ha mencionado en líneas anteriores, han ido moldeando saberes que sólo las mujeres controlan. No por ello se quiere dar a entender que la división sexual del trabajo o las desigualdades que surgen de la misma no alcancen a las mujeres indígenas, por supuesto que encontramos severas desigualdades en cuestión de género, violencia de todo tipo, injusticias y humillaciones, pues forman parte de la realidad general que vivimos las mujeres y que son notorias también en las sociedades indígenas, pero también es cierto que los saberes femeninos, como parte de la misma socialización de género, se emplean para exigir un espacio en la lucha por la defensa de los territorios, de los cuerpos, del derecho a existir tal cual se nace.

El fragmento de la poesía anterior es un ejemplo diáfano no solamente de la construcción del referente al aludir a la desigualdad social, sino un llamado a la inclusión a sus “adversarios ancestrales”, al invitarlos a conocer la esencia misma de los pueblos originarios. Es evidente la manera sobresaliente del uso de la primera persona del plural.

Estos mismos saberes impuestos, que muchas de las veces han sido coercitivos para las mujeres, encuentran en la poesía indígena escrita un espacio de lucha, uno en el que las voces de las mujeres pueden ser escuchadas. Y es que la poesía ha sido un espacio idóneo para la expresión de las desigualdades varias, de las explotaciones y humillaciones, de la violencia sistemática y estructural

que las mujeres hemos vivido históricamente; luego entonces la poesía indígena escrita por mujeres lo es también. Veamos el siguiente fragmento de un poema de Irma Pineda:

Gunaa yu nga naa
Yu zuxale' ndaga
Yu ni guchezacabe laa
Yu ni gucaná
Yu ni riguiñentaacabe
Yu ni cayuuba laa ca gunaa
Yu ni qui na' gendanadxaba' guni dxiiña' laa
Yu ni qui na' gudxiiba' yuuba
Yu ni qui na' gudii cuananaxhi
nandá
Yu ni nuu guibidxi
Yu ni nuu gu'na'
Yu ni ma qui na' guxii rini.

Mujer tierra soy
 Tierra abierta
 Tierra rasgada
 Tierra lastimada
 Tierra violentada
 Tierra que se duele por sus hermanas
 Tierra que no quiere ser arada por el odio
 Tierra que no quiere engendrar dolor
 Tierra que no quiere dar frutos amargos
 Tierra que se quiere secar
 Tierra que quiere llorar
 Tierra que ya no quiere sangrar (2018: 252).

Sin duda, palabras que no necesitan una explicación profunda, palabras que por sí mismas expresan de manera contundente la relación entre mujer-tierra, mujer-violencia, mujer-explotación, mujer-sometimiento. No sólo por las propias estructuras patriarcales comunales, sino también por la amenaza constante

del despojo, características del capitalismo, y las tremendas desigualdades que se originan de él y que ha conllevado a que los pueblos originarios se conviertan en pueblos migrantes ante el sofocamiento de los precios y las precarias condiciones de vida, así como por los grupos del crimen organizado que, por un lado, socavan la propia seguridad de la comunidad y, por otro, compran el silencio y la complicidad financiando las fiestas patronales y otras actividades sociales de los pueblos originarios.

Como mencionamos arriba, el colonialismo ha sido la causa principal de la desigualdad que viven las comunidades. A este punto hay que traer un concepto al que Pablo González Casanova (2015: 85-109) ha dedicado abundantes líneas en varios momentos de su trabajo. El colonialismo interno, esta relación de dominación de los grupos de poder sobre la sociedad civil, que si bien como refiere el autor ha sido negada durante mucho tiempo, ha afectado a distintos grupos vulnerables, entre los que se encuentran las etnias que habitan el territorio mexicano. Y es que después del triunfo del movimiento de Independencia de México, comienza a formarse el Estado nación que finalmente, tras implementar múltiples políticas y reformas indigenistas, ha fracasado también en sus intentos por “resolver” el tema de la “cuestión indígena” en el país.

En la época del liberalismo, los Estados nación se formaron a partir de la perspectiva de las clases dominantes que querían descolonizarse de otras que también los dominaban a ellos, pero la relación se mantuvo dentro de las nuevas naciones. De esta forma, “los estados de origen colonial e imperialista y sus clases dominantes rehacen y conservan las relaciones coloniales con las minorías y las etnias colonizadas que se encuentran en el interior de sus fronteras políticas” (González Casanova, 2016: 92). Esta condición se ha visto muy marcada con los pueblos indígenas, ya que ellos representan una diversidad lingüística y cultural que ha impedido al Estado mexicano lograr consolidar una identidad nacionalista y, por lo tanto, homogénea.

En esta tensión, “las etnias o comunidades de nativos o ‘habitantes originales’ resultan ser así objetos de dominación y explotación,

y también importantes sujetos de resistencia y liberación” (González Casanova, 2015: 85-109). Estas acciones por la búsqueda de reconocimiento y respeto a los derechos de los pueblos indígenas comienza con los movimientos sociales antes mencionados que, como dice Enrique Semo en “El ciclo de las revoluciones mexicanas”, “durante el siglo XVIII se han registrado 200 rebeliones indígenas y de negros, muchas de ellas inspiradas en un milenarismo antiespañol o en exigencias de mayores libertades y mejores condiciones para sus comunidades” (Semo, 2015: 36). Desde entonces y hasta la fecha, los habitantes de estas mismas comunidades indígenas se han organizado para conseguir la autonomía no sólo en la gobernanza, sino en las decisiones que tienen que ver con conservar o no los elementos culturales que les dan identidad.

Es así como la identidad étnica se ha fortalecido en la interacción de la vida moderna, sobre todo como un posicionamiento político que apela al origen y la tradición de los pueblos y que a través de esta se sitúan las luchas indígenas contemporáneas. En este sentido, las lenguas originarias, como dice Yásnaya Aguilar, “siguen siendo territorios cognitivos sin colonizar” (2017: 63), y son estos idiomas uno de los recursos fundamentales de la identidad de los pueblos indígenas. Tan es así que de la mano de la defensa por los territorios se lucha también por no dejar morir las lenguas originarias; evidencia de esto es la poesía escrita en las lenguas maternas, en la que se ve reflejada la relación lengua-territorio, como en el siguiente fragmento de un poema sin título de Irma Pineda. El análisis lingüístico demuestra un posicionamiento individual al usar la primera persona del singular. Sin recovecos, directa, se asume a sí misma como sujeto con capacidad de construir y deconstruir su historia misma, su identidad:

Gui'chi'libilisaá stine' nga layú

Ni ruunda' nga ele' ni rusaana dxi lu guidiladi binni.

Riene' ni ribidxiaa mani' ne yaga.

Mi libro es la tierra.

Mi letra son las huellas que los días

dejan sobre la piel de las personas.
 Comprendo el sonido con que
 hablan los animales y los árboles (2018: 16).

En estas líneas puede observarse cómo se hace alusión a que la tierra es algo que se lee, que se conoce, y es a través de la lengua que se nombra y se significa el mundo, a su vez la poesía (o la literatura), *mi letra* es una forma de conservar la memoria, *las huellas* de ese territorio al que se pertenece.

Asimismo, se hace alusión a *la palabra* como la lengua y este elemento está muy presente en la poeta *comcáac* Zara Monrroy, que a través de la fusión de la poesía en su lengua y géneros musicales modernos como el *rap* y el *reggae*, se ha convertido en representante de una lengua que actualmente tiene alrededor de 900 hablantes. En el discurso, la palabra es la esencia, el punto nodal de expresión del pensamiento. Al decir, se hace; al hacer, se toma postura respecto del entorno mismo, del mundo, del universo. En los versos publicados en la antología de poesía en lenguas indígenas escrita por mujeres *Originaria*, Monrroy escribe:

Icaaitom
Ziix iti cöcoayaaza xah, isxeen cöj cöcoiyaacaaj xah
taax xiica quiistox hantx moo caat coi yaaza xah
ihopoza xah
icaaitom hantx moo cah coi xiica
quiistox iyaat
cöcoayacp coi yaaza coi miizj hasaizi
ah
icaaitom yaaza ziix mós ano hantx
moo caha,
icaaitom ihipoza coi ox haai cop cmís
ihá
icaaitom ziix cataax ihá, icaaitom com ziix mós
quiipi ah, xiica quiistox iyaat
cöcoayaacp coi
ihipoza mós cailaajc ihá, ox xepe haai

cop tooi t
maa x, ihmáa siijim taax cmiis ihá.
Hanxö iti yaafin isa x, yaaza quii hant com icsminiij
ihá, icaaitom quii ihipoza quiih imoz
quih tii x,
iti coi iha, tii x iti quii ihá. Icaaitom
quii mós
hiicos ihá.

La palabra

Nuestra palabra, la lengua de los antepasados
 la palabra hecha divinidad
 la palabra hecha canto
 la palabra viajera que navega con el
 viento
 la lengua de los ancestros, un solo corazón, un
 sentimiento
 una armonía de paz cuando llegas a comprenderla,
 es un sentir de la vida, un ejemplo de amor puro
 como el mar acaricia el suspiro del
 viento, así la
 palabra hecha viajera pasa con el
 tiempo y nunca
 se desvanece porque se ha convertido
 en herencia,
 la palabra un sentimiento, siguiendo
 las huellas
 de esas voces, la lengua de los
 ancestros hecho un
 cántico hacía el universo (2019: 143).

Hablar una lengua indígena hoy en día es motivo de orgullo y esta reivindicación viene en cierta medida del auge de la poesía en lenguas originarias que se da a finales del siglo xx en México y aún más, definida por la vinculación con la lucha feminista y la poesía escrita por mujeres indígenas. Ya mencionamos arriba

que la alfabetización es ya un privilegio que coloca a estas poetas en espacios donde han podido enunciar y denunciar libremente a través de sus letras las distintas problemáticas que viven sus comunidades. Una de las temáticas recurrentes en la poesía indígena es el territorio, que tiene en cada cosmovisión un significado sagrado, que se refleja en la forma en que lo nombran: “en muchas lenguas no occidentales, la tierra, la naturaleza y sus elementos, no pueden llevar marcas morfológicas de posesión, puesto que se entiende que nadie puede poseer el aire, el agua o el territorio” (Aguilar, 2017: 62), sin duda la lengua también es un territorio, privilegiado para sus hablantes, puesto que ellos son los que comprenden los significados de sus palabras.

Estas poetas se han convertido en representantes de sus comunidades y más allá de la expresión de motivaciones individuales que se vierten a través de su ejercicio literario, algunas de ellas han atravesado las fronteras del papel y se han sumado a la participación activa en sus comunidades. Es así como se han convertido en activistas, como Zara Monrroy que fundó en su comunidad el Club Ecológico *Azoj Canoj*, con el que reunió a un grupo de mujeres para instruirse en prácticas de reciclaje y cuidado del entorno.

De igual forma, la poesía de Irma Pineda estaría marcada por la desaparición de su padre a manos del ejército, profesor y líder campesino conocido como Víctor Yodo, hecho que la vincula con el activismo en apoyo a la búsqueda de personas desaparecidas en México y la lucha por los derechos de los pueblos originarios; estas acciones se consagran con el actual cargo que desempeña como representante de los pueblos indígenas ante la ONU. La poesía ha sido para Irma Pineda un espacio para denunciar la desaparición forzada en México, como lo expresa en el siguiente poema:

*Dxi gucu' guidxilayú xhabagueela' lari cá beleguí lu ni ruyadxidu
 guirá' gueela' sicasi ñacaca' bacuzaguí nanda lu yaga tama bedandá-
 cabe ele nacabe nanda guiiba' ne ele bicaaguicabe gueela' bicuaa-
 nicabe guidxilayú ne xtidximanicabe ne xquedaruuna mani' ni*

gucaná cuxhoñe' neza xhii ne yanni ca bizana' (2018: 201).

Cuando el mundo extendió su ropa nocturna su estrellado manto el que nosotros solíamos mirar como luciérnagas pendiendo del frondoso tamarindo vinieron ellos con sus brazos de metal y fuego incendiaron la noche despertaron a la tierra con sus gritos de fieras y los gemidos de animal herido que escapaban de la nariz y la garganta de mis hermanos (2018: 200).

Otro elemento que forma parte de la identidad étnica y que está relacionado con la defensa de la tierra son los rituales, a través de los cuales los pueblos originarios se vinculan e interactúan con la naturaleza. Irma Pineda, en entrevista con Luisa Manero Serna, expresa que su poesía está fuertemente influenciada por la tradición oral zapoteca, donde los rituales son parte fundamental de estas narraciones: “En la ritualidad zapoteca hay un discurso que tiene un ritmo, y lo he tratado de recuperar en algunos poemas: lo reiterativo, como si fuera un rezo o canto ritual” (Pineda, 2017), aun cuando la reiteración es una estrategia lingüística para subrayar alguna faceta del discurso, como se aprecia en el siguiente poema:

*Nirudo' bixhoze'
Ti muduhuiini zedandaque' lu nalu'
Rari' nexhe'
ni jmá nari'ni ni bizalu' lu
guidxilayú
Neza lulu' culué' laabe
ti lii nga gudiu' diidxa'
yaga bioongo jñaa guidxilayú
ne neza ruaalu guinabanu
guni xiiñibe baduri'ni di'.*

Padre principal
Un capullo traigo para tus manos
Aquí está padre
el más tierno en tu creación

A tus ojos lo presento
para que tú lleves la palabra
a la gran ceiba madre del mundo
y pedirle por tu boca
que como su hijo considere a este
nuevo ser (Pineda, 2018: 120).

En estos versos se representa un ritual que las madres zapotecas realizan al nacer sus hijos, con el que les presentan ante sus deidades. Como vemos, los rituales están relacionados con la naturaleza y las creencias de las comunidades indígenas, y son ceremonias que de igual forma se realizan para pedir permiso a la tierra con el objetivo de sembrar en ella o para pedirle a la madre naturaleza *la gran ceiba madre del mundo* por buenas lluvias, incluso para pedirle perdón por el daño o los perjuicios que se le han causado, como en las siguientes líneas escritas por Zara Monrroy:

Voy sanando con mi voz,
voy sanando con mi canto a la tierra (Sánchez *et al.*, 2019: 146).

Finalmente, nos preguntamos a quién está dirigida la poesía de estas mujeres indígenas activistas, ya que al estar escrita en su lengua y traducida al español va más allá de la oralidad, que ha sido el medio a través del cual se han conservado las lenguas indígenas. Al llevarlas a la escritura, buscan interlocutores, los construyen más allá de sus comunidades de origen. Puede vislumbrarse que se trata precisamente de un recurso para reforzar las luchas indígenas de las que hemos hablado y que busca ser leída y escuchada por personas que no pertenecen a estos pueblos o que son parte de otras comunidades indígenas, con el objetivo de empatizar y sensibilizar en las luchas que se libran desde los contextos referidos a través de estas creaciones literarias. Ejemplo de esto puede notarse claramente en el fragmento del poema “*Somos mokayas*” de Mikeas Sánchez (2020):

*Mina' atzi' nhkirawa,
 maka' mij' isanhdziramé' te wane ji
 dá' jambá'ibä.
 Mina tzätzä nhkirawa,
 mijtzkoroya te' musoki'uy jana
 dyaä' mij' sasa'ajky.*

Ven hermano blanco,
 te enseñaremos el canto que jamás
 se olvida.
 Ven hermana blanca,
 te daremos el secreto de la belleza infinita.

En el fragmento anterior podemos observar cómo la autora habla con interlocutores que no pertenecen a sus comunidades de origen, a quienes llama *blanco-blanca*, en alusión al origen occidental de estos *otros* que no pertenecen a su cultura, pero a quienes habla con un tono de invitación para que conozcan los secretos de los mokayas. Esto puede traducirse en la intención de visibilizar ante *el mundo*, primero, que estas comunidades existen y sus problemáticas también.

CONCLUSIONES

La creación de la palabra florida como forma de expresión de los pueblos indígenas se transmite en la tradición oral. La palabra escrita es un recurso hecho posible con la alfabetización de los pueblos, la poesía escrita de la autoría de mujeres indígenas es un privilegio; de hecho, el arte de escribir sigue siendo un privilegio para pueblos indígenas y no indígenas.

La poesía escrita en lenguas originarias es un recurso que abona a la conservación de sus lenguas, cuyo contenido ha trascendido el carácter contemplativo y descriptivo de la vida indígena, para enunciar su autoadscripción indígena, el orgullo identitario o hablar de desigualdades sociales. Esto último hace de la poesía

un recurso para la revisión de asuntos públicos y de la política nacional. Se mantiene el contenido literario indígena de enunciar sus cosmovisiones en el contexto del mundo moderno, con versos que apelan a la tradición, a lo antiguo y sagrado, pero que hablan también de la actualidad de los pueblos indígenas y sus modos de vida.

Es cada vez más común que la poesía en lenguas originarias sea un recurso para visibilizar las luchas en las que participan estas comunidades, “hablar una lengua indígena se ha convertido en una declaración contra las prácticas monolingües y lingüicidas del Estado mexicano; escribir en una lengua indígena, se convierte en resistencia política; hacer poesía en lenguas indígenas es ya una declaración de principios” (Aguilar, 2017: 60); enunciar la palabra en estas lenguas que han sido negadas es la resistencia misma.

En las luchas sociales actuales que involucran a pueblos indígenas son las mujeres las que mayormente lideran las batallas por los territorios, hecho que se asocia a la inevitable división del trabajo según los géneros, donde las mujeres son las responsables de la reproducción y cuidado de las vidas; las mujeres indígenas, en su condición de género y asumidas en el cumplimiento de los mandatos están directamente interesadas en preservar las condiciones materiales y simbólicas para mantener la vida, son ellas quienes tienen los conocimientos sobre los cuidados de la familia, los del propio cuerpo y los de la tierra. Por tanto, territorio y cuerpo femenino son entes inseparables, indivisibles según la poesía indígena, pues en ambos se hace posible la vida material y simbólica.

No puede ignorarse que las comunidades indígenas están atravesadas por situaciones coyunturales y estructurales que imponen en la vida comunitaria la ausencia de los hombres, la emigración masculina involucra a las mujeres en la realización de las tareas masculinas, e incluso se convierten en cabezas de familia. En este sentido, “la lucha por la tierra es una lucha de las mujeres. Es un cambio político, sólo ellas pueden comunicar lo que ellas saben, ningún intelectual ni ningún otro. Tienen que

ser ellas mismas, conversando y conociendo las luchas [...] reflexionando acerca de la importancia de unir las” (Sousa, 2013: 65). De esta manera, la participación activa de las mujeres en la defensa de sus territorios se ha convertido en un posicionamiento político que se reivindica siendo mujer e indígena.

Entonces, la palabra escrita a manera de poesía se está asumiendo como un recurso femenino que comunica paralelismos entre el territorio y sus cuerpos, ambos violentados, explotados, fragmentados y, aun así, capaces de preservar la vida. Ellas en sus comunidades saben la importancia de comunicar sus dolores y aspiraciones más allá de éstas, por ello su poesía está hecha para ellas y sus coterráneos que buscan interlocutores que puedan entender que la única posibilidad de preservar la vida es respetando el territorio-cuerpo con todos sus contenidos, empezando por la lengua. En ese sentido, ubicar la poesía concreta de las tres mujeres indígenas puede considerarse como un discurso político, al representar de manera explícita e implícita la resistencia hacia la discriminación social e individual y la necesidad, expresada con intensidad, de buscar y encontrar solidaridad.

Respecto de las categorías utilizadas para el análisis, se muestra una imbricación de las mismas. En la poesía de las tres poetisas se encuentran la construcción del referente, la autoconstrucción del hablante y la de interlocutores. En menor medida, la construcción de adversarios, puesto que de manera explícita, tras reconocer las discriminaciones de las que han sido objeto desde épocas ancestrales, los pueblos originarios llaman a la hermandad, al encuentro con *el hermano blanco* y *la hermana blanca*.

Destaca de manera relevante el uso de la inclusión a través de la primera persona del plural. *Somos* es una palabra repetida, subrayada, desde la esencia misma del discurso de las poetisas. Observamos en el corpus elegido un elemento fundamental, motivo para una reflexión posterior: las emociones entreveradas con una racionalidad que hace ver al lector, al escucha, a la audiencia, un mundo rico en sueños y aspiraciones, sueños truncados, pero también realidades posibles.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguilar, Yásnaya Elena (2017), "Poesía en lenguas negadas. Una nota sobre la traducción al mixe de un poema de Mahmud Darwish", *Interpretario*, vol. 2, núm. 2, pp. 57-63.
- Bolívar, Adriana (2004), "Análisis crítico del discurso de los académicos", *Revista Signos*, vol. 37, núm. 55, pp. 2-5, disponible en <http://www.reedalyc.org/articulo.oa?id=157013765001>.
- (2008), "El análisis interaccional del discurso: de lo micro a lo macro", en Irene Fonte y Leticia Villaseñor (coords.), *La construcción discursiva del significado: exploraciones en política y medios*, México, UAM-Iztapalapa / Ediciones del Lirio, pp. 33.
- Curiel, Ochy (2014), "Construyendo metodologías feministas desde el feminismo decolonial", en Irantzu Mendia Azkue, Marta Luxán, Matxalen Legarreta-Iza, Gloria Guzmán, Iker Zirion y Jokín Azpiazu Carballo (eds.), *Otras formas de (re)conocer. Reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación Feminista*, Bilbao, Hegoa/Simref, pp. 45-60.
- Dijk, Teun van (1999), "El análisis crítico del discurso", *Revista Anthropos*, núm. 186, pp. 23-36.
- Furlong, Aurora (2006), *Género, poder y desigualdad*, Puebla, BUAP-Facultad de Economía / Dirección de Fomento Editorial.
- González Casanova, Pablo (2015), "Colonialismo interno (una redefinición)", en Elvira Concheiro Bórquez, Alejandro Fernando González Jiménez, Aldo A. Guevara Santiago, Jaime Ortega Reyna y Víctor Hugo Pacheco Chávez (coords.), *Antología del pensamiento crítico mexicano contemporáneo*, Buenos Aires, CLACSO, pp. 85-111.
- Hernández Espinosa, Gabriel (2018), "(Des) Integración de las poesías indígenas a las literaturas nacionales latinoamericanas: Aproximación al campo literario de la poesía en lenguas indígenas en Chile y México", *Tenso Diagonal*, núm. 6, pp. 13-49.
- Máynez, Pilar (2003a), "La literatura en lenguas indígenas: tradición oral y escrita", en Pilar Máynez (ed.), *Lenguas y literaturas indígenas en el México contemporáneo*, México, IIH-UNAM, pp. 51-66.
- (2003b), "Orientaciones lingüísticas y trabajos en lenguas indígenas desde el México colonial hasta nuestros días", en Pilar Maynéz (ed.),

Lenguas y literaturas indígenas en el México contemporáneo, México, IIH-UNAM, pp. 15-36.

Montemayor, Carlos (2001), *La literatura actual en las lenguas indígenas de México*, México, Universidad Iberoamericana.

— (2015), “La guerrilla recurrente”, en Elvira Concheiro Bórquez, Alejandro Fernando González Jiménez, Aldo A. Guevara Santiago, Jaime Ortega Reyna y Víctor Hugo Pacheco Chávez (coords.), *Antología del pensamiento crítico mexicano contemporáneo*, Buenos Aires, CLACSO, pp. 249-267.

Ong, Walter (1987), *Oralidad y escritura: tecnologías de la palabra*, México, FCE.

Ortecho, María Jesús (2011), “El análisis crítico del discurso como aporte a las construcciones ‘alternas’ de sentido”, *Revista Razón y Palabra*, núm. 76, disponible en <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=199519981066>.

Pineda, Irma (2017), “Me gusta pensar en zapoteco. Entrevista por Luisa Manero Serna”, *Periódico de Poesía*, núm. 97, disponible en <http://www.archivopdp.unam.mx/index.php/entrevistas/4568-no-098-entrevista-irma-pineda>

— (2018), *Chupa ladxidua'. Dos es mi corazón*, México, Secretaría de Cultura / Coordinación Nacional de Desarrollo Cultural Infantil “Alas y Raíces”.

Prieto Castillo, Daniel (s.f.), *El juego del discurso. Manual de análisis de estrategias discursivas*, disponible en http://www.catedranaranja.com.ar/taller5/notas_T5prieto_castillo_El%20juego_del_discurso.pdf.

Said, Edward (2016), *Orientalismo*, Madrid, Penguin Random House.

Salgado, Eva (2003), *El discurso del poder Informes presidenciales en México (1917-1946)*, México, Miguel Ángel Porrúa.

Sánchez, Mikeas (2020), “Poemas de Mikeas Sánchez”, *Revista Armas y Letras*, disponible en <http://armasyletrasenlinea.uanl.mx/2020/09/poemas-de-mikeas-sanchez/>

—, Rubí Tsanda Huerta, Nadia López García, Elizabeth Pérez Tzintzún, Celerina Sánchez Santiago, Emilia Buitimea Yocupicio, Alejandra Lucas Juárez, Enriqueta Lunez, Rosa Maqueda Vicente, Zara Monrroy e Irma Pineda (2019), *Originaria. Antología de once mujeres poetas en lenguas indígenas*, Michoacán, Fonca, Programa de Fomento a Proyectos y Coinversiones Culturales 2018.

- Segato, Rita (2015), *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*, Buenos Aires, Prometeo.
- Semo, Enrique (2015), “El ciclo de las revoluciones mexicanas”, en Elvira Concheiro Bórquez, Alejandro Fernando González Jiménez, Aldo A. Guevara Santiago, Jaime Ortega Reyna y Víctor Hugo Pacheco Chávez (coords.), *Antología del pensamiento crítico mexicano contemporáneo*, Buenos Aires, CLACSO, pp. 33-65.
- Sousa Santos, Boaventura de (2013), “Pensamiento y poderes. La construcción de horizontes civilizatorios”, en Omar Soto y María Eugenia Sánchez (coords.), *El poder hoy. Conferencias magistrales de la Cátedra Alain Touraine*, Puebla, Universidad Iberoamericana de Puebla, pp. 41-69.
- Valles, Rosa María (2019), “El discurso político de José Mujica: Construcción discursiva, emociones y modos de decir” *Revista Inclusiones*, vol. 6, núm. especial, p. 371.

MARCANDO LA DIFERENCIA: FRANCIA MÁRQUEZ MINA, DEL FEMINISMO DE LA PRAXIS A LA PRÁCTICA POLÍTICA

CHRISTIANNE SILVA VASCONCELLOS

INTRODUCCIÓN

El 19 de junio de 2022, Colombia sorprendió al mundo de la política de tradición occidental al elegir a Gustavo Petro y a Francia Márquez Mina para la presidencia del país. Si bien la posibilidad de Petro para llegar al cargo fue manifiesta por lo menos desde el inicio del siglo XXI, cuando comenzó a ocupar cargos políticos en férrea oposición al uribismo, la fórmula vicepresidencial era hasta entonces desconocida y nunca antes había ocupado un cargo público o político.

Francia Márquez Mina es una mujer de 40 años, afrodescendiente, lideresa social, sin trayectoria política, sino una legítima representante de la diáspora africana en territorio de Abya Yala.¹ Desde el significado histórico de su apellido materno, Mina,²

¹ En este texto utilizaremos la autodenominación *pueblos originarios*, adoptada por los Pueblos Indígenas de América en la Declaración de Teotihuacán (I Cumbre, México, 2000). Asimismo, utilizaremos la expresión *Abya Yala* en contrapunto a la denominación colonial de América, adoptada en la II Cumbre Continental de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas de Abya Yala, realizada en Quito en 2004. En la lengua tule o kuna, hablada en la región colombiana del Darién, *Abya Yala* significa tierra madura y denomina el territorio ancestral de la *sociedad guandule* (Porto-Gonçalves, 2009).

² Mina es el diminutivo de Elmina, ciudad costera de Ghana, en la costa occidental africana, que desde 1460, en medio de la invasión de los cruzados católicos en África, construyó el puesto comercial portugués de Mina, junto a la *Feitoria de Arguim* (1441), y donde millones de personas africanas eran traficadas anualmente hacia los reinos católicos de Europa y al continente colonizado de Abya Yala. En Colombia, la población afrodescendiente ha heredado en los apellidos la referencia al tráfico a través del nombre de los puertos de embarque como Mina, pero en particular el nombre de algunas sociedades africanas que fueron víctimas del tráfico transatlántico de seres humanos como

hasta la determinación de hacer la diferencia en el tradicional sistema político occidental que impera en su país.

Desde la perspectiva de la historia nacional y continental, la persona de Francia Márquez Mina, su discurso político y su plan de gobierno rescatan la propuesta de Haití de un constitucionalismo para pueblos libres (Dubois, 2013). Rescatan el liberalismo popular de inicio del siglo XIX en Colombia y la lucha por la independencia colonial, la prohibición de la esclavitud y la emancipación social (Sanders, 2009). Representa el rompimiento con una historia constitucional marcada por lo que Valencia Villa (2010) denominó *cartas de Batalla*, a las 15 constituciones proclamadas por la oligarquía criolla a lo largo de 200 años de gobierno, que se limitaron a reglamentar la disputa por mantener el poder político durante la construcción de un Estado “sin la nación” y “contra la nación”. La omisión a los pueblos originarios, afrodescendientes y campesinos que lucharon en las guerras por la independencia colonial alcanza a todos los países latinoamericanos. De ahí radica la secular reivindicación de las sociedades de Abya Yala por justicia.

Francia Márquez Mina llega al más alto puesto de la República, marcando la diferencia al visibilizar la diferencia de las propuestas y referentes de los excluidos. A sus críticos, políticos de carrera (hombres, blancos, de élite), quienes han dado continuidad a lo que llamó “política de muerte”, la vicepresidenta brindaba respuestas originales, con referentes filosóficos, políticos, de teoría de Estado y del Derecho, que suelen no hacer parte del léxico político. Asimismo, el lenguaje incluyente de las diferencias.

las sociedades Amu, Angola, Arara, Balanta, Bambara, Basa, Biafra, Bibi, Biojo, Bran, Briche, Casaran, Carabali, Cabinda, Congo, Conu, Egba, Embuyila, Elugo, Igbo, Fula, Fanti, Gallina, Guaza, Luango, Lucumi, Macuá, Mandinga, Mena, Mani, Mehu, Matumba, Ocoró, Posu, Popo, Yolofo, Songay. Esa es una particularidad de Colombia, pues por lo general las personas esclavizadas en la diáspora adquirirían el apellido del esclavista. De hecho, de acuerdo con Sheila Walker (2001), la mayor concentración de nombres africanos se encuentra en Colombia, no en otro país, otrora esclavista.

Se trata de un proyecto político nutrido de la realidad fáctica de los pueblos, en pleno proceso de construcción de la convivencia en diversidad social hacia la superación de la diferencia como factor generador de desigualdad, exclusión y vulneración continuada de derechos. A raíz del constitucionalismo contemporáneo, cuyas cartas proclaman Estados plurales y diversos, ya no es posible luchar por la igualdad sin luchar también por el derecho a la diferencia, tal como señala Boaventura de Sousa Santos: “tenemos el derecho a ser iguales cada vez que la diferencia nos inferioriza y a ser diferentes cuando la igualdad nos descaracteriza [...] de ahí la necesidad de una igualdad que reconozca las diferencias y de una diferencia que no produzca, aliemente o reproduzca desigualdades” (2003: 154).

El objetivo transversal de este texto es particularmente dar visibilidad a la figura política de Francia Márquez Mina y demostrar cómo una mujer, afrodescendiente, feminista, abogada, lideresa social, activista contra el neoextractivismo, entró a la política para ocupar el más alto cargo ejecutivo del Estado de derecho. Empezamos con una breve revisión de la historia de su vida para, enseguida, analizar el referente filosófico del *ubuntu* en el discurso y propuesta política; y por último, los referentes del lenguaje y del discurso introducidos por Francia Márquez en el corazón de la tradicional política colombiana.

DEL FEMINISMO DE LA PRAXIS

A LA PRÁCTICA DE LA POLÍTICA DE TURNO

Por feminismos de la praxis entendemos la lucha de las mujeres afrodescendientes por una causa social, más allá de los intereses propios que cobijan a las mujeres.³ Francia Márquez Mina, naci-

³ A manera de ejemplo podemos citar a Angela Davis (Birmingham, EUA, 1944), una de las mayores exponentes en la lucha antirracista, anticarcelaria y feminista en Occidente. Profesora emérita de Historia de la Conciencia y Estudios Feministas en varias universidades estadounidense y fundadora de Critical Resistance, una organización dedicada al desmantelamiento del complejo in-

da en el municipio de Suárez, departamento del Cauca, región sur occidental de Colombia, es graduada en Derecho⁴ y una reconocida líder social y ambiental, que ha sobrevivido a la masacre de líderes sociales que se viene dando en Colombia desde la firma del Acuerdo de Paz de 2016.⁵

dustrial carcelario en Estados Unidos e integrante de Sisters Inside, organización abolicionista con base en Australia que trabaja en solidaridad con las mujeres en prisión. Es autora de varios libros, entre ellos *La libertad es una batalla constante: Ferguson, Palestina y los cimientos de un movimiento; ¿Son obsoletas las prisiones?; Mujeres, raza y clase*. Christiane Taubira, nacida en Cayena, Guayana Francesa, es una reconocida política de izquierda francesa, fue ministra de Justicia en el gobierno socialista de François Hollande, candidata presidencial para las elecciones de 2022 en Francia. Autora de la Ley núm. 2001/434 conocida como Ley Taubira para el reconocimiento de la trata y la esclavitud moderna como crímenes contra la humanidad. El foco del texto normativo es el reconocimiento del fenómeno de la esclavitud moderna en la historia francesa, siendo la corrección de la memoria y de la historia las principales medidas para la justicia reparativa. En el ámbito del derecho interno, tras una serie de demandas articuladas por movimientos sociales, Francia fue pionera en introducir en su ordenamiento jurídico una normatividad específica para reconocer dichos crímenes de lesa humanidad. Marielle Franco (1979-2018), feminista, socióloga y política brasileña. En las elecciones municipales de 2016 fue la quinta concejal más votada para la legislatura 2017-2020 como representante del Ayuntamiento al barrio de Maré, azotado por el narcotráfico. Denunció de manera contundente los abusos policiales en la periferia y favelas de Río de Janeiro. Fue víctima de un violento crimen político sin parangón en la historia reciente de Brasil y aún impune en la justicia brasileña. Janice Ferreira (São Paulo, 1984), conocida como *Preta*, lideresa, defensora de los derechos humanos, activista por la vivienda, multiartista y escritora afrobrasileña. En 2019 fue detenida durante 108 días, por militancia en el *Movimento Sem Teto do Centro* y en el Frente de Lucha por la Vivienda en São Paulo, entre muchas otras.

⁴ El trabajo de grado de Francia Márquez Mina lleva el título de “Violación del Derecho Fundamental a la Consulta Previa como una manifestación del racismo estructural en Colombia. El caso del Consejo Comunitario de La Toma, Suarez, Cauca”; fue sustentada y laureada el lunes 9 de marzo de 2020 en el auditorio de derecho de la Universidad Santiago de Cali.

⁵ Según el último informe de Indepaz, entre noviembre de 2016 y marzo de 2022 se produjeron 1 327 asesinatos de líderes sociales, en su mayoría afrodescendientes e indígenas, que defendían el cumplimiento del Acuerdo de Paz. A esta cifra se suman 210 masacres perpetradas desde 2020 en comunidades afro, indígenas y campesinas, con homicidios colectivos y dolosos.

La lucha de Francia Márquez Mina comenzó en 1996, a los 15 años, cuando se incorporó a un proceso comunitario de base que buscaba impedir el desvío del río Ovejas para proyectos de la megaminería. La comunidad agrominera de Suárez ha luchado por el mantenimiento de la minería tradicional practicada en su territorio desde la época colonial, sin aplicar métodos contaminantes de exploración con mercurio u otras herramientas tóxicas, y hasta el día de hoy sobreviven haciendo minería artesanal que complementan con la agricultura familiar.⁶

A partir de la década de 1990, varios grupos armados ilegales de otras regiones del país instalaron minería ilegal, introdujeron retroexcavadoras en los ríos, amenazaron a varios líderes y lideresas, quienes tuvieron que abandonar sus territorios ancestrales. En 2010, la activista estadounidense Angela Davis visitó a Francia Márquez en su casa de La Toma para conocer de cerca la lucha de la comunidad contra la minería ilegal promovida por grupos armados ilegales y por las políticas de desarrollo soportadas en el neoextractivismo.

⁶ La minería en el municipio de Suárez remonta a 1637, cuando la población esclavizada llegó a la región que actualmente lleva el nombre de La Toma para trabajar en la extracción de oro para los colonizadores españoles. A la víspera de la prohibición esclavitud en Colombia, trabajadores esclavizados en el municipio de Suárez, ciudad natal de Francia Márquez, negociaron con los esclavistas la compra de las minas de oro que serían pagas, en un periodo de 16 años, a través del trabajo no remunerado en las mismas minas (Ararat *et al.*, 2013). La abolición de la esclavitud en Colombia tuvo lugar el 21 de mayo de 1851, sin embargo, el rasgo elemental de dicha ley, radica en el vicio de omisión legislativa relativa, que previó una indemnización pecuniaria para los propietarios esclavistas y omitió del mismo beneficio o cualquier otra forma de reparación, a las víctimas esclavizadas. Así, tal como en los demás países de las Américas, cuyas leyes congéneres incurrieron en el mismo vicio de omisión legislativa, la prohibición de la esclavitud dio origen a un derecho sin garantías para el pleno goce de la libertad. La omisión a las víctimas esclavizadas afectó hasta mismo a los pequeños derechos alcanzados durante la esclavitud, como la pose de las tierras que cultivaban o que habían sido heredadas u negociadas con los esclavistas (Silva Vasconcellos, 2018). Éste fue el caso de los trabajadores mineros del municipio de Suárez, que pasado los 16 años de trabajo en las minas, no fueron reconocidos como propietarios de los títulos mineros que habían adquirido de los esclavistas (Ararat *et al.*, 2013).

Como la comunidad no recibía atención de las autoridades ambientales locales, en el año de 2014 Francia encabezó la Marcha de los Turbantes, cuando cerca de 80 mujeres caminaron durante 10 días hasta la capital Bogotá para exigir la suspensión de la minería ilegal (dominada por grupos armados) y de la minería legal e institucional, practicada en gran escala desde la concesión de títulos mineros otorgados por el Estado a consorcios transnacionales.

Según las mujeres que participaron en la Marcha de los Turbantes, el gobierno violó el derecho colectivo a la Consulta Previa que tienen las comunidades afrocolombianas y no realizó la consulta comunitaria antes de otorgar concesiones al gran consorcio minero AngloGold Ashanti. Por eso marcharon las mujeres, en protesta por la vulneración del derecho a la consulta previa para exigir su protección y cumplimiento. De hecho, como resultado de la Marcha, los mineros y equipos ilegales fueron retirados del río y se dio inicio al proceso de consulta previa e informada a la comunidad. En el año siguiente, Francia Márquez fue galardonada con el Premio Nacional de Defensa de los Derechos Humanos por su labor en defensa de los derechos étnicos y territoriales de las comunidades afrodescendientes de la comunidad de La Toma y por liderar la exitosa Marcha de los Turbantes.

En 2016 fue invitada a La Habana, Cuba, a participar en las negociaciones del proceso de paz, en donde tuvo una destacada participación a favor de las víctimas. En 2018 se postuló a la Cámara de Representantes desde la circunscripción especial para afrodescendientes, pero no obtuvo ninguna visibilidad hasta que ganó el Premio Goldman de Medio Ambiente y en el año siguiente el Premio 100 Mujeres de la BBC. Fue presidenta del Consejo Nacional para la Paz y la Convivencia en la gestión 2020-2021 y a inicios de 2022 fundó el movimiento “Soy porque somos”, basado en la filosofía africana ubuntu.

Con esa trayectoria y experiencia como lideresa social, Francia Márquez Mina entró a formar parte del poder ejecutivo del Estado social de derecho de Colombia como legítima represen-

tante de aquella parte de la nación omitida y vulnerada desde la construcción del Estado independiente. Para expresar esa historia, nacional y comparada, de larga duración, Francia Márquez Mina encontró en la poesía del escritor uruguayo Eduardo Galeano (1989: 59), el concepto de pueblo y de la situación en que se encuentran, como resultado de la acción y omisión del Estado de derecho:

Los nadies: los hijos de los nadies, los dueños de nada.
 Los nadies: los ningunos, los ninguneados, corriendo la liebre,
 muriendo la vida, jodidos, rejodidos:
 Que no son, aunque sean.
 Que no hablan idiomas, sino dialectos.
 Que no profesan religiones, sino supersticiones.
 Que no hacen arte, sino artesanía.
 Que no practican cultura, sino folklore.
 Que no son seres humanos, sino recursos humanos.
 Que no tienen cara, sino brazos.
 Que no tienen nombre, sino número.
 Que no figuran en la historia universal, sino en la crónica roja
 de la prensa local.
 Los nadies, que cuestan menos que la bala que los mata.

Coherente con el lenguaje inclusivo que utiliza, Francia Márquez Mina agregó *las nadies* y así denominaba a ella y a quien representaba, de dónde venía y su lucha. Solamente las personas más atentas asociamos la expresión *las nadies* y *los nadies* a la poesía, y fue triste ver cómo los medios de comunicación, contrincantes políticos y la sociedad en general criticaban duramente el uso de términos y expresiones novedosas. A medida que Francia iba alcanzando victorias en la carrera electoral, la originalidad de su discurso político empezaba a ser investigada y, lo que antes era visto como términos de uso local y popular, pasó a ser difundido y conocido por toda la nación, que poco conocía la historia de aquella mayoría de la población, relegada al silencio y al olvido.

“SOY PORQUE SOMOS”, LA FILOSOFÍA UBUNTU
 QUE FUNDAMENTA LA APUESTA POLÍTICA
 DE FRANCIA MÁRQUEZ MINA

El 21 de julio de 2021, Francia Márquez Mina fundó el movimiento político de izquierda denominado “Soy Porque Somos” y oficializó su precandidatura presidencial de Colombia, donde competiría contra Gustavo Petro en la consulta de la coalición Pacto Histórico. El nombre del movimiento de Francia Márquez fue incorporado por los medios políticos y de prensa, sin que se tuviera claro su concepto, más allá de la interpretación que en repetidas ocasiones explicaba Francia Márquez, como una “apuesta en el colectivo” hacia la “justicia social”, a partir de una “nueva ética en la política”, “política de la vida”, del cuidado entre unos con los otros y de la “casa grande”, otra expresión original para referirse a la naturaleza.

Según el filósofo congolés Jean-Bosco Kakozi (2011a, 2011b), de modo general, *ubuntu* significa humanidad. Conceptualmente, el término engloba tres significados entrelazados: *a*) la abstracción y la generalidad de los fenómenos que en la filosofía africana *bantú* constituyen la realidad: el *mntu* (la persona), el *kintu* (la cosa), el *kuntu* (el modo y manera de expresar el mundo) y el *shantu* (el espacio-tiempo); *b*) la abstracción y generalidad del *umuntu* (la persona), es decir, la humanidad en su conjunto, y *c*) la humanidad como valor que se expresa como solidaridad, empatía, compasión y generosidad.⁷ El campo de aplicación de esas expresiones entre los pueblos bantú es muy amplio, señala el autor, dado que incorpora “un pensamiento y

⁷ El profesor Kakozi señala que, “[h]abiendo una unidad lingüística comprobada entre los pueblos bantú, podríamos encontrar en casi todos estos pueblos, una expresión similar. Así, por ejemplo, en zulu se dice: ‘*umuntu ngumuntu ngabantu*’; en mashi (lengua hablada en el este de la República Democrática del Congo) se dice: ‘*O’muntu ajirwa n’owabo*’ (‘la persona se hace con el otro’ o ‘la persona es hecha por la otra’); en swahili (la primera lengua negro africana y bantú que tiene más hablantes) se dice: ‘*tu ni mtu kati ya watu*’ la persona es persona en medio de (o en relación con) las personas” (Kakozi, 2011a: 2-3).

una práctica ética que, en las sociedades africanas, son considerados como base del entendimiento del ser humano y lo humano mismo” (Kakozi, 2011a: 2-3).

Desde esa perspectiva, *ubuntu* consagra “el principio de la ontología relacional, porque el ‘yo’ no se entiende, no se hace, no existe, sino a través del ‘nosotros’. Lo cual nos estaría diciendo que el ‘nosotros’ antecede metafísicamente al ‘yo’” (Kakozi, 2011b: 50).

De hecho, el significado del término *ubuntu* en las lenguas zulú y xhosa podría traducirse como *humanidad hacia otros*, o “yo soy porque nosotros somos”, como lo tradujo Desmond Tutu,⁸ y el más próximo a la traducción “soy porque somos” que utilizó Francia Márquez para pasar su mensaje de interés por el otro, por la naturaleza y por las relaciones entre *nosotros* en Colombia.

Los postulados éticos políticos de la filosofía ubuntu aplicados al Estado de derecho

De hecho, el profesor Kakozi (2016) enfatiza sobre el postulado ético-político de la metafísica africana con la siguiente interpretación: “si en Ubuntu la persona es persona a través de los demás, la perspectiva de la humanidad siempre es lo primero”. Desde esta perspectiva, todas las personas tienen el mismo valor en la formación de la humanidad, de un pueblo o de la nación.⁹

Recientemente, la historiografía ha empezado a presentar investigaciones sobre los aportes de la filosofía ubuntu en América Latina. Es así como Ramírez y Pacheco (2020) introducen el análisis del ubuntu y la filosofía tradicional africana en el marco

⁸ A partir de 1994, durante el gobierno de Nelson Mandela, primer presidente negro de Sudáfrica, el obispo anglicano de la etnia xhosa Desmond Tutu desarrolló una política para la reconciliación de una Sudáfrica postapartheid, basada en elementos de la tradición y cultura africana bantú como el de *ubuntu* y de la tradición cristiana anglicana.

⁹ La verdad y la reconciliación son otros de los valores y principios de ubuntu que se han convertido en el pilar fundamental para la reconciliación de la Sudáfrica postapartheid.

de los debates sobre la crisis de las democracias representativas y el rol de los movimientos y organizaciones afrodescendientes en la lucha política y ética para superar la crisis del modelo político occidental. Desde esa perspectiva, los valores éticos del ubuntu pueden aportar tanto a la deconstrucción de las estructuras políticas y sociales vigentes, como a la reconciliación del humano con la humanidad. Asimismo, y desde los estudios de las relaciones internacionales, la filosofía ubuntu coloca en evidencia los distintos aportes de los colectivos sociales al sistema internacional. La investigación realizada por la afroecuatoriana Kimberly Minda Borja (2019) explora la relación entre los principios y valores del ubuntu y las prácticas de las organizaciones sociales de los territorios afroecuatorianos del Chota, Salinas, La Concepción y Guallupe. El objetivo del trabajo es demostrar los aportes del pueblo afroecuatoriano a la formación del Estado ecuatoriano, y luchar por sus derechos.

Así que, si la filosofía ubuntu es una ética para vivir en igualdad y justicia social, sería entonces idónea para ser aplicada a cualquier pueblo y en todos los aspectos de la vida política. Y en ese sentido, consideramos que el uso que hace Francia de la filosofía ubuntu es la expresión de una conciencia alternativa a la hegemónica, una nueva manera de pensar las relaciones sociales e individuales que ubica la esencia humana en lo colectivo y no en lo individual (individualismo capitalista).

Ubuntu como justicia restaurativa

Otra particular contribución de la filosofía sudafricana de ubuntu reside en el campo de la justicia restaurativa. En otro trabajo, Kakozi concentra su atención en el ubuntu aplicado a la experiencia sudafricana de “justicia restaurativa” postapartheid, pues constituye “una contribución africana no sólo en el ámbito de la filosofía en general, sino también —dada la naturaleza polisémica de la justicia— en el ámbito del derecho, de la moral y la política” (2011a: 7).

Así mismo, el autor defiende la pertinencia de la reflexión teórica sobre el concepto de ubuntu a la justicia en el Occidente, teniendo en cuenta la particularidad sudafricana de haber construido un Estado de derecho basado en la segregación racial, que mucho se asemeja a las leyes y políticas racistas aplicadas en Estados Unidos en el periodo posterior a la prohibición de las instituciones esclavistas. La esencia del ubuntu, sus principios y valores representaría entonces una alternativa para pensar la aplicación de la justicia con el objetivo de restaurar la dignidad humana y así tutelar “la dignidad e igualdad humanas desde la diferencia” (Kakozi, 2011a: 8).

*El uso de un lenguaje inclusivo
como reconocimiento de la dignidad humana
y de la diversidad cultural*

Otro aspecto novedoso del discurso de Francia Márquez Mina es el uso de un lenguaje inclusivo referido al género, como también a las expresiones propias de las comunidades afrocolombianas.

Si bien la Corte Constitucional de Colombia en la Sentencia C-804 de 2006 ha reconocido que la expresión “hombre” no representa a la humanidad y que el uso de expresiones en masculino denota la exclusión del femenino, todavía hay mucha resistencia al cambio y utilización del lenguaje inclusivo del femenino. La Constitución Política de 1991 describe a Colombia como un “Estado social de derecho [...] fundado en el respeto a la dignidad humana”. En efecto, “el respeto a la dignidad humana exige reconocer en la mujer la misma dignidad que durante mucho tiempo sólo se reconoció en el hombre. Exige que las mujeres sean tratadas con el mismo respeto y consideración con que se trata a los hombres” (Sentencia C-804 de 2006).

Desde esa perspectiva, el uso del lenguaje inclusivo es una medida de respeto a la dignidad humana de las mujeres y de superación de la “indiferencia jurídica de las diferencias”, a empezar por la diferencia de sexo, consolidada en la tradición del derecho

liberal, y que se extendió a las demás diferencias de identidad como lengua, etnia, religión, etcétera (Ferrajoli, 1999: 74).

Cohérente con la ley judicial y con la teoría del garantismo jurídico de Ferrajoli, Francia Márquez Mina utilizó el neologismo para referirse a *las mayores*, aquellas “mujeres sabias, que tienen autoridad ética y moral para guiar el rumbo de nuestros pueblos [...] explicó, y respondiendo a los críticos expresó: “Lamento que para usted el único idioma correcto sea el heredado de la colonia” (*El Tiempo*, 2022).

“HASTA QUE LA DIGNIDAD SE HAGA COSTUMBRE”:

LA PERSPECTIVA DEL PLURALISMO CULTURAL
Y DE GÉNERO EN EL ESTADO DE DERECHO

El uso del lenguaje inclusivo y del pluralismo cultural y jurídico que ha caracterizado el discurso de Francia Márquez Mina durante su trayectoria y campaña política hizo parte del juramento de posesión (7 de agosto de 2022): “Juro ante Dios, el pueblo de Colombia, mis ancestras y ancestros, respetar la Constitución y trabajar por los colombianos y colombianas que históricamente han estado excluidos, hasta que la dignidad se haga costumbre”.

La expresión “Hasta que la dignidad se haga costumbre” se ha convertido en un concepto para expresar la violación de los derechos humanos de las mujeres de los pueblos originarios y afrodescendientes de Abya Yala. El 22 de febrero de 2017, cinco años antes de la toma de cargo de Francia Márquez, en otro contexto del Estado de derecho en Latinoamérica, el gobierno mexicano, en un acto sin precedentes en el país, procedió a un pedido de disculpa oficial a tres mujeres *hñahñu* de los pueblos originarios de la zona central de México, luego de 11 años de acusarlas y encarcelarlas por un crimen de secuestro que nunca cometieron.

Durante el evento, Jacinta Francisco Marcial, una de las víctimas, y su hija Estela Hernández testificaron sobre el limbo jurídico al que fueron sometidas, una de ellas dentro de la prisión y la otra con las agencias del poder punitivo.

Además de la versión de los hechos por parte de las víctimas, el discurso pronunciado por ellas también contenía la interpretación de esas mujeres sobre la violación de los derechos humanos por acción y omisión del Estado, en contra de las mujeres de los pueblos originarios en México. El caso se ha convertido en el emblema de la violación a los derechos humanos en toda Latinoamérica y se ha difundido a través de una frase del discurso de Estela, “en pie de lucha por nuestra patria, por la vida y por la humanidad. Hasta que la dignidad se haga costumbre” (Pérez, 2020: 394).

Es así como esa expresión del sentir mexicano ha sido escuchada en el estallido social del pueblo chileno, en el juramento de la vicepresidenta colombiana, en la marcha de las Margaridas en Brasil y en los movimientos sociales de norte a sur de Latinoamérica.

El reconocimiento constitucional de la diversidad social y cultural de las naciones latinoamericanas ha traído aparejada el protagonismo de nuevos conceptos y prácticas propios de esa diversidad, y que colocan en manifiesto aquellos aspectos comunes de la historia y de la lucha de las mujeres de los pueblos originarios y afrodescendientes de Abya Yala; y que han estado latentes, aunque sean factor de la desigualdad y vulneración sistemática de la dignidad humana.

En este contexto, la reivindicación por derechos se convierte en reivindicación por justicia local con trascendencia global, tal como lo afirmó el filósofo mozambiqueño Severino Elias Ngoenha, “la verdadera cuestión glocal de hoy —en el sentido que interpela las relaciones entre grupos en el interior de todas las sociedades, pero también la relación entre las diferentes partes del mundo— es la justicia” (citado en Kakozi, 2011a: 4).

EL VIVIR SABROSO, EL BUEN VIVIR, EL VIVIR BIEN

Francia Márquez Mina inauguró en el discurso político la ruptura con los patrones lingüísticos coloniales, patriarcales, racistas, teniendo como referencia la historia, la memoria, la historiografía,

la epistemología y particularmente la cultura local. Y fue a buscar en la expresión “vivir sabroso” propia de la región del Pacífico colombiano y en donde se concentra la población afrocolombiana, el correspondiente de “vivir sin miedo”, efecto del conflicto armado y la violencia en Colombia. Entre los pueblos originarios quechuas de los Andes de Bolivia, Ecuador y Perú se dice *sumak kawsay* para expresar el “buen vivir”, “vivir bien”, “vivir plenamente”, “vivir placenteramente”; son expresiones que expresan la armonía y equilibrio con la naturaleza y con la colectividad.

Así mismo, las expresiones quechuas, el vivir sabroso, la dignidad como costumbre, se inscriben

en una larga tradición de vida que dialoga con la filosofía *Ubuntu* y del *Muntu* [...] la concepción totalizadora. Es la visión integral del universo, proveniente de varias culturas africanas, que incluye los seres humanos, naturales, astrales y divinos compenetrados en el río que fluye uniendo pasado, presente y futuro (Meneses *et al.*, 2020: 25).

CONCLUSIÓN

Propusimos reflexionar en este texto sobre la compleja relación entre ética, política y diversidad reconociendo no solamente en la tensión entre pluralismo jurídico y derecho moderno, sino especialmente los escenarios alternativos, interdependientes y complementares. Si bien resulta casi que imposible pensar cada uno de estos conceptos sin tener en cuenta la dimensión interseccional fundante de su expresión política, en este texto se pretendió enfatizar lo que consideramos el principal vínculo que articula la praxis de estos conceptos en sus distintas manifestaciones – ética, cultural y social - que históricamente ha caracterizado cada uno de ellos así como la correlata manifestación política o su ausencia.

BIBLIOGRAFÍA

- Ararat, Lisifrey et al. (2013), *La toma: Historias de territorio, resistencia y autonomía en la Cuenca del Alto Cauca*, Popayán, Consejo Comunitario Afrodescendiente de La Toma, Observatorio de Territorios Étnicos de la Universidad Javeriana.
- Dubois, Laurent, Julia Gaffield y Michael Acacia (2013), “Documents Constitutionnels d’Haïti 1790-1860. Constitutions of the World from the late 18th Century to the Middle of the 19th Century”, *Sources on the Rise of Modern Constitutionalism*, Berlín/Boston, Horst Dippel.
- El Tiempo* (2022), “Francia Márquez explica por qué dijo ‘mayoras’”, *El Tiempo*, 25 de marzo, disponible en <https://www.eltiempo.com/elecciones-2022/actualidad-electoral/francia-marquez-explica-por-que-dijo-mayores-y-mayoras-660802>
- Ferrajoli, Luigi (1999), *Derechos y garantías. La ley del más débil*, Madrid, Trota.
- Galeano, Eduardo (1989), *El libro de los abrazos: imágenes y palabras*, Madrid, Siglo XXI.
- Kakozzi Kashindi, Jean-Bosco (2011a), “Ubuntu como modelo de justicia restaurativa. Un aporte africano al debate de la igualdad y la dignidad humana”, *Asociación Latinoamericana de Estudios de Asia y África. XIII Congreso Internacional de ALADAA*.
- (2011b), “Una comparación entre ‘ubuntu’ como antología relacional en la filosofía africana bantú y el planteamiento ‘nosótrico’. Su relevancia en estudios sobre afrodescendientes”, *Revista del Instituto Europeo de Estudios Internacionales*, vol. 1, núm. 5, pp. 46-57.
- (2016), “Ubuntu, una perspectiva para superar el racismo”, *Revista do Instituto Humanitas Unisinos*, núm. 486.
- Meneses, Yeison, Ángela Mena y Carlos Minotta (2020), “La potencia y el lenguaje: releer el pacífico colombiano”, *Estudios del Pacífico*, vol. 1, núm. 1, pp. 11-40.
- Minda Borja, Kimberly Elizabeth (2019), “Yo soy porque nosotros somos: los principios de la filosofía africana Ubuntu en las organizaciones sociales del territorio ancestral Chota, Salinas, La Concepción y Gualupe pertenecientes al colectivo afroecuatoriano”, tesis de licenciatura, Quito, Universidad San Francisco de Quito.

- Pérez Adroher, Ana *et al.* (eds.) (2020), *Derechos humanos ante los nuevos desaríos de la globalización*, Madrid, Dykinson.
- Porto-Gonçalves, Carlos Walter (2009), “Entre América e Abya Yalantões de territorialidades”, *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, núm. 20, pp. 25-30.
- Ramírez, Jorge Rafael y Lourdes Pacheco (2020), “De la democracia fragmentaria al Ubuntu africano: aportación de los movimientos afrodescendientes a la democracia relacional en América Latina”, *Acta Scientiarum. Human and Social Sciences*, vol. 42, núm. 2, pp. 1-9.
- Sanders, James (2009), “Ciudadanos de un pueblo libre: liberalismo popular y raza en el suroccidente de Colombia en el siglo XIX”, *Revista Historia Crítica*, núm. 38, pp.172-203.
- Silva Vasconcellos, Christianne (2018), *De la responsabilidad de los Estados de Brasil y Colombia por el uso del sofisma racial como adjudicador de consecuencias jurídicas (siglos XIX-XX): reparaciones desde una Teoría Correctiva de las Omisiones Jurídicas*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.
- Sousa Santos, Boaventura de (2003), *La caída del Angelus Novus: ensayos para una nueva teoría social y una nueva práctica política*, disponible en <https://goo.gl/G4zdMz>.
- (2005), *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*, Madrid, Trotta/ ILSA.
- Valencia Villa, H. (2010), *Carts de batalla: una crítica del constitucionalismo colombiano*, Bogotá, Panamericana Editorial.
- Walker, Sheila (2001), *African roots/American cultures: Africa in the creation of the Americas*, Lanham, Center for African American Studies and Research / Rowman & Littlefield Publishers.

GÉNERO, INTERLEGALIDAD Y ACCESO A LA JUSTICIA PARA MUJERES INDÍGENAS. REFLEXIONES DESDE EL ÁMBITO LATINOAMERICANO¹

MARTHA ISABEL ROSAS GUEVARA

INTRODUCCIÓN

El presente texto esboza ciertos apuntes sobre el acceso a la justicia en clave de género y etnicidad, a partir del análisis de algunos debates vigentes en el campo de la antropología jurídica, en diálogo con los estudios de género. La discusión se enfoca en una lectura interseccional respecto al abordaje de la violencia de género en los sistemas de justicia propia y en la transformación de la cultura jurídica comunitaria que está siendo agenciada por la movilización política de las mujeres indígenas en el ámbito latinoamericano.

A lo largo de los siguientes acápite se argumenta cómo la antropología jurídica representa un subcampo con altas potencialidades para analizar las problemáticas que enfrentan algunos sectores subalternizados y/o racializados, en este caso las mujeres indígenas, en su acceso y tránsito por la administración de justicia, tanto propia como estatal, y la instrumentalización que aquellas han hecho del derecho. El debate se ha enriquecido con reflexiones propias del feminismo decolonial, analizando unas cuantas experiencias organizativas desplegadas por algunos colectivos de mujeres de diversos pueblos, que de una u otra manera están impactando los sistemas de justicia propia a partir de las demandas y reivindicaciones que exigen.

¹ El presente documento se deriva del proyecto de tesis doctoral: “*Awá Ashampa Pit*. Proceso organizativo de mujeres indígenas awá y su incidencia ante la justicia propia en el abordaje de la violencia de género”. Adelantado en el marco del doctorado en Ciencias Sociales y Humanas de la Pontificia Universidad Javeriana, de Bogotá. Proyecto financiado por el Fondo Fundación wwb Colombia para la Investigación.

METODOLOGÍA

Este documento corresponde al resultado de una indagación de carácter documental que pretendió revisar el estado del arte respecto a las movilizaciones de mujeres indígenas latinoamericanas y su impacto sobre la administración de justicia propia, en el trámite de la violencia de género. En la consulta se han privilegiado los textos que abogan por el establecimiento de un diálogo de saberes interlegal, en el que el derecho occidental no ostenta la primacía que se le ha reconocido, y en ese sentido, los saberes comunitarios, contenidos en los mitos de origen, relatos e historias tradicionales, son considerados como fuentes primarias de derecho y, por ende, como formas válidas de orientar la organización política y la toma de decisiones.

La triada estudios de género, etnicidad y derecho representa una importante veta para analizar de manera crítica la forma en que las mujeres indígenas, a través de su agencia política, han tratado de ubicar su derecho a una vida libre de violencias en un lugar central dentro las preocupaciones de su sistema jurídico propio. Este análisis, que invita a varios campos del conocimiento a un diálogo transdisciplinar, ofrece una oportunidad valiosa para reflexionar en torno a la necesidad de descolonizar y despatriarcalizar la administración de la justicia en el abordaje de la violencia de género, tanto a nivel comunitario, como estatal.

Advierto una capacidad transformadora y emancipadora en el conocimiento antropológico, así como un potencial para contribuir a los procesos descolonizadores que están agenciando los pueblos indígenas en todo el hemisferio, particularmente los colectivos de mujeres. En este sentido, la antropología jurídica y los estudios de género, abordados desde una perspectiva decolonial, constituyen planteamientos acordes y pertinentes para llevar a cabo análisis que tengan en cuenta la experiencia como una fuente válida de producción de conocimiento (Curiel, 2017) y que permita entender cómo las categorías de clase, género, raza, dispersión geográfica, diversidad lingüística, entre otras, encarnan opresiones que atraviesa la cotidianidad de las

mujeres indígenas, y determinan, entre otras cosas, su efectivo acceso a la justicia.

DERECHO Y GÉNERO: SITUANDO EL FOCO MÁS ALLÁ DEL SUJETO UNIVERSAL

A la hora de abordar la relación entre derecho y género es de anotar que el derecho es una de las disciplinas que quizá más tardíamente fue cuestionada en cuanto a sesgos ideológicos relacionados con el androcentrismo. Debe tenerse en cuenta que durante un par de siglos las movilizaciones de mujeres se enfocaron en la lucha por una gama de derechos considerados por antonomasia universales, proclamados en el seno de sociedades autodenominadas democráticas y liberales, en las que la igualdad formal consagrada legislativamente suele asumirse como igualdad real, en una suerte de ecuación axiomática (Campos, 2008). Lo anterior explica por qué estos retos de índole política precedieron a las discusiones teóricas que de forma relativamente reciente han emergido en el ámbito jurídico, relacionadas en buena parte con la indagación genealógica respecto a la forma en la que el derecho ha tratado a las mujeres, y la formulación de propuestas que pretenden impactar el ámbito legal, en aras de corregir profundas situaciones de subalternización de lo femenino (Campos, 2008).

Así las cosas, desde la denominada teoría feminista del derecho se han producido notables esfuerzos en distintos momentos históricos por problematizar la pretendida neutralidad y objetividad del discurso jurídico, resultando particularmente notorios los aportes efectuados por algunas autoras críticas norteamericanas como Bartlett y Mackinnon, quienes no sólo se han limitado a cuestionar aspectos dogmáticos del derecho, sino que han examinado de manera crítica la “metodología jurídica”, a efectos de develar cómo estas técnicas se encuentran cimentadas en experiencias de exclusión respecto a las mujeres, por lo que resulta pertinente proponer otro tipo de prácticas, como la del posicionamiento, que sugiere que “el estar en lo correcto”, desde el dere-

cho, implica situarse en perspectivas necesariamente particulares (Bartlett, 1990), lo que permitiría validar la experiencia como fuente del conocimiento.

En este mismo sentido, la jurista centroamericana Alda Facio (1992) manifestó su preocupación en torno a la discriminación legal por razones de género, y para hacer frente a ello propuso una metodología tendiente a superar los efectos de la visión androcéntrica del derecho, pretendiendo transformar y dinamizar las interacciones de las mujeres con el ordenamiento jurídico, sobre todo teniendo en cuenta las barreras en el acceso a la justicia que experimentan las mujeres víctimas de alguna forma de violencia. Precisamente, frente a esta situación algunas investigaciones desarrolladas por Bodelón (1992, 1998, 2013, 2014) aluden a la notoria raigambre patriarcal e individualista del derecho, la cual estaría determinando la configuración de una violencia institucional en la administración de justicia, específicamente en el ámbito penal; por lo que esta autora enfatiza en la necesidad de visibilizar desde una perspectiva feminista, que el Estado puede fungir como autor, por acción u omisión, en las vulneraciones de derechos hacia las mujeres en el marco de la violencia de género.

GÉNERO, ETNICIDAD Y DERECHO:

UNA NECESARIA REFLEXIÓN INTERDISCIPLINARIA

A partir del viraje multicultural realizado por varios regímenes constitucionales latinoamericanos hacia inicios de la década de 1990, se reconoció la coexistencia de varios sistemas legales —a nivel de justicia indígena y comunitaria— con el derecho oficial, lo que hasta cierto punto implicó la relativización del monopolio de la fuerza jurídica ejercida soberanamente por el Estado²

² En varios países latinoamericanos, estas reformas legales asociadas al constitucionalismo multicultural se instauraron de manera paralela a las políticas neoliberales que propugnaron por la descentralización administrativa y la desregulación económica, lo que a la postre agudizó la situación de pobreza y marginación estructural de los pueblos indígenas (Sierra, 2014).

(Díaz, 2018). Así lo describió Griffiths (1986) en uno de los trabajos pioneros en abordar la noción de pluralismo jurídico, refiriendo que el concepto de centralismo legal —de notoria impronta liberal burguesa— había constituido uno de los escollos más significativos para observar y analizar la complejidad de la realidad legal, que lejos de aquel ideal monocromático, más bien se asemejaba a un collage de partes superpuestas.

Esta concepción, que representó una fractura del paradigma Westfaliano del derecho, es a lo que De Sousa Santos (1987) denominó como “interlegalidad”, aludiendo no sólo a la existencia paralela en una entidad geográfica, de ordenamientos jurídicos producidos por diferentes fuentes y actores, sino al hecho de que estos regímenes se superponen, mezclan y traspasan.³ Siguiendo a Chenaut (2014: 42), esta noción de interlegalidad resulta adecuada para abordar tanto el estudio de intersticios y “fronteras porosas y permeables que existen entre sistemas jurídicos diferenciados”, como la forma en la que los actores sociales se relacionan con las instancias legales en las que están inmersos, llegando incluso a impactarlas. Esta perspectiva de abordaje del pluralismo jurídico rebasa el clásico planteamiento dualista según el cual los regímenes estatal y comunitario corresponden a dos sistemas autocontenidos y separados (Merry, 1988).

³ La superación de la cohesión entre las fronteras geográficas y el derecho, constituye un interesante fenómeno de transnacionalización legal, que si bien podría tener en el pensamiento kantiano su más notable antecedente, ha asumido un rumbo que no era precisamente el ideado por el filósofo teutón, según el cual los Estados-Nación serían los protagonistas en la adopción de un derecho cosmopolita. El tiempo se encargaría de refutar tal postulado y así es como actualmente la globalización jurídica es un producto mayoritario de los sectores sociales periféricos; ejemplo de ello son las manifestaciones de “derechos globales sin Estado”, que según Teubner (1997) se dan en campos como el derecho del trabajo, los derechos humanos, la lucha de internet por tener su propio régimen global, las tendencias similares que se observan en el derecho ambiental, llegando incluso a considerarse que a nivel deportivo existe una *lex sportiva internationalis*. En este sentido, De Sousa Santos (1988) ha llegado a proponer la transnacionalización de los derechos indígenas como una suerte de globalismo contrahegemónico.

Este tipo de tensiones constituyó uno de los focos de atención del naciente campo de la antropología jurídica, cuyos momentos fundacionales en Latinoamérica, y en México específicamente, pueden determinarse a partir de los análisis planteados por Rodolfo Stavenhagen, hacia finales de la década de 1980 (Sierra, 2019), a los que se sumarían las contribuciones teóricas de Esteban Krotz, para quien la antropología jurídica corresponde a una subdisciplina que da cuenta de la realidad social desde un determinado y particular ángulo en este caso, a partir del cristal de los fenómenos jurídicos (Meraz, 2005). Con el tiempo, este campo de estudio ampliaría su foco de atención sobre los retos y las problemáticas que enfrentan algunos sectores subalternizados y/o racializados, no exclusivamente indígenas, en su interacción con el Estado y la instrumentalización que estos grupos hacen del derecho, lo que ha suscitado reflexiones críticas frente a las múltiples opresiones étnicas, de género y raciales que se hallan implícitas en la práctica de los derechos y el acceso a la justicia (Sierra, 2019).

POTENCIALIDADES DE LA ANTROPOLOGÍA JURÍDICA PARA UN DIÁLOGO SITUADO E INTERLEGAL

Ahora bien, los últimos lustros han estado signados por un creciente interés hacia el género como categoría de análisis relevante en el marco de la antropología jurídica. Es de anotar que en contextos multiculturales, el abordaje del discurso jurídico como un espacio retórico de representación que crea realidades (Bourdieu, 2000) y regula relaciones entre sujetos, a partir de los arquetipos de lo femenino y lo masculino, no se circunscribe al análisis de la juridicidad como reconocimiento (positivo o negativo) ante el discurso estatal, sino que aborda también el estudio de las interacciones entre las mujeres indígenas y los sistemas de justicia comunitaria (Chenaut, 2007).

Es de subrayar que las mujeres indígenas experimentan un *continuum* de violencias de carácter estructural que atraviesa

sus subjetividades en los ámbitos físico, psicológico y simbólico, cuyo análisis no puede escindirse de factores —no taxativos— como la raza, la etnicidad y la clase⁴ (Sieder, 2017). Efectivamente, si se desglosan cada uno de estos elementos y la forma en que se entretajan, se puede evidenciar palmariamente que las mujeres indígenas se encuentran entre los segmentos más afectados por la pobreza extrema, lo que condiciona sus precarias o nulas condiciones de ingreso y permanencia en el sistema educativo, a la vez que experimentan grandes dificultades para lograr condiciones de trabajo dignas, permaneciendo la mayoría de las veces en el sector informal o circunscritas a las labores de cuidado de ancianos y niños, situación que limita sus posibilidades de lograr una autonomía personal (Mendoza *et al.*, 2021). Todo este entramado de circunstancias de exclusión y subalternización que son atravesadas transversalmente por el género, finalmente determinan que su acceso a los servicios de justicia se vea notablemente restringido (CIDH, 2017).

Aunque la noción de interseccionalidad ha resultado supremamente útil a la hora de interpelar la categoría universal y hegemónica de “la mujer”, así como para comprender las experiencias de las mujeres pobres y racializadas a partir de la intersección dinámica entre el sexo/género, la clase y la raza, debe tenerse en cuenta algunas críticas que se han esgrimido, las cuales apuntan

⁴ La violencia estructural se deriva de las estructuras políticas y económicas del Estado, y se encuentra influenciada notablemente por factores geopolíticos globales, produciendo exclusión y marginalización de varios sectores poblacionales, particularmente en virtud de su carácter étnico, ubicación geográfica o en razón al género. Estas variables generalmente se imbrican, por lo que para su comprensión y análisis resulta pertinente acudir a la categoría de *interseccionalidad*, propuesta hace ya varias décadas por el feminismo negro (Cho *et al.*, 2013). Esta perspectiva propone realizar una lectura crítica de las violencias que atraviesan las subjetividades de las mujeres racializadas, teniendo en cuenta los contextos sociales y culturales que reproducen estas opresiones múltiples. Esta noción, generalmente asociada a una tercera ola del feminismo, interpela la pretensión de homogeneidad en torno al sujeto universal femenino y desplazó la discusión respecto a la diferencia de géneros hacia la diferencia entre mujeres, lo que implica pensar que la diferencia está situada ya no sólo entre identidades sino al interior de éstas (Cabrera y Vargas, 2014).

hacia el riesgo que encarna la interseccionalidad en la naturalización y encapsulamiento de los sujetos en posiciones de alteridad preexistentes y fijadas por el discurso dominante (Kergout, citada por Viveros, 2016). Otra de las críticas más vehementes hacia la interseccionalidad proviene del feminismo decolonial, particularmente de Ochy Curiel (2020), quien sostiene que si bien aquella noción permitió visibilizar experiencias cruzadas y ubicar los llamados enfoques diferenciales, se queda corta en cuanto no se pregunta ni cuestiona el origen de las opresiones, por lo cual prefiere referirse en términos de “imbricación” no sólo entre las clásicas categorías de raza, clase y sexo, sino además considerar el lugar geográfico y las experiencias e historias situadas (Curiel, 2008).

Si bien las consideraciones anteriores han girado en torno a las barreras que enfrentan las mujeres ante el sistema ordinario de administración de justicia, y a primera vista podría pensarse que el ámbito de la justicia propia resulta mucho más accesible para las mujeres, puesto que no enfrentan obstáculos relacionados con la discriminación por razones étnicas ni lingüísticas, o el desconocimiento de las autoridades y procedimientos, el Comité para la Eliminación de Toda Forma de Discriminación contra la Mujer (2008, 2012) ha advertido en varias de sus observaciones finales que, pese a la mayor accesibilidad que representan estos sistemas de justicia comunitaria, pueden contribuir a perpetuar prácticas estereotipadas y prejuiciosas respecto a las mujeres y niñas indígenas, manteniendo su discriminación. Lo anterior se evidencia particularmente en el caso de violencia sexual contra mujeres y niñas; eventos en los que, tal como anotan Sieder y Sierra (2011), la conjugación entre situaciones de marginalidad y la vigencia de relaciones patriarcales permite que muchos de estos casos no trasciendan del ámbito familiar y los responsables nunca resulten sancionados.

Bajo este supuesto, las mujeres indígenas no sólo enfrentan barreras significativas al interactuar frente a la justicia ordinaria, asociadas a la discriminación institucional, bajo nivel de escolaridad, distancia geográfica y diversidad lingüística (CIDH, 2017),

sino que también experimentan situaciones de subordinación por parte de las autoridades tradicionales, que al tomar decisiones sobre casos concretos continúan reproduciendo esquemas e imaginarios claramente patriarcales, afectándolas negativamente (Chenaut *et al.*, 2004).

Efectivamente, en contextos en los que se ha naturalizado la subordinación de las mujeres en los espacios de liderazgo y decisión —siendo confinadas al ámbito doméstico y de cuidado—, resulta sumamente complejo que se encuentre garantizado su derecho al acceso a la justicia. Por ello, usualmente conductas asociadas al abandono, el incumplimiento de las responsabilidades paternas y/o conyugales, y otra amplia gama de maltratos, tienden a quedar en la impunidad, debido en buena parte a la situación de indefensión y vulnerabilidad en la que se encuentran muchas mujeres indígenas, que aparte de no hallar el respaldo suficiente al interior de su comunidad, tampoco cuentan con independencia económica o un lugar al que puedan ir (Sierra, 2014).

Como puede colegirse de lo expuesto, las mujeres indígenas se encuentran atravesadas por una amplia gama de violencias, y las reflexiones sobre su acceso a la justicia requieren del establecimiento de diálogos disciplinares entre el derecho, la antropología y los estudios de género. Estos diálogos transdisciplinares necesariamente deben emprenderse desde un punto de vista situado (Haraway, 1995), a lo que puede contribuir considerablemente la antropología jurídica y la interseccionalidad, teniendo en cuenta las críticas formuladas por el feminismo decolonial.

Efectivamente, la antropología jurídica como subcampo ofrece un espacio para reflexionar sobre el potencial de los sistemas legales indígenas para el logro de la justicia social, lo que se ha enriquecido notablemente a partir de aportes teóricos formulados en buena parte por autoras que han tenido México y Centroamérica como su centro de operaciones (por ejemplo, Sieder, Sierra, Chenaut, Collier), cuyo interés ha gravitado en el estudio de las relaciones de género y el rol de las organizaciones de mujeres en el ejercicio de la justicia comunitaria (Collier, 2009).

De particular valía resultan los trabajos de la antropóloga norteamericana Jane Collier,⁵ quien dedicó varias décadas al análisis del derecho zinacanteco, en especial lo relacionado con los conflictos matrimoniales, develando no sólo cómo las relaciones de desigualdad permeaban los sistemas jurídicos y políticos locales en su relación con la justicia ordinaria, sino también las lógicas culturales que subyacen tras los procedimientos comunitarios, y su vínculo con el pensamiento cosmológico de dicho pueblo, de ahí que sugiriera prestar particular atención al sentido dado a ciertas palabras tsotsiles en las prácticas de resolución de conflictos (Chenaut, 2017). Otro de sus aportes invaluable, logrado en buena parte gracias al largo intervalo entre sus primeras investigaciones durante los setenta y su regreso a terreno después de un poco más de dos décadas, radica en analizar cómo las dinámicas de cambio social, político y económico que tuvieron lugar en la región impactaron profundamente las prácticas familiares y la organización doméstica, así como el modo de resolución de disputas (Chenaut, 2017).

Así las cosas, este último enfoque representa una veta supramente rica por explorar en el campo de los estudios en antropología jurídica, sobre todo en momentos en los que dinámicas globales y nacionales asociadas a las políticas neoliberales afectan en gran medida las prácticas y lógicas locales. Esto ha impactado profundamente la vida de las mujeres, como argumenta ampliamente Segato (2014), por lo que resulta no sólo necesario, sino urgente, tener en cuenta estas visiones críticas del derecho, a fin de analizar las relaciones de poder que atraviesan las prácticas de justicia propia y su relación con el derecho estatal, por lejos, aún hegemónico.

⁵ Algunos de los trabajos de Collier respecto a los vínculos y conflictos matrimoniales entre la población zinacanteca son: June Starr y Jane Collier (1989), *History and Power in the Study of Law. New Directions in Legal Anthropology*, Nueva York, Cornell University Press; Jane Collier (1995), *El derecho zinacanteco en México*, México, CIESAS; Jane Collier (2002), “Dos modelos de justicia indígena en Chiapas, México: una comparación de las visiones zinacanteca y del Estado”, México, CIESAS.

MUJERES INDÍGENAS Y SUS PROPUESTAS FRENTE A LA JUSTICIA PROPIA. PANORAMA LATINOAMERICANO

Frente al escenario descrito, en varios lugares del hemisferio se han gestado procesos de mujeres indígenas organizadas políticamente que han incluido en sus agendas de trabajo temas como la discriminación por razones de género, la violencia al interior de las unidades domésticas y, a la postre, su situación de subordinación tanto a nivel familiar como comunitario (Sieder y Macleod, 2009).

Algunas de estas dinámicas organizativas propusieron como uno de los objetivos de su movilización generar procesos de incidencia política en el ámbito constitucional. Tal es el caso de la red provincial de organizaciones de mujeres indígenas de Chimboraz que, a través de movilizaciones, marchas y talleres, pretendieron incluir algunas propuestas en los debates precedentes a la conformación de la Asamblea Nacional Constituyente de 2008 (Cucuri, 2009). Pese a que varias de las propuestas de la red no lograron consolidarse en el texto final adoptado como Constitución, sin duda alguna la diada género y etnicidad se erigió como uno de los temas centrales del debate constitucional ecuatoriano (Garay, 2021), lo que finalmente determinó que se incluyera un artículo que prevé la participación de las mujeres en los sistemas de administración de justicia indígena.⁶

Otro tipo de procesos organizativos con frecuencia aluden a la necesidad de revitalizar y recrear elementos propios de la cosmovisión de los pueblos, en aras de proponer alternativas de transformación social en torno a la equidad de género. Tal es el caso de

⁶ El influjo que sobre procesos de comunidades de base puede ejercer el uso de conceptos eurocéntricos y el manejo de estos por instituciones al estilo del Banco Mundial, el Banco Interamericano de Desarrollo y toda una gama de organizaciones no gubernamentales, ha sido objeto de cuestionamiento, puesto que corresponde a la imposición global de una visión particular —occidental— sobre el género, el empoderamiento y los derechos humanos (Blackwell *et al.*, 2009). Sin embargo, la apropiación y reconceptualización de estas categorías por parte de las mujeres indígenas como agentes políticos ha logrado imbricar discursos y nociones que resultan útiles para la construcción de relaciones más justas y equitativas entre hombres y mujeres al interior de sus comunidades.

la propuesta del grupo de mujeres mayas Kaqla, en Guatemala, quienes metodológicamente invocan conceptos cosmogónicos y principios de sus culturas originarias, pero no con el ánimo de reconstruir un pasado que ya no es viable, sino con el de tramitar e informar el presente y de esa manera reelaborar el significado de dichas categorías para equilibrar las relaciones actuales entre hombres y mujeres (Sieder y Macleod, 2009).

Ahora bien, puede observarse que de manera paralela a estas dinámicas se han desarrollado otro tipo de movilizaciones, que no aspirando a permear el ordenamiento jurídico nacional, apuestan más bien por transformar y/o robustecer los sistemas de justicia propia desde adentro. Algunas de estas experiencias han sido documentadas sobre todo en Centroamérica y México. Un caso sumamente interesante, investigado por Sierra (2014) corresponde al papel que juegan las mujeres indígenas tanto en la Policía Comunitaria del estado de Guerrero, como en la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias (CRAC). Si bien ambas instancias —creadas hacia la segunda mitad de la década de 1990— reproducen algunos imaginarios subalternizantes respecto a lo femenino, se han abierto algunos espacios para la participación de las mujeres, no sólo en cuanto al acompañamiento en casos de detención, sino también en calidad de autoridades, en aras de incluir una perspectiva de género en el manejo de casos como violencia doméstica o sexual. Como se señala en la investigación reseñada, aunque la inclusión de mujeres en estos espacios no es una garantía *per se* de un acceso a la justicia sensible a las necesidades de género, sí contribuye a saldar una deuda significativa por parte del sistema de administración de justicia comunitaria, y así es percibido por las mujeres de la zona, quienes prefieren acudir a los juzgados comunitarios antes que a los estatales (Sierra, 2014).

Un aspecto interesante de estas experiencias de mujeres indígenas, que cuestionan la forma en la que acceden y transitan por sus sistemas de administración de justicia, alude al manejo, dado a la tensión que representa, por un lado, el universalismo que se predica de los derechos humanos desde una tradición liberal bur-

guesa, frente a las reivindicaciones autonómicas y autogestionarias que enarbolan las luchas de los pueblos originarios en todo el continente desde hace algunas décadas. Esta tensión ha sido en parte morigerada por una suerte de “vernacularización” del discurso jurídico de corte occidental, el cual es enunciado a través del lenguaje propio con el ánimo de agenciar dinámicas de reivindicación identitarias desde adentro (Sieder y Macleod, 2009).

Siguiendo lo expuesto en las anteriores líneas, se presentan algunas propuestas de mujeres guatemaltecas que desde su lugar de enunciación han sostenido diálogos con el pasado para interpelar su contemporaneidad. Por una parte, Virginia Ajxup toma por metáfora la trama del tejido, en la que se imbrican colores y símbolos combinados magistralmente por la tejedora para equipararse al trenzado de palabras que conformará ideas y pensamientos que finalmente moldeen la realidad. En sus palabras: “Desde nuestra manera de ver, de ser, de estar y vivir, me encontraré con el pasado para estudiar el presente” (2000: 59). De igual manera se pronuncia Curruchich (2000) al abordar la construcción de la subjetividad de la mujer maya a partir de su cosmovisión, retomando conceptos como la dualidad y complementariedad para explicar cómo las relaciones de género fueron permeadas por la colonialidad. El potencial de este ejercicio de recuperación de memoria histórica, radica en la posibilidad de considerar los mitos como fuentes que “transmiten la subjetividad del ser” (Curruchich, 2000: 55), y de esta manera analizar los roles y vínculos de hombres y mujeres mayas desde el deber ser contenido en su visión cosmogónica.

Sin duda alguna, Guatemala representa un rico escenario para el despliegue de estas experiencias de movilizaciones de mujeres que pretenden impactar la administración de justicia propia. Otra de estas dinámicas comunitarias es documentada por la investigadora Rachel Sieder (2017) y corresponde al accionar de asociaciones civiles de mujeres en el municipio de Chichicastenango, que inició con la realización de un diagnóstico respecto a la violencia contra la mujer en esta zona. Lo particular de esta experiencia radica en que una vez identificadas

las principales manifestaciones de violencia de género, algunas de carácter estructural y otras relacionadas con el ámbito doméstico —a la par que se tomaron medidas en el ámbito jurídico tanto propio como a nivel de la justicia oficial—, se procedió a realizar algunos talleres de sanación con prácticas de medicina tradicional, en los que tomaron parte mujeres víctimas del conflicto armado interno, así como de violencia intrafamiliar y sexual.

Un punto que toca Sieder (2017) en esta narración resulta pertinente a la hora de emprender investigaciones similares, y es el relacionado con el impacto que ejercen sobre este tipo de dinámicas comunitarias las agencias de cooperación internacional. Vale la pena problematizarlo, puesto que si bien es innegable que muchas ONG han realizado un trabajo significativo en cuanto a difusión de derechos de las mujeres (Sierra, 2004), no es menos cierto el hecho de que su intervención en territorios indígenas genera una fuerte tendencia al asistencialismo y la dependencia económica, lo que puede minar considerablemente la autonomía de los procesos de movilización.

Por otra parte, una experiencia organizativa gestada entre mujeres artesanas nahuas, en Cuetzalan, Puebla, da cuenta de cómo la conformación de una urdimbre de articulaciones entre mujeres indígenas, académicas y profesionales, a través de actividades de asesoría legal, en salud y procesos de formación política, derivó en pactos de transformación de la marcada cultura patriarcal imperante en esta comunidad, lo que se ha manifestado en el establecimiento de nuevas relaciones de las mujeres respecto a su cuerpo, su sexualidad y el manejo del tiempo y el dinero (Tovar y Tena, 2017). Si bien en este caso, el accionar de las mujeres no representó un influjo directo en la forma de administrar justicia comunitaria *per se*, sí repercutieron notablemente en la problematización y el cuestionamiento sobre las formas de subalternización y subordinación que se cernían sobre sus vidas, constituyendo un antecedente significativo de la posibilidad de tejer alianzas entre mujeres adscritas a distintas corrientes y diferentes lugares de enunciación.

En lo que al ámbito latinoamericano respecta, no podría omitirse la mención a uno de los procesos emblemáticos en cuanto a la administración de justicia comunitaria, correspondiente a las rondas campesinas de Cajamarca, en Perú, las cuales se han establecido desde hace varias décadas como una alternativa bastante exitosa en las zonas rurales de dicho país andino.⁷ Morales (2009) ha referido esta experiencia en un texto en el cual analiza el rol jugado por la Federación de Mujeres, la cual nació en 1986 en el caserío Puruhá (Cajamarca). Esta organización tiene un rasgo distintivo, el cual corresponde a su apuesta por un alto grado de autonomía en los ámbitos económico, administrativo y jurídico. Efectivamente, su lucha se ha centrado en la promoción de proyectos productivos y cooperativas de ahorro que empoderen económicamente a las mujeres, así como su inclusión en los espacios municipales de diálogo y consenso. A nivel jurídico, las rondas femeninas han logrado llegar a administrar justicia en casos dentro de su jurisdicción y competencia, la cual está regulada por la ley 27 908. En este último aspecto, se ha conseguido cierto nivel de reconocimiento de las decisiones comunitarias por parte del poder judicial y la fiscalía, además de la capacidad de ejercer un poder de convocatoria autónomo a la hora de sesionar y decidir, que ha llegado a limitar considerablemente la injerencia de las autoridades locales oficiales (Morales, 2009).

En el escenario colombiano, resulta interesante referir algunos casos; dos de ellos en el departamento del Cauca, y uno en el de Nariño. Por una parte, se encuentra el caso de la comunidad nasa (Duarte, 2009), en el cual las mujeres organizadas en el Programa de la Mujer, a través de la realización de un diagnóstico de violencia intrafamiliar de las comunidades del Cauca, lograron evidenciar algunas fisuras respecto a lo que cada resguard

⁷ El caso de las rondas campesinas en Cajamarca, pese a su denominación —que obedece a esos procesos de negación y aniquilación de lo indígena, desplegados en todo el territorio latinoamericano—, se han convertido en un hito como práctica de administración de justicia propia, preferida incluso sobre la jurisdicción ordinaria en esta zona (Bermúdez, 2021).

do estaba entendiendo por conductas constitutivas de violencia en el ámbito doméstico. Esta situación a su vez permitió a las mujeres, como agentes políticas organizadas, presionar a sus autoridades tradicionales sobre la importancia de dimensionar esta problemática, en aras de evitar ventilar estos asuntos ante la jurisdicción ordinaria, ya que esto evidenciaría la debilidad del sistema jurídico nasa.

Otra experiencia documentada dentro del pueblo nasa, específicamente en el municipio de Toribío, está relacionada con el accionar del Movimiento de Mujeres Nasa “Hilando Pensamiento”, el cual se cohesiona hacia el año 2017, teniendo por inspiración el legado del sacerdote Alvaro Ulcué Chocué, quien ya hacia finales de la década de 1970 había llamado la atención hacia el maltrato intrafamiliar experimentado por las mujeres de la comunidad, ante lo cual las instó para organizarse (Hoyos, 2019). Esta movilización, en primer lugar, ha pretendido que las mujeres creen lazos comunitarios de vecindad, hermandad y amistad que les permita ser escuchadas al interior de sus comunidades, y así paulatinamente ir transformando las lógicas patriarcales, en aras de llegar a incidir políticamente dentro de sus resguardos.

Para ello se han organizado tejidos en torno a temas como la economía ambiental, la justicia y la armonía, la defensa de la vida y la comunicación, entre otros. La alusión al tejido refiere a la metáfora que relaciona la interacción entre hilos (formas de comunicación), nudos (personas y colectivos) y huecos (temas para la reflexión y la acción) (Hoyos, 2019: 98). Si bien la documentación de esta dinámica organizativa no refiere la incidencia directa de este colectivo frente a temas de justicia propia, sí permite evidenciar que se trata de un ejercicio significativo respecto a la forma en que las mujeres han retomado y se han apropiado de discursos de sus saberes ancestrales en el diseño de rutas de trabajo colectivo, a fin de concretar el buen vivir en sus comunidades.

Finalmente, se aludirá al caso de las mujeres indígenas awá, pueblo ubicado en el sur de Colombia (Nariño), que atraviesa una compleja crisis humanitaria debido a la confluencia de actores armados que se disputan el control territorial y el manejo de

la economía asociada a los cultivos de uso ilícito. En medio de este crítico panorama, la violencia contra las mujeres ha alcanzado límites exacerbados, tanto en el ámbito doméstico como en la esfera comunitaria y pública. En respuesta a ello, el proceso organizativo agenciado desde la Consejería de Mujer y Familia de la Unidad Indígena del Pueblo Awá (UNIPA) ha agenciado desde hace algunos lustros una serie de dinámicas que en principio abogaron por el fortalecimiento político de las mujeres, y que últimamente tratan de permear la administración de justicia propia, reivindicando su derecho a vivir una vida libre de violencias.

Un punto sobre el que se ha prestado particular atención en estas dinámicas formativas y de incidencia, alude a la necesidad de retomar elementos de la cosmovisión awá, en aras de fortalecer el tejido social y restablecer el equilibrio en el Territorio o *Katsa Su*,⁸ lo que ha quedado plasmado en los Mandatos y rutas comunitarias de atención de casos de violencia y maltrato, que han redactado las mujeres, los cuales se espera constituyan un insumo para las autoridades tradicionales en el abordaje de los casos de violencia de género. Así las cosas, este proceso llevado a cabo por las mujeres de una comunidad visiblemente afectada por los avatares del extenso y complejo conflicto armado colombiano, al punto de ser declarada al borde del exterminio físico y cultural, constituye una apuesta valiosa para transformar la rai-gambre patriarcal que ha caracterizado la administración de justicia comunitaria.

CONCLUSIONES

Como puede colegirse a partir de lo expuesto, desde distintos ámbitos y acudiendo a varios procesos metodológicos, la movilización política de las mujeres indígenas y sus exigencias respecto a su inclusión en el espacio público, han logrado posicionar en la

⁸ *Katsa Su*, en idioma awapit, alude a la noción de *territorio*. En español se traduciría como “Casa Grande”.

agenda de las organizaciones de base en sus comunidades, ciertos temas que cuestionan profundamente la situación de desigualdad que ha imperado entre hombres y mujeres por antonomasia, apelando tanto a la resignificación de las tradiciones, como al discurso de los derechos humanos. Estas iniciativas han propiciado que las autoridades tradicionales empiecen a repensar la forma en la que están tramitando el acceso de las mujeres a los sistemas de justicia propia (Cumes, 2009).

En este sentido, el quehacer desde la antropología jurídica, al abordar el estudio de las múltiples violencias que experimentan las mujeres indígenas, y cómo se produce su acceso a la justicia, ya sea en el ámbito ordinario o comunitario, se puede ver notablemente enriquecido por la implementación de una perspectiva interseccional crítica, que tenga en cuenta la forma en la que se articulan tanto la violencia estructural como el racismo, y una amplia gama de opresiones, tratando no sólo de visibilizar estas categorías a modo de matriz, sino más bien de indagar genealógicamente el por qué las mujeres de determinado pueblo han resultado discriminadas, empobrecidas, y con notables limitaciones para acceder a la justicia y la participación política. Es de anotar que si bien este tipo de análisis alude *prima facie* a las opresiones, no debe abordarse exclusivamente desde el victimismo, ya que también puede permitir documentar opciones, potencialidades y/o logros agenciados por las mujeres como sujetos políticos.

BIBLIOGRAFÍA

- Ajxup, Virginia (2000), "Género y etnicidad. Cosmovisión y mujer", en Morna Macleod y Luisa Cabrera (comps.), *Identidad: rostros sin máscara (Reflexiones sobre cosmovisión, género y etnicidad)*, pp. 57-72, disponible en https://mornamacleod.net/wp-content/uploads/2015/11/Identidad_Rostros_Sin_MascarasFINAL.pdf.
- Bartlett, Katharine (1990), "Métodos legales feministas", *Harvard Law Review*, vol. 103, núm. 4. pp. 1-33, disponible en <https://edisciplinas.usp>.

- br/pluginfile.php/4973424/mod_resource/content/1/334225745-Bartlett-Katharine-Metodos-Feministas-en-El-Derecho.pdf.
- Bermúdez, Juan (2021), “Sesión doctoral: bienestar y sufrimiento II”, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana.
- Blackwell, Maylei, Rosalva Hernández, Juan Herrera, Morna Macleod, Renya Ramírez, Rachel Sieder, María Teresa Sierra y Shannon Speed (2009), “Cruces de fronteras, identidades indígenas, género y justicia en las Américas”, *Desacatos*, pp. 3-34, disponible en <https://www.scielo.org.mx/pdf/desacatos/n31/n31a2.pdf>.
- Bodelón, Encarna (1992), “La cuestión de las mujeres y el derecho penal simbólico”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, núm. 9, pp. 43-73
- (1998), “La igualdad y el movimiento de mujeres: propuestas y metodología para el estudio del género”, documento de trabajo núm. 148, Barcelona, Universitat Autònoma de Barcelona, disponible en <https://www.corteidh.or.cr/tablas/19841.pdf>.
- (2013), *Violencia de género y la respuesta de los sistemas penales*, Buenos Aires, Ediciones Didot.
- (2014), “Violencia institucional y violencia de género”, *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, vol. 48, pp. 131-155.
- Bourdieu, Pierre (2000), “Elementos para una sociología del campo jurídico”, en Pierre y Gunther Teubner (eds.), *La fuerza del derecho*, Colombia, Ediciones Uniandes / Instituto Pensar / Siglo del Hombre Eds., pp. 153-220.
- Cabrera, Marta y Liliana Vargas (2014), “Transfeminismo, decolonialidad y el asunto del conocimiento: algunas inflexiones de los feminismos disidentes contemporáneos”, *Universitas Humanística*, núm. 78, pp. 19-37.
- Campos, Arantza (2008), “Aportaciones iusfeministas a la revisión crítica del Derecho y a la experiencia jurídica”, ponencia en el I Congreso multidisciplinar de la Sección de Bizkaia de la Facultad de Derecho, disponible en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2874672>.
- Chenaut, Victoria (2007), “Género y justicia en la antropología jurídica en México”, *Papeles de trabajo, Centro de Estudios Interdisciplinarios en Etnolingüística y Antropología Socio-Cultural*, núm. 15, pp. 47-72, disponible en <http://www.scielo.org.ar/pdf/paptra/n15/n15a03.pdf>.
- (2014), *Género y procesos interlegales*, Zamora, El Colegio de Michoacán.

- (2017), “Jane F. Collier en la antropología jurídica de México: El derecho zinacanteco y los procesos de cambio social”, *Abya-Yala: Revista Sobre Acceso à Justiça E Direitos Nas Américas*, vol. 1, núm. 1, pp. 170-74, disponible en <https://periodicos.unb.br/index.php/abya/article/view/47086>.
- Cho, Sumi, Kimberlé Crenshaw y Leslie McCall (2013), “Toward a Field of Intersectionality Studies: Theory, Applications and Praxis”, *Journal of Women in Culture and Society*, vol. 38, núm. 4, pp. 785-810, disponible en <https://www.journals.uchicago.edu/doi/10.1086/669608>.
- Collier, Jane (1995), *El derecho zinacanteco en México: procesos de disputar en un pueblo indígena de Chiapas*, Tuxtla Gutiérrez, CIESAS.
- (2002), “Dos modelos de justicia indígena en Chiapas, México: una comparación de las visiones zinacanteca y del Estado”, en Lourdes de León (ed.), *Costumbres, leyes y movimiento indio en Oaxaca y Chiapas*, México, CIESAS / Miguel Ángel Porrúa, pp. 189-202.
- (2009), “Comentario”, *Desacatos*, núm. 31, pp. 89-96, disponible en https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1607-050X2009000300006.
- Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) (2017), “Las mujeres indígenas y sus derechos humanos en las Américas”, OAS / OEA.
- Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer (CEDAW) (2008), “Observaciones finales del Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer. Bolivia”, CEDAW/C/BOL/CO/, párr. 22.
- (2012), “Observaciones finales del Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer”, CEDAW/C/MEX/CO/, párr. 34.
- Cucuri, Cristina (2009), “El acceso de las mujeres indígenas a la justicia en la Nueva Constitución del Ecuador”, en Miriam Lang y Anna Kucia (comps.), *Mujeres indígenas y justicia ancestral*, Quito, Fondo de Desarrollo de las Naciones Unidas para la Mujer, pp. 132-135, disponible en <https://biblio.flacsoandes.edu.ec/libros/digital/55654.pdf>.
- Cumes, Aura (2009), “Mujeres indígenas, poder y justicia: de guardianas a autoridades en la construcción de culturas y cosmovisiones”, en Miriam Lang y Anna Kucia (comps.), *Mujeres indígenas y justicia ancestral*, Quito, Fondo de Desarrollo de las Naciones Unidas para la Mujer, pp. 33-50, disponible en <https://biblio.flacsoandes.edu.ec/libros/digital/55654.pdf>.

- Curiel, Ochy (2008), *Superando la interseccionalidad de categorías por la construcción de un proyecto político feminista radical. Reflexiones en torno a las estrategias políticas de las mujeres afrodescendientes*, disponible en <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/75233>.
- (2017), “Imbricación de las opresiones. Un camino para la transformación social desde la decolonialidad”, entrevista con Ochy Curiel, *Iberoamérica Social / Revista-Red de Estudios Sociales*, vol. VII, pp. 12-18.
- (2020), “Aportes y límites de la Interseccionalidad”, *Universidad Nacional de Colombia / UN Televisión*, disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=LGWuJC1ZGBM>.
- Curruchich, María (2000), “La cosmovisión maya y la perspectiva de género”, en Morna Macleod y Luisa Cabrera (comps.), *Identidad: rostros sin máscara (Reflexiones sobre cosmovisión, género y etnicidad)*, pp. 45-56, disponible en https://mornamacleod.net/wp-content/uploads/2015/11/Identidad_Rostros_Sin_MascarasFINAL.pdf.
- (2014), *Género y procesos interlegales*, México, El Colegio de Michoacán / CIESAS.
- (2017), “Jane F. Collier en la Antropología Jurídica de México. El derecho Zinacanteco y los procesos de cambio social”, *Abya Yala. Revista sobre Acceso a la Justicia y Derecho en las Américas*, vol. 1, núm. 1, pp. 170-174, disponible en https://www.academia.edu/40653160/JANE_F_COLLIER_EN_LA_ANTROPOLOGIA_JURIDICA_DE_MEXICO.
- , Elisa Cruz, Rebecca Igreja e Ivette Vallejo (2004), “Hacia una interpretación comprensiva de la relación entre justicia, derecho y género: los procesos interlegales en regiones indígenas”, en María Teresa Sierra (ed.), *Haciendo justicia. Interlegalidad, derecho y género en regiones indígenas*, México, CIESAS, pp. 11-56.
- Díaz, Eduardo (2018), “El pluralismo jurídico en América Latina. Principales posiciones teórico-prácticas. Reconocimiento legislativo”, *Revista de la Facultad de Derecho de México*, núm. 271, disponible en <http://www.revistas.unam.mx/index.php/rfdm/article/view/65367>.
- Duarte, Jael Mercedes (2009), “Violencia intrafamiliar en el pueblo Nasa (Paeces), Colombia: un caso de pluralismo jurídico”, en Andrea Pequeño (comp.), *Participación y políticas de mujeres indígenas en con-*

- textos latinoamericanos recientes*, Quito, Flacso Ecuador / Ministerio de Cultura del Ecuador, pp. 229-243.
- Facio, Alda (1992), *Cuando el género suena, cambios trae. Una metodología para el análisis de género del fenómeno legal*, Costa Rica, ILANUD, disponible en https://catedraunescodh.unam.mx/catedra/CONACYT/16_DiplomadoMujeres/lecturas/modulo2/1_Alda%20facio_Cuando_el_gen_suena_cambios_trae.pdf.
- Garay, Nilda (2021), "Procesos constituyentes, feminismos y constituciones democráticas en América del Sur", en Cristina Escribano (coord.), *Estudios sobre mujeres y feminismo. Aspectos jurídicos, políticos, filosóficos e históricos*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, pp. 87-102, disponible en <https://www.torrossa.com/en/resources/an/4965317#>.
- Griffiths, John (1986), "What is Legal Pluralism?", *The Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*, vol. 18, núm. 24, pp. 1-55, disponible en <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/07329113.1986.10756387>.
- Haraway, Donna (1995), *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, Madrid, Cátedra.
- Hoyos, Wendy (2019), "Discursos sobre resistencia y buen vivir en el municipio de Toribío, Cauca. Caso: Movimiento de la mujer Nasa Hilando Pensamiento", pasantía de investigación, Santiago de Cali, Universidad Autónoma de Occidente, disponible en <https://red.uao.edu.co/bitstream/handle/10614/12072/To9032.pdf;jsessionid=6CFC5994E324F23BB20C4529253D2DA4?sequence=5>.
- Mendoza, Ilvia, Rosa Elena Durán y Lydia Raesfeld (2021), "Mujeres no son personas: Los derechos de las mujeres nahuas de Acaxochitlán, Hidalgo-México", *Revista de Ciencias Sociales (Ve)*, vol. 27, núm. 2, pp. 54-66.
- Meraz, Andrea (2005), "Sobre antropología jurídica: perspectivas socio-culturales en el estudio del derecho", *Isonomía*, núm. 23, pp. 185-190.
- Merry, Sally (1988), "Legal Pluralism". *Law & Society Review*, vol. 22, núm. 5, pp. 869-896. Doi:10.2307/3053638.
- Morales, Dalila (2009), "Las Rondas Campesinas Femeninas de Cajamarca y los derechos de las mujeres", en Miriam Lang y Anna Kucia (comps.), *Mujeres indígenas y justicia ancestral*, Quito, Fondo de Desarrollo de las Naciones Unidas para la Mujer, pp. 158-162, disponible en <https://biblio.flacsoandes.edu.ec/libros/digital/55654.pdf>.

- Segato, Rita (2014), "El sexo y la norma. Frente estatal, patriarcado, desposesión, colonialidad", *Revista de Estudios Feministas*, vol. 22, núm. 2, pp. 593-616.
- Sieder, Rachel (2017a), "Entre la participación y la violencia: justicia de género y gobierno neoliberal en Chichicastenango, Guatemala", en Rachel Sieder (coord.), *Exigiendo justicia y seguridad: Mujeres indígenas y pluralidades legales en América Latina*, México, CIESAS, pp. 74-98, disponible en http://www.rachelsieder.com/wp-content/uploads/2018/05/Intro-Exigiendo-justicia-y-seguridad_.pdf.
- (2017b), "Mujeres indígenas y pluralidades legales en América Latina: repensando la justicia y la seguridad", en Rachel Sieder (coord.), *Exigiendo justicia y seguridad. Mujeres indígenas y pluralidades legales en América Latina*, México, CIESAS, pp. 13-48, disponible en http://www.rachelsieder.com/wp-content/uploads/2018/05/Intro-Exigiendo-justicia-y-seguridad_.pdf.
- y Morna Macleod (2009), "Género, derecho y cosmovisión maya en Guatemala", *Desacatos*, núm. 31, pp. 51-72.
- y María Teresa Sierra (2011), "Acceso a la justicia para las mujeres indígenas en América Latina", *CHR. Michelsen Institute*, disponible en <https://open.cmi.no/cmi-xmlui/handle/11250/2474679>.
- Sierra, María Teresa (2014), "La lucha de las mujeres indígenas por la justicia: derechos de género y pluralismo jurídico en México", en Rachel Sieder y John-Andrew McNeish (eds.), *Justicia de género y pluralidades legales: perspectivas latinoamericanas y africanas*, México, CIESAS, disponible en https://projects.iq.harvard.edu/files/indigenous/files/sierra_justicia.pdf.
- (2019), "Antropología jurídica latinoamericana y pluralismo jurídico: Balances y perspectivas desde México", en *Hacer Ciencias Sociales desde América Latina: Desafíos y experiencias de investigación*, Brasilia, Flacso, pp. 130-146.
- Sousa Santos, Boaventura de (1987), "Law: a Map of Misreading. Toward a Postmodern Conception of Law", *Journal of Law and Society*, vol. 14, núm. 3, pp. 279-302, disponible en https://www.boaventuradesousasantos.pt/media/Law%20Map%20of%20Misreading_JournalLaw&Society87.pdf.
- (1988), *La globalización del derecho*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia / Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos.

- Teubner, Gunther (1997), "Global Bukowina: Legal Pluralism in the World-Society", *Global Law Without a State / Dartmouth*, pp. 3-28, disponible en https://www.jura.uni-frankfurt.de/42852872/Generic_42852872.pdf.
- Tovar Hernández, Deysy y Olivia Tena Guerrero (2017), "Alianzas entre mujeres nahuas: una alternativa para trastocar el patriarcado", *Tabula Rasa*, núm. 26, pp. 311-329, disponible en <https://www.revistatabularasa.org/numero26/alanzas-entre-mujeres-nahuas-una-alternativa-para-trastocar-el-patriarcado/>.
- Viveros, Mara (2016), "La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación", *Debate Feminista*, vol. 52, pp. 1-17, disponible en https://debatefeminista.cieg.unam.mx/df_ojs/index.php/debate_feminista/article/view/2077.

SER JUEZA DE CONCILIACIÓN EN CAMPECHE: ESTRATEGIAS DE INTERLEGALIDAD¹

PAULINA RODRÍGUEZ IGLESIAS

INTRODUCCIÓN

El tema de los juzgados indígenas en México se inscribe dentro de las respuestas generadas por el Estado para el reconocimiento de los sistemas normativos indígenas. En la península de Yucatán (conformada por los estados de Campeche, Yucatán y Quintana Roo) la población originaria tuvo procesos históricos y jurídicos distintos de implantación de los juzgados de corte indígena que, de acuerdo al discurso oficial, se crearon con la finalidad de que poblaciones rurales o comunidades indígenas (según sea la denominación dada por el estado en cuestión) tengan acceso al sistema de justicia, incorporando así sus “usos y costumbres”.

De dicha región, el estado de Campeche fue la primera entidad en generar jurisprudencia como sujetos de derechos de la población indígena para el acceso a la justicia, esto en el marco del reconocimiento de los derechos indígenas con la reforma al artículo 4º de la Constitución Política de México, llevando a que en el año 1996 Campeche armonizara su constitución local en función del reconocimiento de la existencia de pueblos indígenas en la entidad. Se reformó el artículo 7º, reconociendo la presencia de pueblos indígenas en el estado, bajo la designación de que este posee una “composición pluriétnica, pluricultural y multilingüística sustentada originalmente en el Pueblo Indígena Maya

¹ El presente artículo se deriva del proyecto de tesis de maestría “Juzgados de conciliación en Campeche: procesos de oficialización e interlegalidad de la justicia indígena”. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Ciudad de México. Proyecto financiado por Conacyt

Peninsular” y ese mismo año se impulsó la creación de los Juzgados de Conciliación, órganos que tienen su marco de actuación dentro de la Ley Orgánica del Poder Judicial de Campeche. Hay que señalar que Campeche fue el segundo estado, después de Oaxaca, que ajustó sus marcos legales para reconocer la composición pluricultural del estado y algunos derechos indígenas.

Los juzgados de conciliación son instituciones ligadas al Poder Judicial de Campeche y tienen como objetivo generar espacios de ejercicio de justicia para comunidades indígenas, modernizando con ello la gestión de la justicia en el marco de la ley del derecho positivo en diálogo con los usos y costumbres locales. Estos procesos de *oficialización* de la justicia indígena se traducen en interacciones históricas entre la población indígena y mestiza, que desde los regímenes coloniales y desde la organización sociopolítica que el Estado fue configurando para gobernar a poblaciones pequeñas, ha derivado en diversos procesos de *interlegalidad* (Sierra, 2011), es decir, en espacios donde las normas legales del Estado, las costumbres y las prácticas socioculturales que apelan a sentidos del orden comunitario, son finalmente “actualizados y combinados por los actores indígenas [...] desde sus propias matrices culturales, para dar salida a sus problemáticas y exigir sus derechos” (Sierra, 2011: 39).

Bajo este proceso de interlegalidad, los juzgados de conciliación habían sido ejercidos históricamente por jueces varones. Actualmente, de los 44 juzgados de conciliación que hay en Campeche, existen al menos tres con mujeres juezas, por lo que las relaciones de género cobran especial relevancia en el cómo las juezas valoran en sus conciliaciones los sistemas normativos locales frente al derecho positivo para tomar decisiones desde su cargo, las cuales implican relaciones de género, llevando a reducir los diferenciales sexo-genéricos en el acceso a la justicia y las nuevas apuestas para las mujeres en el lenguaje de los derechos.

En este texto se pretende analizar, desde la experiencia de dos juezas de conciliación de Campeche, las estrategias y tensiones en el ejercicio conciliatorio de dichos juzgados, dinámicas que revelan la imbricación de ley y la costumbre, como procesos de

interlegalidad y de reconfiguración del derecho en los *márgenes del Estado*, este último entendido como el conjunto de espacios donde se produce la vida social del derecho y la justicia, ejercida desde las propias necesidades de las poblaciones (Das y Poole, 2008). El objetivo es ver cómo se concretan las negociaciones e imaginarios de justicia dentro de los juzgados de conciliación a partir de la mirada de dos mujeres que ponen las relaciones de género en el centro de la negociación entre las partes involucradas en un conflicto, adentrándonos así a sus interpretaciones del derecho y justicia de las conciliaciones en las que intervienen.

Esta breve referencia a la experiencia de las juezas dentro de los juzgados de conciliación ayudará a conocer cómo opera desde los márgenes institucionales la regulación social en la que se imbrican sistemas normativos diferenciados, evidenciando la diversidad social, sin embargo, sometida a los filtros del derecho positivo en procesos de oficialización y control. Lo novedoso es que con todo y las acotaciones que el propio derecho positivo ejerce, los juzgados de conciliación son ventanas para analizar y poner a debate las posibilidades y límites de la ley frente a los sistemas normativos internos. También es necesario señalar que, si bien los juzgados de conciliación en Campeche llevan en funcionamiento más de 25 años, la literatura al respecto es escasa, y en lo que respecta al ejercicio de las pocas mujeres que son juezas de conciliación, es posible asegurar que es inexistente. Por tanto, la documentación y análisis de estas problemáticas y sus contextos se vuelve prioritaria.

El abordaje metodológico para la construcción de los datos fue llevado a cabo principalmente por la etnografía, en tanto a la “descripción de lo que una gente hace desde la perspectiva de la misma gente” (Restrepo, 2018: 25), poniendo el foco analítico en la importancia metodológica y ética de generar un acercamiento desde el propio enfoque de las personas o lo más próximo que se pueda a éste, reconstruyendo sus prácticas y significados propios, por tanto, la documentación que generé a través de la copresencia fue la privilegiada para el análisis etnográfico. Restrepo (2018) hace hincapié en la importancia de la “actitud etno-

gráfica” como un elemento central de “descubrir” el mundo, en una suerte de extrañamiento capaz de darnos esa sospecha permanente de los “significados situados y sus relaciones con prácticas concretas” (Restrepo, 2018: 32). Este enfoque me permitió complejizar la dimensión analítica, virando a un campo nuevo de análisis situado, dinámico y en prácticas concretas, dentro del campo social de lo jurídico. De esta manera, la etnografía presentada es predominantemente cualitativa, con una metodología que trianguló las prácticas de regulación jurídica indígena a través de las entrevistas realizadas a juezas de conciliación de dos comunidades distintas en Campeche, y analizadas desde un enfoque crítico. Cabe aclarar que, por cuestiones éticas, donde revelo algunos casos en sus actuaciones como juezas no coloqué sus nombres reales, ya que, dentro de su ejercicio conciliatorio, se han visto en la necesidad de tomar decisiones que están fuera de su marco de actuación.

PLURALISMO JURÍDICO E INTERLEGALIDAD EN LOS JUZGADOS DE CONCILIACIÓN

El pluralismo jurídico es un concepto que adquirió relevancia en la antropología jurídica para dar cuenta de la vigencia de sistemas normativos distintos operando en un mismo espacio geopolítico, perspectiva que impactó no solamente la discusión del proyecto colonial, sino también la discusión misma de lo jurídico al cuestionar el centralismo del derecho estatal (Sierra, 2011). La perspectiva del pluralismo jurídico ha generado importantes debates que muestran su relevancia contemporánea (Sierra y Lemos, 2021; Cruz *et al.*, 2021) debido a la documentación y análisis crítico sobre espacios locales de impartición de justicia diversos al derecho estatal, estudios que han ayudado a “romper visiones etnocéntricas y a abrirse a las demandas de los pueblos indígenas, [reconociendo] que es tiempo de exaltar otras formas de regulación de la vida social, instaurando un pluralismo jurídico oficial y legal” (Cruz *et al.*, 2021: 12) al tiempo que

nos permite conocer “los alcances y límites del pluralismo jurídico [...] como perspectiva política para la defensa de los derechos indígenas” (Sierra y Lemos, 2021: 25).

Los juzgados de conciliación en Campeche, instancias que responden al reconocimiento de los derechos indígenas, fueron creados en la lógica del multiculturalismo neoliberal (Hale, 2007), esto es, en un marco legal donde los Estados promovieron el reconocimiento de derechos indígenas, pero no la base material que los soportan, dando así continuidad a un proyecto de gobernanza estatal de los pueblos originarios que no permite un cabal avance de los derechos ni de las jurisdicciones indígenas, generando a la población indígena su acceso a una justicia acotada y minimizada en su categoría de justicia de mediación.

Por tanto, parto desde el entendido de que los procesos de oficialización de la justicia indígena, tal como se ha descrito en otros contextos (Sierra, 1995; Orantes, 2007; Terven, 2009; Aragón, 2013; Buenrostro, 2013) se sitúan como parte del “pluralismo jurídico aditivo” (Hokeman, 1998) que responde a campos jurídicos locales desde el modelo de justicias alternativas, espacios que dejan ver la ambigüedad jurídica creada por la regulación legal estatal a fin de asegurarse su gobernabilidad (Das y Poole, 2008).

En las prácticas jurídicas de los juzgados de conciliación se gesta la interlegalidad perspectiva que ofrece una ventana analítica para identificar cómo se dinamizan los sistemas jurídicos, más allá de una visión normativa que sólo se fija en el deber *ser* y deja de lado las prácticas sociales (Sierra y Chenaut, 2002: 157-158). Se trata de interacciones normativas que se gestan en contextos históricos y sociales muy específicos, que a su vez se van transformando frente a nuevas realidades, siempre bajo relaciones de poder.

Esta perspectiva ha ganado relevancia en diferentes estudios antropológicos que muestran el dinamismo de las normas, pero también las relaciones de poder que involucran. Tal es lo que muestra el trabajo en la sierra norte de Puebla, donde el proceso de oficialización de la justicia indígena ha propiciado una renovación

de la justicia comunitaria y, de acuerdo a Sierra, en estos contextos “las mujeres están propiciando indirectamente una discusión sobre el derecho indígena y la justicia tradicional, así como acerca de las alternativas para potenciar las jurisdicciones indígenas” (Sierra, 2009: 77). En este sentido, sigue el camino de muchas otras mujeres indígenas en distintas regiones en México y América Latina (Hernández y Sierra, 2005 y 2017; Chenaut, 2014; Sieder, 2018).

Es importante señalar que, si bien en los juzgados de conciliación no se observa un proceso organizativo de apropiación del derecho por parte de las mujeres, sí es notorio desde la experiencia de las propias juezas, que sus mecanismos de decisión en las querellas, las cuales generalmente se tratan de asuntos a nivel de lo familiar que implican relaciones de género, muestran sensibilidad para favorecer a las mujeres ante una situación de exclusión y/o violencia patriarcal. En esta lógica y bajo el material obtenido en campo, pongo el foco analítico en las tensiones que se revelan en el terreno de lo jurídico, con la exploración de tecnologías de gobernanza como son los valores, narrativas o modos de hacer justicia dentro de los juzgados de conciliación.

¿CÓMO ES SER JUEZA DE CONCILIACIÓN?

Mis dos interlocutoras fueron las juezas de conciliación de dos poblados de Campeche: Martha y Clara, quienes llegaron a ser mediadoras de sus comunidades por caminos muy distintos. La jueza Martha llegó al puesto por una propuesta del presidente municipal de su población, ya que hubo transición de gobierno y ella tenía muchos años cerca de los asuntos políticos de su comunidad; además, contaba con buena reputación en el poblado y era profesora jubilada, por lo que el empleo fue suyo al día siguiente de recibir la propuesta. La suerte de Clara fue distinta; ella era una joven egresada de la carrera de Derecho y no encontraba trabajo, se enteró de que había quedado vacante el juzgado de conciliación de su comunidad, ya que el juez anterior era una persona grande de edad y estaba muy enfermo como para conti-

nuar con la labor, motivos que lo hicieron renunciar. Clara acudió a la presidencia municipal a solicitar el cargo y, a pesar de que su sueldo era bajo para cubrir sus necesidades, aceptó ser jueza de su poblado. Ambas tienen un salario de menos de \$5 269 mensuales.² Su trabajo debe llevarse a cabo con un uniforme, mismo que comparten con la estructura del Poder Judicial del Estado de Campeche (PJC), más no los salarios, que ni siquiera se acercan al salario más bajo de los puestos administrativos del PJC. En cuanto a los juzgados de conciliación, también son sumamente austeros, con mobiliario antiguo y/o roto, utilizando máquinas de escribir y, generalmente, son lugares muy pequeños, donde las y los jueces hacen la limpieza del lugar con productos que con regularidad ellas y ellos mismos compran. Otra de las actividades que están dentro de sus facultades, es llevar los citatorios de las y los querellantes hasta sus casas, lo que implica que se tengan que movilizar dentro su comunidad e incluso fuera de ella, cubriendo todos los gastos por su cuenta, a menos que metan un oficio al PJC solicitando que les repongan los gastos. Como apoyo administrativo, cuentan con un/a secretaria/o en el juzgado, quien ayuda a la redacción y recepción de los casos, al tiempo que sirve como testigo de las querellas.

En las primeras charlas que tuve con Clara, quien tiene 35 años, me habló de las complicaciones que había tenido en su labor como jueza en función de dos razones: por ser mujer y joven, cualidades que a ojos de algunos señores de su comunidad la deslegitimaban, al grado de que en una ocasión, estando ella embarazada, la agredieron en el juzgado: “esa ocasión sí me dio miedo, pero tenía que demostrar que no” (entrevista a la jueza Clara, diciembre de 2020), señalando que recurrió a amenazar con “encerrarlo” si le hacía algo, es decir, haciendo usos estratégicos de la ley.

² Datos obtenidos en el portal de transparencia del Poder Judicial del Estado de Campeche, Fracción II. Los tabuladores, salarios y remuneraciones adicionales totales del personal contenidos en su correspondiente presupuesto de egresos. Tabulador del año 2017. Disponible en <https://poderjudicialcampeche.gob.mx/transparencia/descargas/descargas%202017/REMUNERACIONES%202017.pdf>.

La cuestión de género, como un asunto que afecta directamente la interpretación del derecho y el ejercicio de la justicia, son escenarios de gran relevancia que moldean las negociaciones e imaginarios en torno a la justicia dentro de los juzgados de conciliación. Es importante señalar, que dentro del marco de actuación que describe las facultades de un/a juez/a de conciliación, descritas dentro del Manual del Juez de Conciliación (Tribunal Superior de Justicia de Campeche, 1997), se limita a las y los jueces a únicamente conciliar, que las partes dialoguen, sin ser parte de alguna decisión en torno a las querellas que se dirimen en los juzgados. Asimismo, sólo les permiten conciliar casos de lo familiar y algún asunto pequeño, como lo que ellas denominaron “robo conciliatorio”.³ No obstante, en la práctica es otra la realidad.

En tanto a la jueza Martha, también narró casos donde pone de manifiesto la sensibilidad de género, evidenciando que toma decisiones propias, fuera de su jurisdicción, cuando ciertos casos involucran a mujeres o niñas y niños en contextos de violencia. La capacidad negociadora de las actoras judiciales en los juzgados de conciliación se sitúa en el papel productivo del derecho dentro de situaciones concretas, particularizando cada caso, por tanto, la legislación y los manuales son un marco de referencia que queda muy alejado de las realidades que se viven en los poblados.

AMBIGÜEDAD ENTRE SISTEMAS NORMATIVOS INTERNOS: INTERPRETACIONES DE LAS JUEZAS EN EL EJERCICIO DE LA CONCILIACIÓN

“Nos han dado un pequeño amansaburros”, dice la jueza Martha, tomando en sus manos una impresión engargolada del *Manual del Juez de Conciliación* que redactó el Poder Judicial del Estado de Campeche. El *amansaburros* del que habla la jueza es

³ El robo conciliatorio hace referencia a que la persona que ha robado, acepta el hecho y se compromete a reponer el objeto hurtado.

un volumen que contiene seis capítulos donde se explican los antecedentes, funciones, recomendaciones y estrategias, así como el marco legal de los juzgados de conciliación. El objetivo del manual es “elaborar una guía de apoyo para el ejercicio de la actuación de los Jueces de Conciliación, en el desempeño de sus actividades cotidianas de administración de justicia en sus pueblos o comunidades, dotándolos de un protocolo de actuación homogéneo”. El ideal de homogéneo es uno de los puntos que ha destacado la jueza Clara como dificultades prácticas que se presentan en las conciliaciones, básicamente por tres razones: los usos y costumbres, la interpretación de dichos derechos consuetudinarios y el cruce con la ley del derecho positivo: “Tenemos un reglamento, que es el que tengo acá que es del primer juez [el anterior a ella]. [Desde entonces] No ha cambiado nada, [estas] son nuestras armas, el manual dice lo que no nos corresponde, pero es algo que no está muy claro que digamos. A solicitud de lo que me ha pasado [los problemas que llegan al juzgado] me entregaron mi Código Civil y aquí lo tengo” (entrevista a la jueza Martha, diciembre de 2020).

En este relato, la jueza señala cuál es el principal problema de un manual como el que tiene en sus manos:

allá se elaboran los manuales [en el Poder Judicial] y nada más te lo dan, pero ya estando aquí, pues no se respeta lo que se ha elaborado en el Poder Judicial, nunca nos consultan, ahora ya lo empezaron a hacer, pero por eso no han sacado otro [manual] porque no hemos logrado llegar a un acuerdo, porque a lo que ellos plasman siempre les salimos con algo, porque en el ámbito real [el manual] no aplica con nosotros, [...] y aquí el asunto es que los acuerdos que aquí firmamos si quieres lo respetas, si quieres no, es una problemática (entrevista a la jueza Clara, diciembre de 2020).

El papel de la ambigüedad legal en torno a los usos y costumbres y su reconocimiento ha sido vastamente documentado en la disciplina antropológica. Poole considera que la institucionalización del denominado derecho consuetudinario parte del modelo administrativo de descentralización jurídica, es decir, fun-

ciona como un principio que delega responsabilidad y riesgo a la justicia de las comunidades, además se ha asumido a la costumbre en las reformas constitucionales y judiciales como un concepto “inherentemente ilegible”, ya que la propia idea de costumbres se encuentra dentro y fuera de la ley (2006: 13).

De acuerdo con la interpretación de la jueza, no ha sido posible poner en un manual por escrito las distintas visiones de justicia desde la tradición porque las interpretaciones distan entre sí (por cuestión de género, edad, grado de estudios, incluso de ubicación de la población; las juezas han dicho que en otras comunidades es más difícil “conciliar” porque están más atrasados) y a esto se le agrega un marco común de derechos y obligaciones contrapuestas a sus prácticas comunitarias. “Siempre les salimos con algo”, dice la jueza, para esclarecer la incompatibilidad de la escritura ante la práctica de la costumbre e interpretación de la justicia. La extensa documentación desde la antropología jurídica ilustra etnográficamente las tensiones entre las normas y las prácticas de la justicia indígena (Collier, 1995; Sierra, 1995; Stavenhagen e Iturralde, 1990) que derivan en “el reto metodológico de estudiar un derecho oral, no escrito, difícil de asir por no encontrarse definido de antemano” (Sierra, 2018: 159).

Para comprender estas tensiones en los juzgados de conciliación de Campeche, me gustaría enunciar uno de los conflictos que pone en relieve la aplicación de ambos sistemas normativos frente a ciertas prácticas en las poblaciones: el robo de la novia. De entrada, me gustaría señalar que las juezas tienen que echar mano de sus habilidades para saber cuáles son los derechos que deben atraer al momento de la conciliación. La jueza Clara, con su preparación como abogada, logra identificar rápidamente qué costumbres pueden interpretarse como delitos en el Código Penal, y se mueve razonando desde ambas lógicas. Su estrategia está en ayudarse de las dos leyes, pero en función de que una es más burocrática que la otra, así que invita a los/as querellantes a tomar la opción “menos complicada”, es decir, a solucionarlo dentro del juzgado de conciliación y no en otras instancias “más complicadas”.

Sobre la práctica de robo de la novia, una de las juezas narró dos momentos distintos de la intervención del juzgado de conciliación en esa costumbre, debido a que en los últimos dos años les han dado capacitaciones sobre los derechos de las niñas, los niños y la mujer, por lo que circunstancias que se resolvían hablando entre las familias para llegar a un acuerdo, ahora ya son interpretadas también como delitos:

Anteriormente, se atendía cualquier caso [en el juzgado de conciliación]. Lo que es común aquí es el robo de la novia, y es que cuando la novia se escapa con el novio, ahora ya está penado y de hecho, nosotros ya no debemos verlo, no debemos atender ese tipo de casos porque si es menor de edad y se fue con uno mayor de edad ya es un delito. Anteriormente, venían los papás [diciendo] “mi hija se fue con fulanito de tal” y mandábamos a citar a los papás y venían los papás, porque son los papás los que necesitan platicar, no los muchachos, son niños, y los papás son los que acuerdan “está bien, ya se va con mi hijo, sabe trabajar, no la va a maltratar”, o [también dicen] “no sabe trabajar, pero yo le voy a enseñar”, y bueno, hacen acuerdo para los nuevos esposos y fuera de ellos ya no está permitido verlo. [...] en Sobchen que es una comunidad más precaria que la nuestra, a las niñas prácticamente las venden, esa es la palabra, [...] y yo les pongo un alto, les digo “aquí te voy a demandar por trata de personas, porque es una menor de edad, no puedes decidir por tu hija” y es cuando de acá [del juzgado de conciliación] ya no quieren saber nada y mejor arreglan allá sus asuntos, y después nos enteramos de que ya viven juntos o que la niña está embarazada y ¡bueno! Es una de las problemáticas, [...] es nuestro dolor de cabeza (entrevista a la jueza Clara, diciembre de 2020).

En ese caso, donde subyace la costumbre, la jueza contraargumenta la tradición con hechos señalados como delitos en el Código Penal para intervenir en la práctica, con la intención de impactar en la actuación de la gente. El efecto de esta estrategia fortalece, al mismo tiempo, el discurso del derecho positivo. La jueza trae en su disertación como argumento de defensa lo que por costumbre contraviene a la ley para cuestionarlo, sin embargo, esta estrategia también implica que los involucrados se releguen de estos

espacios, donde los casos podrían quizá resolverse allí. La jueza misma reconoce esos efectos, cuando dice: “yo les pongo un alto, les digo ‘aquí te voy a demandar por trata de personas’, [...] y es cuando de acá ya no quieren saber nada y mejor arreglan allá sus asuntos y después nos enteramos de que ya viven juntos o que la niña está embarazada”. Este caso es muy ilustrativo porque muestra cómo las juezas pueden impactar el campo de las costumbres comunitarias, imponiendo una visión desde el derecho estatal como “la norma a seguir” sin considerar las tramas y contextos locales en los cuales se inserta la costumbre jurídica. Este ejemplo también muestra procesos de resolución de conflictos moldeados por órdenes jurídicos que apuntan a comportamientos sociales hacia las mujeres, los cuales estratégicamente la jueza va negociando en función de construir una justicia plural respecto a la equidad de género (Sierra, 2010b; Hernández y Sierra, 2005).

En los casos en que la jueza considera meritorio, la perspectiva de género también es margen de estrategia para el ejercicio de la jurisdicción indígena. Para abonar a la discusión, me gustaría narrar otro caso esclarecedor de su ejercicio como jueza y del cómo interviene su entendimiento de las leyes, pero también su percepción del género:

[En] un intento de violación hacia una menor, los papás querían que a fuerza se quedara acá [resolver el problema en el juzgado de conciliación] y que no se supiera, y me molestó mucho porque el papá quería que se diera algo por el susto [alguna compensación económica] y no es cierto, hay que ir a la fiscalía y [...] la verdad yo sí los fui a visitar para ver si los habían atendido porque los señores hablan maya. [Cuando fueron], en ese momento les dijeron que no había traductor y que no les podían levantar su denuncia, yo me quedé enojadísima y lo plasmé en mi reporte y me mandaron a citar y les dije: a ver, yo lo hice, yo los turné a la fiscalía, los acompañé [a la cabecera municipal] porque no tenían ni en qué irse, pero yo no puedo entrar con ellos porque ustedes nos han dicho que como jueces de conciliación no podemos ser testigos en ningún caso, nuestro trabajo es plasmar lo que las partes nos manifiestan y darle orientación hacia dónde acudir (entrevista a la jueza Clara, diciembre de 2020).

El asunto de violación lo traje como ejemplo no por considerar el hecho como parte de sus usos y costumbres o bajo alguna interpretación parecida, sino por la situación moral en la que se ven envueltas las juezas sobre algunas prácticas y la postura que toman, a pesar de contravenir a sus funciones, las cuales se limitan a conciliar sin juzgar, con el propósito de lograr un acuerdo entre las partes y no involucrándose más allá de lo que los/as querellantes acuerden en el acto conciliatorio. La opresión de género ante situaciones de violencia tan extrema motiva la intervención de las juezas para discutir las costumbres que consideran nocivas, aunque se extralimiten de su marco de actuación y sean independientes a la labor conciliatoria. Incluso las juezas aprovechan su capital cultural y político para apoyar una resolución que cuestione la opresión de género y favorezca a las mujeres. Martha también relató:

A mí también me han llegado casos de violación, y aunque no debes ser juez y parte, lo que hago es cambiarme de ropa [quitarse el uniforme] y yo las llevo [al Ministerio Público]. En una ocasión hasta le di para sus pasajes para que le rompa su madre a ese cabrón y el problema es que luego uno les ayuda y luego llegan allá [Ministerio Público] les dan \$100 y salen, y uno se pregunta ¿qué es lo que pasó allá? Y las malas seguimos siendo nosotras, siempre nosotras (entrevista a la jueza Clara, diciembre de 2020).

Estas experiencias en temas tan sensibles dejan ver algunos elementos del entorno sociocultural y las exclusiones que enfrentan las mujeres en contextos de extrema vulnerabilidad. La perspectiva de género se hace presente al denunciar el machismo en “las malas seguimos siendo nosotras, siempre nosotras” frase expuesta en un contexto de violación, lo que denota las distintas exclusiones que viven las mujeres de estas poblaciones, en tanto el acceso a la justicia se refiere. Así mismo, expone la sensibilidad de las juezas ante casos que no están dentro de su jurisdicción resolver y el apoyo que en estos contextos otorgan, hasta económicamente si así lo consideran necesario.

Bajo esta lógica también se sitúa el testimonio de Clara, quien se posiciona a favor de mujeres víctimas de violencia familiar y, en la medida de sus posibilidades, busca encontrar salidas adecuadas que ofrezcan alternativas a las mujeres. De esta manera se abren nuevas formas de interpretar el derecho, la justicia y los roles socioculturales en sus poblados. Clara, indignada al recordar algunos casos de violencia contra las mujeres en su comunidad y en su jurisdicción, narra el caso de una que llegó muy golpeada al juzgado de conciliación y a la cual asesoró para que buscara ayuda en el Ministerio Público: “¿estás segura de que lo quieres hacer? [...] ¿Cuántos años llevas casada con él? Me dijo 15, y le pregunté ¿cuántas veces ya te golpeó? “¿Así como estoy? Es como la quinta vez” [respondió la chica golpeada]. Ya no podemos levantar ese tipo de antecedentes, porque ya han golpeado, ellas [las mujeres golpeadas] sienten seguridad al venir acá” (entrevista a la jueza Clara, diciembre de 2020).

Clara hace referencia a los derechos que ahora tienen las mujeres, y la responsabilidad de las autoridades de hacerles saber a la población de los mismos: “no tienen idea de que la ley ya las protege”, menciona. Además, en su práctica como jueza, también ha sufrido violencia por su género: “La problemática más difícil es el machismo, porque soy mujer y porque soy más joven que ellos”.

La jueza reconoce lo difícil que puede resultar para una mujer, bajo su responsabilidad, asumir un cargo judicial cuando prevalecen idiosincrasias culturales que reproducen desigualdades de género, y ante las cuales se enfrenta y busca modificar:

Cuando nos toca conciliar [los querellantes] siempre se alteran, alzan la voz, yo dejo que hablen, que griten, los escucho, los dejé que se desahoguen, porque después me van a escuchar y es lo que no les gusta y llega un momento en que les digo “ya gritaste, ya estás contento, estás mal” y en el escritorio siempre tengo mis leyes, tanto mi Código Civil como mi Código Penal, y me ayuda un poco saber lo que hay: “mira, esto es lo que estás haciendo, caes en este delito, ¿quieres ir más allá?, ¿quieres parar en la fiscalía? Todo esto acá lo estamos arreglando de esta manera, ¡claro, si

tú quieres! Pero si quieres irte a más allá...”, y es cuando le bajan, terminan pidiendo disculpas, esto es parte del trabajo, yo lo entiendo. Y cuando vienen tomados [alcoholizados] es una de las problemáticas que tenemos acá y de hecho lo hemos externado en el tribunal, la maestra [Martha] no me dejará mentir, es una problemática que yo tengo porque vienen tomados y me empiezan a decir “¿tú qué sabes? Tú no sabes nada de la vida, eres una mujer” (entrevista a la jueza Clara, diciembre de 2020).

De manera expresa, Clara pone en relevancia no solamente las relaciones de poder que revelan las interacciones judiciales, así como los estilos para imponer la autoridad masculina, que puede llevar a gritos y violencia verbal, sino también sus propias estrategias para hacer valer su autoridad, en especial el referir a la ley y a las instancias judiciales superiores como amenaza y las consecuencias que esto puede significar si los asuntos no se dirimen localmente. Se trata, efectivamente, de usos estratégicos de la ley, analizados por autores diversos (Sierra, 1995 y 2004; Chénaut, 2012) para mostrar el margen de acción de la justicia de conciliación, revelando además las formas que asume la interlegalidad en estos contextos.

La sensibilidad de género es compartida por la jueza Martha dentro de sus propios relatos, situaciones donde busca balancear los contextos para hacer sugerencias que protejan a las mujeres, pero también a sus hijas e hijos, y en ello intenta ser cuidadosa. En los casos donde había niñas y niños pequeños de por medio, intentaba aconsejar hasta el última oportunidad para recomponer relaciones matrimoniales, pero no a costa de la integridad de la mujer. Esta perspectiva de género se hacía evidente en violaciones o intentos de violación, casos que rebasan su jurisdicción como juezas de conciliación, pero ante los cuales no permanecieron pasivas, y en alguna ocasión no sólo canalizaron el caso a la fiscalía, sino que también acompañaron a las jóvenes violentadas.

En el proceso de conciliación, el recurso de las costumbres al marco legal ha permeado las concepciones de justicia de las poblaciones mayas y mestizas de Campeche, ya que los impactos

en lo que era o no considerado un delito (como el robo de la novia) ha generado nuevas interpretaciones. “Cambiamos la mentalidad de las personas”, señala Clara al detallar una de las historias sobre maltrato familiar de mujeres golpeadas por sus maridos, asunto común dentro las poblaciones. Cuando las personas llegan al juzgado de conciliación, corresponde al juez o jueza orientarle sobre a dónde debe ir para levantar una denuncia de esa naturaleza, pero la percepción, miedo y poca accesibilidad de las instituciones, aunado a la discriminación, frena a las personas antes de acudir a otras instancias:

Ves a las muchachas que sí están físicamente maltratadas, pero te dicen “no quiero ir al Ministerio Público, nada más quiero que no lo vuelva a hacer y levantar un antecedente” [que no vuelva a golpearla, y pide a la jueza que intervenga para generar este compromiso]. Ellas sienten seguridad al venir acá, y también anteriormente se respetaban mucho los acuerdos (entrevista a la jueza Clara, diciembre de 2020).

La jueza continúa la narración con un tono de voz más animoso y fuerte, ya que me contó una de las historias que ella considera emblemáticas, porque puso un antecedente social entre los matrimonios y, sobre todo, impactó a las mujeres jóvenes:

Llegó una persona que ya tenía casada 20 años, esos años ella mantuvo al esposo y a los hijos, porque el señor se dedicaba a tomar y lo que ganaba se lo gastaba en bebida y mujeres, no sabemos, así decía ella, pero él nunca daba dinero y llegó hasta el tope la señora y le dije “¿qué quieres hacer?”, y ella dijo, “me quiero divorciar”, “yo no te puedo divorciar, pero si te quieres divorciar te voy a hacer un acta de antecedentes, como tú le dices, y vas a ir con el licenciado de oficio en Casa de Justicia y le vas a exponer tu caso, y créeme que tu sentencia va a salir rápido”, y efectivamente, en un mes ya estaba divorciada, le dije “pero ya no te puedes echar para atrás, ni para agarrar vuelo, lo vas a iniciar, vas a cambiar la mentalidad de las señoras de tu comunidad, porque vas a ser la primera que se divorcia en la localidad y le vas a pedir pensión alimenticia”. Es la primera que se ha divorciado y lo hizo [entrevista a la jueza Clara, diciembre de 2020].

Paradójicamente, después de esta narración comenzamos a hablar de la pérdida de credibilidad del juzgado de conciliación ante los ojos de algunas personas: “la gente se informa, lee, ve la tele, el periódico o radio, no sé, pero ya está informada, y saben que nuestro trabajo es menor, significa que si quieres lo respetas y si no quieres no” (entrevista a la jueza Clara, diciembre de 2020). Esta apreciación pone en relieve la hegemonía del derecho positivo como estrategia de coerción de otras instituciones que no utilizan la conciliación para generar justicia, sino que imponen multas y castigos por desobedecer o romper la norma, pero evidencia de forma clara las limitaciones de los juzgados de conciliación que finalmente no se les reconoce el carácter de “cosa juzgada”, lo que abre una serie de interrogantes que retomaré en las conclusiones.

En este sentido, la jueza Martha me recomendó platicar con Clara por ser de las mejores juezas que hay en estos juzgados, ya que ella tiene conocimientos de las leyes, porque es abogada, y dicha formación la hacía una persona muy capaz para ejercer su labor. La jueza consideraba que su capital profesional le otorgaba mayor reconocimiento en el espacio judicial y ante los mismos jueces de conciliación, porque se ve como una persona “más preparada” en términos de formación en derecho. Esto, sin embargo, va a contravía de lo que expresan los requerimientos de la justicia indígena que pretende valorar otros conocimientos y saberes de autoridades arraigados localmente.

Los testimonios hasta ahora planteados han servido para ilustrar en qué medida se proyecta el derecho y la justicia en estos espacios. Por ejemplo, el *Manual del Juez* es para Martha una guía para saber qué cosas no pueden hacer, asunto que mantiene alerta a las/os juezas/ces de conciliación, siendo un tema de suma importancia para la integridad de quien ejerce su cargo. El *Manual del Juez* indica en cuatro renglones una dimensión sumamente compleja del propósito de los juzgados: “Los jueces conciliadores en sus diferentes jurisdicciones deben tomar en consideración dos sistemas de justicia, el derecho consuetudinario (usos, costumbres, y prácticas jurídicas) y el derecho del Estado, el conocimiento de asuntos (civiles, familiares y penales).”

Tratar de conciliar estas perspectivas resulta una ardua labor, que trasciende la figura del/a juez/a en el juzgado y se encarna en la cotidianidad de la comunidad.

EJECUCIÓN DE LOS DERECHOS EN EL ACTO CONCILIATORIO

El peso de la legalidad en el imaginario y actuar de las juezas hace valer el derecho positivo mexicano, al mismo tiempo que recurre a las costumbres locales con el fin de buscar salidas a las controversias, ocasionando tensiones. Es entonces cuando las juezas se ven obligadas a moverse en estos escenarios y explorar los caminos más adecuados para conseguir acuerdos, canalizar asuntos graves a otras instancias y actuar como consejeras frente a delitos mayores, especialmente si involucran a las mujeres violentadas. Ahí dejan de ser juezas para convertirse en acompañantes o sugerir caminos para acceder a niveles superiores de la justicia penal. Los juzgados de conciliación son percibidos como espacios de menor rango en la jerarquía judicial, no sólo por construirse como auxiliares, sino también porque en ellos se permite el recurso a usos y costumbres que desde la ley positiva son vistos como “inferiores” y, por tanto, se justifica también que los honorarios recibidos por estas actividades judiciales sean menores: en el imaginario legal se construye así al juzgado de conciliación como un ente de menor jerarquía, que no obstante es reconocido porque ha adquirido fuerza en el marco de las políticas de reconocimiento multicultural y porque ofrece salidas a conflictos considerados de menor cuantía en sectores sociales con población indígena.

En estos espacios híbridos, al mismo tiempo que se reconocen los usos y costumbres, se hace valer una legalidad apegada al Estado, que se encuentra en continua tensión con las normas locales. De esta manera se imponen clasificaciones estatales de lo que es o no es un delito, tal es el ejemplo del “robo de la novia”, donde la jueza que es abogada invoca al derecho penal para se-

ñalar que ese acto es “tráfico de menores” y que, por ser un delito mayor, tendría una sanción en instancias judiciales superiores. Se ve cómo se impone el derecho positivo, constructo legal hegemónico, sobre los usos y costumbres, sin considerar sus modalidades y contextos.

CONCLUSIONES

En los casos de disputa narrados puede percibirse la incidencia que ha tenido la resolución de conflictos en el juzgado de conciliación en las relaciones sociales comunitarias. La mejor ilustración de esto se hace con el caso de la primera mujer que se divorciaría en su comunidad, y que la gente toma como referencia del uso e impacto que puede tener el juzgado en sus problemáticas. De alguna manera, los casos que se resuelven en este juzgado también están marcando precedentes de cambio sociocultural en la población. Una vez más, sale a relucir la complejidad que circunscribe la denominada costumbre como eje articulador normativo, junto con las dinámicas de cambio y las relaciones de poder que involucra.

Un elemento que salió a relucir es que la justicia es principalmente interpretada y accionada por los actores judiciales, es decir, por las juezas de conciliación que vierten soluciones desde diversos ordenamientos normativos. El uso del derecho, sin embargo, hay que matizarlo en la medida en que no me fue posible dar seguimiento a muchos casos, y no pude constatar el peso mismo de los querellantes para accionar la justicia local; tal como enfatiza Laura Nader (1998), quien señala que son los litigantes quienes ponen la ley en movimiento, y al enfocarme sólo en las juezas otorgué una prioridad a su mirada y su actuación.

El papel de la ambigüedad legal resultó ser también un foco de gran valor para mostrar cómo opera la legalidad en espacios de margen, como son los juzgados de conciliación. Como señala Debora Poole (2006), la costumbre puede ser un concepto ilegible al encontrarse dentro y fuera de la ley. Es esta ambigüedad la

que, a la vez, expande el potencial conciliador de las juezas y genera incertidumbre al actuar bajo el acecho de la ley, pudiendo caer en la ilegalidad o desacato de autoridad, visto desde el derecho positivo. Según pude constatar, la ambigüedad legal permite a su vez hacer un uso estratégico de la ley y las costumbres para calmar a los/as querellantes, orientar a los/as pobladores/as e intervenir en resoluciones, aunque su función principal sea la de mediación. Es evidente que las juezas también han influido en el destino de la conciliación. Es aquí donde tiene operatividad la interlegalidad para ampliar el acceso a la justicia.

El hecho de que en el padrón de jueces de conciliación de Campeche sean escasas las mujeres, en una proporción de uno a cinco, hizo aún más relevante esta intervención. Las juezas son actoras clave de activación e interpretación de la justicia comunitaria, ya que desde su bagaje es como intentan conciliar los casos que llegan al juzgado. Entre los casos narrados, la violencia hacia las mujeres apareció como uno de los temas más recurrentes en los juzgados. La sensibilidad mostrada al momento de conciliar por parte de las juezas estuvo cruzada por su perspectiva de género, y las desventajas socioculturales que las querellantes enfrentaban revelaron las relaciones de poder atravesadas por el género, y fue finalmente la condición de género de las mismas juezas la que las situó en la calidad de visibilizar el sistema patriarcal como elemento recurrente en las disputas intrafamiliares, y buscar salidas apelando a un lenguaje de derechos para proteger a las mujeres.

La tarea de las juezas también se enfocó en cuestionar las costumbres o normas internas de las relaciones de género. Así, la jueza Clara, de forma explícita, puso al frente los derechos de las mujeres para cuestionar costumbres que naturalizan la violencia de género. Si bien en las conciliaciones analizadas no prevaleció una demanda activa de las mismas mujeres por hacer valer sus derechos, sí se pudo constatar los efectos de un discurso de género que protege a las mujeres y con ello, ciertas aperturas a la transformación social en el campo de la justicia local (Sierra, 2013: 175).

No cabe duda de que la exploración más profunda y entrecruzamiento de más casos sobre los derechos indígenas en instancias recreadas para un “adecuado” acceso a la justicia, como son los juzgados de conciliación, son necesarios para identificar problemáticas entre sistemas normativos, y así, poder generar propuestas específicas a un justo ejercicio de la interlegalidad que, sin dejar de ver las asimetrías de poder inherentes entre sistemas normativos, se podrían quizá estrechar para un mejor funcionamiento y resolución de conflictos al interior de los poblados.

BIBLIOGRAFÍA

- Aragón Andrade, Felipe Orlando (2013), “De la vieja a la nueva justicia indígena. Transformaciones y continuidades en las justicias indígenas en Michoacán”, tesis de doctorado, México, UAM-Iztapalapa.
- Buenrostro Alba, Manuel (2013), “Sistema de justicia indígena en Quintana Roo. Juzgados y jueces tradicionales mayas”, tesis de doctorado, México, UNAM.
- Cen Montuy, María Jesús (2017), “*Bo’ol si’ipil, k’ëex, proomesa, jets’taan y su’tsil*. Una aproximación etnográfica a la normatividad de los nunkienses”, tesis doctoral, Barcelona, Universidad de Barcelona.
- Chenaut, Victoria (1992), “Etnohistoria y antropología jurídica: reflexión metodológica”, *Crítica Jurídica, Nueva Época*, núm. 11, pp. 185-192.
- (1997), “Honor y ley: la mujer totonaca en el conflicto judicial en la segunda mitad del siglo XIX”, en Soledad González Montes y Julia Tuñón (comps.), *Familias y mujeres en México: del modelo a la diversidad*, México, Colmex, pp. 11-16.
- (2012), “Los indígenas ante el sistema de justicia penal en México”, *Letras Jurídicas*, núm. 25, pp. 159-170.
- (2014), *Género y procesos interlegales*, Zamora, Colmich-CIESAS.
- Collí Ek, Víctor Manuel (2015), “Los juzgados de conciliación en Campeche: jurisdicción atípica”, en Esteban Krotz (ed.), *Sociedades mayas y derecho*, Mérida, PROIMMSE / UNAM / IIA / Universidad Modelo, pp. 97-116.
- Collier, Jane (1995), *El derecho zinacanteco en México: procesos de disputar en un pueblo indígena de Chiapas*, Tuxtla Gutiérrez, CIESAS.

- Cruz Rueda, Elisa, Fátima El Fakih, R. Aída Hernández Castillo y Esther Sánchez Botero (2021), “Dossier especial sobre pluralismo jurídico en América Latina en tiempos de crisis en homenaje a André Hoekema”, *Abya-Yala, Revista Acceso a la Justicia y los Derechos en las Américas*, vol. 5, núm. 1, pp. 7-29.
- Das, Veena y Deborah Poole (2008), “El Estado y sus márgenes. Etnografías comparadas”, *Cuadernos de Antropología Social*, núm. 27, pp.19-52.
- Esparza Rodríguez, Eva Berenice (2013), *Juzgados de conciliación, ¿Justicia indígena?*, Mérida, Letra Antigua.
- Fabre Zarandona, Artemia (2014), “Discurso y realidades sobre el pluralismo cultural en el sistema de justicia: el caso de sujetos indígenas en procesos penales en el estado de Campeche”, *Revista Mopa Mopa*, vol. 1, núm. 23.
- Gabbert, Wolfgang (2011), “Los juzgados tradicionales en el sur de México”, en Victoria Chenaut, Magdalena Gómez, Héctor Ortiz y Teresa Sierra (coords.), *Justicia, diversidad y pueblos indígenas: retos de la globalización*, México-Quito, CIESAS-Flacso, pp. 443-464.
- Gómez, Magdalena (2015), “¿Hacia una ciudadanía pluricultural?: desafío educativo”, en Ernesto Díaz, Elba Gigante y Gloria E. Ornelas (coords.), *Diversidad, ciudadanía y educación. Sujetos y contextos*, México, UPN, pp. 19-47.
- Hale, Charles (2007), “¿Puede el multiculturalismo ser una amenaza? Gobernanza, derechos culturales y política de la identidad en Guatemala”, en Pamela Calla y María L. Lagos (comps.), *Antropología del Estado. Dominación y prácticas contestatarias en América Latina*, La Paz, Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo, pp. 285-346.
- Hernández Castillo, Aída y Teresa Sierra (2005), “Repensar los derechos colectivos desde el género: aportes de las mujeres indígenas al debate de la autonomía”, en Martha Sánchez Néstor (comp.), *La doble mirada. Voces e historias de las mujeres indígenas latinoamericanas*, México, Fondo de Desarrollo de las Naciones Unidas para la Mujer / Instituto de Liderazgo Simone de Beauvoir, pp. 105-120.
- (2017), “Mulheres indígenas e o acesso à justiça: a perspectiva de gênero na antropologia latino-americana”, en Ricardo Verdum y Edviges Marta Ioris (comps.), *Autodeterminação, autonomia territorial e acesso a justiça: povos indígenas em movimento na América Latina*, Río de Janeiro, ABA publicações, pp. 49-69.

- Herrera, José Israel (2013) “Una aproximación etnográfica-legal al sistema de Justicia Tradicional del Estado de Quintana Roo”, *Tohil*, núm. 27, pp. 7-30.
- (2014), “Justicia ‘tradicional’ oficializada en la península de Yucatán”, *Diario de Campo*, núm. 4-5, pp. 70-77.
- Hoekema, André (1998), “Hacia un pluralismo jurídico formal de tipo igualitario”, *América Indígena*, vol 58, núm. 1-2, pp. 261-300.
- (2002), “Hacia un pluralismo jurídico formal de tipo igualitario”, *El Otro Derecho*, núm. 26, pp. 63-98.
- Tribunal Superior de Justicia de Campeche (1997), “Manual del Juez de Conciliación del Tribunal Superior de Justicia del Estado”, mecanoescrito, Campeche, Casa de Justicia.
- Nader, Laura (1998), *Ideología armónica, Justicia y control en un pueblo de la montaña zapoteca*, Oaxaca, CIESAS.
- Orantes García, José Rubén (2007), *Derecho pedrano. Estrategias jurídicas en los Altos de Chiapas*, México, Proimmse, UNAM.
- Poder Legislativo Estado de Campeche (PLC) (2019), “Ley de Derechos, Cultura y Organización de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Campeche”, *Diario Oficial del Estado de Campeche*, México.
- (2018), “Ley Orgánica del Poder Judicial del Estado de Campeche”, *Diario Oficial del Estado de Campeche*, México.
- Poole, Deborah (2006), “Los usos de la costumbre. Hacia una antropología jurídica del Estado neoliberal”, *Alteridades*, núm. 16, pp. 9-21.
- Restrepo, Eduardo (2018), *Etnografía: alcances, técnicas y éticas*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Sieder, Rachel (ed.) (2018), *Exigiendo justicia y seguridad: mujeres indígenas y pluralidades legales en América Latina*, México, CIESAS.
- Sieder, Rachel (2020), en prensa, “The Juridification of Politics”, en Marie-Claire Foblets, Mark Goodale, Alison Dundes Renteln y Olaf Zenker Mark (eds.), *Oxford Handbook of Law and Anthropology*, Oxford, Oxford University Press.
- Sierra Camacho, María Teresa (1995), “Articulaciones entre ley y costumbre: estrategias jurídicas de los nahuas”, en Victoria Chenaut y María Teresa Sierra (coords.), *Pueblos indígenas ante el derecho*, CIESAS / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, pp. 101-123.

- (2004), *Haciendo justicia: interlegalidad, derecho y género en regiones indígenas*, México, CIESAS, Miguel Ángel Porrúa.
- (2009), “Las mujeres indígenas ante la justicia comunitaria. Perspectivas desde la interculturalidad y los derechos”, *Desacatos*, núm. 31, pp. 73-88.
- (2010a), “Globalización legal, justicia indígena y reforma del Estado”, en Antonio Escobar, Fernando Salmerón, Laura Valladares y María Guadalupe Escamilla (coords.), *Reformas del Estado. Movimientos sociales y mundo rural en el siglo xx en América Latina*, México, Programa Universitario de Estudios de la Diversidad Cultural y la Interculturalidad, pp. 111-146.
- (2010b), “Mujeres indígenas ante la ley y la costumbre: las ideologías de género en la práctica de justicia”, en Helga Baitenmann, Victoria Chenaut y Ann Varley (eds.), *Los códigos del género. Prácticas del derecho en el México contemporáneo*, México, UNAM, Programa Universitario de Estudios de Género, pp. 177-200.
- (2011), “Pluralismo jurídico e interlegalidad. Debates antropológicos en torno al derecho indígena y las políticas de reconocimiento”, en Victoria Chenaut, Magdalena Gómez, Héctor Ortiz y María Teresa Sierra (comps.), *Justicia y diversidad en América Latina. Pueblos indígenas ante la globalización*, México-Quito, Flacso, pp. 385-406.
- (2013), “Desafíos al Estado desde los márgenes: justicia y seguridad en la experiencia de la policía comunitaria en Guerrero”, en María Teresa Sierra, Rosalva Aída Hernández y Rachel Sieder (eds.), *Justicias indígenas y Estado. Violencias contemporáneas*, México, Flacso, CIESAS.
- y Rebecca Lemos Igreja (2021), “Neocolonialismo y justiciabilidad de los derechos indígenas. Introducción”, *Cahiers des Amériques latines*, disponible en <http://journals.openedition.org/cal/11793>.
- y Victoria Chenaut (2002), “Los debates recientes y actuales en la antropología jurídica: las corrientes anglosajones”, en Esteban Krotz (ed.), *Antropología jurídica: perspectivas socioculturales en el estudio del derecho*, México, Anthropos/UAM, pp. 113-170.
- Stavenhagen, Rodolfo y Diego Iturralde (coords.) (1990), *Entre la ley y la costumbre*, México, Instituto Indigenista Interamericano.
- Terven, Adriana (2009), “Justicia indígena en tiempos multiculturales. Hacia la conformación de un proyecto colectivo propio: la experiencia organizativa de Cuetzalan”, tesis de doctorado, México, CIESAS.

LAS EXPULSADAS: LUCHAS DE LA MUJER
AYMARA EN LA JUSTICIA INDÍGENA.
UNA CRÍTICA AL FEMINISMO COMUNITARIO

MAGALI V. COPA PABÓN

INTRODUCCIÓN

A pesar de los avances normativos en relación con la lucha para afrontar la violencia y acoso político en contra de las mujeres, y de que en Bolivia existe un enfoque constitucional que se sostiene en una visión de descolonización y despatriarcalización, como veremos más adelante, estas leyes no tienen la fuerza suficiente para cambiar los mecanismos procesales e institucionales, coloniales y patriarcales que limitan su aplicación.

Bolivia es reconocida por haber emitido la primera ley contra el acoso y la violencia política en América Latina. Esta ley nació como una respuesta del gobierno a la indignación social frente al feminicidio político de la concejal aymara Juana Quispe del municipio de Ancoraimes, caso que continúa impune hasta la fecha (Gil, 2019). Se usa el término feminicidio político siguiendo a Renata Souza en su investigación sobre el papel de la mujer en la política que caracteriza con esta categoría, a la ejecución de una mujer negra, favelada, LGBT, en carrera política ascendente en el parlamento brasileiro en 2018. El término feminicidio político es una forma de visibilizar la situación de las mujeres que, al ingresar a la vida política, enfrentan la anulación y la eliminación de su liderazgo como mujeres. Si bien el término legalmente no está incorporado en los códigos penales de América Latina, es un modo de nombrar de forma clara este tipo de violencia machista (Souza, 2020).

La Ley Contra el Acoso y Violencia Política contra las Mujeres cumplió 11 años desde su entrada en vigencia en mayo de 2023. No obstante, esta ley no logró resultados, pues a la fecha, a

pesar de existir cientos de denuncias, sólo se conocen tres casos en los que se ha llegado a condenar al responsable. Al igual que sucede con los feminicidios,¹ las cifras de denuncias de violencia y acoso son alarmantes. Únicamente entre enero y mayo de 2023 se registraron un total de 110 casos de violencia y acoso político contra concejalas y alcaldesas electas, según datos de la Asociación de Concejalas de Bolivia (Acobol); desde el año 2016 hasta el 2023 habrían renunciado 370 autoridades electas mujeres (Erbol, 2023).

Muy pocos estudios revelan la situación de las mujeres aymaras en el ejercicio de cargos de representación política y/o directiva. Uno de estos es la investigación de Elizabeth López sobre la violencia y el acoso político en los gobiernos municipales rurales, quien señala que las mujeres electas de municipios rurales son obligadas a renunciar a la titularidad a la mitad de su gestión para dar paso a los hombres que se encuentran en situación de suplencia, las cuales habrían sido usadas con el fin de cumplir con acuerdos comunales de “gestión compartida”. Con esta práctica se redefine la representación de los varones, bajo el tamiz de la renuncia “voluntaria”, desvirtuando las cuotas de género en las representaciones políticas (López, 2021). También se ha documentado en varias investigaciones que la situación de las mujeres aymaras en contextos comunales refleja estructuras machistas que las colocan en situaciones de extrema marginalidad (Zabala, 2010; Choque, 2012).

En este sentido, se pretende hacer un aporte a la visibilización de la situación de las mujeres dirigentes y líderes de comunidades aymaras, acercándonos desde un marco analítico crítico al feminismo comunitario y su pretendida adhesión de la mujer aymara.

¹ Después de la promulgación de la ley 348 “Ley Integral para Garantizar a las Mujeres una vida libre de violencia” en Bolivia se registraron 1 034 mujeres víctimas de feminicidios hasta el primer trimestre del año 2022, de los cuales sólo el 25,85% alcanzaron condena (El Polígrafo, 2022). El año 2022 cerró con 94 feminicidios y 38 infanticidios (Ministerio Público, 2022). Según los datos oficiales, Bolivia es uno de los países con más feminicidios per cápita del mundo (ANF, 2017).

En este punto, es necesario precisar que en el interior del movimiento feminista en nuestro país se ha gestado el feminismo comunitario como una propuesta teórica e ideológica que tiene la intención de acoger a las mujeres indígenas. Para generar su disidencia con el feminismo occidental, en éste se asumen las luchas históricas indígenas antineoliberales y anticoloniales como punto de partida. Como movimiento social de activismo y lucha define: “el feminismo como la lucha y la propuesta política de vida de cualquier mujer en cualquier lugar del mundo, en cualquier etapa de la historia que se haya rebelado ante el patriarcado que las oprime” (Paredes, 2008). El término comunitario se asume al afirmar la raíz indígena, “afirman el ser mujer desde la comunidad, vista esta como un cuerpo en donde varones y mujeres no podrían escindirse” (Cano, 2017), sin embargo, si bien denuncia un patriarcado ancestral como el causante de la ruptura entre hombres y mujeres, lo comunitario toma un papel central y decisivo: “lo que nos define es la propuesta de comunidad que tenemos y nuestra propuesta de sociedad que es la Comunidad de comunidades” (Paredes, 2016).

Ahora bien, para lograr cuestionar el feminismo comunitario, vamos a comprender lo aymara más allá de la comunidad, o bien en contraposición a ella. Esta crítica se enuncia desde “las expulsadas”, desde aquellas mujeres desconocidas y excluidas del mando comunal y de su territorio, y desde este lugar reformular un espacio de lucha distinto de las mujeres aymaras, lejos de la individualidad liberal, pero también de un comunitarismo machista.

LA EXPULSIÓN COMO SANCIÓN EN LA JUSTICIA INDÍGENA

La expulsión es una sanción que se aplica a infracciones graves y gravísimas, la cual está establecida en las normas y reglamentos de diferentes pueblos y comunidades aymaras, así como de organizaciones sociales de tradición sindical; sin embargo, las formas de su aplicación son amplias y complejas. En este caso, se sitúa la

sanción de expulsión en el contexto de aplicación hacia las mujeres aymaras, al interior de las comunidades y organizaciones.

Es preciso señalar que la expulsión tiene su origen dentro del imaginario de resistencia indígena, bajo la idea de expulsar a los invasores de sus territorios, sacar el colonialismo y las formas de despojo que continúan afectando a los pueblos y naciones indígenas. Desde esta perspectiva el primer expulsado es el colonizador, el hacendado y/o el patrón. Al respecto, un hito histórico importante es la revolución agraria de 1952, protagonizada por el movimiento campesino e indígena en Bolivia en una lucha articulada y organizada a nivel nacional a partir del congreso indígena de 1946, que tiene como narrativa central la reconstitución del territorio indígena y la expulsión de los hacendados y terratenientes. En este contexto, la expulsión siempre es resultado de una legalidad o una razón de justicia que es dada por la ley. En el caso de la Revolución del 52, la expulsión encuentra su fundamento en la interpretación que hicieron los colonos de los Decretos de Villarroel, referentes a la restitución de la tierra y el territorio en favor de los pueblos y comunidades campesinas y originarias (Gotkowitz, 2011; Soliz, 2012).

De este modo, la expulsión ha quedado establecida dentro de las formas en que se sancionan las faltas más graves en las comunidades y pueblos. Se encuentra documentado que la expulsión implica el destierro, alejamiento permanente del culpable y se da cuando su permanencia pondría en riesgo la existencia comunitaria por la grave transgresión, la cual pone en crisis el orden normativo comunal (Fundación Construir, 2014; Chuquimia, 2020; Capusiri, 2009). Un caso emblemático de la aplicación de esta sanción indígena es la expulsión a un empresario minero en las comunidades de Zongo, La Paz, resultado de un proceso legal por graves daños ambientales y sociales en 35 años de explotación minera; esta sanción ha sido reconocida por el Tribunal Constitucional Plurinacional aplicable a casos concretos en la Declaración Constitucional Plurinacional 006/2013. Con este antecedente, el propio tribunal comprende que la sanción de expulsión es parte de las normas y procedimientos comunales y

que goza de aplicabilidad constitucional en el marco del pluralismo jurídico.

Por otra parte, también se debe entender la expulsión desde una perspectiva política, en cuanto a las dinámicas de toma del poder de las dirigencias vecinales y comunales. Si un dirigente no rinde cuentas de sus funciones, comete faltas de desobediencia a la base y otras, puede ser expulsado de la organización e impedido de volver al cargo de dirigencia, siendo, por lo tanto, una sanción política. Esta sanción puede ser resultado de las disputas internas entre facciones de grupos que se enfrentan por espacios de dirigencia que, en determinados contextos, la ejercen como una forma de anular al oponente político. La expulsión o desconocimiento de un dirigente le quita el poder de representación y anula su participación, por lo que la expulsión también tiene una aplicación política en contextos de la dirigencia política y social. Como se verá en los casos de estudio, esta forma de expulsión se ha convertido en una expresión de violencia y acoso político contra las mujeres en Bolivia.

En la película boliviana *La nación clandestina*, de Jorge Sanjinés, se relata la expulsión de Sebastián Mamani, exalcalde, quien regresa a su localidad para danzar hasta morir, cargando la máscara de la muerte como único medio de retorno. Desde esta perspectiva, la expulsión puede ser equiparable a la muerte, ya que el destierro implica dejar de vivir en el territorio, único lugar de pertenencia y desarrollo de la vida. Para la comunidad, es como si el expulsado hubiese muerto, ya no es sujeto. Ahora bien, es necesario reflexionar sobre la sanción de la expulsión desde el lugar de las mujeres aymaras.

LAS EXPULSADAS: CASOS DE MUJERES AYMARAS FRENTE A LA JUSTICIA INDÍGENA

Se ha visto que la expulsión es una de las sanciones más drásticas de la justicia indígena, implicando simbólicamente la muerte de la persona en la comunidad, por tanto, desde esta perspecti-

va, cuando una mujer líder es expulsada puede significar su fin como parte del territorio y/o de la comunidad política, de ahí que podríamos calificar este hecho como feminicidio político.

Ahondando en la forma como se aplica esta sanción a las mujeres aymaras, a partir de los estudios antropológicos documentados se sostiene que la primera expulsión de las mujeres aymaras se da en la familia, cuando estas se casan con una persona de otra comunidad. En ese momento la mujer pierde sus derechos sobre los terrenos de su familia, pues se deben ir a la comunidad del esposo (Llanque, 1972). Este problema se muestra aún más complejo cuando las mujeres casadas que no tienen derecho a heredar de su familia pierden también su derecho sobre la comunidad del marido, lo que ocurre cuando se divorcian o se separan, más aún cuando existe violencia intrafamiliar. Esta expulsión es tácita. Se da mayor valor a la propiedad del hombre porque existe la creencia de que es el varón quien garantiza la funcionalidad del terreno, el ejercicio de cargos y responsabilidad colectiva. La propiedad se inscribe a nombre de los varones, que asumen la titularidad y se habilitan para el ejercicio político de acuerdo al turno o elección comunal y de niveles superiores de representación social y política. De esta forma, la titularidad de la tierra es el principal dispositivo de expulsión de las mujeres aymaras, y la principal causa para limitar de facto su participación social y política.

Otro ámbito de esta expulsión ocurre cuando las mujeres asumen cargos de dirigencia, ocupando el espacio que los varones han tenido como propio, lo que llega a generar casos de violencia y acoso político, como veremos en el caso de Marcela Quisberth, en Zongo. En este lugar, las mujeres que asumen papeles de autoridad son sometidas a la dirigencia masculina, sostenida por el respaldo comunal. Como señala López (2021), la justicia indígena en lugar de proteger los derechos de las mujeres se puede convertir en un dispositivo de violencia de género que sanciona a las mujeres que incursionan en política. Se observa, por tanto, una instrumentalización de la justicia indígena para fines políticos, como ocurre en los casos de gestión com-

partida, en los que se obliga a las mujeres concejales a renunciar a media gestión para dar paso a los varones, como parte del mandato comunal en contraposición a la paridad y alternancia femenina.

Para que las mujeres participen en el ejercicio del poder tienen el desafío de enfrentar y replantear estas normas y procedimientos internos para el ejercicio de su dirigencia o su acceso a la justicia como tal. En cada comunidad u organización existen sin duda particularidades propias, sin embargo, comparten prácticas machistas y patriarcales que se impregnan en los roles de género, reproducidos en las prácticas de justicia y en las políticas. En este ensayo se describen dos casos de mujeres aymaras que deben romper con la normatividad establecida para ejercer su representación social y política.

“La gente es ley”: la expulsión de Teófila Aduviri, exconcejal de Calamarca

Hace 13 años, recuerda Teófila, fue la primera vez que ella tomó la palabra en una asamblea general de su comunidad para exigir el cumplimiento de la equidad de género en la elección de candidatos a concejales municipales. Como resultado, fue elegida concejal suplente del municipio aymara de Calamarca en el departamento de La Paz. Teófila Aduviri Cusi es una mujer aymara de 51 años que cursó hasta el nivel primario; a sus 15 años se tuvo que enfrentar al fallecimiento de su madre, haciéndose cargo de cuidar y apoyar a sus 10 hermanos menores. Cuando ella asumió como concejal titular, ante la suspensión del alcalde Yesid Luin por un proceso penal por narcotráfico, y en un contexto de violencia política, ella fue obligada a renunciar al cargo por disposición de la Central Agraria (2011), principal representación indígena de su territorio. Años después, frente a las denuncias de Teófila en la justicia constitucional, estas mismas autoridades determinaron su expulsión en el año 2018 a nombre de la justicia indígena, beneficiando políticamente al alcalde municipal.

Teófila Aduviri fue obligada a renunciar por una multitud de personas que la rodearon y que, luego de forzarla a firmar su carta de renuncia, le quitaron su vehículo como garantía hasta que presentara su carta ante el Tribunal Supremo Electoral. Frente a esta situación, ella presentó ante un juez ordinario una denuncia penal en contra del alcalde municipal y la Central Agraria por la sustracción ilegal de su vehículo. Sin embargo, la ésta presentó el caso como un “conflicto de competencias” por su papel como justicia indígena, logrando obtener la competencia del caso penal (Sentencia Constitucional Plurinacional 0077/2017). El conflicto de competencias se encuentra entre los nuevos mecanismos constitucionales que buscan garantizar la igualdad jerárquica de la justicia indígena frente a la justicia ordinaria (CPE, 2009, art. 202.11), siendo una acción que pueden activar las autoridades indígenas para quitarle la competencia de un caso a un juez ordinario.

Desde que la Central asumió el caso, Teófila supo que la parcialidad de la justicia indígena estaba comprometida por la influencia del alcalde, quien tendría ascendencia política sobre los dirigentes en funciones —que cambian cada dos años—. Por ende, Teófila presentó varios memoriales a la Central pidiendo la garantía de imparcialidad, así mismo solicitó veedores de derechos humanos, exigió una audiencia transparente y pública, peritos indígenas y la reparación del daño. Empero, como se temía, la resolución de la justicia indígena emitida el 21 de agosto de 2018 declaró la inocencia del alcalde municipal y además, el excentral agrario de Calamarca sancionó a Teófila con 1000 ladrillos por desobedecer a la Justicia Indígena, pues asumió esta desobediencia como la resistencia a la autoridad mediante sus pedidos, conminándola a ser expulsada y a la pérdida de tierras. Desde ese momento ella fue tratada como una comunitaria con antecedentes, excluida de asumir cargos y otras obligaciones, condicionada para mantener la tierra, siendo políticamente expulsada y negada del ejercicio de sus derechos en su comunidad.

Ante esta situación, Teófila se sintió sola, sin apoyo de su familia ni de su comunidad y en medio de presiones constantes

para que desistiera de cualquier acción legal, incluso bajo amenazas de muerte. Pese a ello, inició una batalla legal hasta lograr la tutela de sus derechos, por medio de una acción constitucional de amparo, cuyo fallo final tras 10 años fue la SCP 0085/2023-S4, con la que el tribunal dejó sin efecto el voto resolutorio de expulsión, reconociendo que dicha resolución fue emitida en un contexto de acoso y violencia política.

La resolución de amparo no ha sido una victoria, pues la competencia del caso continúa en la justicia indígena, empero, Teófila logró sentar un precedente. En su experiencia, logró colocar a sus agresores frente a un tribunal, hasta hacerse escuchar acerca de la injusticia que vivió por parte de un alcalde que manipuló todo el sistema de justicia indígena para beneficiarse de manera política.

Posteriormente, la Central, como justicia indígena, emitió una nueva resolución que continuó beneficiando al alcalde. No obstante, esta nueva resolución sólo tiene la firma de la mitad de las autoridades, vale decir, no tiene el apoyo de las mujeres que conforman la estructura de “Bartolina Sisa”, que bien podría ser una señal de disconformidad ante esta resolución. Esta situación le ha permitido a Teófila presentar una denuncia de incumplimiento de la sentencia constitucional de amparo, y a la fecha su lucha legal prosigue en el terreno de la propia justicia indígena, y lo hará hasta lograr un fallo justo.

En este proceso, Teófila menciona que ha tenido que sobrellevar la presión de la persecución judicial de la justicia indígena, el estigma de las autoridades y el señalamiento de los pobladores, así como asumir el estrés que ha provocado el acoso y violencia política, lo cual le ha producido un decaimiento en su salud. Sin embargo, la exconcejal de Calamarca menciona que se ha levantado de esa situación y ha afrontado esa realidad, afirmando que esa lucha le ha permitido superar una serie de perjuicios por ser mujer, donde ya no tiene miedo, pues ya sabe cómo es la justicia: “cuando alguna autoridad me acusa, me dice ‘aquí tú no eres nadie, aquí la gente es ley’, yo alzo la cabeza y les digo que tengo mis derechos, ‘te voy a seguir un proceso’, y ya no me dicen nada, se callan”.

“En las luchas la warmi aymara siempre ha estado ahí presente”: la expulsión de Marcela Quisbert, Amawta de la justicia indígena de Zongo

Todo comenzó cuando Marcela Quisbert asumió el cargo de secretaria ejecutiva de la Federación Provincial de “Tupac Katari” (2010). En esa época no existía estatuto ni reglamento, por lo que fue la primera mujer en asumir el máximo cargo de la Federación Provincial, tradicionalmente manejada por varones. En aquel entonces ya existía la Federación Provincial de Mujeres “Bartolina Sisa”,² en la cual desempeñaban su liderazgo las mujeres, sin embargo, Marcela estaba habilitada a ingresar a la provincial dado que realizó todos los cargos en la línea dirigencial de los “varones” (los cuales ha asumido desde los 15 años, tras la muerte de su padre y la enfermedad de su madre) en las instancias comunal, subcentral y central de la Tupac Katari. Ella menciona que “hasta los años 70 no existía presencia de mujeres en la dirigencia sindical; poco a poco las mujeres viudas empiezan a ingresar a cargos en la comunidad”.³

Como primera ejecutiva provincial de la Tupac Katari (2011), Marcela asumió el mandato de elaborar el Estatuto Orgánico y Reglamento de su federación, instrumento normativo fundamental para delinear las reglas de la organización, entre ellas los requisitos para acceder a ser ejecutivo de la dirigencia provincial. Esta propuesta la presentó en el I Congreso Orgánico de la Federación Provincial, realizado en octubre de 2012. Entre los artículos más discutidos en el congreso estuvo el de incorporar

² Bartolina Sisa es un icono en las luchas anticoloniales del siglo xvii. Fue la esposa de Tupac Katari, nombre que asumió Julián Apaza, líder aymara que encabezó junto a Bartolina el ciclo rebelde de 1871.

³ Desde los años ochenta en Bolivia, en la organización sindical campesina se promueve la creación de organizaciones de mujeres indígenas, como la Bartolina Sisa. Los estudios al respecto señalan la importancia de estas organizaciones, que hacen “que el género forme parte de su identidad política, se transforma la organización social y se genera una ruptura importante” (Ribeiro, 2017).

como requisito para ejercer las primeras tres carteras de la provincial el “ser varones”, bajo el argumento de que se trataría de una estructura de la “Tupac Katari”, siendo que las mujeres tienen su propia estructura en “Bartolina Sisa”.

Para Marcela, esta postura fue influida por un empresario minero para neutralizarla: “Ha sido a la intromisión del empresario minero que teníamos problemas con Zongo, por eso después hemos visto cómo ese nuevo comité ejecutivo de la provincial posteriormente ha ido en contra de la justicia indígena”. En ese proceso, Marcela encaró una dura batalla contra el empresario minero José Óscar Bellota desde las comunidades afectadas Cahua Grande y Cahua Chico, denunciando las vulneraciones a derechos colectivos, al medio ambiente y al territorio. En el año 2010, en un ampliado de la Central Agraria de Zongo, las 36 comunidades del sector asumieron la decisión de expulsar al empresario del territorio; sin embargo, dicha decisión conllevó que las autoridades enfrentaran una serie de procesos penales y administrativos en contra de la dirigencia, incluida Marcela Quisbert, que llegó a encarar hasta ocho procesos penales. Con dichos procesos, el minero buscó intimidar a las autoridades y generar aliados dentro de las propias organizaciones, en especial en la Federación Provincial.

A pesar de la postura propia de Marcela, el congreso mayoritariamente decidió prohibir que otras mujeres como ella asumieran las primeras tres cabezas de la Federación Provincial, prohibiendo a aquellas con cargos comunales, de Sub Central y Central de la estructura de “Tupac Katari”, la opción de asumir cargos de autoridad en el nivel superior.

Once años después, en el II Congreso Ordinario de la Federación Provincial realizado el 27 y 28 de mayo de 2023, se revisó e hicieron modificaciones al Estatuto Orgánico de la Federación Provincial. Al congreso asistieron 3300 delegados, la mayoría mujeres, todos uniformados con la vestimenta propia de las autoridades. Las mujeres se diferenciaron, pues las líderes que pertenecen a la estructura de “Tupac Katari” vestían pollera color verde pacay, mientras que quienes representaban a la estructura

de “Bartolina Sisa” llevaban una pollera color verde claro. Ambas mostraban así dos espacios de ejercicio de su liderazgo distintos, que no se reconocían como una sola estructura, cada una con su espacio de lucha y representación social propia.

Respecto a la prohibición a las mujeres de acceder a las primeras carteras de la Federación, ésta no fue reconsiderada por el Congreso, manteniéndose vigente su artículo 57, que señala:

Los requisitos para ser nombrados como autoridades son los siguientes: *Núm. 5:* Los candidatos a las primeras tres o cuatro secretarías del Comité Ejecutivo Provincial, necesariamente deberán ser varones, debido a que la organización es de carácter masculino y afiliada a la Federación Departamental Tupaj Katari (Federación Sindical Única de Trabajadores Indígena Originario Campesinos-Provincia Murillo, 2023).

Esta cláusula de cierre restringe abiertamente la participación de las mujeres en la estructura de la “Tupac Katari”, que en la realidad no es sólo de varones, lo cual es evidente al observar su composición, como en el congreso, donde se observa la amplia participación de mujeres con pollera color verde pacay. En adición a esto, lo señalado en el artículo 57 es contrario a los principios del Estatuto (artículo 9), donde se menciona la equidad social que promueve la participación *chacha-warmi* en todos los ámbitos. Además, es importante resaltar que en varias comunidades no se ha logrado conformar la organización de mujeres “Bartolina Sisa” por la resistencia de los varones que no la ven como algo bueno, de manera que no tiene el mismo nivel o alcance que la “Tupac Katari”, por lo que en muchos casos la participación dentro de esta estructura es la única opción para que las mujeres puedan ejercer cargos de autoridad, no obstante, limitados por la restricción del estatuto.

Tras dejar la dirigencia, Marcela no contó con el respaldo de su organización. Esto la puso en una situación vulnerable ante la persecución del minero y, como consecuencia de ello, sufrió la expulsión de su organización y de su comunidad, siendo procesada al menos ocho veces ante la justicia ordinaria penal.

Frente a esta expulsión, no le ha quedado más que cuestionar a la Federación y fundar un Comité de Justicia Indígena que impulsa los procesos constitucionales contra el empresario minero. Ha presentado cerca de cinco recursos, activando la consulta indígena sobre normas indígenas, el conflicto de competencias y la acción popular, y ha ganado todas estas acciones en casi 13 años de lucha legal.

Varios estudios etnográficos de este caso muestran la forma en que la estructura orgánica de Zongo ha mutado para empezar a construir el Consejo de Justicia Indígena, así como describen las trabas que enfrentan sus autoridades para el respeto de sus decisiones (Copa, 2017; IPDRS, 2019). Para esta *amawta*, la justicia indígena debe ser territorial y construirse desde abajo, vale decir, desde el *ayllu* y la comunidad. La justicia indígena no puede venir desde arriba, desde instancias como la Federación Provincial, porque éstas no tienen territorio, sino que se constituyen en una organización social más de carácter político, por lo que la justicia indígena debe gozar de independencia y autonomía en los territorios indígenas, formada por autoridades que no estén implicadas en las estructuras vigentes, tal como se conformó el Consejo de Justicia de Zongo (2018-2019). Frente al avance de la minería, son las mujeres la única garantía de defensa de la tierra y territorio, pues son quienes se le enfrentarán. Eso nos va a servir para volver a pensar en el *warmi* aymara.

En resumen, Marcela Quisbert lleva más de una década luchando contra un empresario minero en su comunidad y lo hace desde el ámbito de la justicia indígena, pues es desde este lugar que se propicia la expulsión del empresario minero. Paradójicamente, Marcela es al mismo tiempo una víctima de la justicia indígena, ya que como mujer fue expulsada de su comunidad y de la organización social donde ejercía su dirigencia. A pesar de ello, no ha dejado de reivindicar los derechos colectivos y exigir el respeto del Estado al ejercicio de la justicia indígena. Esta aparente contradicción en realidad muestra, en palabras de Marcela, la necesidad de ver a la justicia indígena como parte de lucha histórica de los pueblos indígenas por la restitución

ción ancestral de la justicia, de ponerla al servicio de las luchas por la tierra y el territorio: “no se puede poner en riesgo por las malas prácticas de los dirigentes que mal utilizan la justicia, un espacio legítimo de lucha de los pueblos indígenas. Reconoce que en todo este tiempo de lucha ha tenido que aguantarse el dolor de la exclusión y discriminación como mujer para priorizar la lucha de su pueblo contra el despojo y abuso del empresario minero. El usurpador, dice ella, puede usar nuestras propias instituciones para someternos, para vulnerar nuestros derechos; empero, debemos *construir* instituciones que nos respalden en nuestras luchas.

*De la degeneración del indigenismo
y la crítica al feminismo comunitario*

El indigenismo es una corriente que piensa lo indio desde los no indios. De esta forma, Roberto Choque, historiador aymara (Choque, 2014) formulaba la existencia de un indigenismo colonial, que define lo indígena desde el exterior. El indigenismo deviene de una corriente binarista (buen salvaje/mal salvaje) que se construye desde el otro y no desde el mismo indio.

La crítica más importante al indigenismo se da de la mano de corrientes indianistas y kataristas que denuncian la degeneración de lo étnico en el Estado Plurinacional, que simplifica la historia y los símbolos aymaras para dar legitimidad al gobierno sin que se trastocuen las estructuras coloniales y patriarcales del Estado (Portugal y Macusaya, 2016). Otros estudios describen este proceso como la folklorización de un indigenismo subordinado que termina por vaciar su potencial emancipador a la historia, narrativa y expresiones culturales indias (Postero, 2020).

Este vaciamiento de sentido propio de las categorías indígenas, lo vemos plasmado en la justicia indígena, cuando Marcela identifica que en su caso se habría mal utilizado este término para expulsarla y que es la razón que la llevó a crear institucio-

nes jurídicas propias e independientes para luchar contra el empresario minero. Este ejercicio de inversión es fundamental para emprender una verdadera descolonización epistémica. Por ello parto mi reflexión de hacer una ruptura con lo comunitario como lugar de pensamiento y acción emancipatoria y de la dualidad de hombre-mujer (*chacha warmi*) como elemento constitutivo de la comunidad aymara.⁴ En la práctica, el *chacha warmi* no es precisamente la expresión de una igualdad, sino, por el contrario, es la base del patriarcado comunitario, que subordina a las mujeres. Es así que, cuando muere el marido, es común que una mujer no pueda asumir sola el cargo, sino con su hermano o su hijo, reproduciendo una dualidad de forma forzada, sin entender a la persona-mujer más allá de la pareja. Según este precepto, la mujer sola no puede ser autoridad si no está con *jaqi*-marido, entonces la mujer no es persona o sujeto. Por ello, muchas mujeres aymaras deben soportar escenarios de violencia intrafamiliar bajo el argumento de mantener el hogar, como ideal de la familia y la comunidad. Sin embargo, estas prácticas no se aplican a los varones, que pueden ejercer su liderazgo sin ningún tipo de condiciones. Por ejemplo, los varones que quieren reelegirse en sus cargos de autoridad, pueden romper la regla del *muyu* (turno y rotación del cargo) y mantenerse en el poder, asimismo, para pasar cargo no se les exige la presencia de las *warmis*, cuya ausencia se sobreentiende por los roles de género. Existen varios casos de autoridades varones que asumen solos el cargo en los *ayllus*, donde asumen que son viudos o separados.

Cuando el feminismo comunitario se ancla en el concepto de comunidad como lugar de su reflexión crítica al feminismo occidental, no realiza un ejercicio real de cuestionamiento al patriarcado comunitario, el que justamente se expresa en las costumbres comunales que anulan, desconocen e invisibilizan el

⁴ *Chacha warmi* parte precisamente por sostener que la armonía y complementariedad del hombre y la mujer es la base de la comunidad, que juntos forman el *jaqi* (persona).

ejercicio político de las mujeres. Y que se extiende más tarde en la composición de las familias aymaras en contextos de migración rural-urbana.

La comunidad y/o *ayllu* aymara es el lugar donde el *chacha warmi* se inclina a favorecer la dominación de las mujeres aymaras, bajo el fundamento de que no se puede romper la dualidad, la cual, paradójicamente, es quebrada por el propio patriarcado con la expulsión de las mujeres dirigentes. Desde esta reflexión, la expulsión como sanción es una forma de feminicidio político al que son sometidas las mujeres. Esta muerte se da en la comunidad y nos permite situar a las mujeres aymaras dentro de un *no lugar*, desde el cual se empieza a cuestionar el verdadero lugar de las mujeres en el mundo aymara, así como objetar de forma radical el lugar privilegiado que asumen los varones (*chachanaka*).

Desde esta perspectiva, cuando se hace referencia al feminismo comunitario, si bien se amplía el concepto de feminismo con la pretensión de visibilizar las luchas de las mujeres indígenas, esta inclusión al feminismo no interpela al machismo y al patriarcado que se ejerce desde el seno de la propia comunidad aymara. Sin poner en duda el aporte del feminismo comunitario, respecto al reconocimiento de un entronque patriarcal que reconoce la existencia de un patriarcado ancestral y un patriarcado colonial (Paredes, 2008), en el desarrollo de sus planteamientos, las feministas comunitarias se concentran en cuestionar solamente al feminismo blanco, situando a la mujer indígena en el centro de las formas comunitarias sin desarrollar primero los problemas del patriarcado comunal.

En los casos de Marcela y Teofila las normas comunitarias son instrumentalizadas para expulsarlas de la comunidad bajo el imaginario *chacha warmi*, donde Marcela no puede ocupar el espacio de poder creado para el varón y Teófila debe obedecer el mandato de la comunidad que le exige su renuncia al cargo de concejal. En esta exclusión empieza a afirmarse la lucha de estas mujeres, en contraposición a lo comunal, y del cuestionar los roles de las instituciones comunitarias. Desde este lugar de

ruptura con lo comunitario emerge también en ellas una identidad política de género propia y articulada, que podría ir más allá de la traducción del indigenismo o el feminismo tradicional. A partir de ésta es posible trastocar el ser mujer aymara e instituir nuevos espacios de expresión y ejercicio político de las mujeres aymaras, que puede o no desarrollarse en formas comunitarias.

Comprender que muchas formas de liberación de las mujeres indias de los círculos de violencia familiar, comunal e institucional pasan por romper con la propia familia y la comunidad, es importante para nombrar de forma adecuada la lucha de las mujeres aymaras.

Desde la visión de las mujeres expulsadas podemos construir un camino que nos permita entender los procesos de autonomía individual y colectiva de las mujeres aymaras. Es esta exclusión y negación del común la que nos obliga a formar nuevas instituciones, articulaciones y nuevas solidaridades de lucha aymara.

Por otra parte, es importante ver en las expulsadas una oportunidad de reflexión de la interseccionalidad de raza y género. Al interior de la comunidad, la vulneración de derecho hacia las mujeres debe considerarse como un problema prioritario, donde es importante trastocar las estructuras de poder internas para el ejercicio político de las mujeres aymaras. En cambio, en relación con las luchas comunales sobresale la raza. El género y la raza cobran dinamismo y cargan un valor distinto según el contexto de las luchas. Es más importante la afirmación como mujer que como aymara, sobre todo cuando la lucha tiene que ver con el género, pues esta se opone a la comunidad, al patriarcado comunal, asumiendo así una conciencia política de género, y por fuera de este se prioriza una identidad política de raza respecto al despojo del territorio, el racismo y los sistemas de expropiación estatal y empresarial. En esa lógica es importante priorizar en determinados momentos las luchas de género, mientras que en otros, constituirse como sujeto racial para las luchas por los derechos colectivos.

PENSAR DESDE LA WARMI AYMARA
COMO HORIZONTE DE LUCHA

La práctica del *chacha warmi* encubre en la dualidad de la pareja y la familia las formas de dominación y opresión a las mujeres aymaras. Como vimos en el caso del Estatuto Provincial, el *chacha warmi* refleja en la relación hombre-mujer que ésta es subordinada, pues las decisiones son tomadas abiertamente por las autoridades varones. Por ejemplo, las fronteras entre las organizaciones de mujeres y de varones no tiene que ver con el género, sino con el ejercicio del poder, y están mediadas por el poder de la firma. A Teófila la expulsaron sin las firmas de las mujeres de la estructura de “Bartolina Sisa”, empero, esta ausencia no implicó que la resolución perdiera su valor, todo lo contrario, se puede ver cómo la firma de los hombres en la resolución le otorgó el valor suficiente al documento para su cumplimiento. Aquí la pregunta se construye sobre las relaciones de desigualdad y subalternidad de las organizaciones de mujeres hacia las de varones, en contextos de la comunidad y de ejercicio de la justicia indígena. De esta manera, es importante ligar el ejercicio político de las mujeres, tanto en el espacio de las polleras verde caqui como de las polleras verde claro, que están subordinadas al estatus superior de la dirigencia de los varones, dentro del cual es difícil que ellas puedan enunciarse a sí mismas en libertad, como dice Djamila Ribeiro: “*De modo geral, dia-se que a mulher não é pensada a partir de si, más em comparação ao homem. É como se ela se pussese se opondo, fosse o outro de homem, aquela que não é homem*”.

Cuando las mujeres aymaras son expulsadas, esa relación *chacha-warmi* se rompe, y queda solamente la *warmi*, desde la cual por fin se visibiliza a la mujer como sujeta histórica y política, capaz de construir su propia identidad desde su valía propia, sin ser más el *otro* del varón o la *otra* del feminismo. Desde esta perspectiva, la categoría de la *warmi aymara* es un intento de autodefinición desde las mujeres aymaras, el lugar donde podemos anunciar nuestra existencia, sin que ésta se encuentre sujeta

a la identidad racial dominada por los indios varones, o la identidad de género dominada por las feministas. Es ese hacer para sí mismas, de pasar de ser invisibles a ser las expulsadas, juzgadas y rebeldes en contra del orden establecido, desde otro tipo de visibilidad.

La expulsión es una forma de separación o divorcio de la mujer de los marcos de comunitarismo machista. Hay cierta insurgencia en mujeres como Marcela y Teofila, que comparten muchas otras aymaras, que se separan para reconstituirse a sí mismas, un separamiento para articularse desde un lugar de enunciación diferente del colectivo. Es la voz de las silenciadas, es la narrativa de las que fueron desterradas y excluidas (forasteras de su propia tierra). A partir de la *warmi aymara* asumen el desafío de generar nuevas estrategias de lucha para marcar nuevas trayectorias desde ese no lugar, desde la fractura y desde una nueva localización de la lucha y conocimiento. En los casos de Teófila y Marcela, puedo comprender que para ver en el *chacha warmi* un horizonte de igualdad entre hombres y mujeres, es necesario primero reafirmar el ser *warmi aymara*, como primer paso hacia la identidad política como mujeres.

El *warmi aymara* es el lugar de pensar de la mujer excluida de la familia y la comunidad, la que asume su propio valor en las luchas contra el machismo y el patriarcado comunal. En este sentido de ser *warmi aymara* se entrelazan dos frentes de lucha unidos históricamente: el género y la raza. Permite mirar el camino (*thakhi*) de nuestras abuelas, visualizar su pensamiento, sus experiencias y las formas de luchas de las mujeres a lo largo de la contienda anticolonial. En la memoria colectiva y en los ritos indígenas existe una preponderancia y un liderazgo fuerte de las mujeres, que está ahí como una marca en el cuerpo de las aymaras como Bartolina Sisa, Micaela Bastidas, Gregoria Apaza y otras grandes líderes que representan una rebeldía y lucha permanentes por la recuperación de la dignidad, la autodeterminación y la liberación india, imaginarios que trastocan los arquetipos coloniales y ancestrales machistas (Choque, Mamani y Delgado, 2010).

De forma subterránea, las mujeres aymaras han encontrado las maneras de ejercer su propio liderazgo, de construir instituciones que las respalden, de ser escuchadas y ejercitar sus propias formas de lucha. La expresión *warmi* no es nada más la dualidad *chacha warmi*, sino la afirmación propia y autónoma de ser *warminaka*, ese lugar donde se encaminan y articulan las resistencias femeninas dentro de lo comunitario y fuera de él. Cabe destacar que, cuando a Teófila y Marcela se les consulta si se sienten identificadas con la palabra *género* o *feminismo*, señalan que no están familiarizadas con esos términos, y les preocupa reducir sus luchas al tema género, o sólo al tema comunitario; en cambio, cuando hablamos de las *warmis* como mujeres, se articulan esas dos dimensiones sin tensión, cobrando una nueva profundidad.

En la expulsión se desmonta el *chacha-warmi*, y nace la *warmi aymara* como lugar de valía propia, de autonomía y autodeterminación desde la individualidad y desde nuevas articulaciones comunitarias, sin que esto signifique renunciar a las luchas colectivas por la tierra, la vida y la dignidad de las comunidades. Pues las mujeres no se van: siempre son las que sostienen la lucha por la vida, por la defensa del territorio. Como afirma Marcela, después de todo, son las mujeres las que nos quedamos a defender nuestros derechos por las generaciones que vienen.

Como sujeta individual, la *warmi* es un liderazgo que tiene potestad de hablar, de expresarse, de enseñar, las eligen para tener su propio camino dirigencial, recuperan la cosmovisión, aspiran a la modernidad, resignificándola para ponerla al servicio de sus luchas y necesidades. Estos liderazgos se reconocen en mujeres que pasan por procesos de exclusión y expulsión. No son mujeres que adornan el poder con sus polleras (ropa indígena) ni forman una organización paralela (bartolinas), sino que asumen decisiones y cargos de poder y tienen conciencia política de género y raza.

Cuando salen de la comunidad, recién construyen su liderazgo y se dan cuenta de su valor como mujer. El liderazgo no se da en comunidad, el poder de la mujer está “durmiendo”, pues

acepta la realidad del sacrificio. Cuando ella ya no vale nada para ellos, recién nace su valor como mujer. Marcela ha construido el concejo de justicia para respaldar su lucha contra el minero, ella no necesita ser ejecutiva provincial para colocarse en el centro de las decisiones.

Más allá de todas las reglas masculinas, estas luchas de las mujeres deben ser nombradas para visibilizarse. Por eso, a falta de un término que pueda ser aceptado como feminismo o género, se asume el sentido radical y profundo de ser *warmi-aymara*. Mujeres indias que están peleando contra el sistema comunal, que ponen en crisis el sistema patriarcal y que abren nuevos caminos para las mujeres. Ellas están conscientes de que respaldar las normas comunales puede ser contraproducente con el paso del tiempo; las normas de expulsión pueden ir en su contra, pero es importante para ellas afirmar la lucha de las mujeres y también sostener la lucha colectiva por los derechos a la autodeterminación y recuperación de la memoria y el territorio.

Es fundamental que mientras más mujeres cuestionen los roles de género, se vaya también cuestionando, dentro de lo cultural, desde los *chachanaka*, los privilegios que tienen los hombres, en función de construir una comunidad de iguales.

BIBLIOGRAFÍA

- Agencia de Noticias Fides (ANF) (2017), “Bolivia es uno de los países con más feminicidios per cápita del mundo”, 28 de noviembre, disponible en <https://www.noticiasfides.com/nacional/sociedad/bolivia-es-uno-de-los-paises-con-mas-femicidios-per-capita-del-mundo-383815>, 13 de mayo de 2023.
- Cano, Julieta Evangelina (2017), “Feminismo comunitario: pluralizando el sujeto y el objeto del feminismo”, *Cuestiones de Género: de la Igualdad y la Diferencia*, núm. 12, pp. 55-65, disponible en http://sedici.unlp.edu.ar/bitstream/handle/10915/122344/Documento_completo.pdf?sequence=1&isAllowed=y.

- Capusiri, Herculiano (2009), *Justicia Comunitaria*, Cochabamba, Kipus.
- Choque, María Eugenia (2012), “La Marka rebelde: comunidades de Jesús de Machaca”, en José Luis Exeni Rodríguez y Boaventura de Sousa Santos (eds.), *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia*, pp. 455-522, La Paz, Abya Yala/Fundación Rosa de Luxemburgo.
- Choque, Roberto (2014), *El indigenismo y los movimientos sociales en Bolivia*, La Paz, Convenio Andrés Bello/Universidad Siglo xx /Instituto Internacional de Integración.
- Choque Huarin, Lucil, Pablo Mamani Ramírez y Abraham Delgado (2010), *Reconstitución de Tupaj Katari y Bartolina Sisa*, La Paz, Textos Rebel-des/Willca.
- Chuquimia Escobar, René Guery (2020), *La Justicia en Bolivia y la Jurisdicción Indígena u Originaria*, La Paz, Universidad Mayor de San Andrés.
- Copa, Magaly (2017), “Dispositivos de ocultamiento en el pluralismo jurídico”, tesis de doctorado, México, Universidad Autónoma de San Luis Potosí.
- Constitución Política del Estado (CPE) (2009), disponible en <https://www.refworld.org/docid/57f76c9d22.html>.
- Defensoría del Pueblo (2018), *Informe Defensorial: estado de cumplimiento de las medidas de atención y protección a mujeres en situación de violencia en el marco de la Ley No. 348*, La Paz, ONU Mujeres/Cooperación Suiza/Defensoría del Pueblo.
- El Polígrafo* (2022), “Un millar de feminicidios desde el 2013 y las respuestas que faltan en Bolivia”, en *Correo del Sur*, disponible en https://correodelsur.com/panorama/20220731_un-millar-de-feminicidios-desde-2013-y-las-respuestas-que-faltan-en-bolivia.html#:~:text=Desde%202013%2C%20se%20registraron%20en,%2C%20de%20estos%2C%20ninguno%20cerrado.
- Erbol* (2023), “En 2023 registran 110 casos de acoso y violencia política contra alcaldesas y consejales en Bolivia”, 25 de mayo, disponible en <https://erbol.com.bo/nacional/en-2023-registran-110-casos-de-acoso-y-violencia-pol%C3%ADtica-contra-alcaldesas-y-concejales-en>.
- Federación Sindical Única de Trabajadores Indígena Originario Campesinos-Provincia Murillo (2023), *Estatuto Orgánico*, La Paz.
- Fundación Construir (2014), *Mapa jurídico indígena y tipologías jurisdiccionales*, La Paz, Construir.

- Gil, Karen (2019), "Olvido de una muerte anunciada", ANF, 2 de septiembre, disponible en <https://www.noticiasfides.com/nacional/sociedad/el-olvido-de-una-muerte-anunciada-400457>.
- Gotkowitz, Laura (2011), *La revolución antes de la revolución, luchas indígenas por tierra y justicia en Bolivia, 1830-1952*, La Paz, PIEB/Plural Editores.
- Instituto para el Desarrollo Rural de Sudamérica (IPDRS) (2019), "Zongo: Los Caminos de la justicia indígena en Bolivia" (video), IPDRS, 23 de octubre, disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=C-HEiTN2dzI>.
- Kruyt, Suzzane y Daniela Toledo (2022), "Bartolino: El patriarcado del sindicalismo y la pandemia machista", *Muy Waso*, 13 de octubre, disponible en <https://muywaso.com/bartolinos-el-patriarcado-del-sindicalismo-y-la-pandemia-machista/>.
- Llanque, Chana D. (1972), "La mujer campesina aymara", *Allpanchis*, vol. 4, núm. 4, pp. 101-120.
- López, Elizabeth (2021), "Entre alternancia y paridad. Acoso político a mujeres indígenas", *Tejedoras*, núm. 2, pp. 165-176.
- Ministerio Público (2022), *Índice de feminicidios en Bolivia del 01 de enero al 31 de diciembre de 2022, 31 de diciembre*, La Paz, Fiscalía General del Estado de Bolivia, disponible en <https://www.fiscalia.gob.bo/estadistica/feminicidios/feminicidios-reporte-31-12-2022>.
- Montaño, Sonia (2016), "Diálogo, violencia contra la mujer en Bolivia: Leyes que no se cumplen", *Tinkazos*, vol. 19, núm. 39, disponible en http://www.scielo.org.bo/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1990-74512016000100002.
- Montes, Tania (2011), "Las organizaciones sociales de las mujeres indígenas, y su relación con la política formal", *Ciencia y Cultura*, núm. 26, pp. 217-231.
- Paredes, Julieta (2008), *Hilando fino, desde el feminismo comunitario*, La Paz, Mujeres Creando Comunidad.
- (2016), "El feminismo comunitario es un pensamiento acción" [entrevista de Luis Andrés Sanabria], disponible en <http://educacionglobalresearch.net/wp-content/uploads/EGR10-05-Entrevista-Paredes-Castellano.pdf>.
- Portugal, Pedro y Carlos Macusaya (2016), *El indianismo Katarista: un análisis crítico*, La Paz, Fundación Friedrich Ebert.
- Postero, Nancy (2020), *¿Estado Indígena? Raza, política y performance en el Estado Plurinacional de Bolivia*, La Paz, Plural.

- Ribeiro, Djamila (2017), *O que é lugar de fala?*, Belo Horizonte Letramento. Sentencia Constitucional Plurinacional 0077/2017, Tribunal Constitucional Plurinacional, 13 de noviembre, disponible en: [https://buscador.tcpbolivia.bo/_buscador/\(S\(zaoophwzjfvdio3eyk2whfoi\)\)/WfrResoluciones1.aspx](https://buscador.tcpbolivia.bo/_buscador/(S(zaoophwzjfvdio3eyk2whfoi))/WfrResoluciones1.aspx).
- Soliz, Carmen (2012), “La modernidad esquiua: debates políticos e intelectuales sobre reforma agraria en Bolivia (1935-1952)”, *Revista de Ciencia y Cultura*, núm. 29, pp. 23-47.
- Souza, Renata (2020), “Feminicidio político: um estudo sobre a vida e a morte de Marielles”, *Cuadernos de genero y diversidad*, vol. 6, núm. 2, pp. 110-113, disponible en <https://doi.org/10.9771/cgd.v6i2.42037>.
- Tribunal Supremo de Justicia (TSJ) (2017), *Protocolo de actuación intercultural de las Juezas y Jueces, en el marco del pluralismo jurídico igualitario*, La Paz, Tribunal Supremo de Justicia.
- Untoja, Fernando (2018), *Retorno al Ayllu, una mirada aymara a la globalización*, España, Editorial Académica Española.
- Ybarregaray Ortiz, Jenny y Jimena Freitas Ocampo (2018), *Laberintos institucionales de la violencia hacia las mujeres en Bolivia*, La Paz, Unitas.
- Zabala Canedo, M. L. (2010), “Pensando la interlegalidad desde el género”, *Cuarto Intermedio*, pp. 39-53.

II. EN CLAVE DE DERECHOS

CONTRIBUCIONES DEL DERECHO INTERNACIONAL
DE LOS DERECHOS HUMANOS
A LA LUCHA DE LAS MUJERES INDÍGENAS

MARINA CORREA DE ALMEIDA

INTRODUCCIÓN

Hasta que una mujer latinoamericana pueda expresar sus anhelos e intereses en clave de derechos humanos, es decir, como ciudadanas sujetas de derechos fundamentales, la lucha por el acceso a la justicia las acompañará. Esto porque, pese a que el discurso de los derechos subjetivos es la base fundante de la constitución de los Estados modernos y de la comunidad internacional, el principio de universalidad, de igualdad —como valoración de las diferencias— y de la interdependencia e indivisibilidad de los derechos humanos son frutos del contexto contemporáneo de reivindicaciones de justicia social y dignidad humana, que han logrado —muchas veces a costa de la vida propia— ampliar las garantías democráticas de ciudadanía a grupos y sectores sociales históricamente excluidos y discriminados.

Afirmar que la lucha por el derecho de acceso a la justicia ha acompañado a las mujeres latinoamericanas a lo largo de la historia moderna, implica pensar en la justicia desde una visión más amplia que aquella que la equipara con su administración desde los Estados modernos. Conlleva expandir el término a la justicia social, considerando no sólo la condición actual de las garantías jurisdiccionales, sino, además, la situación de desigualdad estructural que viven las mujeres de la región, así como las diferencias entre ellas, las cuales tienen consecuencias en las reivindicaciones por justicia.

Esto no quiere decir que el derecho de acceso a las jurisdicciones no sea de fundamental importancia para la lucha de las mujeres por justicia. Al contrario, desde la crítica jurídica se ha

visto que la concepción misma de la idea de derechos humanos como derechos subjetivos ha sido la estrategia discursiva del mundo moderno que, por un lado, nos ha puesto en la condición de individuos enfrentados entre sí y obligados a dirigirnos al Estado para dirimir nuestros conflictos; por otro lado, nos ha constituido como ciudadanas y ha propiciado que todas las expectativas y aspiraciones sean nombradas en términos de derechos en específico, de derechos humanos (Correas, 2003). En este sentido, al devenir ciudadanas, el derecho de petición y las garantías jurisdiccionales son derechos humanos por excelencia, sin los cuales el respeto y la protección a todos los demás derechos fundamentales estarían en peligro. El discurso del derecho moderno, por su propia forma de existir e imponerse socialmente como legítimo, no puede negar a las y los ciudadanos el acceso a la jurisdicción del Estado, aunque esto se haya dado de manera paulatina y a base de una larga lucha de los sectores históricamente en desventaja, hasta culminar con formulaciones de principios en el derecho internacional de los derechos humanos, como el de universalidad, interdependencia, indivisibilidad, y la ampliación del derecho de igualdad y no discriminación.

Y justamente, a partir de la lucha de las mujeres por justicia, es de especial relevancia ampliar el concepto de acceso a la justicia hacia la justicia social, pues son las condiciones mismas para poder realizar estas reivindicaciones las que permiten ampliar a todas —o no— el derecho de acceso a la justicia. En el mundo globalizado, los movimientos sociales demandan justicia a través de diferentes prácticas y aspiraciones; es decir, no sólo buscan atajar las injusticias derivadas de una falta de reconocimiento efectivo como sujetos de derechos ni se restringen a la demanda de disminución de las desigualdades económicas propias del mundo moderno capitalista, sino que, además, exigen la reparación de las injusticias a través de demandas de participación en los asuntos públicos, incluso en espacios más allá de la territorialidad estatal,¹

¹ Como explica Melgarito (2021), en la IV Conferencia Mundial sobre Mujeres de las Naciones Unidas, realizada en 1995, en Beijing, las mujeres indíge-

pues son conscientes de las fuerzas políticas y económicas extraestatales —transnacionales— que les afectan en su búsqueda cotidiana por justicia y dignidad humana.

Por esta razón, la justicia se entiende desde el planteamiento filosófico de Nancy Fraser (2005), que parte del principio supremo de la participación igualitaria, donde la justicia del reconocimiento (cultural, simbólico, social, inclusivo) es igual de fundamental que la distribución equitativa de los recursos materiales para la sobrevivencia humana (justicia redistributiva), agregando además la dimensión política de la representación a la noción de justicia (participativa), pues permite buscar la participación de todas las mujeres en condiciones de igualdad en las decisiones públicas sobre las condiciones de la vida social de manera contextual.

¿QUÉ DICE EL DERECHO INTERNACIONAL DE LOS DERECHOS HUMANOS SOBRE EL DERECHO DE ACCESO A LA JUSTICIA DE MUJERES EN AMÉRICA LATINA?

Antes de pasar específicamente al derecho internacional del derecho humano de acceso a la justicia, es importante preguntarse por qué el sistema internacional de los derechos es, actualmente, de gran relevancia para el reconocimiento y afirmación de derechos de las y los ciudadanos de cualquier país del mundo.

El proceso de globalización y la revolución tecnológica de los siglos xx y xxi han traído modificaciones trascendentales para las sociedades y sus sujetos. Es decir, más allá de las tradicionales relaciones entre ciudadanas(os) y sus Estados, y las relaciones contemporáneas entre Estados, y entre estos y organismos internacionales, la interdependencia mundial actual se manifiesta

nas utilizaron su espacio para debatir y articular demandas, poniendo énfasis en las reivindicaciones de derechos colectivos. Pese a que sus especificidades no hayan sido consideradas, pudieron articularse y discutir los alcances del plan de acción aprobado en la conferencia, poniendo énfasis en la interseccionalidad de los problemas.

cada vez más de forma extendida y ejerce influencia directa en individuos, Estados, organizaciones no gubernamentales, empresas, organismos de la sociedad civil y organismos internacionales, impactando también en el derecho nacional e internacional (Lagos, 2005). En este sentido, la creciente producción normativa de los organismos internacionales sobre derechos humanos, aunada al fortalecimiento de los mecanismos internacionales para la exigibilidad de derechos por individuos, y la recepción formal de los mismos en diversos sistemas jurídicos nacionales —el conocido “bloque de constitucionalidad” (Góngora, 2014)— han ampliado las implicaciones que el derecho internacional de los derechos humanos tienen en las aspiraciones de justicia social y dignidad humana de los pueblos.

Sin embargo, la desigualdad económica, la subordinación, las diversas formas de opresión, la exclusión, esto es, las violaciones estructurales y sistemáticas a los derechos humanos siguen siendo desafíos para toda América Latina. Por esta razón, el campo de lucha de los derechos humanos se ha convertido en el lugar del quehacer cotidiano, ya no sólo para las instituciones de administración de justicia, donde generalmente se ha centrado el énfasis, sino también para las instituciones estatales con competencia en el desarrollo de políticas públicas, presupuestos y leyes, así como para las organizaciones de la sociedad civil y los movimientos sociales.

De ahí que los principales aportes del derecho internacional de los derechos humanos sean de especial importancia para la región, no sólo jurídica, sino social y, sobre todo, política. Que de esto derive la justicia social y la dignidad humana para todas(os) va a depender del conocimiento de los límites del discurso de los derechos humanos, es decir, saber qué separa a los sujetos y los obliga a recurrir a las instituciones de los Estados y a los mecanismos de exigibilidad internacionales y, en última instancia, a acceder a las distintas jurisdicciones (Correas, 2003). Aun así, pueden ser fundamentales para el avance en la transformación de las sociedades, sobre todo cuando se toma “ese mismo discurso para expresar nuestras aspiraciones con visos eman-

cipadores, para exigir el fin de las opresiones de clase, raza, género, y de las violencias ejercidas por el capitalismo heteropatriarcal” (Melgarito, 2021: 9).

Ahora, sobre el derecho de acceso a la justicia de las mujeres en el derecho internacional de los derechos humanos, es el principio de universalidad —complementario al de igualdad, como igual valoración de las diferencias (Ferrajoli, 2010)— el que nos permite establecer cuál es la normativa internacional aplicable a las mujeres. La universalidad de los derechos humanos internacionalmente reconocidos ha implicado ampliación, por un lado, de los titulares de los derechos y, por otro, de la protección de los derechos (Serrano y Vázquez, 2021).

En este sentido, los derechos relacionados con el acceso a la justicia, reconocidos por los instrumentos internacionales, son: el derecho a la igualdad y no discriminación, el derecho a la tutela judicial, el derecho a un recurso efectivo y el derecho a la debida diligencia. Debido a la interdependencia e indivisibilidad de los derechos humanos, son derechos que están relacionados íntimamente a la consideración de todas y todos como seres humanos sujetos de derechos. Por lo tanto, imprescindible empezar con el marco del derecho a la igualdad y no discriminación como regla y como principio del derecho internacional de los derechos humanos (Serrano y Vázquez, 2021). La Carta de las Naciones Unidas (ONU, 1945) señala, en su artículo 1.3, los propósitos y principios de la Organización de las Naciones Unidas respecto a la igualdad, para luego, en la Declaración Universal de los Derechos Humanos, en su primer artículo, reforzarlo como principio universal para todos los Estados miembros (ONU, 1948). Además, en el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (ONU, 1976) establece el derecho a la no discriminación como derecho humano autónomo, obligando a los Estados a reconocer e implementar acciones para eliminar todas las formas de discriminación, así como en el Pacto Internacional de derechos económicos, sociales y culturales (artículos 2.2, 3 y 10.3) (ONU, 1976), se introduce de manera expresa el principio de igualdad como la prohibición de discriminación.

En el Sistema Interamericano de Derechos Humanos² también se han establecido normas sobre el derecho a la igualdad y no discriminación, específicamente en la Declaración Americana de Derechos y Deberes del Hombre (artículo 2) (OEA, 1948) y en la Convención Americana sobre Derechos Humanos (artículos 1.1 y 24) (OEA, 1969). Además, se establece el artículo 3 del Protocolo Adicional a la Convención Americana sobre Derechos Humanos en materia de derechos económicos, sociales y culturales (en lo sucesivo Protocolo de San Salvador) (OEA, 1988), con el que los Estados tienen la obligación de garantizar el ejercicio de los derechos sin discriminación alguna.

Sin el derecho a la igualdad y no discriminación sería imposible pensar en el derecho de acceso a la justicia como derecho de petición; es decir, como derecho a la tutela judicial, al recurso judicial efectivo y a la debida diligencia. En el derecho internacional de los derechos humanos, el derecho de acceso a la justicia aparece en diversos tratados internacionales, como en los artículos 8 y 10 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos (ONU, 1948), así como los artículos 2.3 y 14 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (ONU, 1976). En el Sistema Interamericano, en la Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre (OEA, 1948), en el artículo XVIII, enunciado como “derecho de justicia”; en la Convención Americana sobre Derechos Humanos, en su artículo 8.1, que trata de las garantías judiciales; y el artículo 25, sobre los recursos judiciales efectivos (OEA, 1969).³

² Además, el derecho interamericano de los derechos humanos posee normativa para la eliminación de la discriminación y la garantía de igualdad en diversos casos específicos, como en la Convención Interamericana contra el Racismo, la Discriminación Racial y Formas Conexas de Intolerancia (OEA, 2013a), la Convención Interamericana contra toda forma de Discriminación e Intolerancia (OEA, 2013b), la Convención Interamericana para la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra las Personas con Discapacidad (OEA, 1999), la Convención Interamericana sobre la Protección de los Derechos Humanos de las Personas Mayores (OEA, 2015), y la Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer (OEA, 1995), de la cual trataremos más a detalle.

³ Es importante notar cómo el sistema interamericano deja claro que para acceder a los mecanismos jurisdiccionales internacionales es necesario el ago-

Son normas cuyo objetivo es garantizar a las y los ciudadanos el acceso a los órganos jurisdiccionales y que los mismos sean puestos a disposición de manera predeterminada, que sean independientes e imparciales, respetando todas las garantías procesales de todas(os), sin distinciones no justificadas.⁴ Los Estados que ratifican las normativas internacionales que tratan del tema tienen, así, obligaciones negativas y positivas; esto es, al tiempo que deben abstenerse de actuar impidiendo o dificultando el acceso a la justicia, deben, a la vez, tomar todas las acciones —administrativas, legislativas y jurisdiccionales— que garanticen el acceso a la justicia de manera amplia y en igualdad de condiciones (Birgin y Gherardi, 2012).

Específicamente sobre el derecho de acceso a la justicia de mujeres, tanto el sistema universal de los derechos humanos como el sistema interamericano han creado normativas para tratar de reducir la “brecha de justicia para mujeres”⁵ existente. Más que esto, los instrumentos normativos internacionales relativos a las mujeres tienen como principal objetivo hacer efectivo el derecho de todas las mujeres a una vida libre de violencia. En América Latina, la persistencia de las violencias en contra de las

tamiento previo de los recursos internos (artículo 46 de la Convención Americana) (OEA, 1969).

⁴ En este sentido, para citar algunos ejemplos más, la Declaración Universal de Derechos Humanos y el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (ONU) contienen obligaciones para facilitar el acceso a la justicia. Por ejemplo, la protección de los derechos humanos se debe otorgar sin distinción alguna (Declaración Universal, artículo 2); la igualdad ante la ley y la protección no-discriminatoria de la ley (Declaración Universal, artículo 7; Pacto Internacional, artículo 26); el derecho a un remedio efectivo por un tribunal nacional competente por violación a derechos fundamentales (Declaración Universal, artículo 8); el derecho, en condiciones de igualdad, a ser oída públicamente y con justicia por un tribunal independiente e imparcial en materia penal (Declaración Universal, artículo 10; Pacto internacional, artículo 14), entre otros.

⁵ La ONU Mujeres la define como la disparidad entre el acceso a la justicia y la satisfacción de las necesidades legales experimentadas por mujeres y niñas: “Esta brecha refleja las necesidades de justicia no satisfechas de las mujeres y la brecha entre mujeres y hombres en cuanto al acceso a la justicia” (2020: 12).

mujeres (CIDH, 2007) ha hecho que la mayoría de los Estados americanos hayan ratificado la Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (en adelante, CEDAW, por sus siglas en inglés) (ONU, 1981) y su protocolo facultativo (ONU, 1999), así como la Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer (en adelante, Convención de Belém do Pará) (OEA, 1995).

La recomendación 33 del Comité para eliminación de todas las formas de discriminación contra las mujeres (en adelante, Comité CEDAW) trata específicamente de las obligaciones de los Estados para garantizar el derecho en cuestión, y pone énfasis en la obligación de protección de los derechos humanos de las mujeres contra la discriminación, considerando que es condición *sine qua non* para su ciudadanía y titularidad de derechos. Solamente así el acceso a la justicia permite la optimización de los derechos humanos de las mujeres (ONU, 2015a).

En este sentido, la recomendación se basa en el artículo 3 de la Convención, que menciona la necesidad de contar con medidas apropiadas para asegurar que las mujeres puedan ejercer y disfrutar de sus derechos humanos y libertades fundamentales en pie de igualdad con los hombres. De la misma forma, el artículo 2 declara la obligación de los Estados de adoptar medidas necesarias para garantizar la igualdad sustantiva en todas las esferas de la vida, proponiendo el establecimiento de tribunales y otras instituciones públicas a nivel nacional, a fin de que garanticen la protección efectiva de la mujer contra todo acto de discriminación (ONU, 1981). La recomendación 33 también destaca los seis componentes esenciales para los sistemas nacionales de administración de justicia que, relacionados entre sí, son fundamentales para asegurar el derecho de acceso a la justicia: justiciabilidad, disponibilidad, accesibilidad, buena calidad, rendición de cuentas y suministro de recursos a las víctimas. En suma, trata de la necesidad de adecuación de la legislación nacional y las políticas públicas a los estándares del derecho internacional de los derechos humanos sobre la materia, y exhor-

ta a las instituciones de justicia a crear herramientas para abolir los estereotipos y prejuicios de género entre sus funcionarios (ONU, 2015a).

Con relación al sistema interamericano de derechos humanos, es posible encontrar las normas sobre el acceso a la justicia en el “Capítulo III. Deberes de los Estados” (del artículo 7 al 9), de la Convención Belém Do Pará, en el cual se establecen obligaciones a los Estados, tanto de manera positiva como negativa. De manera adicional, el artículo 12 de la misma Convención, señala la posibilidad de que, de manera individual, se pueda recurrir al procedimiento de peticiones ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) (OEA, 1995). El sistema interamericano, además, creó el Mecanismo de Seguimiento de la Convención (Mesecvi), en 2004, con el objetivo de analizar los avances realizados por los Estados parte, a fin de cumplir con los objetivos de la Convención. Recientemente, en 2016, el Comité de Expertas del Mesecvi adoptó la Ley Modelo Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia Contra las Mujeres en la Vida Política, que en sus artículos 14, 16 y 18 trata específicamente del derecho de acceso a la justicia (OEA, 2017).

A partir de la CEDAW (art.2) (ONU, 1981) y de la Convención Belém do Pará (artículo 7) (OEA, 1995) se ha reforzado, además, el derecho a la debida diligencia, con el objetivo de hacer más sólida la obligación de los Estados de prevenir, sancionar y reparar las violencias perpetradas contra las mujeres.

No obstante al esfuerzo internacional, las dificultades persistentes que las mujeres latinoamericanas enfrentan para acceder a la justicia se mantienen, aun cuando diversos Estados latinoamericanos han hecho esfuerzos, sobre todo en el ámbito legislativo y de políticas públicas,⁶ para adecuar las instituciones y sus

⁶ Es imposible, en este corto espacio, describir todas las medidas legislativas actuales y de políticas públicas creadas por los Estados latinoamericanos para adecuarse a la normativa internacional sobre acceso a la justicia de mujeres. En este sentido, para dar un ejemplo, el Observatorio de Igualdad de Género de la CEPAL ha creado una página en internet donde recopila las principales

funcionarios a las obligaciones contenidas en el derecho internacional de los derechos humanos sobre la materia. La hipótesis es que, mientras no se establezca una noción más amplia de acceso a la justicia para articular el derecho internacional del derecho humano referido con la demás normativa internacional relativa a la justicia de reconocimiento, redistributiva y de participación política, el derecho de acceso a la justicia estará restringido a los problemas de administración de justicia por los órganos jurisdiccionales nacionales y algunas peticiones a la jurisdicción internacional. Ésta es la razón por la cual, desde la experiencia de mujeres indígenas de la región latinoamericana, se presentan a continuación las principales demandas de acceso a la justicia desde una perspectiva crítica, intercultural e interseccional.

LA LUCHA DE LAS MUJERES INDÍGENAS POR EL DERECHO DE ACCESO A LA JUSTICIA EN AMÉRICA LATINA

Las demandas y la organización de las mujeres indígenas en la lucha por acceso a la justicia, desde su cosmovisión, no sólo de derechos individuales, sino también colectivos, es una constante en América Latina, y ha sido documentada desde hace bastante tiempo. No obstante, su consideración como sujetos de derechos humanos ha tenido diferentes momentos y diversos contenidos.⁷

leyes sobre violencia en contra de las mujeres. Muchas de ellas, como se explica, crean órganos especializados en los distintos Estados, establecen normas procedimentales y refieren medidas de protección a las víctimas. Véase <https://oig.cepal.org/es/leyes/leyes-de-violencia>.

⁷ Como nos explica Melgarito (2021), desde las distintas capacidades de producción normativa internacionales y también nacionales, las perspectivas han sido variadas y respondido a intereses diversos. Por ejemplo, desde los organismos internacionales financieros, de las organizaciones internacionales con enfoque en derechos humanos, pero también, a nivel nacional, en diversas legislaciones y marcos normativos de políticas públicas.

Es por esta razón que, en esta sección, se parte de algunas experiencias de luchas de las mujeres indígenas en algunos países de la región, así como de diferentes violaciones de derechos, para complejizar el derecho de acceso a la justicia de mujeres indígenas y, de ese modo, ampliar el estándar del derecho internacional del derecho humano sobre la materia, desde una perspectiva crítica, intercultural e interseccional. Esto porque la actual situación de vulnerabilidad de las mujeres indígenas en la región y su falta de acceso a la justicia⁸ se relaciona con tres condiciones de desigualdad estructural: la exclusión social de los indígenas en general, que genera más pobreza en este sector de la población; las discriminaciones en razón de género, y las discriminaciones y violencias ocasionadas por diferencia étnica. Además, las mujeres indígenas han sido excluidas, durante gran parte de nuestra historia moderna, de la participación en las decisiones de la vida social, lo que les ha impedido hacer frente a la marginación en el espacio público.

De esta forma, el derecho de acceso a la justicia no sólo ha sido una reivindicación de las mujeres indígenas hacia las instituciones de administración de justicia, sino además una herramienta utilizada estratégicamente para avanzar en el campo de lucha por la ampliación, protección y garantías de todos los derechos humanos.

En el derecho internacional de los derechos humanos, además de toda la normativa recién detallada en materia de mujeres, es posible agregar la normativa internacional que se refiere al acceso a la justicia de la población indígena. Es de especial interés notar cómo las demandas de justicia de los movimientos indígenas latinoamericanos han posibilitado, además del amplio

⁸ Fulchiron (2018) nos detalla que, en el caso de las mujeres indígenas, hay una gran cantidad de informes y bibliografía publicados con el objeto de analizar todos los años el acceso a la justicia; la mayoría llega a las siguientes conclusiones: hay impunidad recurrente, sobran las interpretaciones patriarcales y racistas de las leyes nacionales, además de muchos casos de culpabilización y estigmatización de las mujeres, que van de la mano con la protección de los agresores, sobre todo en casos de violación sexual.

reconocimiento como ciudadanos sujetos de derechos, la libre determinación para, entre otras cosas, organizar sus propios sistemas de justicia. El reconocimiento constitucional del pluralismo jurídico, a través del derecho de autonomía y libre determinación en América Latina, se complementa con el derecho internacional de los derechos humanos de los pueblos indígenas ratificados por estos Estados, como es el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (artículos 5, 6 y 8) (OIT, 1989), la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (artículos 3 y 4) (ONU, 2007) y la Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (artículos 2, 3 y 21) (OEA, 2016).

Sobre el acceso a la justicia específicamente, el Convenio 169 de la OIT, en su artículo 9.1, establece que los Estados están obligados a respetar los métodos que los pueblos utilizan para la impartición de justicia (OIT, 1989). En la Declaración de la ONU (2007), esta obligación estatal se encuentra en los artículos 34 y 35, y en la Declaración de la OEA (2016), en el artículo 22. En todos los dispositivos internacionales, el límite del reconocimiento de la producción y aplicación normativa propia de los pueblos indígenas está en los derechos humanos internacionales y nacionalmente dispuestos.

La apuesta por los derechos colectivos y por las formas propias de producción y aplicación normativa ha sido recurrente entre los pueblos y comunidades indígenas de la región, y ha sido ampliamente relatada.⁹ En los próximos apartados, describimos a modo de ejemplificación algunas de estas luchas.

⁹ Hay diversas experiencias de justicia comunitaria, justicia propia, justicia indígena, dependiendo desde donde se mire la realidad del pluralismo jurídico planteada por la diversidad de sistemas jurídicos indígenas. Ver, por ejemplo: Melgarito (2016), Almeida (2017) y Sieder (2017).

*Experiencias de mujeres indígenas de Guatemala:
contra las violencias sexuales: “romper el silencio
y ocupar el espacio público”*

Se describe de manera muy breve y resumida el proceso de tres grupos de mujeres mayas campesinas de Guatemala, sobrevivientes de violación sexual en los tiempos de guerra, y el acompañamiento realizado y descrito por Fulchiron en su tesis de doctorado (2018). Esto, en razón no sólo de la importancia del derecho de acceso a la justicia para el problema de derechos humanos sufrido por ellas, sino además porque los distintos procesos documentados por la autora muestran la multiplicidad de formulaciones enarboladas sobre la justicia y las diferentes estrategias para alcanzarla.

Como relata la autora, la política de “tierra arrasada” implementada por el ejército de ese país, entre los años 1978 y 1985, tuvo como principal objetivo eliminar las distintas formas de organización social. Para tanto, “la violación sexual y la esclavitud sexual formaron parte del *modus operandi* que el ejército utilizó para masacrar y someter a las poblaciones mayas que habían sido convertidas en enemigo interno” (Fulchiron, 2018: 9). A partir de 2005 las mujeres mayas, junto a otras mujeres de Guatemala y extranjeras, se han organizado y creado Actoras de Cambio, con el objetivo de “romper el silencio” y sanar. La primera etapa del proceso es marcada por la palabra, por la posibilidad de contar sus experiencias, con el objetivo de “desarticular la culpa y el terror que los crímenes sexuales y la guerra habían instalado en su piel” (Fulchiron, 2018: 9).

Como consecuencia, politizaron el problema y llegaron a la conclusión de que las violaciones sexuales son un “grave problema social que atañe a la humanidad, resultado del poder ejercido por el colectivo de hombres sobre las mujeres, y que el Estado de Guatemala institucionalizó para llevar a cabo una política de genocidio” (Fulchiron, 2018: 10). El primer resultado de la organización colectiva es el libro *Tejidos que lleva el alma. Memoria de las mujeres mayas sobrevivientes de violación sexual durante*

el conflicto armado. Hacer pública su historia fue una de las formas de las mujeres mayas de garantizar “que nunca más vuelva a suceder, ni a sus hijas, ni a sus nietas” (Fulchiron, 2018: 10).

Una de las principales preguntas de las tesis es: “¿puede la justicia legal, a favor de las mujeres, contribuir a transformar el contrato sexual y negociar un nuevo contrato social basado en el respeto a la autonomía, la libertad, la dignidad y la vida de las mujeres y de sus pueblos?” (Fulchiron, 2018: 10). En el año 2011, Actoras de Cambio sufrió un parteaguas en el proceso, pues, por un lado, un grupo de mujeres mayas mam y chuj siguieron haciendo pública su experiencia, sin miedo ni vergüenza; decidieron actuar desde sus propias formas de organización comunitaria para impartir justicia en casos de violación sexual y todos los casos de violencia contra las mujeres. Para el año 2018, estaban creando una “ley de mujeres”. Esto, “ante la constatación siempre renovada de que ni las autoridades comunitarias ni los jueces actúan ante casos de violación sexual, que se burlan de ellas y las humillan, que intentan casarlas o mediar con su violador” (Fulchiron, 2018: 11).

Por otro lado, después del primer proceso de intercambio, escucha activa y escritura colectiva de las experiencias de guerra, otro grupo de mujeres maya q'eqchi decidió buscar acceso a la justicia a través de su derecho a la tutela, al recurso judicial efectivo y a la debida diligencia, acudiendo a los tribunales de Guatemala. Su objetivo era que “la justicia patriarcal del Estado pudiera sancionar y eliminar las injusticias patriarcales vividas en la comunidad y hacer que allí se reconociera su verdad” (Fulchiron, 2018: 12). Lo que después cuenta la autora es que, a pesar de que la justicia nacional guatemalteca haya emitido una sentencia condenatoria contra los crímenes de lesa humanidad sufridos y responsabilizado el ejército, todavía quedaba la sensación de no reparación de todo el daño sufrido, sobre todo porque la vida en comunidad seguía marcada por la “estigmatización y exclusión social”, lo que hacía que la “experiencia de justicia no parece coincidir con la idea de Justicia” (2018: 12).

Según la autora, la sentencia ha planteado la reparación como redistribución, lo que no ha permitido reparar los daños

morales generados por las violaciones y esclavitud sexual, pues el derecho a la reparación fue convertido en apoyo económico para las mujeres mayas, lo que no ha generado condiciones comunitarias para la integridad y seguridad de las mujeres. Al no plantear la reparación como justicia de reconocimiento y participación, la sentencia parece no tener autoridad en los espacios comunitarios donde persiste “la ley de la fuerza viril y la moral sexual patriarcal y contrainsurgente” (Fulchiron, 2018: 36).

Para las mujeres indígenas mayas que sufrieron este tipo de violaciones a sus derechos humanos, los procesos de acceso a la justicia deben crear, sobre todo, condiciones de no repetición. En este sentido, las experiencias de las sobrevivientes mam y chuj demuestran que es fundamental la justicia de reconocimiento y participación, a fin de no sólo reparar la “ruptura que la violación sexual supuso a nivel social”, sino además permitir su agencia en el ámbito público del que fueron excluidas, para que no vuelva a suceder “ni a sus hijas, ni a sus nietas” (Fulchiron, 2018: 44).

*Experiencias de mujeres indígenas de Ecuador
irrumper el espacio público institucional
y comunitario por el acceso a la justicia*

Los procesos de discusión de nuevas constituciones en Bolivia y Ecuador, en la primera década del siglo XXI, han ampliado las oportunidades de acción de los movimientos indígenas para exigir garantías de igualdad y no discriminación en el marco de los derechos humanos, no sólo individuales, sino colectivos, como parte del reconocimiento de su autonomía y libre determinación. En este escenario, las mujeres indígenas se organizaron defendiendo la lucha de sus pueblos por derechos colectivos, como el derecho al territorio y a los recursos naturales, pero también por la inclusión de garantías para la igualdad de género y protección contra todas las formas de violencia, tanto en los textos constitucionales como en la legislación nacional y las comunitarias.

Recorro al análisis de Hernández y Cucurí (2021) sobre las experiencias de las mujeres kichwas de la región del Chimborazo, en Ecuador, quienes han jugado un papel fundamental en la agenda de lucha de los movimientos indígenas, demandando tanto los derechos colectivos de los pueblos como incorporando sus demandas específicas como mujeres. En el año de 2002, se formó la Red Provincial de Organizaciones de Mujeres Kichwas de la provincia Chimborazo (Redmujch), conformada por organizaciones de base articuladas a nivel comunitario, parroquial o cantonal, y provincial. Este proceso ha sido fundamental para la formación política en derecho de las mujeres y de los pueblos indígenas.

Una de las primeras acciones de estas mujeres indígenas ha sido la creación del programa “La agenda de género de las mujeres kichwas de Chimborazo”, dirigido no sólo al Estado, sino a los pueblos, comunidades y movimientos indígenas, así como al movimiento de mujeres y a la sociedad ecuatoriana como un todo. En la agenda priorizaron temas como la soberanía alimentaria, la no violencia y no discriminación contra mujeres indígenas. La agenda ha tenido muchos obstáculos como consecuencia, en especial dentro de las mismas comunidades; por ejemplo, acusaciones de hombres indígenas por estar “dividiendo el movimiento indígena”, contaminadas por el feminismo blanco. También el movimiento feminista ha sido un obstáculo, en la medida en que las aislaron y restaron importancia a sus demandas específicas (Hernández y Cucurí, 2021: 250).¹⁰

Una de las primeras constataciones advenidas con este proceso de lucha era que no bastaba con apelar al Estado ecuatoriano para lograr la garantía de derechos como mujeres indígenas. Para un efectivo acceso a la justicia era necesario el reconocimiento del pluralismo jurídico para poder buscar justicia en las instituciones propias existentes en el contexto de los pueblos y comunidades. Así, a pesar de que daban una significativa impor-

¹⁰ Hernández y Cucurí nos cuentan cómo en las reuniones de la Asamblea Constituyente las organizaciones feministas afirmaron que “nosotras las mujeres tenemos una sola agenda hacia la constituyente” (2021: 250).

tancia a la reconstrucción de los espacios de justicia comunitaria con perspectiva de género, sabían también que ése era un espacio donde el machismo seguía imperando e invisibilizando las violencias sufridas, razón por la cual decidieron participar en la lucha por la promulgación de una nueva constitución (Hernández y Cucurí, 2021).

La Asamblea Constituyente se instaló en 2007, en la ciudad de Montecristi, a 375 kilómetros de distancia de Chimborazo, lo que ha llevado a las mujeres indígenas organizadas a emprender largos viajes para llevar sus discusiones, reflexiones y propuestas a este espacio institucional. Si bien en la reforma constitucional de 1988 se había logrado el reconocimiento de los derechos colectivos indígenas, la lucha indígena, en este nuevo momento histórico, ha logrado la incorporación del reconocimiento del pluralismo jurídico, y las mujeres indígenas lograron agregar “sin perjuicio de los derechos de las mujeres, niñas y adolescentes”. Además, lograron la modificación del artículo 171, para incorporar garantías de participación y de decisión de mujeres, incluyendo su participación en las funciones jurisdiccionales en sus territorios (Hernández y Cucurí, 2021).

Las mujeres indígenas de Chimborazo consideran que la modificación del artículo 171 constitucional ha sido clave en su lucha por acceso a la justicia, y avanzar en el espacio de justicia propio, sobre todo para la impartición de justicia en casos de violencia sexual, acoso, abuso, feminicidios y discusiones sobre paternidad. Además, estas mujeres consideraron que el reconocimiento del bloque de constitucionalidad, incorporando los instrumentos internacionales de derechos humanos en la aplicación y ejercicio de la justicia, ha sido fruto de su lucha, además del reconocimiento y respeto a los estándares internacionales que tratan de la interdependencia e indivisibilidad de los derechos individuales y colectivos, fundamental para la lucha de las mujeres indígenas por justicia y dignidad (Hernández y Cucurí, 2021).

Pese a la promulgación de la nueva constitución en 2008, y los resultados intangibles, sociales, políticos y simbólicos, estas mujeres indígenas siguen organizadas y en pie de lucha, buscan-

do la transformación de las instituciones de justicia, nacionales y comunitarias. Para el caso de las justicias comunitarias, afirman que todavía han encontrado muchas dificultades en las sanciones en caso de violencia contra las mujeres, y creen que debe ser la víctima o su familia quienes deben incidir en el tipo de sanciones que se deben imponer en estos casos. Además, la organización realiza trabajos de sensibilización con las autoridades comunitarias sobre las distintas violencias que sufren en la cotidianidad por el hecho de ser mujeres. Actualmente, trabajan en una *Guía comunitaria de convivencia para el buen vivir en los territorios indígenas* (Hernández y Cucurí, 2021: 254).

Aun en este sentido, buscan incidir dentro de la organización nacional indígena, la Confederación de las Naciones Indígenas de Ecuador (CONAIE). Las autoras cuentan cómo, en asamblea ordinaria de esta confederación, realizada en 2016, las mujeres indígenas lograron que fuera aprobada una resolución (número 6) sobre la ampliación de las funciones de las justicias comunitarias para solucionar “los problemas del sexo femenino”, como violencia intrafamiliar y el feminicidio, y así no queden impunes. En mayo de 2018, la Redmujch incidió en el Consejo Directivo de la Confederación de los Pueblos Kichwas de Ecuador para que, en su declaración, se comprometiera a garantizar que los territorios indígenas fueran libres de “violencia machista y patriarcal”, y que las autoridades se comprometieran a brindar acceso a la justicia a las mujeres indígenas víctimas de estas violencias (Hernández y Cucurí, 2021: 254).

*Experiencia de mujeres indígenas en México:
cuando la defensa de derechos humanos es criminalizada*

La criminalización de la protesta social es uno de los graves problemas que enfrenta el movimiento indígena —y muchos otros movimientos sociales— en el contexto neoliberal y neoextractivista que vivimos en la región. Para las mujeres que defienden derechos humanos, se agrega el machismo, ya que nuestras so-

ciudades siguen sin aceptar que son las mujeres las que muchas veces están al frente de la lucha social por justicia y dignidad humana.

La experiencia que se describe a continuación es la de una mujer indígena amuzga, originaria de Xochistlahuaca, en el estado de Guerrero, México. Kenia Hernández es actualmente conocida por estar en una cárcel federal, pero su historia de lucha por acceso a la justicia es mucho más antigua. Esta mujer indígena, abogada y oficial de las Policías Comunitarias de la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias (CRAC), tiene su historia marcada por la defensa de derechos humanos de mujeres —la Costa Chica de Guerrero se cruza por relatos de violencia contra las mujeres—, por la lucha por el reconocimiento de los derechos colectivos de los pueblos indígenas al territorio y a los recursos naturales, así como por la lucha en contra de la criminalización de defensores de derechos humanos de su región. Junto al colectivo “Zapata Vive”, Hernández ha enarbolado y realizado diferentes estrategias de lucha hacia la justicia (RompevientoTV, 2022).

De entre los diversos frentes abiertos por Kenia y el colectivo del que forma parte, uno de los más urgentes era la protesta por la liberación de otros defensores indígenas de los territorios y recursos naturales, de la autonomía y libre determinación. Las estrategias utilizadas eran variadas, desde mítines, bloqueos, hasta la liberación de las casetas de cobro en las carreteras federales para denunciar y difundir la grave situación de los que consideran “presos políticos”. En 2020 fue detenida mientras participaba en una protesta en la carretera Toluca-Valle del Bravo, en el Estado de México, acusada por el delito de robo con violencia, supuestamente cometido con arma de fuego. En entrevistas periodísticas, su abogado afirmó que, desde entonces, Caminos y Puentes Federales ejercen persecución penal y política en contra de la defensora indígena, agregando nuevas denuncias en contra de ella (Aguilar, 2020).

Para Kenia, la lucha por el acceso a la justicia todavía no ha visto el final. A nivel federal, hay al menos siete procesos en su

contra, la mayoría por obstrucción de las vías de comunicación. Asimismo, en el Estado de México responde por otros dos procesos, en donde fue sentenciada, primero a 11 años y 9 meses de prisión, y luego a 9 años y 3 meses. Sus abogados reiteran que la defensora no ha cometido los delitos que se le imputan y que no hay pruebas de ellos (*Frontline Defenders*, 2022). La Comisión Nacional de Derechos Humanos, en este sentido, ha emitido varios comunicados para que los tribunales respeten los principios del debido proceso y plazo razonable, presunción de inocencia e intervención mínima (CNDH, 2020a, 2020b, 2020c).

Además, ha sido fuertemente denunciada la situación en que vive en el único Centro Federal para la Rehabilitación Social, ubicado en Morelos. Por ser considerada de “alta peligrosidad”, ha sido aislada totalmente en este penal de máxima seguridad, lo que le inflige tortura emocional, de acuerdo con su abogado (Aguilar, 2020), debido a la distancia con su familia, pues el aislamiento le impide el contacto social y familiar, incluyendo las comunicaciones telefónicas y correspondencias. Además, enfrenta restricciones para realizar reuniones con sus abogados y con otras organizaciones de derechos humanos. Entre otras condiciones relacionadas a periodistas por Kenia, está la dificultad de acceso a la salud y al agua potable (*Frontline Defenders*, 2022).

Delante de tantas violaciones a sus derechos humanos, además del de acceso a la justicia, la estrategia de esta mujer indígena ha sido la colectividad, como siempre. Ha buscado apoyo en organizaciones nacionales de derechos humanos para obtener defensa judicial en los diversos procesos en su contra. Además, ha realizado diversas estrategias de denuncia y difusión del caso, incluyendo acudir a las instancias internacionales de derechos humanos.

Así, recientemente la Comisión Interamericana de Derechos Humanos ha emitido, pronunciado y afirmado que la criminalización de personas defensoras de derechos humanos, como Kenia, “promueve un estigma colectivo y envía un mensaje intimidatorio”. Con relación a su condición de mujer, señala que “la criminalización resulta inhibitor en las actividades de defensa que llevan a cabo, además aumenta y exagera desigualdades so-

ciales existentes” (CIDH, 2022). En el mismo sentido, recientemente la relatora especial de la ONU sobre la situación de las personas defensoras de derechos humanos, Mary Lawor, a través de sus redes sociales instó al Estado mexicano conceder la inmediata liberación y fin del acoso judicial en contra de la defensora, informando que ha escrito a las autoridades mexicanas solicitando providencias (Huerta, 2022).

UNA PROPUESTA DE ESTÁNDAR AMPLIADO DEL DERECHO DE ACCESO A LA JUSTICIA DE MUJERES INDÍGENAS EN EL DERECHO INTERNACIONAL DE LOS DERECHOS HUMANOS

Se vuelve importante contar estas experiencias, aunque de forma breve, porque muestran, por un lado, cómo el derecho internacional de los derechos humanos ha logrado ampliar las posibilidades de lucha de las mujeres, en especial de las indígenas, en su búsqueda por acceso a la justicia. Por otro lado, nos señala que, desde la misma lucha es posible ampliar el espectro del acceso a la justicia y, con esto, garantizar los derechos humanos de las mujeres desde una perspectiva interseccional e, incluso, intercultural. En este sentido, de acuerdo con Fulchiron,

para reinventar la Justicia hay que partir de lo inimaginado, lo innombrado y lo impensado por lo simbólico patriarcal: hay que partir de la vida misma de las mujeres, desentrañar sus anhelos y crear nuevos referentes de Justicia cuya medida de satisfacción sea nuestra vida misma, nuestra dignidad, libertad y bienestar (2018: 56).

Desde el derecho a la igualdad y no discriminación, el estándar desarrollado en el sistema interamericano afirma que es indispensable pensar en la intersección de todos los factores de discriminación y marginación. Para la Corte Interamericana de Derechos Humanos, es la interdependencia e indivisibilidad existentes entre la obligación de los Estados de respetar y garan-

tizar derechos humanos (artículo 1.1 de la Convención Americana de Derechos Humanos) y los principios de igualdad y no discriminación, las que conducen a admitir que las mujeres no sufren violaciones a sus derechos humanos de la misma forma que los hombres. Además, se ha reconocido en el estándar que la discriminación y violencia contra las mujeres indígenas impacta a sus comunidades, teniendo en consideración el papel de las mujeres indígenas en la transmisión cultural y manutención del tejido comunitario (CIDH, 2017).

Ésta es la razón por la cual el estándar del derecho de acceso a la justicia desde la igualdad y no discriminación debería ser ampliado para abarcar también el estándar internacional del derecho a la autonomía y libre determinación.¹¹ Este derecho se refiere a la autodeterminación del desarrollo comunitario, económico, social y cultural, lo que es fundamental para el goce de otros derechos colectivos, pero también individuales (artículo 3 de la Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas) (CIDH, 2010).

De esta forma, otros derechos colectivos, como el derecho al territorio y los recursos naturales (artículo 6 y 7 de la Declaración Americana sobre Derechos de los Pueblos Indígenas, combinado con el artículo 21 de la Convención Americana de Derechos Humanos), se complementan con el derecho de igualdad y no discriminación, pues el acceso efectivo de las mujeres indígenas al territorio está relacionado íntimamente con la preservación de sus formas de vida y de su identidad cultural, sus conocimientos y espiritualidad (CIDH, 2017). En este sentido, el estándar se amplía para obligar a los Estados a la prevención de la invasión de sus territorios, así como a la devolución de territorios ancestrales tomados sin su previo consentimiento. De la misma forma, obliga a la consulta previa, informada, adecuada y de buena fe (CIDH,

¹¹ En el informe de la relatora de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas se afirma que, para la garantía de derechos humanos a las mujeres indígenas, los Estados deben respetar plenamente tanto el derecho a la autodeterminación como los derechos de las mujeres a la igualdad y la no discriminación (ONU, 2015b: 75).

2010). Sobre la consulta en específico, el estándar interamericano afirma que las mujeres indígenas son fundamentales en estos procesos y que su participación efectiva es una obligación; además, la participación de las mujeres indígenas en los procesos que afectan sus derechos debe ser un principio rector del sistema internacional, interamericano y nacional de derechos humanos, por lo que obliga a los Estados a propiciar las condiciones institucionales necesarias para la participación política (CIDH, 2011).

Sobre la ampliación del estándar de igualdad y no discriminación hacia la protección del derecho colectivo de las mujeres indígenas —y de todos los indígenas— a la autonomía y libre determinación, el estándar sobre el reconocimiento del pluralismo jurídico, a través del reconocimiento de los sistemas jurídicos indígenas (artículo 9 del Convenio 169; artículos 34 y 35 de la Declaración de las Naciones Unidas Sobre Derechos de los Pueblos Indígenas), es también uno de los aportes del derecho internacional de los derechos humanos para el acceso a la justicia. Esto porque, como hemos visto desde las experiencias relatadas, si bien la posibilidad de producción y aplicación normativa, es decir, de impartición de justicia según sus normas internas, no ha sido sólo una demanda de las mujeres indígenas en la lucha por acceso a la justicia, este reconocimiento les ha permitido su empoderamiento en el espacio público, principalmente comunitario, del cual siempre habían sido excluidas.¹² Incluso se ha observado una mayor participación de las mujeres indígenas en los procesos de impartición de justicia en sus propias comunidades. En este sentido, el derecho de acceso a la justicia se vería garantizado como reconocimiento y como participación.

En 2014, durante el Foro permanente para las cuestiones indígenas, la ONU recomendó a los Estados miembros proteger el

¹² En este sentido, la relatora de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas ha afirmado que las distintas formas de organización política indígena “dependen en gran medida de cuestiones de género y pueden excluir a las mujeres y su perspectiva de la administración de la justicia y el control de la elaboración de normas sociales y decisiones, lo que expone más a las mujeres a sufrir violaciones de sus derechos humanos” (ONU, 2015b: 71).

derecho de las mujeres indígenas de acceso a la justicia, ya sea por medio de las instituciones oficiales de justicia, como por “otras vías de reparación o de recursos”, esto, considerando el reconocimiento del derecho a la autonomía y libre determinación, incluye a las instituciones y procesos propios de los pueblos indígenas, es decir, la justicia comunitaria (ONU, 2014).

De acuerdo con el artículo 22 de la Declaración Americana sobre Derechos de los Pueblos Indígenas (OEA, 2016), la Comisión Interamericana de Derechos Humanos afirma que los Estados tienen la obligación de establecer mecanismos para el reconocimiento, respeto y promoción de los sistemas jurídicos indígenas, siempre en el marco del derecho internacional de los derechos humanos, en especial, los derechos de las mujeres (CIDH, 2017). En este sentido, el Mecanismo de Expertos sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas de la ONU ha afirmado la dinamicidad de los sistemas jurídicos indígenas, lo que permite que los Estados respeten su autonomía y, a la vez, que los sistemas jurídicos indígenas respeten el derecho internacional de los derechos humanos, pues no se excluyen mutuamente (ONU, 2014). Esto, por supuesto, no implica retirar el deber de los Estados de proporcionar órganos de administración de justicia y sus servicios a las comunidades e individuos indígenas, sino hablar de cooperación interinstitucional (CIDH, 2017).

Con base en el artículo 9 del Convenio 169 (OIT, 1989) y los artículos 34 y 35 de la Declaración de las Naciones Unidas sobre Derechos de los Pueblos Indígenas (ONU, 2007), el Mecanismo de Expertos afirma el papel crucial que los sistemas jurídicos indígenas pueden tener en el acceso a la justicia, que para las mujeres indígenas es constantemente transgredido por problemas relacionados con la distancia de los órganos jurisdiccionales estatales, dificultades con el idioma y la discriminación étnica. Por esta razón, los Estados deben participar en el diálogo intercultural, facilitar el establecimiento de jurisdicciones indígenas y flexibilizar las esferas de competencia de las autoridades indígenas (ONU, 2014). En el mismo sentido, la CIDH afirma que “cuando las mujeres indígenas tienen acceso a su propio sistema de justicia, no se

enfrentan con discriminación por razones de etnicidad. Además, conocen las reglas, procedimientos, y autoridades” (2017: 117).

De esta forma, toda la normativa del derecho internacional de los derechos humanos sobre acceso a la justicia ya referida es también obligatoria para los sistemas de administración de justicia indígena, incluyendo las disposiciones de las convenciones internacionales sobre derecho de las mujeres (CEDAW y Belém do Pará), ampliando así el espectro del acceso a la justicia para las mujeres indígenas aún dentro de sus mismos procesos de justicia comunitaria.

Sobre el derecho de acceder a la jurisdicción estatal, la normativa ya ha sido mencionada en el primer apartado de este ensayo. Cabe enfatizar algunos puntos, de acuerdo con los estándares internacionales sobre la materia, específicamente en relación con las mujeres indígenas, y con las experiencias relatadas. En relación con el derecho al recurso judicial, a la tutela efectiva y a la debida diligencia, y con base en el artículo 8 de la Convención Americana (artículo 2 de CEDAW y artículo 7 de la Convención Belém do Pará), las mujeres indígenas demandan ser escuchadas; es decir, el derecho a denunciar cualquier tipo de violación a sus derechos humanos. En este sentido, frente a las dificultades de distancia que enfrentan las mujeres indígenas para denunciar, así como presentar pruebas que respalden sus reclamos, junto a las dificultades de idioma y del lenguaje técnico jurídico, sumadas a la insensibilidad étnica y cultural de los operadores de justicia (para no decir que, muchas veces, hay también total desconocimiento del derecho internacional de los derechos humanos sobre mujeres y pueblos indígenas), la CIDH (2017) recomienda que las mujeres reciban apoyo con perspectiva de género, e indica que los Estados deben permitir el acceso bilingüe a los órganos estatales, así como facilitar el acceso a traductores e intérpretes para que las mujeres indígenas puedan ser oídas en su propio idioma (artículo 8.2 de la Convención Americana y artículo 12 del Convenio 169).

Además, recomienda que los Estados realicen campañas de concientización jurídica y educación para empoderar a las mu-

jeros, así como proveer suficientes recursos para ofrecer capacitación a los operadores de justicia. También señala la necesidad de que los Estados indiquen las formas para la realización de peritajes culturalmente apropiados en casos relacionados con mujeres indígenas, lo cual es fundamental para un diálogo intercultural e interdisciplinario de acceso a la justicia. Finalmente, respecto a la violencia sexual, es deber de los Estados proteger integralmente a las mujeres, por lo que es esencial un enfoque tanto de salud pública como jurídico para atender las necesidades de las víctimas, abordando efectivamente las consecuencias físicas y psicológicas de la violencia sexual y, si es necesario, posibilitar apoyo psicológico a las víctimas (artículo 8 de la Convención Belém do Pará) (CIDH, 2017).

Sobre la necesidad del derecho a la protección en casos de violencia, este queda garantizado en el artículo 22° de la Declaración de la Organización de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos Indígenas (artículo 2° de la CEDAW; artículos 4°, 5°, 7° y 8° de la Convención de Belém do Pará. Para las mujeres indígenas, en casos de grave violencia, las autoridades deben protegerlas, dando seguimiento a sus necesidades desde la denuncia, ya que en muchos casos la violencia empeora cuando las ellas deciden denunciar. Además, deben proveer refugios en casos de violencia intrafamiliar o grave riesgo. En ese sentido, las experiencias asimismo demuestran que es fundamental que los Estados también presten protección a las defensoras de derechos que las acompañan en casos de violencia.

Sobre el tema de protección a las defensoras indígenas de derechos humanos, el artículo 20° de la Declaración Americana sobre Derechos de Pueblos Indígenas, la Declaración de las Naciones Unidas sobre el derecho y el deber de los individuos, grupos y las instituciones de promover y proteger los derechos humanos (ONU, 1999), en sus artículos 1°, 5°, 9° y 12°, así como en el reciente Acuerdo de Escazú (ONU, 2018), en su artículo 9°, pueden ampliar el estándar del derecho de acceso a la justicia para las mujeres indígenas, pues establecen las garantías para la defensa de los derechos humanos y el deber de los Estados de proteger

a estas personas, actualmente fundamentales para la democracia en nuestra región.

La discriminación y las barreras para el acceso a la justicia tienen graves consecuencias judiciales para las mujeres indígenas en lo que se refiere a su sobrerrepresentación en la población reclusa. En ese sentido, es fundamental que los Estados se apeguen al estándar internacional sobre el derecho de las personas privadas de la libertad con perspectiva de género, y establezcan condiciones para la cooperación entre el nivel federal y los niveles estatales para permitir que las mujeres puedan purgar sus penas lo más cerca posible de sus territorios, sobre todo en el caso de mujeres indígenas que, como hemos visto, tienen su identidad marcada por el fuerte arraigo comunitario y su importancia para la manutención del tejido social.

Finalmente, sobre el acceso a la justicia por medio de las reparaciones, tanto la Corte Interamericana como la CIDH han afirmado la necesidad del enfoque interseccional por parte de los sistemas de justicia a la hora de determinar el alcance de las reparaciones, afirmando que “debe considerarse la opinión de la víctima como parte del proceso restaurador, lo que le ayuda a tomar control de sus vidas” (2017: 118). Para la CIDH, las reparaciones pueden tener una visión transformadora, con el objetivo de recomponer el contexto tan variado de discriminación y violencias contra las mujeres indígenas, razón por la cual los Estados deben determinar medidas de reparación orientadas a abordar la situación particular de las mujeres, pero además orientada a sus comunidades, las actitudes y estereotipos existentes entre las autoridades y comuneros en general, con el objetivo no sólo de sancionar, sino también, y sobre todo, de prevenir.

CONCLUSIONES

La ampliación del estándar de acceso a la justicia para las mujeres indígenas, a la vez que extiende las posibilidades de una comprensión más amplia del concepto de acceso a la justicia,

desde el derecho internacional de los derechos humanos y las experiencias variadas de lucha por justicia, ha incorporado la participación política de las mujeres, además del reconocimiento de los sistemas normativos internos y la redistribución; también amplía las obligaciones de los Estados y crea nuevos desafíos para el desarrollo de políticas públicas y legislación interna.

Como hemos visto, hay que garantizar el derecho de las mujeres, en especial de las mujeres indígenas, a la protesta social. Hay una historia larga de lucha liderada por mujeres indígenas, no sólo para combatir la discriminación y las violencias, sino además para la protección de los derechos colectivos de las comunidades.¹³

La acción colectiva es una herramienta importante para impulsar las transformaciones sociales y políticas, y debe ser protegida ante el avance neoextractivista en sus territorios, más aún en tiempos de cambio climático. Las luchas de las mujeres indígenas, en el marco del derecho internacional de los derechos humanos, puede ser un gran aporte para que América Latina cumpla, en este sentido, con la Agenda 2030 de la ONU (2015).

Por otro lado, la ampliación del estándar internacional de acceso a la justicia para mujeres indígenas, que implica considerar el derecho a la autonomía y libre determinación y, con esto, los derechos conexos, como el derecho al territorio y recursos naturales, y el derecho a su jurisdicción propia, trae consigo nuevos desafíos para la institucionalidad estatal como un todo. Esto porque implica no sólo respetar los principios del derecho internacional de los derechos humanos, sino crear condiciones en los territorios nacionales para el desarrollo comunitario con pers-

¹³ Como afirma Rachel Sieder, en los conflictos socioambientales, las mujeres indígenas organizadas sufren una diversidad de formas de violencia y discriminación, especialmente si están en la vanguardia. “La violencia sexual por parte de las fuerzas militares y paramilitares para expulsar a los indígenas de sus tierras o frenar sus movilizaciones ha sido común”. A esto se agrega la represión realizada por actores privados, “intrínseca a nuevas formas estatales y economías políticas asociadas a la explotación intensa de recursos minerales, forestales y acuíferos” (Sieder, 2017: 21).

pectiva de género. Las experiencias de las organizaciones de mujeres indígenas nos refieren continuamente que sus reclamos por justicia, en medio del contexto de discriminación y violencia que sufren, no pueden ser realizados de manera independiente de las garantías de los derechos colectivos de los pueblos indígenas.

Por un lado es fundamental que las distintas formas de justicia comunitaria no justifiquen en las normas tradicionales indígenas —la costumbre— las acciones machistas y patriarcales de exclusión y control social de las mujeres, sino que desde los derechos humanos, internacional y nacionalmente reconocidos, se desarrollen espacios de participación de las mujeres en los sistemas de justicia. Como hemos visto, es la organización y formación colectiva de mujeres en derechos humanos con perspectiva de género lo que ha impulsado el acceso a la justicia comunitaria. Por otro lado, ya es tiempo de que los operadores jurídicos tomen en serio el reconocimiento internacional y constitucional del pluralismo jurídico. En este sentido, hay que empezar por la enseñanza del derecho. Es llegado el momento de que las y los estudiantes de derecho realicen su proceso de enseñanza-aprendizaje desde una perspectiva interdisciplinaria y, sobre todo, que existan asignaturas para el análisis y estudio crítico de los distintos sistemas jurídicos indígenas existentes en sus países, a fin de que puedan efectivamente realizar sus actividades profesionales desde el diálogo intercultural y la perspectiva de género como ejes transversales, para contribuir a la efectividad de los derechos humanos y, con esto, al acceso a la justicia de mujeres indígenas.

La búsqueda por acceso a la justicia de las mujeres en América Latina demuestra que no basta con el desarrollo legislativo y de políticas públicas segmentadas, es decir, que no contemplan la visión interseccional de la problemática y que no proporcionan condiciones económicas, sociales y culturales para la protección de los derechos humanos.¹⁴ En este sentido, los países

¹⁴ Como nos explica Birgin y Gherardi (2012), hemos visto que la violencia y discriminación que atañe a la cotidianidad de las mujeres en América Latina

latinoamericanos adheridos al bloque de constitucionalidad deben tomar seriamente las recomendaciones de sus comisiones nacionales de derechos humanos, así como los necesarios controles de constitucionalidad y convencionalidad de sus leyes y políticas públicas. Para las mujeres indígenas defensoras de derechos humanos, los procesos de militarización —como actualmente se propone en México— no pueden responder ni al actual contexto de inseguridad que se vive en los territorios ni a garantizar el amplio acceso a la justicia a partir del derecho internacional de los derechos humanos.

Como afirma Fulchiron, no hay propuesta de acceso a la justicia sin la participación pública de las mujeres, en colectivo, para “co-construir procesos de verdad, reparación, no repetición y sanción hacia los perpetradores, a la altura de sus anhelos de Justicia” (2018: 147). De esta forma, y como afirma Sieder (2017), es la combinación de la resignificación de los conceptos desde las epistemologías indígenas y el uso del derecho internacional de los derechos humanos para nombrar las injusticias de género, herramientas importantes para las transformaciones sociales por las cuales las organizaciones de mujeres indígenas luchan.

No está por demás mencionar que este estándar puede —y debe— ser ampliado contextualmente, a partir del análisis de los problemas de violación de derechos humanos específicos en casos concretos. En este sentido, el derecho internacional de los derechos humanos también puede contribuir a ampliar el acceso a la justicia de mujeres indígenas migrantes, desplazadas forzadamente, de niñas y ancianas indígenas, atendiendo siempre a la perspectiva intercultural y de género.

no se soluciona con más leyes, ni tampoco es suficiente la atención psicológica de víctimas. Al contrario, se requiere una política amplia, que sí pase por la asistencia a las víctimas, pero que sea capaz de garantizar las condiciones económicas, sociales y culturales para que ellas puedan seguir en sus denuncias de violencia en los sistemas de justicia. Además de participar en las decisiones sobre las políticas públicas que son creadas para ellas y sus comunidades.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguilar, Josefina (2020), “México: la defensora Kenia Inés Hernández Montalván presa política y aislada en una cárcel de alta seguridad”, *AmecoPress. Información para la Igualdad*, 3 de noviembre, disponible en <https://amecopress.net/Mexico-Kenia-Ines-Hernandez-Montalvan-presa-politica-y-aislada-en-una-carcel-de-alta-seguridad>.
- Almeida Correa, Marina (2017), “Lo nuevo en el constitucionalismo latinoamericano del siglo XXI: Aportes de un análisis crítico a la ideología jurídica en Bolivia”, tesis doctoral, UNAM, disponible en https://ru.athe-neadigital.filos.unam.mx/jspui/handle/FFYL_UNAM/5043_TD126.
- Birgin, Haydeé y Natalia Gherardi (coord.) (2012), *La garantía de acceso a la justicia: aportes empíricos y conceptuales*, México, Suprema Corte de Justicia de la Nación, disponible en <https://biblioteca.corteidh.or.cr/tablas/28920.pdf>.
- Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) (2007), *Acceso a la justicia para las mujeres víctimas de violencia en las Américas*, Washington, D. C., Organización de los Estados Americanos (OEA), disponible en <https://www.cidh.oas.org/pdf%20files/Informe%20Acceso%20a%20la%20Justicia%20Español%20020507.pdf>.
- (2010), *Derechos de los pueblos indígenas y tribales sobre sus tierras ancestrales y recursos naturales: normas y jurisprudencia del sistema interamericano de derechos humanos*, Washington, D. C., Organización de los Estados Americanos (OEA), disponible en <https://www.oas.org/es/cidh/indigenas/docs/pdf/Tierras-Ancestrales.ESP.pdf>.
- (2011), *El camino hacia una democracia sustantiva: la participación política de las mujeres en las Américas*, Washington, D. C., Organización de los Estados Americanos (OEA), disponible en <https://www.cidh.oas.org/pdf%20files/mujeres%20participacion%20politica.pdf>.
- (2017), *Las mujeres indígenas y sus derechos humanos en las Américas*, disponible en <http://www.oas.org/es/cidh/informes/pdfs/mujeresindigenas.pdf>.
- (2022), “Elevada violencia contra personas defensoras en el primer cuatrimestre de 2022 urge que los Estados protejan la vida y la labor” (comunicado de prensa), 25 de mayo, disponible en <https://www.oas.org/es/cidh/jsForm/?File=/es/cidh/prensa/comunicados/2022/114.asp>.

- Comisión Nacional de Derechos Humanos (CNDH) (2020a), “Demanda la CNDH se garantice un debido proceso en el caso de la activista Kenia Inés Hernández Montalván, quien fue detenida junto con tres adolescentes el pasado 06 de junio por elementos de la policía del estado de México. Personal comisionado de la CNDH brinda un acompañamiento cercano al caso, entrevistándose con la activista detenida” (comunicado de prensa DG/173/2020), 8 de junio, disponible en https://www.cndh.org.mx/sites/default/files/documentos/2020-06/COM_2020_173.pdf.
- (2020b), “CNDH demanda a las autoridades del Edomex a garantizar el debido proceso, los principios de presunción de inocencia e intervención mínima en el caso de la activista Kenia Inés Hernández Montalván” (comunicado de prensa DGC/333/2020), 22 de octubre, disponible en https://www.cndh.org.mx/sites/default/files/documentos/2020-10/COM_2020_333.pdf.
- (2020c), “CNDH llama a que, en el proceso penal contra de la activista Kenia Inés Hernández Montalván, se respeten los principios de debido proceso y plazo razonable” (comunicado de prensa DGC/372/2020), 10 de diciembre, disponible en https://www.cndh.org.mx/sites/default/files/documentos/2020-12/COM_2020_372.pdf.
- Correas, Óscar (2003), “Los derechos humanos y el estado moderno (¿qué hace moderno al derecho moderno?)”, *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, núm. 37, pp. 271-285, disponible en <https://revistaseug.ugr.es/index.php/acfs/article/view/1093/1291>.
- Ferrajoli, Luigi (2010), “El principio de igualdad y la diferencia de género”, en Juan A. Cruz Parceró y Rodolfo Vázquez (coords.), *Debates constitucionales sobre derechos humanos de las mujeres*, México, Suprema Corte de Justicia de la Nación/Fontamara, pp. 1-27.
- Fraser, Nancy (2005), “Reinventar la justicia en un mundo globalizado”, *New Left Review*, núm. 36, pp. 31-42.
- Frontline Defenders (2022), “La vida y la integridad de la defensora amuzga Kenia Hernández están en riesgo, urge su traslado a otro centro penitenciario y su pronta liberación”, 6 de septiembre, disponible en <https://www.frontlinedefenders.org/es/statement-report/life-and-integrity-amuzga-indigenous-human-rights-defender-kenia-hernandez-risk-her>.

- Fulchiron, Amandine (2018), “La “ley de mujeres”: amor, poder propio y autoridad. Mujeres sobrevivientes de violación sexual en guerra reinventan la justicia desde el cuerpo, la vida y la comunidad”, tesis de doctorado, México, UNAM, disponible en <http://132.248.9.195/ptd2018/septiembre/0780325/0780325.pdf>.
- Góngora Mera, Manuel Eduardo (2014), “La difusión del bloque de constitucionalidad en la jurisprudencia latinoamericana y su potencial en la construcción del *ius constitutionale commune* latinoamericano”, en Héctor Fix Hierro *et al.* (coords.), *Ius constitutionale commune en América Latina, Rasgos, potencialidades y desafíos*, México, IJ-UNAM, pp. 301-327, disponible en <https://www.corteidh.or.cr/tablas/r31277.pdf>.
- Hernández, Rosalva A. y Cristina Cucurí (2021), “Mujeres indígenas y Pluralismo jurídico”, *Revista sobre Acesso a Justiça e Direitos nas Américas*, vol. 5, núm. 1, enero-julio, pp. 234-264, disponible en <https://periodicos.unb.br/index.php/abya/article/view/38195/29780>.
- Huerta, Violeta (2022), “Pide relatora de la ONU inmediata libertad a Kenia Hernández”, *El Sol de Toluca*, 18 ago, disponible en <https://www.elsol-detoluca.com.mx/local/pide-relatora-de-la-onu-inmediata-libertad-de-kenia-hernandez-8760010.html>.
- Lagos, Enrique (2005), “Algunas tendencias del Derecho Internacional a principios del siglo XXI”, *Anuario Mexicano de Derecho Internacional*, vol. 5, México, IJ-UNAM, pp. 122-184, disponible en <https://revistas.juridicas.unam.mx/index.php/derecho-internacional/article/view/122/184>.
- Melgarito, Alma (2016), “El derecho como campo de batalla. Un enfoque sociosemiológico del pluralismo jurídico transcapitalista en el contexto del nuevo constitucionalismo latinoamericano”, tesis de doctorado, México, UNAM.
- (2021), “Las violaciones estructurales a los derechos humanos y los mecanismos de protección de los derechos humanos de las mujeres indígenas y afromexicanas, acceso e impartición de justicia con perspectiva de género”, Guía de estudio, módulo 6, *Curso de especialización en Derechos Humanos de Mujeres Indígenas y Afromexicanas*, México, Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas/Flasco.
- Monroy Gómez, Pablo V. (2013), “El acceso de las mujeres indígenas a la justicia: ¿un nuevo derecho humano?”, *Acceso a la Justicia de grupos*

en situación de vulnerabilidad, núm. 5, pp. 111-156, disponible en <https://www.scjn.gob.mx/igualdad-de-genero/sites/default/files/biblioteca/archivos/2021-11/Voces-V.pdf>.

Organización de los Estados Americanos (OEA) (1948), *Carta de la Organización de los Estados Americanos*, disponible en https://www.oas.org/xxxivga/spanish/basic_docs/carta_oea.pdf.

— (1969), *Convención Americana sobre Derechos Humanos*, disponible en https://www.oas.org/dil/esp/1969_Convenci%C3%B3n_Americana_sobre_Derechos_Humanos.pdf.

— (1988), *Protocolo Adicional a la Convención Americana sobre Derechos Humanos en materia de derechos económicos, sociales y culturales*, disponible en <https://www.oas.org/juridico/spanish/tratados/a-52.html>.

— (1995), *Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer (Convención Belém Do Para)*, disponible en <https://www.oas.org/juridico/spanish/tratados/a-61.html>.

— (1998), *Declaración de las Naciones Unidas sobre el derecho y el deber de los individuos, los grupos y las instituciones de promover y proteger los derechos humanos y las libertades fundamentales universalmente reconocidos*, disponible en https://www.ohchr.org/Documents/Issues/Defenders/Declaration/declaration_sp.pdf.

— (1999), *Convención Interamericana para la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra las Personas con Discapacidad*, disponible en <https://www.oas.org/juridico/spanish/tratados/a-65.html>.

— (2013a), *Convención Interamericana contra el Racismo, la Discriminación Racial y Formas Conexas de Intolerancia*, disponible en https://www.oas.org/es/sla/ddi/docs/tratados_multilaterales_interamericanos_A-68_racismo.pdf.

— (2013b), *Convención Interamericana contra toda forma de Discriminación e Intolerancia*, disponible en http://www.oas.org/es/sla/ddi/docs/tratados_multilaterales_interamericanos_A-69_discriminacion_intolerancia.pdf.

— (2015), *Convención Interamericana sobre la Protección de los Derechos Humanos de las Personas Mayores*, disponible en http://www.oas.org/es/sla/ddi/docs/tratados_multilaterales_interamericanos_a-70_derechos_humanos_personas_mayores.pdf.

— (2016), *Declaración Americana sobre Derechos de los Pueblos Indí-*

- genas, disponible en <https://www.oas.org/es/sadye/documentos/res-2888-16-es.pdf>.
- (2017), *Ley Modelo Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia Contra las Mujeres en la Vida Política*, disponible en <https://www.oas.org/en/cim/docs/ViolenciaPolitica-LeyModelo-ES.pdf>.
- Organización de las Naciones Unidas (ONU) (1945), *Carta de las Naciones Unidas*, disponible en <https://www.un.org/es/about-us/un-charter>.
- (1948), *Declaración Universal de los Derechos Humanos*, disponible en <https://www.un.org/es/about-us/universal-declaration-of-human-rights>.
- (1976), *Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos*, disponible en https://legal.un.org/avl/pdf/ha/iccpr/iccpr_ph_s.pdf.
- (1981), *Convención sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (CEDAW)*, disponible en <https://www.scjn.gob.mx/igualdad-de-genero/cedaw>.
- (1999), *Protocolo facultativo de la Convención sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (cedaw)*, disponible en <https://www.ohchr.org/es/instruments-mechanisms/instruments/optional-protocol-convention-elimination-all-forms>.
- (2007), *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*, disponible en https://www.un.org/esa/socdev/unpfi/documents/DRIPS_es.pdf.
- (2014), *El acceso a la justicia en la promoción y protección de los derechos de los pueblos indígenas: justicia restaurativa, sistemas jurídicos indígenas y acceso a la justicia para las mujeres, los niños, los jóvenes y las personas con discapacidad indígenas*, Estudio del Mecanismo de Expertos sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, A/HRC/EMRIP/2014/3/Rev.1, disponible en https://www.ohchr.org/sites/default/files/HRBodies/HRC/RegularSessions/Session27/Documents/A-HRC-27-65_sp.doc.
- (2015a), *Recomendación general núm. 33 sobre el acceso de las mujeres a la justicia. Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer*, 3 de agosto, disponible en <https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/BDL/2016/10710.pdf>.
- (2015b), *Informe de la Relatora Especial sobre los derechos de los pueblos indígenas, Victoria Tauli Corpuz*, A/HRC/30/41, 6 de agosto,

disponible en <https://www.nacionmulticultural.unam.mx/pactopedregal/pdf/6.6.b.tauli-corpuz2.pdf>.

—— (2018), *Acuerdo regional sobre acceso a la información, la participación pública y el acceso a la justicia en asuntos ambientales en América latina y el Caribe* (Acuerdo de Escazú), disponible en <https://repositorio.cepal.org/handle/11362/43595>.

Organización Internacional del Trabajo (OIT) (1989), *Convenio sobre Pueblos Indígenas y Tribales* (núm. 169), disponible en https://www.ilo.org/dyn/normlex/es/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::P12100_ILO_CODE:C169.

ONU Mujeres (2015), *Mujeres indígenas, derechos humanos y acceso a la justicia* (Publicación técnica), México, disponible en https://mexico.unwomen.org/sites/default/files/Field%20Office%20Mexico/Documents/Publicaciones/2016/Relator%3%ADa%20Mujeres_Ind%3%ADgenas.pdf.

—— (2020), *Justicia para las mujeres* (Informe del Grupo de alto nivel), Argentina, ONU Mujeres/International Development Law Organization/Banco Mundial, disponible en <https://www.unwomen.org/sites/default/files/Headquarters/Attachments/Sections/Library/Publications/2020/Justice-for-women-High-level-group-report-es.pdf>.

RompevientoTv (2022), “Kenia Hernández, defensora de derechos humanos sentenciada a 10 años de cárcel. Entrevista especial” (video), 2 de marzo, disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=1cA4pVlzi6U>.

Serrano, Sandra y Daniel Vázquez (2021), *Los derechos en acción. Obligaciones y principios de derechos humanos*, México, Flacso.

Sieder, Rachel (2017), “Introducción. Mujeres indígenas y pluralidades legales en América Latina: repensando la justicia y la seguridad”, en Rachel Sieder (coord), *Exigiendo justicia y seguridad: mujeres indígenas y pluralidades legales en América Latina*, México, CIESAS, pp. 13-48.

Smart, Carol (2000), “La teoría feminista y el discurso jurídico”, en Haydée Birgin (comp.), *El derecho en el género y el género en el derecho*, Buenos Aires, Biblos, pp. 31-49.

Villavicencio, Erandi (2019), “La justicia feminista anticolonial: claves interdisciplinarias para incidir en el derecho patriarcal de un capitalismo neoconservador”, *Nuestrapraxis*, julio-diciembre, pp. 28-45, disponible en <https://aneicj.files.wordpress.com/2020/04/3.-erandi.pdf>.

PALABRAS DE DISCRIMINACIÓN ÉTNICA
EN EL PUEBLO ORIGINARIO DE SANTA ANA
TLACOTENCO: SU IMPACTO
EN EL EJERCICIO DE LOS DERECHOS

ELSA DEL VALLE NÚÑEZ

INTRODUCCIÓN

Desde muy pequeños vamos aprendiendo a denominar al mundo. Aprendemos a decir mamá y, con ello, aprendemos también a reconocerle como una autoridad a quien se le debe respeto al interior de nuestra familia. Conforme vamos creciendo se va ampliando nuestro léxico y vamos aprendiendo la significación cultural que se le atribuye a las palabras. Como lo señala Ortuño: “el lenguaje nombra. Al nombrar, califica. Al calificar, valora, o asigna valor” (2016: 77).

Cada una de las palabras, en términos generales, no sólo guarda una significación literal, sino, además, le acompaña o puede estar impregnada de un significado contextual y cultural. Por ejemplo, es bien sabido que el término *indio*, sobre el cual vamos a dilucidar más adelante, además de su sentido gramatical, en América Latina, sobre todo, la sociedad le ha asignado una significación particular a través del tiempo. En este sentido, esta significación social y cultural prevalecerá por encima de su significado gramatical o literal del término. Al analizar un poco esta voz, que guarda una carga peyorativa y que califica como inferiores a quienes se les adjetiva con esta denominación, nos percatamos que su significación actual está acompañada de una explicación histórica y colonial, aun en esta época contemporánea, a pesar de las nuevas posturas sobre el lenguaje inclusivo y el decir políticamente correcto que buscan evitar la reproducción de desigualdades y prácticas de exclusión gestadas desde las mismas palabras y que fortalecen los discursos de discriminación hegemónicos.

Esto último no es una tarea fácil, el autocorregirnos y el reflexionar sobre el lenguaje que usamos en la vida cotidiana no es una actividad tan rutinaria. Como señala Héctor Islas: “pasamos la vida lidiando con las palabras, produciéndolas, y reproduciéndolas, la mayor parte de las veces sin conciencia del oscuro poder que esconden [...] Nuestra cultura está traspasada por hábitos lingüísticos que son a menudo vejatorios y ofensivos” (Islas, 2005: 5).

Bajo esta perspectiva, consentimos palabras en nuestro bagaje lingüístico sin cuestionarlas por considerarlas normales. Estas palabras tienen consecuencias en diferentes ámbitos. El léxico que percibimos como discriminatorio ocasiona que se oculten identidades, afecta la estima de las personas, llega a obstaculizar el desarrollo integral de sectores de la población, lastima y excluye a los grupos a los que se les califica bajo este léxico. Incluso, con este tipo de lenguaje se llegan a vulnerar derechos humanos.

En el campo del derecho, tanto en la creación de las normas como en su aplicación e impartición, el lenguaje discriminatorio se hace presente. Aun cuando el derecho parece ser neutral, no se puede ignorar que, en la vida cotidiana, en las prácticas jurídicas del día a día, el derecho real o *de facto* va acompañado de ciertas palabras y discursos que sí apreciamos objetivamente y, de modo reflexivo, tienden a excluir o a discriminar, incentivando inconscientemente desigualdades sociales. Los imaginarios sociales negativos viajan al interior de nuestras conciencias, aunque muchas veces no lo queramos. Por lo tanto, hay un léxico discriminatorio entre las colectividades que ha llegado a incorporarse en la base de las estructuras sociales y que es muy difícil de dejar.

Bajo estos pormenores, este artículo tiene como objetivo explicitar algunas palabras de contenido discriminatorio que se usan por un colectivo que se autoadscribe como nahua y originario, en el contexto de la Ciudad de México (CDMX), y cuyo léxico ha surtido efectos en el campo del ejercicio de los derechos.

METODOLOGÍA

Entre 2019 y 2021, en el pueblo originario de Santa Ana Tlacotenco, perteneciente a la alcaldía de Milpa Alta, en la Ciudad de México, se realizó una investigación cualitativa de corte etnográfico para identificar las palabras que se usan en el ambiente comunitario como parte de un léxico con rasgos discriminatorios, pues este pueblo se identifica como nahua y originario, y cuyos comuneros aluden que han sido víctimas de discriminación por su origen étnico, lingüístico y cultural. Durante el curso de esta investigación, en campo, se realizaron entrevistas semiestructuradas a profundidad, a 10 mujeres y a 10 hombres, todos habitantes de este poblado, sobre el lenguaje que comúnmente perciben como discriminatorio en su comunidad. Además, se realizó una serie de observaciones en el contexto social explorado a fin de fortalecer los discursos primarios de los actores entrevistados. Se analizaron los datos a partir de los principios del análisis crítico del discurso de Teun van Dijk (1999).

CONTEXTO DE LA INVESTIGACIÓN

Santa Ana Tlacotenco es un pueblo originario de la Ciudad de México, se localiza en la alcaldía de Milpa Alta. Es percibido como el último reducto de habla náhuatl originario en esta capital, ya que sus habitantes ostentan la propiedad original de su territorio, en el que siempre han vivido y desarrollado su propia cultura. Los habitantes de este poblado arguyen que tienen vínculos ancestrales con el pueblo azteca y la cultura tolteca.

Su población es de casi 12 000 habitantes, de los cuales, actualmente, sólo una minoría hace uso de la lengua náhuatl de forma esporádica. La lengua náhuatl de este pueblo está en peligro de extinción. Conforme a los criterios de la Unesco (2003), cuando en la comunidad lingüística hay una ruptura en la transmisión intergeneracional de una lengua, reservando su uso a una minoría de personas mayores de edad, principalmente los

abuelos y las abuelas, es muy probable que esa lengua se encuentre en peligro.

Ante tal situación, los actores de esta investigación afirman que una de las prácticas que debilitó el uso de la lengua náhuatl en su comunidad fue la fuerte discriminación que sufrieron los abuelos y los padres a partir de los años cuarenta y cincuenta del siglo pasado, razón que los llevó a determinar que no era conveniente transmitir su lengua materna a las nuevas generaciones, a fin de evitar que fueran igualmente discriminados por hablar náhuatl, sobre todo en los espacios foráneos donde acudían, como la escuela y el centro de la Ciudad de México. Al interior de la comunidad de Santa Ana Tlacotenco, se describe que una de las prácticas familiares que contribuyeron a la pérdida de la lengua entre las generaciones fue:

Recuerdo que algunos papás les decían a sus hijos que se fueran para allá, así estaban hablando los mayores puro náhuatl, todito náhuatl; y entonces, uno como niño, estaba jugando por ahí, así, cerca de ellos, y para no escucharlos, *pos* algunos papás, la gente mayor, decía a los niños que se fueran, decían “vete para allá”, y uno como niño tenía que respetar; uno se iba, era plática de mayores (L. M. [comunicación personal], 13 de enero de 2019).

Este comportamiento de excluir a las generaciones más jóvenes de las pláticas que sostenían los mayores en lengua náhuatl estuvo incentivado porque a los padres y a los abuelos se les calificaba despectivamente de *indios*, adjetivo asignado a los comuneros de Santa Ana Tlacotenco porque hablaban náhuatl en espacios donde el español tenía preferencia. Como se sabe, el término *indio* ha sido ampliamente difundido en diferentes latitudes de México para calificar peyorativamente a los miembros de pueblos y comunidades con rasgos particulares, como tener una cultura propia y una dinámica de vida distinta de la occidental; asimismo, por tener un vínculo histórico con los pueblos que originalmente habitaban este territorio antes de la conquista. Con el término *indio* se ha violentado constantemente el derecho

a la lengua y a la cultura de los pueblos y las comunidades indígenas, como en el caso de Santa Ana Tlacotenco, afectando otros derechos, como el derecho a la educación con pertinencia cultural y lingüística; incluso, el derecho a ostentar una propia identidad cultural. En general, violenta sus derechos culturales.

A continuación, se abordan tres conceptos teóricos que están relacionados con el tema abordado en este artículo.

MARCO TEÓRICO

Lenguaje y discriminación

A través del análisis del lenguaje podemos identificar el ejercicio y la reproducción de prácticas discriminatorias, muchas de origen racista. En la cotidianidad hemos sido testigos de la existencia de personas que se identifican y se asumen abiertamente como racistas, incluso defienden su postura. Este autorreconocimiento como individuo o grupo racista es ostentado por una minoría de personas, ya que muchas veces la gente no se asume como tal, sin embargo, inconscientemente reproduce y alimenta actitudes, comportamientos y discursos que develan una especie de racismo indirecto, simbólico y tácito (Ortuño, 2016). *Grosso modo*, en México aplica lo que el autor señala:

En nuestro país, el racismo ha existido y existe con sus características generales: discriminación, estigmatización, descalificación o rechazo, asignación de menor valor o menor estatus, y rol de las personas por su ascendencia étnico-racial, en particular, por el color de piel. Esto determina oportunidades desiguales en la sociedad. A su vez, a diferencia de algunas experiencias históricas que instituyeron legalmente la segregación y la desigualdad de derechos por estas razones y que, por tanto, legitimaron la manifestación expresa de la descalificación y la desigualdad, en nuestro país se desarrolló una modalidad de racismo relativamente solapado, disimulado o encubierto (Ortuño, 2016: 79).

En la actualidad es usual escuchar discursos públicos en los que se condena el uso de palabras con rasgos de discriminación. No obstante, en la vida cotidiana se continúan cometiendo los mismos actos discriminatorios fortalecidos por las palabras que siguen esta línea. Este tipo de lenguaje vive en todos los sectores y en los diferentes ámbitos de socialización, como en los espacios privados, al interior de las familias, entre los barrios y colonias de los pueblos, en las grandes ciudades, en los espacios educativos, académicos, políticos, religiosos, culturales, y jurídicos.

El lenguaje con rasgos discriminatorios sobrevive y se mantiene porque la misma sociedad lo legitima, lo consciente y, en algunos escenarios, lo glorifica, engrandeciéndolo a través de la burla, la mofa, el chiste, o el tan vigente fenómeno del *bullying*. Y en otros escenarios más diplomáticos, se convalida con comportamientos sutiles, a partir de los cuales se continúan transmitiendo a las nuevas generaciones sin cuestionarlos. Y aun cuando son cuestionados, muchas veces no son modificados por la sociedad de forma inmediata, ya que tanto los discursos como las prácticas discriminatorias provienen desde hace tiempo y prevalecen en la memoria colectiva.

Colonialismo interno

El colonialismo interno es un término propuesto por Pablo González Casanova, quien lo incorporó a las ciencias sociales en 1960. Como señala Jaime Torres, este término “es útil como categoría analítica porque da razón de fenómenos relacionados con la exclusión cultural” (2014: 88). Con esta noción se cuestiona y revisa cómo, a pesar de que diferentes pueblos han sido independizados tras el periodo colonial, en su estructura interna prevalecen formas coloniales de ser, como cuando estaban sujetos a la autoridad de un externo con quien forjaban relaciones sociales de explotación, exclusión, discriminación y de dominio. En otras palabras, este término permite reflexionar sobre cómo

es que los propios nativos ejercen ahora la dominación y la explotación sobre otros nativos (Torres, 2014).

Para los fines del tema que se aborda en este artículo, la categoría “colonialismo interno” es de suma importancia, ya que permite identificar al interior de los pueblos y las comunidades indígenas u originarias cómo es que sus miembros son quienes ahora ejecutan actos de habla y comportamientos individuales que replican formas coloniales de ser, los cuales aplican a sus mismos familiares, compadres, amigos, vecinos, conocidos, o a cualquier otra persona que forma parte de su misma colectividad o población, extendiéndose a otros actores, incluso externos a su comunidad, sobre los que se establecen relaciones de dominación, exclusión y discriminación.

A nivel discursivo, el colonialismo interno se manifiesta cuando una persona proveniente de un pueblo o comunidad indígena u originaria hace uso de expresiones que marcan relaciones asimétricas, como el continuar utilizando el término *indio* y adjetivando con él a los miembros de su misma comunidad en sentido peyorativo. Incluso, aunque la persona no se identifique como perteneciente a algún pueblo indígena u originario, cuando hace uso de estos vocablos con rasgos discriminatorios, es indicador de que en su contexto social o ambiente colectivo prevalecen estas formas de expresión colonial que se reciclan y se resignifican, expandiéndose tanto en el ambiente nacional, regional y local, marcando diferenciación social en sentido negativo y de marginación.

LENGUAJE INCLUSIVO EN EL MARCO DEL DERECHO ACTUAL

El Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (Conapred) elaboró una guía básica de *Recomendaciones para el uso incluyente y no sexista del lenguaje* (2015), que constituye: “Una herramienta para promover la igualdad sustantiva y el desarrollo de una cultura basada en el respeto a la diversidad humana y el dere-

cho a la no discriminación. La transformación del lenguaje ha sido una meta de distintos programas de acción global impulsados por el sistema de Naciones Unidas” (Conapred *et al.*, 2015: 5).

Esta guía señala que los términos *indios* y *minorías étnicas* forman parte del lenguaje excluyente. Por tanto, sugieren que sean sustituidas por las voces *personas indígenas*, *las y los indígenas*, *las comunidades indígenas*, *los pueblos indígenas*, *los pueblos originarios de México*, como enunciaciones que, según el Consejo, forman parte de un lenguaje que nombran “de alternativa incluyente”. Desde esta perspectiva institucional, se comprende que las voces *indio* o *minoría étnica* se deben sustituir por la voz *indígena* u *originaria*, acompañada de ciertos artículos como “las y “los”, o bien agregarle sustantivos como “personas” o “pueblos”, con lo cual se configura un lenguaje incluyente.

No obstante, como se apreciará a continuación en el apartado de resultados de este artículo, la misma voz *indígena*, por sí sola, forma parte del léxico vigente en la Ciudad de México que tiene rasgos discriminatorios según las apreciaciones sociales. Si bien institucionalmente con ésta se busca sustituir al término *indio*, ambas voces continúan siendo parte del vocabulario peyorativo y excluyente que se maneja coloquialmente en la vida cotidiana.

CONTEXTO SOCIAL QUE MARCA ETNICIDAD EN LA CIUDAD DE MÉXICO: FUNDAMENTO JURÍDICO

Oficialmente, en la Constitución Política de la Ciudad de México se reconoce jurídicamente la sociedad étnica, cultural y lingüísticamente heterogénea de esta capital. En su artículo 2 se establece que:

1. La Ciudad de México es intercultural, tiene una composición plurilingüe, pluriétnica y pluricultural sustentada en sus habitantes; *sus pueblos y barrios originarios* históricamente asentados en su territorio y en *sus comunidades indígenas residentes*. Se funda en la diversidad de sus tradiciones y expresiones sociales y culturales.

2. La Ciudad de México se enriquece con el tránsito, destino y retorno de la migración nacional e internacional (Asamblea Constituyente de la Ciudad de México, 2018).

Con base en este artículo se identifica la presencia de pueblos originarios y de comunidades indígenas residentes al interior de la Ciudad de México. Desde el derecho, ambas categorías son denominaciones que parecen ser parte de un lenguaje inclusivo; sin embargo, como se describirá a continuación, en el sistema social continúan siendo referentes de discriminación étnica, cultural y lingüística.

APRECIACIÓN SOCIAL DEL LÉXICO QUE TIENE RASGOS DISCRIMINATORIOS EN EL PUEBLO DE SANTA ANA TLACOTENCO

Aun cuando Conapred no cuestiona el término indígena, por sí solo está atravesado por una carga histórica peyorativa y forma parte del lenguaje de discriminación cotidiano. A continuación se presentan las apreciaciones sociales de esta palabra y de otras voces locales que se usan en el contexto social que se investigó, como parte de un léxico con rasgos discriminatorios.

En el pueblo originario de Santa Ana Tlacotenco se identifican seis voces importantes, las cuales forman parte de un lenguaje de exclusión social: indígena en sentido amplio; indígena en sentido estricto; indio; originario; chirga (o); martajada (o); antigua (o).

Indígenas en sentido amplio e indio

Negarse como indígena es un comportamiento individual y colectivo frecuente, más en escenarios como la Ciudad de México, donde las personas buscan asimilarse más hacia el canon occidental de civilización. En la capital, la voz *indígena* suele equipa-

rarse con la palabra *indio*. Ambos términos funcionan como palabras discriminatorias y segregacionistas que, en principio, se les atribuyen como etiquetas a los miembros de algún pueblo o comunidad originaria de México, con rasgos étnicos, lingüísticos y culturales diferentes a los de la población mestiza.

Una de las actrices en esta investigación señaló: “todavía no me conocen, todavía no saben ni mi nombre y ya luego saben, ya me llaman que soy indígena porque hablo náhuatl, luego pues, la gente lo mira a uno como feo” (D. J. [comunicación personal], 23 de junio de 2019)”. Como se infiere de este testimonio, es común que la gente en la Ciudad de México identifique y señale a un tercero como persona indígena, pero no es común que los individuos se autoidentifiquen bajo esta categoría, la cual posiciona como personas subalternas a quienes se les cuelga esta etiqueta, como si fueran de una clase menor o de un rango que no tiene el mismo peso social, a diferencia de otros grupos que se sienten de mayor rango. Aun cuando ambos términos, *indígena* o *indio*, pueden usarse como equiparables en el contexto de esta ciudad, hay matices que los diferencian.

La voz *indígena* se usa actualmente en la esfera institucional para diferenciar a los grupos étnicos de la población mestiza. Para algunos actores, dicho concepto es un constructo institucional, una etiqueta que se asigna a los pueblos originarios en México, en general, con la cual se desdibuja la realidad pluricultural, ya que no nombra a cada pueblo cultural en específico, lo que transgrede el derecho a la identidad propia y colectiva de estos pueblos. Al respecto, uno de los actores entrevistado señaló:

Cuando nosotros crecemos en la comunidad, por ejemplo, no hay un contraste inmediato con quienes somos. El término de *indígena* lo conocí en la universidad; yo estudié antropología y aparecía el término justo en el tema de pueblos indígenas [...] El término *indígena* es una etiqueta que se atribuye a los pueblos indígenas en México, es una etiqueta que hace una diferenciación entre lo indígena y lo mestizo, como lo vienen trabajando, pero que también desdibuja la diversidad. Tú hablas en México de pueblos indígenas y no... en realidad y no refieres a alguno ni a ninguno tampoco,

de lo que es, es un abstracto. Yo tengo claro mi origen. El indígena lo hacen las instituciones (H. V. [comunicación personal], 12 de enero de 2020).

Según este testimonio, el término *indígena*, como constructo institucional, se asigna y difunde en espacios como las universidades. Sobre el origen de esta palabra, Ramírez (2011) señala que la palabra indígena apareció por primera vez en el diccionario de Antonio Nebrija, en el año de 1492, con el cual se refería al natural de un lugar. Sin embargo, actualmente con este término se trata de homogeneizar, ya que “se considera que existen los pueblos indígenas como iguales entre ellos, por el denominador común de ser indígena” (Cruz y Santana, 2013); un nominal que adjetiva a los pueblos y a las comunidades indígenas como pueblos subalternos, según la perspectiva social.

En cambio, la voz *indio*, que se usa como sinónimo de *indígena* en la Ciudad de México, se escucha comúnmente entre la sociedad civil para aludir a una persona que no es educada, que tiene malos modales, al comportarse de manera inapropiada, que no sabe actuar o hablar según los códigos culturales de donde se esté interactuando. Por ejemplo, uno de los actores entrevistados expresó:

Lo de *indio* también me lo han aplicado. Ese es un término de segregación y discriminatorio aquí en la Ciudad de México. Se escuchan insultos muy frecuentes que denigran, dicen “pinche indio” y no propiamente se le dice al indígena, es a la gente en general; escuchas “pinche indio” [cuando] salieron las personas jalándose del Metrobús porque estaba saturadísimo a ciertas horas, y entonces uno le dice al otro “pinche indio”. Se le atribuye como bárbaro, que no entiende los códigos culturales (H. V. [comunicación personal], 12 de enero de 2020).

Por lo tanto, en el contexto de la Ciudad de México, la palabra *indio* tiene mayor alcance, ya que no sólo se usa para insultar a las personas que se distinguen por su origen étnico, cultural y lingüístico, sino que puede ser utilizado como un insulto para la sociedad civil en general, para adjetivarlos como personas que

no tienen cultura, que no son educadas. Sin embargo, tanto *indígena* como *indio* son términos que marcan un posicionamiento subalterno en el contexto de esta capital; son etiquetas que hacen referencia al establecimiento de “relaciones coloniales” (Bonfil, 2019), luego entonces, asimétricas y de dominación.

Como se señala en el siguiente testimonio, la palabra *indígena* viene a sustituir el término coloquial de *indio*, y aunque se pretende usar como una palabra potencializadora de inclusión, lo cierto es que una y otra perviven en la memoria colectiva como formas que continúan colocando en una posición subalterna a los pueblos y a las comunidades con características culturales diferentes:

Pues nos han tratado de indios, de indígenas, haciéndonos menos, como ofendiéndonos porque sabemos náhuatl. Yo, que sepa, antes por acá se conocía más eso de indio, pero después como que se pasó a indígena. Y después, pues acá, como para ya no vernos como menos, que no somos indígenas, se nos empezó a llamar originarios, pueblos originarios en la ciudad (M. N. [comunicación personal], 13 de junio de 2019).

Con base en lo expuesto, las voces *indígena* o *indio*, en sentido amplio, pueden tomarse como equiparables, distinguiéndose por los interlocutores que las usan: las instituciones gubernamentales la primera, la población civil en general la segunda. Por consecuencia, en la capital el genérico *indígena* o *indio* se disgrega en dos dimensiones a su vez: por un lado, el originario y, por el otro, el indígena en estricto sentido. Sobre estas dos nuevas identidades se hablará enseguida.

Originario e indígena en sentido estricto

En la Ciudad de México al originario se le atribuye, además de sus rasgos culturales, étnicos y lingüísticos propios, ostentar la propiedad del territorio ancestral; tiene el dominio sobre un espacio geográfico determinado que ha poseído históricamente y

cuyo pasado étnico está ligado con el pueblo mexica o azteca de filiación nahua. Al respecto, uno de los actores dijo que:

Nosotros venimos de los que ya aquí antes estaban, antes de que llegaran los españoles ya estábamos. Hablábamos náhuatl, todo en náhuatl. Somos un pueblo originario, siempre hemos vivido aquí; así nuestros papás, nuestros abuelos. Yo, que sepa, por eso somos originarios. Tenemos nuestras tierras, y aquí, desde siempre, hemos vivido aquí. Sabemos que los de antes eran aztecas, y ellos también hablaban náhuatl como nosotros (L. M. [comunicación personal], 13 de junio de 2019).

En este sentido, por ejemplo, en Santa Ana Tlacotenco se autoidentifican como pueblo originario, por el origen territorial, “pertenecientes a sus espacios por nacimiento” (Romero, 2009: 47), pero la mayoría de sus habitantes no se identifican como indígenas. Esto se debe, sobre todo, a la carga peyorativa histórica que tiene el término. Tal y como otro actor expresó: “No, yo creo que no somos indígenas; ya hemos cambiado, ya hemos avanzado. No somos indígenas, somos originarios; de aquí nomás, nativos de aquí. Aquí nacimos y aquí nos vamos a morir” (A. J. [comunicación personal], 19 de diciembre de 2019). El término *originario* tiene implícito un poco de ser indígena, pero más “civilizado”, como lo deja ver el anterior testimonio.

María A. Portal (2013), en sus investigaciones antropológicas realizadas en la Ciudad de México, señala que en su contacto inicial con los pueblos originarios de esta ciudad encontró que quienes habitan la alcaldía de Milpa Alta (demarcación a la que pertenece Santa Ana Tlacotenco) se autoidentifican como *momochcas*. Sin embargo, ésta es una distinción inicial, porque al indagar de modo más profundo, estas poblaciones no se autoidentifican a sí mismos como indígenas. “Si bien reconocen un pasado prehistórico, es decir, se saben preexistentes a la estructura jurídico-administrativa que en la actualidad conforma la ciudad, en muchos casos no se definen como indígenas” (Portal, 2013: 55).

Indígena en sentido estricto

En cambio, al indígena en sentido estricto, de igual manera que al originario, se le atribuyen características culturales específicas, pero que, al desplazarse a la Ciudad de México, se aleja del territorio ancestral, estableciéndose al interior del territorio de los pueblos originarios de la Ciudad. Por esto, se les denominan política y jurídicamente “indígenas residentes” en lo individual, o “comunidades indígenas residentes” en lo colectivo. Sobre esta diferenciación, Portal dice que:

Así ñahñus que viven en unidades habitacionales en la colonia Roma, colonias en donde conviven grupos de triquis con otros habitantes de condominios, invasiones en zonas montañosas de la periferia que constituyen pueblos dentro de pueblos, o en los márgenes de las colonias populares, entre las muchas formas de anexarse a la ciudad. En este sentido, son poblaciones dispersas en la urbe, contenidas en espacios específicos, sin poseer territorios, sin la propiedad de recursos naturales y con carencias importantes en cuanto a la representación política. Sin embargo, constituyen un tipo de asentamiento diferente de un pueblo originario urbano pues, aunque repitan muchas veces los esquemas espaciales y culturales de sus pueblos de origen, son relativamente recientes y nunca serán iguales al terruño del que provienen. Sin lugar a duda, los grupos indígenas que residen en la ciudad son altamente vulnerables, poco visibles y por lo general excluidos de las políticas públicas gubernamentales, además de que carecen de los recursos básicos que todo ser humano merece. Esta vulnerabilidad se expresa en la falta de información en censos y estadísticas, así como de acceso al Estado de bienestar (Portal, 2013: 55).

En este sentido, el marcador identitario diferenciador entre originario e indígena en sentido estricto, o comunidades indígenas residentes, está ligado principalmente al origen territorial —¿de dónde proviene el grupo étnico?— y a la conservación de la propiedad territorial.

Las dos denominaciones, tanto originario como indígena, se han utilizado a nivel social como parte de un lenguaje excluyente

y discriminatorio. Con originario y con indígena se ha calificado a las personas y grupos sociales como seres humanos autóctonos, que no llegan a alcanzar el adjetivo de grupos sociales civilizados, según los estereotipos de lo que suele comprenderse como personas con cultura moderna y de la ciudad.

En el contexto de la capital, ambas categorías se colocan en niveles diferenciadores de sujetos autóctonos. Mientras que ser originario es ser indígena, pero más civilizado. El indígena se aleja totalmente de calificarse como una persona bien educada, con cultura y civilizada. Sobre el significado de estas palabras, una de las actoras entrevistadas apuntó: “Yo pienso que no son lo mismo, bueno, sí somos indígenas, pero ya más avanzados, más civilizados que los que vienen de otros estados de México. Aquí, en Tlacotenco, ya no somos indígenas; estamos ya más avanzaditos” (M. P. [comunicación personal], 23 de enero de 2020).

Lo que para algunos parece casi lo mismo, porque en ocasiones se usan las palabras de originario e indígena indistintamente entre las instituciones, en la realidad social urbana tienen diferencias claras relacionadas con el nivel de cultura, ligado al concepto de *desarrollo* desde una perspectiva moderna y occidentalista, como se logra percibir con la aseveración que una de las actoras hizo: “no, no somos indígena, ya no estamos tan atrasados” (M. J. [comunicación personal], 23 de enero de 2020). Desde esta comprensión social, “la autodenominación de originarios o nativos, muestra una estrategia para enfrentar la discriminación sufrida al ser considerados los indígenas en la capital” (Romero, 2009: 52); además, se piensa que por ser originarios y detentar la propiedad de la tierra original se tienen más derechos que la comunidad étnica migrante, tal y como lo señaló otro de los actores entrevistados: “nosotros somos los dueños de las tierras de aquí, desde mis papás, abuelos, ellos han sido los dueños y por eso tenemos más derechos que los que puedan venir por acá” (P. B. [comunicación personal], 23 de noviembre de 2019).

Mientras que ser originario es ser indígena, pero más civilizado o con más cultura a la usanza occidental; el indígena en estricto sentido se aleja de ser considerado socialmente como

una persona bien educada y con cultura. Al respecto, un actor señaló que:

Si al indígena se le atribuye como bárbaro, que no entiende, que no significa, no entiende los códigos culturales, falta de cultura (...) Si tú no haces tus cosas como en el pueblo, cada quien hace sus cosas según su referente cultural. Por ejemplo, aquí mismo, la cuestión de la quesadilla: en Oaxaca, la quesadilla es con queso, y aquí en la Ciudad de México, la quesadilla puede o no tener queso. El indígena es ese constructo imaginario del bárbaro, y si tú no puedes hablar o escribir eres indígena o indio. Es un término peyorativo; sobre todo, se usa al indígena, que también está construido, digamos, nacionalmente, porque es un proyecto nacional que no emana de la sociedad civil; es un invento también antropológico que forma parte de las políticas públicas (H. V. [comunicación personal], 12 de enero de 2020).

No obstante, ambas categorías no definen a estos grupos como sujetos culturales con sus particularidades. La autodenominación adquiere mayor significado para cada grupo étnico; por ejemplo, la comunidad nahua de Santa Ana Tlacotenco se define como pueblo originario, pero, sobre todo, como tlacotenses o santaneros. Tlacotenses como gentilicio de Tlacotenco, voz nahua que significa “lugar a la orilla de las varas”; y santaneros porque la santa patrona de su iglesia principal es la virgen de Santa Ana. Al respecto, uno de los actores expresó: “mira, con indígena, pues no siento nada, no me dice nada. Antes se veía mal que nos dijeran así, que era como hacernos menos, y más indio; pero hoy ya no; se nos trataba de indios, cuentan los abuelitos que así nos llamaban” (Anónimo [comunicación personal], 25 de enero).

Ambos términos, tanto *originario* como *indígena*, son constructos sociales e institucionales ajenos a la cultura de estos grupos étnicos. Ha sido un actor externo quien les ha atribuido esta denominación a estas poblaciones minorizadas, como los colonizadores, los antropólogos, los académicos, las instituciones oficiales, por ejemplo, penetrando hasta dentro de las comunidades,

donde ahora se observa un colonialismo interno a partir de la propagación de estas voces, que son parte de los discursos hegemónicos de exclusión social.

Otra actora señaló al respecto: “Pues yo no sé bien. Sí somos diferentes, pero creo que a la mera hora somos del mismo bando porque estamos peleando igual por nuestros derechos, todos somos indígenas” (M. J. [comunicación personal], 26 de enero de 2020)]. Como lo da a entender este testimonio, en términos generales, dentro de la categoría de indígena en sentido amplio se integran ambos grupos étnicos, tanto los originarios como los indígenas residentes; ambos grupos se encuentran en el contexto de la Ciudad de México, luchando por sus derechos. Son quienes, como se señaló, se distinguen por ostentar o no la propiedad original del territorio y por conservar sus particularidades culturales que los diferencian.

*Apreciación social sobre el originario y el indígena,
su apreciación positiva en el ámbito del derecho
y de la política pública*

Actualmente, en la Ciudad de México la gente se ha ido apropiando de las palabras *originario* e *indígena* como parte de los movimientos de reivindicación étnica, en donde ambas palabras se comienzan a percibir como denominaciones positivas, en tanto que son palabras que confieren derechos. Si antes nadie quería ser *originario* e *indígena* en esta Ciudad, hoy estos pueblos y comunidades las usan, con lo que estas denominaciones se han vuelto “utilitarias”. En este sentido, por lo que toca a los pueblos originarios, como Santa Ana Tlacotenco, “la autoadscripción como originarios busca eludir el estigma de ‘nativos’, con que todavía los hostigan algunos mestizos y blancos de la metrópoli, y les aporta una base internacional para defender sus derechos” (Ortega, 2010: 87).

En el ámbito del derecho y de la política pública, la diferencia entre *originario* e *indígena* es indispensable. Una de las ac-

toras entrevistadas dijo que: “Aquí en Milpa Alta, en Santa Ana Tlacotenco, en la Ciudad de México, en general, para la gente es muy importante si se es originario porque es gente que siente que tiene más derecho” (A. B. [comunicación personal], 15 de junio de 2019). En este sentido, se piensa socialmente que es prioridad garantizar primero los derechos de quienes poseen la propiedad originaria, a diferencia de los avecindados o migrantes, es decir, se valida la idea de “primero en tiempo, primero en derecho”.

Actualmente, ambas expresiones tienen una significación particular entre las instituciones gubernamentales; ambos términos denotan un lenguaje inclusivo. Desde esta arista se reconocen ambas figuras sociales como sujetos de derechos, cuestión que no acontecía en otras épocas del derecho mexicano porque no se les reconocía como tales. Al respecto, uno de los actores señaló que: “A los pueblos originarios se les ha dado un trato de objetos, como mercancía electoral; no se les ha reconocido como lo que son: ‘sujetos con personalidad jurídica, titulares de derechos y obligaciones, sino como objetos de políticas públicas’, y eso cambiará” (A. R. [discurso], 12 de febrero de 2020).

Según el anterior testimonio, las personas que se diferenciaban por algún rasgo étnico, originarios e indígenas, eran tratadas como cosas, objetos de políticas; negándoles sus derechos por no ser considerados personas jurídicas, es decir, sujetos de derechos. Se consideraba que debían ser tutelados, negándoles su capacidad para diseñar sus propias políticas, aplicándoles programas asistencialistas.

Actualmente, ambas palabras, *originario* e *indígena*, se vuelven etiquetas necesarias en el discurso social para acceder al catálogo de derechos que algunas leyes, como la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, les confiere en general, y también como la propia Constitución de la Ciudad de México les reconoce.

En materia de política pública cultural, varios de los actores entrevistados dijeron que para acceder a algunos programas de

cultura tuvieron que reconocerse ante las instituciones gubernamentales correspondientes en su calidad de personas originarias o indígenas. Por ejemplo, uno de los actores señaló: “Tenemos que decir [que] somos indígenas para [entrar] al programa” (P. B. [comunicación personal], 18 de diciembre de 2019); esta aseveración, común en varios de los actores de Santa Ana Tlacotenco, responde a una obligación, un mandato, un imperativo que les faculta de derechos; sin esta condición de autoadscripción no se podría ser beneficiario de ciertos derechos, beneficios o apoyos gubernamentales. Por lo tanto, si antes la gente en la Ciudad de México no quería autoidentificarse como *originario* o *indígena*, estas palabras se usan hoy de manera frecuente entre la población, quienes ya las comienzan a percibir como sustantivos positivos, con cuyas voces se surten efectos, sobre todo en el campo del derecho. Por lo tanto, la autoadscripción como originario o indígena se ve también como algo positivo por su alcance práctico en el ejercicio de los derechos.

Este autoreconocimiento de las personas, los pueblos o las comunidades, al considerarse indígenas u originarios, ha influenciado el marco jurídico y las políticas públicas al crear programas sociales para desarrollar ciertos proyectos y derechos para los mismos. Al respecto, otro de los actores entrevistados señaló que: “Pues sí tiene que ver. Sí, la ley importa. Ya por ley te reconocen como indígena, como originario. Es que uno ya no va sintiendo que no tiene derecho, ahora sí se tiene derecho, como la ley lo dice y nos protege” (D. J. [comunicación personal], 23 de noviembre de 2019).

Según este testimonio, la incorporación de términos como *originario* e *indígena* en las leyes incide en el comportamiento de las personas; en este sentido, la apreciación positiva de estas palabras al interior del discurso jurídico impacta en la sociedad, la que ve como positivo autoadscribirse bajo estas categorías con la posibilidad de exigir sus derechos al Estado. Este reconocimiento jurídico es criticado ya que, como lo señala Honneth (2006), en una cultura “afirmativa” como en la que vivimos este tipo de reconocimiento comúnmente tiene una

función retórica. De modo legal, político y social se alaban las cualidades de las otras identidades y se les reconoce como un instrumento de la política simbólica para integrarlos al orden social dominante “mediante la sugestión” de una imagen positiva de sí mismos.

*Otras palabras de discriminación
en el pueblo de Santa Ana Tlacotenco*

Chirga. La voz *chirga* es una expresión que se usa entre los habitantes de Santa Ana Tlacotenco para referirse, sobre todo, a una mujer que se percibe como sucia, desaliñada o descuidada en su apariencia. En ocasiones, esta expresión es utilizada cuando, encontrándose con algún hablante de la lengua náhuatl, esta persona hace uso de su lengua materna; entonces, algunas personas le suelen decir “ay, no sea chirga, eso ya no, es antiguo” (D.J. [comunicación personal], 25 de noviembre de 2019). Por lo tanto, es una palabra que se usa para discriminar, en función de considerar lo nahua como chirgo.

Martajada. La palabra *martajada* se recupera de la práctica de hacer tortillas. Cuando se va al molino y sale la masa “martajada”, significa que no se molió bien, que tiene pedazos de maíces, pielecita del maíz. En este sentido, la masa no es lisa, no está bien batida, no es homogénea. Esta voz se recupera de este contexto cultural y pasa a formar parte del léxico que contiene rasgos discriminatorios, pues se usa para adjetivar la apariencia de las personas. Usualmente, sirve para referir que alguna persona tiene la piel fea, que no es lisa, que la tiene escamosa; entonces se dice, por ejemplo, “Uy, ¿cómo es su novio, de tu ahijada?”, ‘Pues no es guapo, aunque sea de piel martajada, pero honrado’” (M. N. [comunicación personal], 14 de noviembre de 2019).

Antiguo. A nivel comunitario, en Santa Ana Tlacotenco es frecuente atribuirle a la lengua náhuatl y a su cultura aspectos que refieren al pasado y, por lo tanto, se les adjetiva como cosas antiguas. Este adjetivo se extiende a las personas que hablan ná-

huatl o a quienes realizan alguna práctica cultural de tradición originaria. Como resultado, en ocasiones, cuando al interior de la familia uno de sus miembros, como algún abuelo o abuela, les quieren compartir su lengua a sus hijos, suelen decir algunos “Ay, ya va a empezar con sus cosas, ¿qué usted es antiguo o qué?, eso ya no” (S. M. [comunicación personal], 14 de noviembre de 2019).

Tanto *chirgo*, como *martajada* y *antiguo* son voces que llevan rasgos discriminatorios implícitos, los cuales se usan indistintamente para mujeres y hombres, en el contexto sociocultural explorado en esta investigación. Estas palabras constituyen expresiones discursivas que denotan formas y grados de colonialismo interno al interior de la comunidad, las cuales han sido transmitidas en los ámbitos públicos, como la calle, y al interior de las familias, transgrediendo derechos básicos, como el de no ser discriminado por hacer uso de una lengua originaria, como el náhuatl; o por su apariencia física, como tener la piel morena y padecer los estragos que deja el sol en el rostro al trabajar bastante tiempo en el campo; esto afecta el desarrollo integral de las personas y de todo un colectivo. Sobre todo, en años pasados, considerar a la lengua náhuatl como antigua, según los actores de esta investigación, les llegó a cerrar las puertas con algunas autoridades gubernamentales cuando les solicitaban apoyos relacionados con la revitalización de su lengua materna, sin garantizarles sus derechos en un plano de igualdad y sin discriminación, en comparación con otros grupos sociales que no se autoadscriben como indígenas.

CONCLUSIONES

A modo de cierre, el lenguaje es una herramienta que nos sirve para identificar actos de discriminación. En el contexto de pueblos y comunidades indígenas, las expresiones con las cuales se ha discriminado históricamente no solamente radican en el imaginario de los grupos de dominación, sino que se han trasla-

dado a los ambientes comunitarios replicando estas prácticas, como se puede observar en el contexto de Santa Ana Tlacoteneco. Esto también se observa de modo parecido en muchos escenarios en los que se desenvuelven estos pueblos, de modo que el colonialismo interno se manifiesta desde lo comunitario, pasando por lo local, regional y hasta nacional. Por lo tanto, es importante emprender acciones de reflexividad lingüística en torno a nuestro propio lenguaje, a fin de cuestionar qué decimos y qué hacemos con nuestras palabras, extendiendo esta reflexión al lenguaje jurídico.

BIBLIOGRAFÍA

- Asamblea Constituyente de la Ciudad de México (2018), *Constitución Política de la Ciudad de México*.
- Bonfil, Guillermo (2019), "El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial", *Revista Semestral de la Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA)*, *Plural*, núm. 3, pp. 15-37.
- Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (Conapred), Instituto Nacional de las Mujeres (Inmujeres), Comisión Nacional para Prevenir y Erradicar la Violencia contra las Mujeres (Conavium) (2015), *Recomendaciones para el uso incluyente y no sexista del lenguaje*, México, Conapred, Inmujeres, Conavium.
- Cruz, Elisa y María E. Santana (2013), "¿Reconocimiento jurídico de la diversidad cultural sin ejercicio de derechos?", *Pueblos y Fronteras Digital*, vol. 8, núm. 16, julio-diciembre, pp. 218-255.
- Dijk, Teun van (1999), "El análisis crítico del discurso", *Anthropos*, núm. 186, pp. 23-36.
- Honneth, Axel (2006), "El reconocimiento como ideología", *Isegoría*, núm. 35, julio-diciembre, pp. 129-150, disponible en <https://doi.org/10.3989/isegoria.2006.i35.33>.
- Islas, Héctor (2005), *Lenguaje y discriminación*, México, Conapred.
- Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (Unesco) (2003), *Vitalidad y peligro de desaparición de las lenguas*, París, Unesco.

- Ortega, Mario (2010), "Pueblos originarios, autoridades locales y autonomía al sur del Distrito Federal", *Nueva Antropología*, vol. 23, núm. 73, julio-diciembre, pp. 87-117.
- Ortuño, Edgardo (2016), "Lenguaje y racismo", *Revista de la Academia Nacional de las Artes*, núm. 12, pp. 77-83.
- Portal, María (2013), "El desarrollo urbano y su impacto en los pueblos originarios en la Ciudad de México", *Alteridades*, vol. 46, núm. 23, pp. 53-64.
- Ramírez, Ana Luz (2011), "Indio/Indígena, 1750-1850", *Historia Mexicana*, vol. 60, núm. 3, pp. 1643-1681.
- Romero, María (2009), "Antropología y pueblos originarios de la Ciudad de México. Las primeras reflexiones", *Argumentos*, vol. 22, núm. 59, pp. 45-65.
- Torres, Jaime (2014), "El carácter analítico y político del concepto de colonialismo interno de Pablo González Casanova", *Desacatos*, núm. 45, pp. 85-98.

EL DERECHO A LA VERDAD DE LAS MUJERES
INDÍGENAS VÍCTIMAS DE VIOLENCIA
REPRODUCTIVA EN EL MARCO DEL CONFLICTO
ARMADO COLOMBIANO

DIANA PATRICIA BONILLA REY
Y LUISA FERNANDA GARCÍA LOZANO

INTRODUCCIÓN

El presente escrito expone la juridicidad del derecho a la verdad en relación con las víctimas de violencia reproductiva en el conflicto armado colombiano, a fin de determinar si la verdad es un derecho que permite actuar contra la impunidad y, en consecuencia, posibilita la consolidación de hechos históricos que previenen su no repetición en el futuro.

Para ello, este documento presenta un análisis sobre las violencias reproductivas ocurridas en el conflicto, la necesidad de visibilizarlas como una garantía a la verdad, los agentes responsables y la obligación del Estado colombiano de adoptar acciones que permitan la reparación a las víctimas desde un enfoque de verdad.

Se argumentará la necesidad de abordar las violencias reproductivas como una categoría de estudio distinta e independiente a la violencia sexual, pues no todas las formas de violencia reproductiva son de índole sexual. Asimismo, se presentarán algunas aproximaciones conceptuales sobre las modalidades que configuran este tipo de violencia, y la responsabilidad del Estado como garante de la debida diligencia.

En Colombia, la búsqueda de la verdad para las víctimas de violencias basadas en género ha sido tradicionalmente ignorada (Comisión de la Verdad, 2020), pues las dificultades que tienen las víctimas para encontrar una ruta adecuada en la presentación de sus denuncias, los obstáculos de acceso a la asistencia médico-legal, el desconocimiento de sus derechos sexuales y reproductivos, la desconfianza generalizada en el sistema de justicia y

la falta de formación especializada de los funcionarios judiciales para el conocimiento de los delitos sexuales ha generado que muchas formas de violencia permanezcan invisibles en el tiempo (Cepeda, 2016). No obstante, con la implementación de un modelo de justicia transicional para atender las violencias ocurridas en el marco del conflicto, se estableció la necesidad de garantizar a las víctimas su derecho a la verdad y el acceso a mecanismos efectivos de reparación que permitan el esclarecimiento de los crímenes y las violencias sistemáticas ocurridas en la guerra.

La ocurrencia de violencias reproductivas ha afectado, principalmente, a mujeres, niñas, adolescentes y personas lesbianas, gays, bisexuales y transexuales, transgénero e intersexuales (LGBTI). Sin embargo, debe tenerse en cuenta que el reconocimiento de estas violencias se entrecruza con otras relaciones de dominación y poder, añadiendo estereotipos de género, raciales y de clase, que ahondan y exacerban condiciones de marginalidad, exclusión y pobreza, con lo cual se crean escenarios de violencia que perpetúan el sometimiento de mujeres, niños, niñas, adolescentes, indígenas, personas con discapacidad y afrodescendientes (CNMH, 2018: 37).

Ahora bien, aunque la violencia reproductiva no sólo se circunscribe al escenario del conflicto, sí expone de manera más gravosa a las mujeres, niñas y personas LGBTI, “porque por causa de su condición de género están más expuestos a riesgos particulares y vulnerabilidades específicas” (Mujer y Conflicto Armado, 2010), como el control y el condicionamiento de sus decisiones en el ámbito sexual y reproductivo.

Dentro de esa órbita, la jurisprudencia de la Corte Constitucional (Auto-092, 2008) identificó que los hechos victimizantes a los que se encuentran más expuestas las mujeres, niñas y población LGBTI son: *a*) Sufrir violencia sexual, *b*) Ser esclavizadas para ejercer labores domésticas y roles considerados femeninos por parte de actores armados ilegales, *c*) Padecer reclutamiento forzado, *d*) Soportar una anticoncepción, embarazo o aborto forzado, entre otros.

Así pues, la afectación a los derechos sexuales y reproductivos, tales como: decidir sobre su capacidad reproductiva sin que

medie ningún tipo de discriminación, coerción ni violencia; decidir libremente si se desea tener hijos o no tenerlos; elegir el tipo de familia que se desea conformar; recibir educación sobre salud sexual y reproductiva; acceder a servicios de atención en salud sexual y reproductiva; y la facilitación a métodos de anti-concepción, “exacerban los riesgos mentales, físicos y sociales que corren las víctimas del conflicto armado al no poder controlar su reproducción” (Centro de Derechos Reproductivos, 2020: 17).

La violencia reproductiva desencadena la violación de otros derechos fundamentales, en los que se ven directamente afectadas la parte psicológica y moral de la mujer (Osorio Sánchez, 2018). No obstante, no se sabe con exactitud en qué momento cronológico y específico empezaron a emerger este tipo de violaciones sistemáticas y denigratorias para las mujeres, pues la información disponible sobre masacres y asesinatos no datan de la existencia de las violencias reproductivas (Andrade, 2010), en razón al alto índice de subregistros e invisibilidad.

Por otro lado, se ha logrado identificar como agentes perpetradores de violencia a los grupos paramilitares, las guerrillas del Ejército de Liberación Nacional (ELN), el Ejército Revolucionario Guevarista (ERG), las Fuerzas Armadas Revolucionarias Colombianas–Ejército Popular (FARC-EP) y a miembros de la Fuerza Pública (Centro de Derechos Reproductivos, 2020). Este último, junto a la dificultad de que los hechos cometidos contra mujeres y niñas no han sido conocidos ni esclarecidos en ninguna instancia judicial o extrajudicial.

Bajo esta perspectiva, la violencia reproductiva es una categoría de análisis independiente, pues no todas las vulneraciones son manifestaciones de violencia sexual. El ejercicio de prácticas que influyen en la capacidad de decisión reproductiva, así como las secuelas de violencias sexuales, como las violaciones, merecen ser analizadas de manera independiente. Su desarrollo obedece a mecanismos implementados por los diversos actores del conflicto para controlar, castigar e intimidar a las poblaciones en los territorios, y por eso requieren ser visibilizados.

En ese sentido, el Estado ha reconocido un marco legal y jurisprudencial para la atención a violencias de tipo sexual e indirectamente reproductivas. Este reconocimiento ha sido abordado desde los estándares y lineamientos internacionales que privilegian la violencia sexual como la principal conculcación a los derechos humanos en el conflicto armado (Centro de Derechos Reproductivos, 2020). De esta manera, la violencia de género en el conflicto armado se ha reducido a un escenario de delitos sexuales que excluyen otros modos de violencia, como la reproductiva.

Cabe recordar que el reconocimiento de la “violencia sexual como un crimen de guerra y un acto constitutivo de lesa humanidad”, en la jurisprudencia internacional de los tribunales para la ex Yugoslavia y Ruanda, así como la tipificación de conductas de violencia sexual como crímenes de guerra y lesa humanidad en el Estatuto de Roma (WWA, 2020: 12), no involucra las realidades y complejidades que las violencias reproductivas representan, relegándolas a un escenario invisible.

En Colombia, tal convicción no permanece ajena a la realidad, pues de acuerdo con los informes presentados por organizaciones sociales a la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia, y la No Repetición (CEVCR, luego Comisión de la Verdad), el esclarecimiento de las violencias reproductivas, en el marco del conflicto armado, es una verdad pendiente que compromete al Estado en conductas de acción u omisión que transgreden los derechos reproductivos, y a agentes armados ilegalmente en la comisión de las mismas.

Con ello, se amplía el debate sobre la presunta responsabilidad del Estado en los crímenes de lesa humanidad, y su deber de investigarlos en el escenario de postconflicto. Corresponde al Estado el desarrollo de acciones que reconozcan y visibilicen las violencias basadas en género, determinando tanto sus causas y las continuidades históricas, como las formas e impactos diferenciados que se generaron en el marco del conflicto, para establecer si fueron o no usadas como armas de guerra (CEVCR, 2019).

El Estado está obligado a garantizar que todas las mujeres tengan acceso a una atención en salud reproductiva con los más

altos estándares de calidad (OEA, 1999), pues como derecho humano, Colombia se ha comprometido a adoptar todas las acciones necesarias para que tal premisa se materialice. No obstante, tras cinco décadas de conflicto y diversos procesos de paz, aún no se sabe qué paso con las mujeres que no pudieron acceder a un aborto seguro y gratuito, antes del fallo de la Corte Constitucional que reglamenta la despenalización del aborto en tres circunstancias especiales.

Asimismo, el derecho internacional ha hecho hincapié en las obligaciones de los Estados en garantizar que las víctimas de hechos de violencia de género reciban reparaciones asequibles, accesibles, apropiadas y oportunas (Chinkin, 2012). No obstante, la normativa colombiana no es clara en la adopción de medidas de reparación que materialicen el derecho a la verdad de las víctimas sobrevivientes de violencia reproductiva. Al no encontrarse categorizada la violencia reproductiva, la sanción y medidas de reparación aplicadas no logran reflejar la realidad de este tipo de violencias ni el impacto que ha tenido en las mujeres, sus familiares y la sociedad (WWA, 2020).

De ahí que establecer la verdad y la responsabilidad de los crímenes graves ayuda a las comunidades a entender las causas del abuso y a enfrentarlas: sin el conocimiento preciso de las violaciones del pasado es difícil prevenir que ocurran nuevamente (González y Varney, 2013). Por eso, nombrar y reconocer las múltiples formas de violencia reproductiva permite identificar las causas que la originaron, atender a las víctimas, responsabilizar a los perpetradores y dirigir acciones para prevenir su ocurrencia en el futuro.

La Corte Constitucional ha insistido en el derecho a la verdad como inalienable, pleno y efectivo para las víctimas, pero también en el derecho de la sociedad a conocer la verdad sobre los delitos cometidos por agentes estatales y actores organizados al margen de la ley (Sentencia C-719, 2006). En esa línea, le corresponde al Estado hacer efectivo el derecho de las víctimas a la verdad, justicia, reparación y no repetición. Así, la verdad se convierte en un aspecto fundamental para encaminar a la sociedad hacia el logro de la paz y la posible reconciliación (Pérez, 2013: 11).

Entonces, ¿se convierte el derecho a la verdad en una herramienta para la lucha contra la impunidad de las violencias reproductivas? Los fundamentos de esta respuesta obedecen al cumplimiento de tres criterios que involucran el ejercicio de este derecho. El primero, entendiendo que la verdad permite a las víctimas ejercer su derecho a saber, tanto en el ámbito individual como en el colectivo; el segundo se refiere al derecho a la justicia e implica la posibilidad de acceder a recursos efectivos que permitan el juzgamiento de los perpetradores de violencias; el tercero involucra que se garanticen medidas de reparación y no repetición, satisfaciendo las necesidades jurídicas de las víctimas (Comisión Colombiana de Juristas, 2007).

Lo anterior implica acoger un concepto de verdad. En ese orden, se define como parte integrante del derecho fundamental al acceso a la justicia,

y consiste en el derecho de las víctimas y de la sociedad a conocer lo que ocurrió, las circunstancias de las violaciones, los responsables, así como los motivos y las estructuras que dieron lugar a las violaciones a los derechos humanos y a las infracciones al derecho internacional humanitario (Comisión Interamericana de Derechos Humanos en el caso de Ignacio Ellacuría y otros *vs.* El Salvador, 22 de diciembre de 2019).

Al hablar de derecho a la verdad nos remitimos a un derecho que se encuentra en evolución y está enmarcado en el ámbito del debido proceso y las garantías judiciales, en términos de los artículos 8 y 25 de la Convención Americana sobre Derechos Humanos. De ahí que se vincule al acceso a la justicia a las garantías judiciales efectivas y a la obligación de investigar. Vinculación que existe, pero que no lo subsume dentro de ellos, pues tiene finalidades diferentes y, por lo tanto, también hay medios diferentes, lo que le otorga su propia autonomía (Bernaes, 2016).

Así pues, el derecho a la verdad, o a saber qué sucedió y a recordar lo sucedido, es fundamental para que una sociedad afronte violaciones graves y masivas de derechos humanos y de derecho internacional humanitario (Uprimny y Saffon, 2006).

Por ese motivo, reconocer e identificar las prácticas de violencia reproductiva en el marco del conflicto armado resulta de vital importancia, pues de esa forma las víctimas pueden acceder a mecanismos de justicia centrados en su voz.

No obstante, el ejercicio práctico del derecho a la verdad presenta tensiones problematizadoras que este ensayo pretende abordar. Pues si bien se entiende, en principio, que el derecho a la verdad permite la no impunidad de los delitos de naturaleza reproductiva en el marco del conflicto, “las consecuencias prácticas del derecho a la verdad en relación con los juicios penales, podría afectar el funcionamiento de los juicios en la relación entre los procesos de búsqueda de la verdad y los procesos judiciales” (Naqvi, 2006).

Ello quiere decir que, si los máximos perpetradores de violencias reproductivas y sus subalternos no se acogen a la Comisión de la Verdad instaurada tras los Acuerdos de Paz, la materialización de este derecho en relación con las víctimas puede dificultarse, pues no se ha abordado. ¿Qué pasa con la verdad de los actores del conflicto que no son sometidos a la Justicia Especial para la Paz frente a los derechos de las víctimas y de la sociedad a conocer la verdad de lo sucedido? ¿Existe una tensión entre los derechos del procesado y las garantías a las víctimas de conocer la verdad?

En esa línea, las consecuencias jurídicas de abordar el derecho a la verdad traen múltiples implicaciones, que más adelante se desarrollarán, pues como se ha descrito, el derecho a la verdad tiene diferentes dimensiones que no lo ciñen a una única esfera jurídica. Por el contrario, la concepción meramente instrumental analiza si la verdad efectivamente cumple una función reparadora o si, en cambio, su caracterización como un derecho autónomo permite la exigibilidad del derecho en el ordenamiento jurídico. De tal manera que se encuentre superada la tensión entre las garantías judiciales de los victimarios en el proceso judicial *versus* las garantías judiciales de las víctimas.

Para eso es importante comprender ¿qué lugar ocupan las víctimas en la búsqueda de la verdad sobre las violencias ocurridas

en el marco del conflicto armado colombiano? Y ¿cómo la verdad contribuye a la adopción de acciones jurídicas para la efectividad de este derecho con relación a las víctimas?

Desde ese punto, el propósito de este trabajo es evidenciar la materialización del derecho a la verdad como medida de reparación para las víctimas de violencia reproductiva en el marco del conflicto armado colombiano. En consecuencia, este escrito es de carácter descriptivo y se encuentra estructurado de la siguiente manera: *a)* primero se hará una aproximación conceptual sobre los derechos sexuales y reproductivos en el sistema universal de derechos humanos y en el sistema interamericano; *b)* luego se abordará la violencia reproductiva en el marco del conflicto armado: causas y prácticas violentas; *c)* posteriormente se explicarán los componentes esenciales del derecho a la verdad, examinando si la verdad permite la no impunidad de los hechos y la consolidación de una verdad colectiva que visibiliza las violencias reproductivas; *d)* se explicará el contexto de los derechos de las mujeres indígenas; y *e)* finalmente, se enunciarán algunas conclusiones.

ALCANCE DE LOS DERECHOS SEXUALES Y REPRODUCTIVOS EN EL SISTEMA INTERNACIONAL DE DERECHOS HUMANOS

Después de la Conferencia Mundial de Derechos Humanos en Viena surgió la necesidad de trabajar por los derechos humanos de las mujeres desde un enfoque de desarrollo. Así, surgen las primeras conferencias internacionales de derechos humanos relacionadas con la reproducción y la sexualidad, como la Conferencia Internacional de Población y Desarrollo en el Cairo y la IV Conferencia Internacional de la Mujer en Pekín, en donde se reconoció que: “La salud reproductiva es un estado general de bienestar físico, mental y social, y no de mera ausencia de enfermedades o dolencias, en todos los aspectos relacionados con el sistema reproductivo, sus funciones y procesos” (IIDH, 2008).

De igual forma, se especificó que: “los derechos reproductivos abarcan ciertos derechos humanos que ya están reconocidos

en las leyes nacionales, en los documentos internacionales sobre derechos humanos y en otros documentos pertinentes de las Naciones Unidas aprobados por consenso” (UNFPA, 1994, párrafo 7.3). Los Estados se comprometieron a implementar políticas y programas en salud reproductiva que permitieran la garantía de estos derechos.

Asimismo, el Pacto de Derechos Económicos, Sociales y Culturales refiere, en el artículo 12, que el derecho a la salud es fundamental e indispensable para el ejercicio de los derechos humanos al abarcar cuatro elementos esenciales e interdependientes: disponibilidad, accesibilidad, aceptabilidad y calidad. En consecuencia, los Estados son los encargados de contar con un número suficiente de establecimientos y bienes de servicio público destinados a la atención en salud de calidad y accesibles (física y económicamente) a todas las personas, sin discriminación alguna, incluyendo el acceso a la información necesaria sobre todos los aspectos relacionados con salud (Defensoría del Pueblo Colombia, 2003).

Otro instrumento internacional que fundamenta estos derechos es la Convención internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación contra la Mujer. Al respecto, la Recomendación General Núm. 24 del Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer (CEDAW), de conformidad con el artículo 12, expone que:

Los Estados Parte adoptarán todas las medidas apropiadas para eliminar la discriminación contra la mujer en la esfera de la atención médica a fin de asegurar, en condiciones de igualdad entre hombres y mujeres, el acceso a servicios de atención médica, inclusive los que se refieren a la planificación de la familia (CEDAW, 2007).

Con ello, se pretende que los Estados partes den cumplimiento de las obligaciones dispuestas en la Convención, realizando informes periódicos sobre las políticas públicas en materia de salud, teniendo en cuenta los factores biológicos, psicológicos y socioeconómicos de las mujeres y los hombres. Es

decir, los Estados se comprometen a adoptar medidas en las que ciertos determinantes biológicos, como la menstruación, el embarazo, la menopausia y la función reproductiva, así como la desigualdad de poder entre mujeres y hombres, no puedan repercutir negativamente en la salud de estos.

Finalmente, en la Declaración Universal de Derechos Humanos, como conquista de movimientos feministas, se incorporó una perspectiva de género. A partir de la Convención de Viena, se reconoció que los derechos humanos de las niñas y las mujeres son inalienables, indivisibles y universales (Vargas Escobar, s.f). Con ello también se logró que el Estatuto de Roma, que da origen a la Corte Penal Internacional, incorporara la investigación y sanción por la ocurrencia de delitos sexuales.

LOS DERECHOS SEXUALES Y REPRODUCTIVOS EN EL SISTEMA INTERAMERICANO DE DERECHOS HUMANOS

El Sistema Interamericano de Derechos Humanos cuenta con varios instrumentos internacionales mediante los cuales los Estados partes de la Convención Americana de Derechos Humanos se obligan a la incorporación y desarrollo de acciones de promoción y defensa de los derechos humanos en materia sexual y reproductiva. Éstos son: la Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre; la Convención Americana de Derechos Humanos; el Protocolo Adicional a la Convención Americana en materia de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, “Protocolo de San Salvador”; la Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra las Mujeres, “Convención Belem Do Pará”; y la Comisión y la Corte Interamericana de Derechos Humanos.

Al respecto, la Corte Interamericana de Derechos Humanos ha identificado el artículo 11º (párrafo 2), el artículo 17 (párrafo 2) y el artículo 29 (inciso b) de la Convención Americana sobre Derechos Humanos, como las fuentes de los derechos a la vida privada, la autonomía reproductiva y a fundar una familia, quedando defini-

da la obligación de los Estados en brindar una protección adecuada y garantizar que las mujeres accedan a los servicios de salud.

De ahí que en el artículo 10 del Protocolo de San Salvador se determinará que toda persona tiene derecho a la salud, “entendida como el disfrute del más alto nivel de bienestar físico, mental y social” (OEA, 1988, art. 10°), pues son los Estados partes quienes se comprometen a adoptar las medidas necesarias para garantizar la efectividad de este derecho.

En lo concerniente a la Convención Belém do Pará, se hace especial énfasis al compromiso que tienen los Estados de garantizar a las niñas y mujeres una vida libre de violencia, con el propósito de prevenir, sancionar y erradicar todo tipo de violencia contra la mujer, añadiendo el compromiso de los Estados de amparar a las mujeres en los servicios de salud, para que no se produzcan, tanto en escenarios institucionales como privados, situaciones de humillación y maltrato. Toda vez que es deber del Estado proveer las herramientas suficientes para que terceros o agentes estatales no nieguen el acceso a servicios de salud.

Asimismo, en la Declaración sobre la Violencia contra Mujeres, Niñas y Adolescentes, y sus Derechos Reproductivos, el Comité de Expertas del mecanismo de seguimiento de la Convención Belém Do Pará hace un llamado a los Estados para que en sus ordenamientos garanticen la salud sexual y reproductiva de las mujeres, teniendo en cuenta su derecho a la vida. Para ello, considera necesario eliminar las barreras que obstaculizan la práctica de un aborto seguro, el acceso a la información sobre la salud reproductiva, así como la necesidad de establecer métodos de anticoncepción económica y segura.

LA VIOLENCIA REPRODUCTIVA EN EL CONFLICTO

ARMADO COLOMBIANO: CAUSAS Y PRÁCTICAS VIOLENTAS

Existe un llamado a visibilizar las formas de violencia tradicionalmente ignoradas, como la violencia reproductiva. Es decir, visibilizar implica abordar los aspectos de la subordinación de

género: discriminaciones, exclusiones, descalificaciones y violentamientos que se encuentran naturalizados (Giberti y Fernández, 1992). Con ello, se posibilita una comprensión sobre los procesos sociales que originaron los patrones constitutivos de violencia, y el planteamiento de una problemática que urge ser atendida, pues lo invisible no es lo oculto, sino lo denegado (Giberti y Fernández, 1992: 18).

Por ese motivo, este ensayo acoge la violencia reproductiva como una forma de violencia de género diferente a la violencia sexual. Y para ello se realizará la siguiente aproximación conceptual, toda vez que resulta necesario señalar: ¿qué es violencia reproductiva?, ¿qué modalidades la componen?, ¿por qué se empleó durante el conflicto armado?, ¿qué normativa nacional e internacional tutela a las víctimas?, y ¿contra quiénes se ejerció ese tipo de violencia?

Así pues, la violencia reproductiva es definida como una forma de violencia de género que limita, restringe e impide el ejercicio de los derechos sexuales y reproductivos al vulnerar, directa o indirectamente, la autonomía de las personas en la libre determinación de sus cuerpos, y en la capacidad de “decisión para conformar una familia, elegir si quieren tener hijos/as o no y en qué momento, así como acceder a información y servicios de salud sexual y reproductiva como anticoncepción, aborto seguro o servicios de salud ginecológica y obstétrica” (Centro de Derechos Reproductivos, 2020: 15).

Usualmente, la violencia sexual es el lente de escrutinio para examinar las prácticas que afectan la integridad e indemnidad sexual de las mujeres y niñas. Ello ha supuesto un problema, toda vez que se analizan conductas que se encuentran tipificadas en el Código Penal colombiano, pero se limita la observancia de actos que vulneran los derechos reproductivos, pues su ocurrencia no siempre involucra la comisión de un acto de naturaleza sexual, escapando al entendido punitivo (WWA, 2020: 11).

En esa perspectiva, “las prácticas que configuran violencia sexual en contextos de conflicto armado incluyen conductas violatorias de derechos reproductivos como el embarazo, el

aborto, la esterilización y la anticoncepción forzada” (Alianza 5 Claves, 2019). No obstante, también pueden identificarse conductas que no solamente afectan la sexualidad, ejemplo de ello es la violencia ejercida contra gestantes, maternidades coaccionadas, seducción, tratos discriminatorios a madres e hijos, que fueron producto de violaciones, obstáculos y malos tratos en la atención y acceso a los servicios de salud reproductiva, así como las afecciones a la salud reproductiva producto de secuelas de violencia sexual (Centro de Derechos Reproductivos, 2020: 17).

Las violencias reproductivas han sido reproducidas en el conflicto armado como forma de control y sanción, la cual es funcional a los objetivos de los grupos armados y, adicionalmente, ha estado amparada por la naturalización o minimización social de su gravedad (Centro de Derechos Reproductivos, 2020: 21). Por eso, la Comisión de la Verdad ha decidido asumir el estudio de violencias reproductivas desde la pluralidad de las violencias sexuales, de modo que analizarán la ocurrencia de los hechos victimizantes, su contexto y las consecuencias que produjeron en los planes de vida de las mujeres. Toda vez que la normativa y la jurisprudencia todavía no tienen identificados el enamoramiento, la maternidad forzada, la anticoncepción forzada o la amenaza de violación, entre otros, como delitos (Comisión de la Verdad, 2020).

A pesar de los esfuerzos institucionales por adoptar medidas y acciones que permitan el goce y acceso a los derechos sexuales y reproductivos, existe una enorme brecha entre lo contemplado por la norma y la materialidad del derecho. Por ejemplo, en casos de violencia obstétrica, no existe una normativa que permita la sanción y el reconocimiento de esta forma de violencia; a su vez, en materia de justicia transicional sobre el reconocimiento de actores legales e ilegales en la comisión de prácticas violatorias de derechos sexuales y reproductivos en el marco del conflicto armado, aún quedan muchas acciones pendientes.

No obstante, inicialmente se han establecido responsabilidades por la conculcación de esos derechos en el marco del conflicto armado, a saber:

Jurisprudencialmente, el Auto 092 de 2008 identificó diez riesgos a los que se enfrentan las mujeres y niñas en el marco del conflicto armado, incluyendo el aborto y la anticoncepción forzada, igualmente, señala la necesidad de crear programas para que se prevenga, atienda y proteja a las mujeres en el conflicto. En esa línea, el Auto 009 de 2015, propuso articular “la Unidad para la Atención y la Reparación a Víctimas, la Consejería Presidencial para la Equidad de la Mujer y el Centro Nacional de Memoria Histórica para el desarrollo de medidas de reparación simbólicas a mujeres víctimas de violencia sexual (CNMH, 2018.).

Por otro lado, la Sala de Justicia y Paz del Tribunal Superior de Medellín reconoció, en diciembre de 2015, la ocurrencia de violencia reproductiva al condenar a Olimpo Sánchez, máximo exponente de la guerrilla conocida como Ejército Revolucionario Guevarista (en adelante ERG), y otros guerrilleros, por prácticas de aborto forzado contra mujeres y niñas que militaban al interior de sus filas.

Asimismo, el Juzgado Segundo Penal de Pereira condenó al denominado “enfermero de las FARC”, Héctor Albeidis Arboleda Buitrago, por los crímenes de tortura y aborto forzado, cometidos entre 1989 y 2003 contra mujeres y niñas combatientes de las guerrillas del ELN, las FARC-EP y el ERG, en los departamentos de Antioquia, Risaralda, Chocó y Caldas.

Ahora bien, el reconocimiento de violencias perpetradas contra civiles se visibilizó con la condena de Hernán Giraldo Serna, alias *Taladro*, conocido por ser uno de los cabecillas ex paramilitares que más violentaron a mujeres y niñas en la Sierra Nevada de Santa Marta. Fue condenado en 2013 tras su sometimiento a la Ley de Justicia y Paz por violaciones, embarazos y abortos forzados, prostitución forzada, esclavitud sexual, desapariciones, torturas, secuestros, desplazamientos y homicidios (WWA, 2019). El uso de la violencia sexual y reproductiva, especialmente contra niñas entre 13 y 14 años, permitió que otros guerrilleros replicaran las mismas prácticas al considerarlo una forma de intimidación para ejercer control y castigo en los territorios (WWA, 2019).

Finalmente, el establecimiento de una condena contra el ex-paramilitar Salvatore Mancuso porque bajo el comando de su tropa se cometieron graves violaciones a los derechos humanos y al derecho internacional humanitario contra mujeres y niñas, tanto civiles como combatientes, en el marco del conflicto. Se perpetraron numerosas violencias reproductivas, como esterilizaciones, anticoncepciones y abortos forzados, así como esclavitud sexual y prostitución forzada, entre otras.

En lo que respecta a la normativa nacional, la ley 1448, de 2011, dispuso la atención y reparación de las víctimas de graves violencias ocurridas en el conflicto armado, reconociendo la violencia sexual y la necesidad de adoptar medidas diferenciadas. A su vez, la ley 1719, de 2014, “contempla la creación de tipos penales en este campo, dicta medidas especiales para la investigación y juzgamiento de estos delitos, además de medidas de atención, reparación y protección a las víctimas (CNMH, 2018: 32).

Por otro lado, en el Informe de Seguimiento a las Observaciones finales sobre el noveno informe periódico de Colombia al Comité CEDAW, se destaca la necesidad de garantizar los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres y las niñas en el marco del cumplimiento de los acuerdos de paz, para que, de esa forma, pueda construirse una paz duradera. Esto para que se garantice la interrupción voluntaria del embarazo, rutas de acción frente a la reincorporación de mujeres excombatientes, la incorporación de un enfoque de género en las decisiones de la Jurisdicción Especial para la Paz y la adopción de garantías de seguridad para lideresas y defensoras de derechos humanos en materia de derechos sexuales y reproductivos.

Asimismo, se han realizado informes respecto a la implementación del derecho a la salud sexual y reproductiva en el ordenamiento jurídico, como el Informe sombra del Examen Periódico Universal (EPU) Colombia 2013; el Informe sombra Colombia al Comité de la CEDAW, presentado por la alianza de redes y organizaciones mixtas y de mujeres de la sociedad civil en 2013; el Informe alterno al Quinto informe del Estado Colombiano ante el Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (E./C.12/COL/5), entre otros.

COMPONENTES ESENCIALES DEL DERECHO A LA VERDAD.
¿HACIA UN CAMINO DE JUSTICIA PARA LAS VÍCTIMAS
DE VIOLENCIAS REPRODUCTIVAS?

El concepto jurídico del derecho a la verdad tiene asidero en el derecho consuetudinario, pues a pesar de que no existe una contemplación positiva de ese derecho, en el marco del derecho internacional se aborda en distintas dimensiones. A continuación se presentan sus orígenes, el desarrollo jurisprudencial que ha tenido en la Corte Interamericana de Derechos Humanos, cómo ha sido instituido por el ordenamiento jurídico colombiano y las tensiones que se presentan al momento de materializarse.

A partir de los artículos 32 y 33 del Protocolo adicional I a los Convenios de Ginebra de 1949 y de 1977, y los principios actualizados para la lucha contra la impunidad, las partes en conflictos armados deben buscar a las personas dadas por desaparecidas; de ahí el derecho que le asiste a las familias de conocer la suerte de sus miembros, la verdad sobre los sucesos ocurridos, la identidad de los autores de los hechos y las causas de los crímenes cometidos (Pérez, 2013: 16).

No obstante, no existe una positivización en el derecho internacional que otorgue autonomía y exigibilidad a la verdad, pues se ha referido que es un derecho que deriva de otros derechos. Por ejemplo, puede decirse que es una manifestación del derecho de acceso a la justicia; en cuanto a la justicia, exige que, para ser tal, debe fundirse en la verdad socialmente reconocida por la comunidad; también, como un derivado del derecho a las garantías judiciales (juicio justo o debido proceso), porque el conocimiento de qué ocurrió es determinante para la sentencia; o como un antecedente que permite justificar el derecho a la reparación, de modo que posibilite la reparación del daño (Bernaes, 2016: 284).

Del derecho a la verdad deriva la obligación del Estado de respetar y garantizar los derechos humanos. En ese sentido, la verdad debe garantizarse individual y colectivamente, incluso en contextos en que se hayan producido leyes de amnistía, pues

sólo conociendo lo sucedido se puede establecer a los responsables, reparar a las víctimas y construir una memoria histórica que permita la prevención de graves violaciones a derechos humanos y al derecho internacional humanitario.

En esa perspectiva, corresponde al Estado investigar, esclarecer y sancionar las violaciones al Derecho Internacional Humanitario y a los Derechos Humanos. Por ejemplo, en el caso de desaparición forzada, el Estado tiene la obligación de establecer qué ha pasado con la víctima (González, 2008). Asimismo, la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH), en su informe anual 1985-1986, reconoció la existencia del derecho a la verdad propiamente, al sostener que se trata de un derecho irrenunciable de los familiares de las víctimas, así como de toda la sociedad, a conocer la verdad de lo ocurrido respecto a la comisión de delitos aberrantes (González, 2008: 225).

La CIDH había afirmado que la falta de esclarecimiento en la desaparición forzada de la víctima implicaba una violación al derecho a la verdad, emergente de la interpretación dinámica de los derechos, a las garantías judiciales, a la protección judicial, a la libertad de expresión y del deber de respeto de los derechos humanos (artículos 8, 25, 13 y 1.1, CADH), y que este derecho a la verdad pertenecía a los familiares de la víctima y a la sociedad en su conjunto (artículo 25). Si bien el tribunal no rechazó la existencia del derecho alegado, sostuvo que, en el caso en cuestión, el mismo se encontraba subsumido en el análisis realizado de la violación de los artículos 8 y 25, que confieren a los familiares el derecho a que la desaparición forzada de la víctima sea investigada y los responsables sean juzgados (Corte Interamericana de Derechos Humanos, Caso Bámaca Velásquez).

Jurisprudencialmente, en la sentencia “Velásquez Rodríguez”, la Corte Interamericana de Derechos Humanos (Corte IDH) señaló que los familiares de la víctima poseían el derecho a conocer cuál había sido su destino. Lo anterior en relación con la obligación 1.1. de la Convención, pues investigar e imponer las sanciones correspondientes ante las graves violaciones de derechos humanos es obligación del Estado. En el caso “Niños de la

Calle”, la Corte determinó, como medida de reparación a la verdad, la construcción de un centro educativo en memoria de las víctimas, ordenando poner una placa con el nombre de las víctimas. Esta medida tenía como objetivo dar a conocer los hechos lesivos, conservar la memoria sobre las víctimas y evitar la repetición de graves violaciones de los derechos humanos (Corte IDH, Caso Niños de la Calle, 2001).

Por otro lado, en el caso de “Barrios Altos”, la Corte IDH ordenó al Estado peruano ofrecer una disculpa pública a las víctimas, construir un monumento en su memoria y difundir el contenido de la sentencia interamericana (Corte IDH, Caso Barrios Altos, 2006). Lo anterior evidencia cómo la jurisprudencia interamericana ha articulado el derecho a la verdad como una medida de reparación y de satisfacción con las víctimas. Sin embargo, la imposición de responsabilidades a los Estados en el incumplimiento de la obligación de investigar y sancionar no es suficiente para considerar que las víctimas tienen una materialización efectiva del derecho a la verdad, toda vez que el Estado debe procurar conocer la verdad de los crímenes ocurridos.

De ahí la exigibilidad del derecho a la verdad, si bien otorgado como una interpretación desde otros derechos, como medida de reparación. El derecho a la verdad es un derecho humano en sí mismo, autónomo y exigible, pues emerge del derecho que cada persona tiene a ser informado de las circunstancias de tiempo, modo y lugar en que ocurrieron las graves violaciones a los derechos humanos. En particular, porque las víctimas —en sentido amplio, es decir, tanto las víctimas directas supervivientes, como sus familiares— tienen el derecho a contar su historia, conocer a sus perpetradores y expresarlo a la sociedad (González, 2008: 449).

En ese sentido, no existiría una relación entre el acceso a la justicia y las garantías procesales, pues si bien el derecho a la verdad surge de la conculcación de otros derechos, su exigibilidad radica en la falta de investigación, sanción e información sobre vulneraciones a los derechos humanos. Por esa razón, es un derecho que tiene dos dimensiones: individual y colectiva; en

ambas, las víctimas tienen derecho a saber y difundir lo sucedido, de manera que pueda prevenirse la ocurrencia de sucesos atroces.

Ahora bien, en Colombia, la Corte Constitucional señaló en la sentencia C-588 de 2019 que la verdad tiene dos dimensiones, una de carácter individual, que comprende el deber de recordar y el derecho de las víctimas a saber, y otra, de carácter colectivo, donde la sociedad tiene derecho a conocer el relato histórico de lo que ha sucedido. Así, definió el derecho a la verdad como:

La facultad de exigir que se conozca lo sucedido y que se promueva la coincidencia entre la verdad que se desprende del proceso y la verdad material. Su garantía, que puede tener lugar en escenarios tanto judiciales como no judiciales, implica el conocimiento de “los hechos constitutivos de la violación de sus derechos, las circunstancias de tiempo, modo y lugar en que esto se produjo, los responsables de los crímenes, los motivos que dieron lugar a su comisión, y el patrón que marcó su realización” (Corte Constitucional de Colombia).

Por lo que respecta a la legislación nacional, en muchos países el derecho de los familiares a conocer la suerte corrida por sus seres queridos desaparecidos se ha incorporado en las leyes nacionales o en los manuales militares. En julio de 2005, Colombia promulgó una ley por la que se reconoce que el derecho a la verdad asiste no sólo a las víctimas de violaciones de los derechos humanos y de crímenes conforme al derecho internacional, sino a la sociedad en general (Naqvi, 2006: 23).

A su vez, con la implementación del acuerdo de paz y la creación de una Comisión de la Verdad, Colombia enfrenta el reto de materializar el derecho a la verdad, pues si bien existe una ardua investigación por reconocer y visibilizar los graves crímenes cometidos en el marco del conflicto armado, la Comisión carece de fuerza para que se implemente una verdad extrajudicial institucionalizada, pues existen varios actores que aún no se someten a la Jurisdicción Especial de Paz y que son relevantes en la reconstrucción de la verdad.

LAS MUJERES INDÍGENAS DENTRO DE SUS COMUNIDADES

Acercarse a las prácticas culturales es esencial cuando se quiere entender el contexto de los sujetos para determinar las características del papel que desempeñan dentro de cualquier comunidad. En general, desde finales del siglo pasado se han reconocido, desde el Estado, diversos derechos dirigidos a la protección de los sujetos, colectivos e individuales; sin embargo, analizar su ejercicio en la cotidianidad ha representado un reto que mantiene la distancia entre las teorías del derecho, en este caso, y la cotidianidad. De la voz de cinco lideresas, se hizo una reconstrucción de algunas de las principales preocupaciones de las mujeres indígenas en la actualidad y cómo han empezado la lucha por la transformación, poniéndolas en la mesa de discusión para iniciar el reconocimiento.

Para las comunidades indígenas, la transición de niña a mujer no está determinada por una edad específica, sino que depende, en esencia, de los roles que el género femenino va a desempeñar; en esencia, el ser madre. Por esta razón, la transición está determinada por la fecha de la primera menstruación y se desarrollan algunos ritos que están dirigidos principalmente a la conservación, así como al cuidado de esta etapa de la vida.

La lideresa Gilma Román relató su experiencia y la existencia de uno de los rituales más conocidos de los pueblos tikunas, en la Amazonia; aunque en la actualidad sólo algunas comunidades lo practican:

Sí, pues, en el caso de nosotros, cuando ya le viene el periodo, entonces, si hay, le hacen como un ritual a uno, lo llevan a la chagra, [...] le hacen como unas oraciones, le manejan algunas plantas. Pero el caso de nosotros no es como en algunas culturas que uno ve; por ejemplo, el pueblo tikuna, que tiene que el pelazón, sí, que porque ya pasó [...], en cambio, nosotros no, nosotros es mucho más, como mucho más interno. Ni siquiera nadie se da cuenta que uno está en él, en eso. Los que saben es como la mamá y la abuelita, ya nomás, que van y lo llevan allá a la chagra; uno como casi no entiende

todavía, pero lo llevan allá y le hacen como unas cosas ahí, como otra vez, como... no sé, como algo; como la relación entre la naturaleza y el ser humano (G. L. Román Lozano [comunicación personal], 2 de marzo de 2020).

Dora Tavera explicó estos ritos y procesos, expresando las maneras en que se armonizan los momentos de la vida de cada mujer indígena:

Nuestro paso viene con el primer periodo, tiene un significado muy grande dentro de la cultura por ser el desarrollo de una nueva etapa, que es donde uno no está preparado todavía dentro de nuestra cultura, a esa edad no estamos preparadas para ser madres, ni para tener un hogar, como en otras culturas indígenas. Como le digo, por todo lo que nosotros hemos tenido que recrear nuestra cultura para adaptar formas de vida, entonces esa etapa es cuidada, nos cuidan mucho a las mujeres para que seamos muy fértiles. En la etapa del primer periodo a uno lo aíslan, lo duermen con hierbas, no pueden tocar el piso con los pies descalzos; hay una serie de cuidados que los hace normalmente la mamá y luego entra una etapa de *asumidores* dentro de la comunidad, de liderazgo, roles más comunitarios. Y el tema de guardar el lugar que se le asignó como mujer, y que nos impuso la cultura española, y el lugar de la mujer era estar al lado del hombre; uno nace para ser madre, claro, para ser, primero, hija; luego, madre; y después, abuela; y pare de contar [...] (D. Tavera [comunicación personal], 19 de mayo de 2020).

En las comunidades urbanas, aunque se han transformado estos ritos, sigue cobrando gran importancia este momento de la vida. Viviana Suárez, lideresa muisca, explicó:

Bueno, digamos que para los muisca, ésta es una etapa de acompañamiento; sobre todo, que se hace entre las mismas mujeres, las más cercanas, madres a hijas. Tienen que ver un poco con los cuidados que se tienen, pues en estos momentos de la vida, entonces, le enseñan a uno lo que es las plantas, los cuidados que uno debe tener un poco; más que todo [lo] relacionado con este tema. Es algo muy íntimo de cada familia, de cada persona; la relación como más cerrada del núcleo familiar, pues si es un

poco más así, digamos que depende de las comunidades. Por ejemplo, los ekiles, que es otra comunidad muisca, hacen ceremonias; normalmente pasan las fechas, les hacen la ceremonia, les hacen esa transición cuando se desarrollan; se hace como un juramento, una ceremonia, un ritual, digamos, de esa transición (V. Suárez [comunicación personal], s.f.).

En esencia, en las comunidades indígenas, hablar de mujeres significa ser madre y ser transmisora de conocimiento. Al respecto, Beatriz Vivas, explicó:

La preparación de mujer para poder tener la semillita, para poder tener el bebé —le decimos semilla porque es una semilla para nosotros, así como se prepara para cultivar, así mismo se prepara el terreno—, entonces, el cuerpo de uno tiene que estar bien armonizado, con toda la fuerza para poder quedar en embarazo; entonces los mayores espirituales lo equilibran, le hacen la limpieza, abren el camino y ahí si se prepara el terreno (...) (B. Vivas [comunicación personal], s.f.).

Afirmaciones que se relacionan, en el mismo sentido, con la explicación de Luz Julicue: “pero si resalta mucho el tema de ser mujer, que lo más importante es ser dador de vida, y que cualquier a napo da vida, y que nosotras tenemos la capacidad de poder engendrar vida” (L. E. Julicue Gómez [comunicación personal], 3 de julio de 2020). Raquel Trujillo, cuando narró su historia, reflexionó sobre este contexto:

Resulta que antes se consideraba que la niña, como tal, desde pequeña, se le debe enseñar a cómo cocinar, mantener un hogar, porque, si el hogar se daña, es responsabilidad total de la mujer. En mi caso me pasó eso, mi abuela me levantaba a las tres o cuatro de la mañana, dependiendo qué trabajo se iba a realizar, las mingas o trabajos comunitarios para hacer de comer; y entonces había un pantano, íbamos a hacer *machona* si no sabemos pelar bien la papa. Igual, digamos, como que siempre estamos en una zozobra, de que si nuestro hogar se dañaba era por culpa nuestra. Entonces son temas que muchas de ellas por eso tuvieron sus hogares a muy temprana edad; y no solamente tuvieron sus hogares, sino que, pues

sólo el hecho de hablar sobre este o estos temas, muchas mujeres como que siempre las abuelas les decían a uno que hay que mirar que el hombre sepa trabajar y tenga buena tierra, pues ahí es donde tienen que construir su hogar. Entonces, era una situación muy compleja, porque, por un lado, eran transmisoras de conocimiento, sabiduría, cultura, y, por otro lado, teníamos una responsabilidad muy grande, que era mantener el hogar (R. Trujillo [comunicación personal], 9 de junio de 2020).

Esta circunstancia evidencia que en las comunidades indígenas no hay lapso para la etapa conocida como adolescencia, en la cual se fortalecen algunos rasgos de la personalidad. Desde muy temprana edad comienzan a cumplir su papel en las comunidades y éste fija su destino, sobre todo para las mujeres de base, quienes no tienen la oportunidad de salir de su resguardo a estudiar o a cumplir otro papel.

Desde esta cosmovisión, las mujeres que viven sus derechos y las representaciones sociales están determinadas principalmente por los hombres y las costumbres de cada comunidad. Bajo la responsabilidad que le han dado a las mujeres, estas han vivido un proceso de subordinación en relación con los hombres, a su comunidad y la sociedad en general; las lideresas entrevistadas identifican la violencia como un hecho cotidiano. Las mujeres viven en estado de vulnerabilidad dentro de sus mismos sistemas de justicia.

Como es sabido, a partir la Constitución de 1991 en Colombia, se consagró en el artículo 246 la autonomía judicial para las comunidades indígenas de la siguiente manera: “Las autoridades de los pueblos indígenas podrán ejercer funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial, de conformidad con sus propias normas y procedimientos, siempre que no sean contrarios a la Constitución y leyes de la República”.

Esta garantía, que se consagró en el marco legal colombiano, se consideró como una reivindicación a nivel social; no obstante, para las mujeres indígenas ha sido un poco complejo hacer valer sus derechos. La estructura con la que se han forjado las comunidades indígenas, ha colocado relevancia al reconocimiento hacia afuera de algunos derechos, pero en el interior aún

quedan algunas normas que han sido implementadas desde la colonia.

La manera en que se han mantenido y creado los procesos organizativos de las comunidades indígenas es por tradición y a través de la palabra. La ley de origen es la base de su desarrollo; no obstante, al abordar los derechos de las mujeres, el análisis sobre la misma debe hacerse de forma profunda. Al respecto, Jayaira Murri, analiza:

Tenemos que trabajar fuertemente la ley de orígenes, porque yo pienso maltratar a las mujeres cuando se enamoren o cuando dejan al marido, cuando no quieren el marido, [pues] siempre tenían esas costumbres que le pegaban, ¿ya? Tiene que haber un cacique que dejó esa historia, pues para mí, la verdad ya me han contado. Cuando yo empecé a investigar y “bueno y esto será porque eso fue cultura, o eso fue algo que inventaron”; y no un señor viejito dijo eso es cultura y por qué, anteriormente si cortaban, si mochaban el cabello cortando la cabeza con un cuchillo, y cortaban los pies para que no se volara con el hombre... Eso se hacía, pero nunca moría una mujer, decía eso no es cultura, que eso parece como una cultura de españoles. Porque así, cuando los indígenas, si no querían trabajar, ellos daban *juete*, para así arrastrado se iba a trabajar los trabajos de ellos. Que eso no es cultura, si la cultura es así tiene que acabarse la cultura, y yo pienso que eso mucha gente dice que eso es cultura, pero yo, pero si es cultura es así, pues está muy mal, muy mal esa cultura, es muy mal porque esa cultura atrae violencia, atrae guerra.

Si las mujeres indígenas, siempre anteriormente el papá, el problema es papá. Si el papá no autoriza, los demás no hacen esto; pero si el papá autoriza, ya los familiares se hacen eso. Yo pienso que esto se tiene que mirar mucho la ley de origen para ver dónde viene eso, porque esto tiene que acabar, ¡eso debería acabar! Y yo siempre pediría a los líderes, a los diferentes líderes, pues ... tomar una ley, un reglamento que deba acabar el maltrato físico; podría haber una sanción, pero una manera, por ejemplo, ¿cómo calabozo? (J. Murri [comunicación personal], s.f.)

En varias de las entrevistas se resaltó que muchos de los abusos que se han vivido de violencia contra la mujer, o desigual-

dad, tienen como raíz las costumbres de la colonia y la forma que han ido adoptando a través del tiempo.

En este sentido, es importante cambiar y resaltar que la institución de acceso a la justicia es diferente, pero tienen un sentido común, tanto en el derecho ordinario como en el derecho indígena. Cuando se planteó una pregunta sobre los temas de las mujeres, las lideresas señalaron la importancia de varios aspectos a tener en cuenta, como las autoridades, las normas sociales y una propia estructura que sea efectiva.

Respecto de las autoridades, algunas lideresas resaltaron cómo, para terminar con la violencia contra la mujer indígena dentro de sus mismas comunidades, es necesario tener una sensibilidad que permita el reconocimiento de los derechos y colocar límites a quienes están poniendo en estado de vulneración a las mujeres:

Depende de las autoridades, a veces está mucho estos líderes en espacio de autoridad; algunos no orientan y no llegan a lo que tienen que llegar, y darle una solución para que la mujer tenga paz y esté seguro. Son muy pocos los territorios que hacen un buen procedimiento, pero también esos pocos que realizan un buen procedimiento desde nuestra jurisdicción especial indígena, y eso es claro y hay muchos como no lo hacen, es como todo (B. Vivas [comunicación personal], 5 de junio de 2020).

Cuando ocurren situaciones como ocurrió este día (una mujer fue asesinada por su familia a golpes), muchas autoridades no ponen cuidado; quieren como negarse, dicen que se diga que es mentira, que eso no pasó, cómo quieren que no decir las cosas que pasó si no lo quieren inventar en otra cosa, no quieren decir lo que en realidad pasó para poder sobrepasar encima de esos maltratos físicos [a] las mujeres en el territorio (Y. Murri Murri [comunicación personal], 11 de abril de 2019).

La jurisdicción especial no se aplica mucho, como otros pueblos que uno ve que tienen unas leyes de aplicación autónoma entre ellas. Acá hemos sido mucho más espirituales... Ahí es lo malo, donde yo veo el problema, ahí no entra nadie; las pobres mujeres no tienen justicias, no tiene nadie

que hable por ellas, porque nadie quiere meterse en esos temas espirituales y nadie se mete en temas familiares y eso. O sea, nosotros hablábamos de colectividad, pero en lo colectivo, en estos temas, digamos que en esos problemas que hay en los hogares no entra ni la autoridad, ni siquiera el cabildo.

[...] las mujeres están desprotegidas, eso es una realidad, eso uno no lo puede negar, las mujeres están desprotegidas, muy desprotegidas, porque se ve mucho maltrato físico hacia las mujeres, y se ve mucho también el abuso sexual y nadie dice nada. Nadie quiere meterse por esos temas espirituales, pues hoy en día ya por lo menos la gente mira el tema como de la otra justicia, de acá, de la justicia del blanco, que tampoco es la mejor, pero que ya algunos vamos a hacer la denuncia, a denunciar acá (G. L. Román Lozano [comunicación personal], 2 de marzo de 2020).

En el pueblo Pijao se ha producido un debate sobre el acceso a la justicia de las mujeres. Debido, principalmente, a la violación de una niña y una sanción irrisoria frente al hecho. Al respecto, Dora Tavera reflexionó:

Bueno, la administración de justicia al interior de las comunidades en el pueblo Pijao es un poco débil, es un pueblo que tiene muchas contradicciones, por el tema de lo intercultural, de la invasión cultural que tenemos día a día. Nosotros, como pueblo, hemos tratado de resolver esa aplicación de justicia, creando una instancia regional que se llama el tribunal permanente, Tribunal Superior Indígena, que es una instancia de justicia que fue creada para fortalecer los mecanismos de implementación de justicia dentro de la comunidad para poder reforzar un poco ese reglamento interno en el tema de aplicación de justicia, poder garantizar que las personas tengan un justo y debido proceso y el justo estudio de sus casos, un fallo justo. Ese proceso lo hemos llevado más o menos hace como 20 años [en] el Tribunal Superior Indígena, y pues no se ha logrado como consolidar fuertemente el acceso a la justicia, sobre todo a las mujeres, porque ha estado muy débil el tema de mujeres. Los casos de las mujeres en las comunidades, que son directamente las responsables de hacer justicia de control territorial en todo el territorio, no colocan el

tema de mujeres como algo fundamental. De hecho, hace algunos años tuvimos un debate fuerte entre las mujeres y todo el proceso del tribunal porque hubo un caso de violación de una niña, y lo que hizo la comunidad fue como poner a sembrar cinco palos de agua al abusador y ya. Eso hizo un poco que se reflexionara sobre qué está pasando con el acceso a la justicia de las mujeres y realmente han sido muy pocos los avances que se han hecho para fortalecer ese tema de justicia al interior de las comunidades. Y el tema de las mujeres es mucho más débil, en verdad no hemos logrado el acceso total, aunque en algunos casos se ha logrado, por ejemplo, en las comunidades donde las mujeres han ejercido un liderazgo fuerte, porque hay comunidades del pueblo Pijao, donde la mayoría de los procesos los han liderado las mujeres. Hemos tenido éxitos sustanciales, pero hay otros que no. En general, uno no puede decir que en el pueblo Pijao hay acceso a [la] justicia por parte de las mujeres; no, en su totalidad, no [...].

Además de la participación de las mujeres como autoridades para conocer de estos casos, con el fin de contextualizarlos, apoyarlos y escuchar, desde las lógicas de las mujeres, sus problemáticas:

Sí, es fundamental que haya una mujer con sentido de mujer, porque, desafortunadamente, encontramos muchas mujeres que son machistas, que se ponen más en el lado de los hombres que de las mismas mujeres. Pero yo pienso que es muy importante que haya mujeres en todos los escenarios; sobre todo, en ese tema de justicia, porque es que uno con una mujer como que tiene como más confianza de contarle las cosas; en cambio, cuando es un hombre quien la atiende, entonces la mujer se reserva más para contar sus cosas más confidenciales. Pero yo pienso que es muy importante la atención, pero también la comprensión de los casos, porque es que los hombres piensan que las mujeres piensan y sienten igual que ellos; nosotras, las mujeres tenemos nuestra percepción y nuestra forma de sentir y percibir las cosas en forma diferente que ellos, por eso me parece muy importante que haya la participación de la mujer esa percepción de justicia (M. Hernández [comunicación personal], 21 de mayo de 2020).

Los procesos de reivindicación de los derechos de las mujeres son recientes; Raquel Trujillos relata este proceso así:

[El] caso de mi resguardo, triunfó Cristal Páez, yo creo que más o menos desde el 2003-2004 se viene como profundizado este tema, que de una u otra manera, nosotras, las mujeres indígenas, somos importantes y que, de una u otra manera, aportamos mucho más a nuestros procesos organizativos porque hemos querido visibilizar que nosotras, como mujeres, hacemos y cumplimos con un pilar fundamental en la familia. Y ésta es un pilar fundamental dentro de todo proceso organizativo, y si la familia está mal o está mal el proceso organizativo, [también] la comunidad, [o] la persona; entonces, a partir de eso y desde esos años, se ha venido visibilizando la importancia de las mujeres indígenas (R. Trujillo [comunicación personal], 9 de junio de 2020).

Igualmente, es el caso de los pueblos Nasa:

Nosotras, si vamos un poco a la historia, después de que hemos ido, como también tomando algunos liderazgos en los últimos años, porque también precisamente la mujer Nasa... Pero, ahora, en los últimos años, las mujeres estamos más visibles en los temas de liderazgo; aunque sigue siendo algo complejo para llegar a esos escenarios, porque son desde el entendimiento de la cultura de la mujer. La mujer es de casa, es la persona que cuida; que cuida sus hijos, que cuida su familia, que está ahí dedicada; entonces, por eso, no son muchas las mujeres indígenas que llegamos a esos espacios regionales y nacionales, en esos espacios de liderazgo para poder llegar o poder ayudar en esos procesos (B. Vivas [comunicación personal], 5 de junio de 2020).

Dentro de los relatos que nos han proporcionado las lideresas se han podido identificar algunos derechos reivindicados por las mujeres en general; por ejemplo, el derecho a vivir una vida libre de violencia:

Se rompe como todo un tejido social, que sería en la comunidad. Entonces ya hay abuso sexual y hay como esas violencias. También se ve mucho

maltrato hacia la mujer; digamos, como que a veces se vuelve como normal, como cotidiano; que eso es normal uno pegarle a la mujer; eso es normal, que ella es la que hace todo y el hombre no quiere mover ni un machete; entonces, esos son como, yo diría que son como que lo cogieron de la misma religión, como que la mujer tiene que ser subordinada y que la mujer tiene... Porque es lo que yo le decía, cuando uno mira ya en la cosmovisión, la mujer en ningún lado dice qué tiene que ser, siempre habla que son un equilibrio y un completo del uno al otro, pero como que a veces nosotros cogemos lo malo, no lo bueno (G. L. Román Lozano [comunicación personal], 2 de marzo de 2020).

Para proteger a las mujeres indígenas de su estado de vulnerabilidad se tiene que trabajar sobre varios elementos, tanto culturales como institucionales, entre los cuales, se encuentra transformar su posición de solamente ser dadora de vida. Es necesario escuchar la voz, fomentar los procesos de liderazgo, de educadoras y partícipes de todos los procesos de la vida en comunidad; esto permitiría fomentar una transformación a la ley de origen, al igual que a los procesos normativos para que, de tal forma, las mujeres indígenas adquieran más derechos.

CONCLUSIONES

El derecho a la verdad es un derecho humano, autónomo y exigible. Si bien el derecho a la verdad ha sido desarrollado en la jurisprudencia interamericana y en el derecho consuetudinario desde la interpretación de los derechos al acceso a la justicia y las garantías judiciales; la verdad va más allá de un fundamento de reparación, pues es un derecho que posibilita a las víctimas la exigencia al Estado sobre su derecho a saber, relatar e informarse, tanto en la esfera individual como colectiva, frente a las violencias ocurridas en materia reproductiva en el marco del conflicto armado en Colombia.

Asimismo, el esclarecimiento de la verdad implica visibilizar las violencias reproductivas, de modo que, en la obligación de

investigar y sancionar las graves violaciones a los derechos humanos, el Estado colombiano implemente acciones punitivas que responsabilicen a los perpetradores por conductas lesivas a los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres víctimas. Pues, en este caso, el ordenamiento jurídico no tutela la autonomía reproductiva de las mujeres, sino que limita su protección a escenarios de violencia sexual durante el conflicto.

Como parte del reconocimiento y exigibilidad del derecho a la verdad, debe considerarse que la consecución de la verdad va más allá del proceso judicial. En consecuencia, existen múltiples mecanismos que posibilitan la exigencia de ese derecho; con ello, los mecanismos son complementarios y no excluyentes, pues la verdad judicial puede ir acompañada de la verdad material y social. Y, en ese sentido, pueden conocerse las causas estructurales de las violencias reproductivas, las afectaciones a las víctimas y la construcción de una memoria histórica que centre su voz en las víctimas.

Por otro lado, la reparación como componente del derecho a la verdad, a partir de las verdades contadas en la Comisión de la Verdad, implica una visión institucionalizada que debe ser vista desde las víctimas, pues la construcción de la memoria histórica debe ser superior a los intereses privados y políticos de gobiernos regentes. La verdad parcial o incompleta no puede derivarse de un sólo proceso judicial. El proceso de reconciliación nacional debe tener en cuenta todos los actores que participan del proceso transicional para que, de ese modo, los puntos de vista encontrados permitan la construcción de la memoria histórica.

Bajo esa línea, el reconocimiento de las prácticas de violencia reproductiva por parte de los actores legales e ilegales permite la materialización efectiva del derecho a la verdad, pues implica el cumplimiento de la obligación del Estado en la atención a violencias que fueron ocultadas en el pasado. Además, permite que, desde el conocimiento de los hechos, se satisfagan derechos de reparación y no repetición para las víctimas. De ahí que corresponda al Estado colombiano garantizar el ejercicio de los derechos sexuales y reproductivos, adoptando las medidas neces-

rias para que todas las mujeres tengan acceso a los más altos estándares en salud, ejerciendo sus derechos a una vida libre de violencias y de autonomía reproductiva.

Finalmente, frente a la exigibilidad de la verdad que tienen las víctimas de violencias reproductivas en el marco del conflicto armado, es relevante mencionar que existen varios retos para la efectividad de ese derecho. En tal sentido, la dimensión colectiva e individual de la verdad no puede verse retraída a una única instancia de verdad, en la que resulten cruciales ciertos hechos y conflictos. Es importante ahondar todas las conflictividades, reconociendo las diferencias de contexto y los actores inmersos en ellos.

Tampoco puede olvidarse el rubro económico del ejercicio del derecho. La falta presupuestal en materia de justicia dificulta que el sistema de justicia transicional, restaurativo y judicial logre la consecución del derecho a la verdad. A pesar de existir sentencias que obligan al Estado a reparar a las víctimas de manera simbólica y patrimonial, la carencia de los recursos destinados para el cumplimiento de las obligaciones delega a las víctimas a un estado de impunidad y abandono.

BIBLIOGRAFÍA

- Alianza 5 Claves (2019), *Conexidad entre la violencia sexual y el conflicto armado: un llamado al no retroceso en la Jurisdicción Especial para la paz*, Bogotá, Alianza 5 Claves.
- Andrade Salazar, José Alonso (2010), “Mujeres, niños y niñas, víctimas mayoritarias del desplazamiento forzado”, *Orbis. Revista Científica Ciencias Humanas*, vol. 6, núm. 16 pp. 28-53.
- Bernal Rojas, Genaro (2016), “El derecho a la verdad”, *Estudios Constitucionales*, vol. 14, núm. 2, pp. 263-304.
- Centro de Derechos Reproductivos (2020), *Una radiografía sobre la violencia reproductiva contra mujeres y niñas durante el conflicto armado colombiano* (Informe), Bogotá, Centro de Derechos Reproductivos, disponible en https://humanas.org.co/formacionconhumanas/documento/informe_-una-radiografia-sobre-la-violencia-reproduc

tiva-contra-mujeres-y-ninas-durante-el-conflicto-armado-colombiano-centro-de-derechos-reproductivos-2020/.

- Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH) (2018), *Memoria histórica con víctimas de violencia sexual: aproximación conceptual y metodológica*, Bogotá, Agencia de la ONU para Refugiados (UNHR)-Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados/ Unifem/Únete/GTZ/Global Fund for Women/PCS.
- Cepeda Rodríguez, Emerson (2016), “Reparación integral de niños víctimas de los delitos sexuales en Colombia. Restricciones y posibilidades a la luz de la jurisprudencia”, *Revista Chilena de Derecho*, vol. 43, núm. 3, pp. 1057-1080.
- Chinkin, Christine (2012), “Violencia de género: estrategias de litigio para la defensa de los derechos de las mujeres”, *Acceso a la justicia, género y derechos humanos*, Buenos Aires, Defensoría General de la Nación, pp. 17-49.
- Comisión Colombiana de Juristas (2007), *Principios internacionales sobre impunidad y reparaciones*, Bogotá, Comisión Colombiana de Juristas.
- Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición (CEVCR) (2019), *Guía para el abordaje de violencias sexuales en la Comisión de la Verdad*, Bogotá, CEVCR.
- Comisión de la Verdad (2020), *Balance anual, grupo de trabajo de género*, Bogotá, Comisión de la Verdad, disponible en https://web.comision-delaverdad.co/images/Balance_Anual_Grup%C3%A9nero_2020.pdf.
- Comité para la Eliminación de la Discriminación Contra la Mujer (CEDAW) (2007), *Convención internacional sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer*, Pakistán, ONU, disponible en <https://www.refworld.org/es/docid/4ef994922.html>.
- Defensoría del Pueblo (2003), *El derecho a la salud en la constitución, la jurisprudencia y los instrumentos internacionales*, Bogotá, Defensoría del Pueblo, disponible en <https://www.corteidh.or.cr/tablas/27803.pdf>.
- Fondo de Población de las Naciones Unidas (UNFPA) (1994), *Conferencia Internacional sobre la Población y el Desarrollo, el Cairo* (Informe), El Cairo, ONU, disponible en https://www.unfpa.org/sites/default/files/pub-pdf/icpd_spa.pdf.
- Giberti, Eva y Ana Fernández (1992), *La mujer y la violencia invisible*, Buenos Aires, Sudamericana/Fundación Banco Patricios.

- González, Eduardo y Howard Varney (2013), *En busca de la verdad. Elementos para la creación de una comisión de la verdad eficaz*, Nueva York, Centro Internacional para la Justicia Transicional.
- González-Salzberg, Damián (2008), “El derecho a la verdad en situaciones de post-conflicto bélico de carácter no-internacional”, *International Law: Revista Colombiana de Derecho*, núm. 12, pp. 435-468, disponible en <https://www.corteidh.or.cr/tablas/R22682.pdf>.
- Instituto Interamericano de Derechos Humanos (IIDH) (2008), *Los derechos reproductivos son derechos humanos*, San José, Costa Rica, Instituto Interamericano de Derechos Humanos.
- Ministerio de Salud (2020), *Ministerio de salud*, Gobierno de Colombia, disponible en <https://www.minsalud.gov.co>.
- Mujer y Conflicto Armado (Mesa de Trabajo) (2010), *X Informe sobre violencia sociopolítica contra mujeres, jóvenes y niñas en Colombia, 2000-2010*, Bogotá, Mujer y Conflicto Armado (Mesa de Trabajo).
- Naqvi, Yasmin (2006), “El derecho a la verdad en el derecho internacional: ¿realidad o ficción?”, *International Review of the Red Cross*, núm. 862, pp. 1-33.
- Oficina de la Organización de las Naciones Unidas en Ginebra (1995), *Observaciones generales aprobadas por el Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales*, disponible en https://conf-dts1.unog.ch/1%20spa/tradutek/derechos_hum_base/cescr/00_1_obs_grales_cte%20dchos%20ec%20soc%20cult.html.
- Organización de Estados Americanos (OEA) (1988), *Protocolo Adicional a la Convención Americana en materia de Derechos Económicos, Sociales y Culturales*, “Protocolo de San Salvador”, disponible en <https://www.oas.org/juridico/spanish/tratados/a-52.html>.
- Osorio Sánchez, Eduardo Gabriel (2018), “La mujer como víctima de conflicto armado en Colombia”, *Revista Academia y Derecho*, núm. 16, pp. 49-66.
- Pérez, Tito (2013) “La justicia transicional y el caso colombiano: el derecho a la verdad como pilar fundamental para lograr la justicia y la reparación”, *Suma de negocios*, vol. 4, núm. 1, pp. 9-20, disponible en http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S2215-910X201300010000-&script=sci_abstract&tlng=es.
- Uprimny Yepes, Rodrigo y María Paula Saffon (2006), “Verdad judicial y verdades extrajudiciales: la búsqueda de una complementariedad di-

- námica”, *Pensamiento Jurídico*, núm. 17, disponible en https://www.dejusticia.org/wp-content/uploads/2017/04/fi_name_recurso_39.pdf.
- Vargas Escobar, Milú (s.f.), “Derechos humanos: derechos sexuales y reproductivos”, *Mujeres en Red*, disponible en https://www.mujeresenred.net/IMG/pdf/Milu_Vargas.pdf.
- Worldwide Womens Association (wwa) (2019), *Condenas y procesos en curso por violencia sexual y reproductiva contra mujeres y niñas reclutadas, civiles y combatientes en el conflicto armado en Colombia*, disponible en <https://www.womenslinkworldwide.org/files/3100/condenas-y-procesos-en-curso-por-violencia-sexual-y-reproductiva-contra-mujeres-y-ninas-en-el-conflicto-armado-en-colombia.pdf>.
- (2020), *Una violencia sin nombre: violencia reproductiva en el conflicto armado colombiano*, Bogotá, Womens Link Worldwide.

LA MUJER INDÍGENA:
VULNERABLE POR EL GÉNERO,
PROTEGIDA POR EL DERECHO

LUÍSA BRANDÃO BÁRRIOS

NACIMIENTO DE LA VICTIMOLOGÍA

Desde hace aproximadamente una decena de años se percibe una creciente preocupación por las víctimas de los hechos criminales. La problemática no es nueva, pero sí algunos aspectos de este redescubrimiento de las víctimas, después de tantos años de neutralización legal y científica de las mismas.

La victimología, desde sus orígenes, es concebida como la disciplina que se ocupa del estudio científico de las víctimas. Así lo entendía Benjamin Mendelsohn, israelita, abogado en Jerusalén, quien se atribuía la paternidad de la disciplina (Fattah, 1967) pese a las reticencias de sectores académicos. En los años cuarenta surgieron sus primeras aportaciones sobre este tema, entre las que destaca la conferencia de marzo de 1947, en el Hospital Coltzea de Bucarest, ante un auditorio de psiquiatras, psicoanalistas y forenses. A partir de entonces produjo una serie de trabajos en los que, entre otras cuestiones, reivindica la paternidad de esta nueva orientación científica (Mendelsohn, 1956, 1959 y 1973), título que Jiménez de Asúa (1961) niega.

También es común atribuir a Hans von Hentig, criminólogo alemán exiliado en los Estados Unidos, la condición de pionero de la victimología, a partir de su célebre obra *The Criminal and his Victim* (1948), en la que presta especial atención a los menores, mujeres, ancianos, deficientes mentales, inmigrantes, etcétera.

Por su parte, Gerardo Landrove Díaz (1998a) matizó el protagonismo de quien comete un crimen, poniendo especial atención en la relación con la víctima (interacción delincuente-víctima) y configurando el concepto de “pareja criminal”.

Elias Neuman (1984), por su parte, subrayó que el pensamiento de Mendelsohn trasciende al del criminólogo Hans von Hentig. Efectivamente, se ocupa de toda la víctima y de todos los factores que provocan su existencia. Afirmó que la victimología no debe interesarse sólo por las víctimas de los delitos, sino también por las víctimas de las catástrofes naturales (inundaciones, terremotos, etcétera), ya que el delictivo es sólo uno de los factores de la victimización.

Von Hentig y Mendelsohn desarrollaron las tipologías victimales en función de diversos criterios, pero siempre indagando sobre la interacción autor-víctima y los factores que determinan sus papeles respectivos; esta labor caracterizó los primeros tiempos de la disciplina (Ellenberger, 1954; Schultz, 1956). La victimología (Landrove, 1998b) surge precisamente con la vocación de llenar el vacío relacionado con la víctima del delito, ignorada por la criminología durante muchos años, y el poco interés hacia su problemática. Todo ello abre camino resueltamente a la curiosidad científica, no sólo por la víctima en cuanto elemento integrante de la pareja criminal, sino también, y sobre todo, por su aportación a la dinámica del hecho delictivo, que —en ocasiones— puede resultar decisiva.

DEFINICIÓN DE VÍCTIMA

Por ende, la definición de víctima se sostiene en la propuesta de Soria (1993): las personas que, individual o colectivamente, hayan sido sujetos pasivos de un acto delictivo, fruto del cual hayan sufrido daños, lesiones físicas o mentales, sufrimiento psicológico, pérdida financiera o menoscabo sustancial de sus derechos fundamentales como persona. Esta referencia puede ser entendida y extendida a un nivel de consideración colectiva del hecho delictivo; es decir, este hecho es amplio, y abarca tanto el daño físico como el psicológico de la víctima y de su entorno familiar. Las víctimas, en el contexto de un conflicto internacional, resultan afectadas no solamente en la percepción de sí mis-

mas y de los otros, sino también en su concepto de justicia; además, también es importante su relación con la comunidad.

Para el tema aquí expuesto, la tipología que nos interesa es la que toma en cuenta ciertos factores, como las relaciones entre la víctima y el victimario, especialmente la vulnerabilidad de aquella. Por un lado, la categoría “víctimas familiares” toma en cuenta la relación previa entre la víctima y el autor del delito. Se trata de una condición especial de vulnerabilidad debido a la convivencia doméstica. Por otro lado, el término de “víctimas colectivas” se refiere a quienes fueron vulneradas por personas jurídicas, determinados colectivos o el Estado.

Víctimas especialmente vulnerables

Ciertamente, la probabilidad de convertirse en víctima no es la misma para todos los sujetos. Determinados factores de predisposición o vulnerabilidad aumentan el riesgo de ser victimizado. Estos factores están principalmente relacionados con características personales (la edad, estado físico o psíquico, raza, sexo, condición social) y circunstancias sociales (posición económica, estilo de vida, riesgo profesional). La concepción semántica nos aproxima a lo que ha de ser el sujeto de este estudio, que no es otro que la persona (física o jurídica) o el grupo de personas con características comunes que se convierten en sujeto pasivo de los “crímenes más graves de trascendencia para la comunidad internacional en su conjunto” (artículo 5.1 del Estatuto de Roma de la Corte Penal Internacional; en adelante, ECPI). Existe, además, un sujeto pasivo de naturaleza colectiva que resulta victimizado por la comisión de estos crímenes, en particular, del crimen de agresión: la comunidad internacional.

Víctimas colectivas. La vulneración de un grupo nacional, étnico-racial o religioso; de la población civil; de los prisioneros de guerra, o de la humanidad, en particular mujeres y niños, se tipifica en los crímenes siguientes: genocidio (artículo 6 del ECPI),

crímenes de lesa humanidad (artículo 7 del ECPI), crímenes de guerra (artículo 8), como dirigir intencionalmente ataques contra personal, instalaciones, material, unidades o vehículos participantes en una misión de mantenimiento de la paz o de asistencia humanitaria, de conformidad con la Carta de las Naciones Unidas, siempre que tengan derecho a la protección otorgada a civiles u objetos civiles con arreglo al derecho internacional de los conflictos armados (artículo 8.2.b, fracción III, ECPI) (Vázquez, 2014). Esto explica por qué, después de un trauma colectivo causado por un conflicto armado que afecta a una comunidad o un país entero, las víctimas no sólo deben superar su sufrimiento individual, sino también participar en un proceso de sanación social que involucra a todas las personas que intervinieron en el conflicto. La violencia dirigida contra un grupo social determinado por motivos raciales o étnicos puede diseminar el miedo entre los miembros de la comunidad y generar reacciones de estrés postraumático, como la negación, la ira, la tristeza o la angustia. Al parecer, este tipo de trauma no sólo afecta a las víctimas directas de la violencia y a su círculo inmediato, sino que también se transmite de generación en generación (Rauschenbach y Scalia, 2008).

La Corte Penal Internacional, para llevar a cabo su actividad preliminar de investigación, necesita de la cooperación de determinados Estados. Para que inicie, se requiere que el fiscal así lo decida (artículo 15 del ECPI); en caso de tratarse de una activación de oficio por el mismo, puede iniciar con la autorización de la Corte. En consecuencia, las delegaciones de la Corte Penal Internacional tienen también un papel importante en el proceso penal (International Criminal Court, Field Offices) (Conforti *et al.*, 1998). Así, conforme se desprende de las actuaciones previstas (apartado primero del artículo 93 del ECPI), hay una cooperación que puede ser seguida, dentro de los diversos epígrafes del referido artículo. La que más interesa al tema de este trabajo —sin descuidar los otros— es la protección de las víctimas y testigos (artículo 87 del ECPI), que prevé la necesidad de que se respeten los derechos e intereses de las víctimas y de los posibles

testigos y sus familiares; en especial, su seguridad e integridad física y psíquica, pues pueden encontrarse en una situación de riesgo. También es importante señalar las consideraciones penales del artículo 70.1.c del ECPI, en cuanto a que tipifica los delitos contra la administración de justicia ante la Corte Penal Internacional. Del mismo modo, el artículo 55 del ECPI, que en su letra b proclama que, en las investigaciones realizadas de conformidad con el Estatuto, nadie será sometido a forma alguna de coacción, intimidación o amenaza, a torturas ni otro castigo cruel, inhumano o degradante.

A título de conclusión, existe una necesaria superación de la tradicional comprensión bilateral (delincuente-Estado) del sistema penal y la consiguiente incorporación de la figura de la víctima y de las relaciones entre la víctima y el Estado. Las medidas victimológicas deben dejar de concebirse como una mera expresión de solidaridad social y pasan a ser entendidas como verdaderos derechos de las víctimas. Por lo que se refiere al ámbito procesal, por ejemplo, y en íntima vinculación con lo anterior, tal vez tendría que asumirse el reconocimiento formal de algunos procesos relacionados con los legítimos intereses de las víctimas, como es el caso del objetivo minimizado de la victimización secundaria. Hoy se admite que, en el proceso penal, no sólo entra en juego el *ius puniendi* estatal, sino también otros derechos que merecen la calificación de fundamentales a la luz de los modernos textos constitucionales: el derecho a la reinserción social de la persona condenada a una pena privativa de libertad y, sobre todo, el derecho de la víctima a una pronta reparación de los perjuicios causados por el delito. En conclusión, América Latina discurre entre diversas formas de juzgamiento, apoyadas en la herencia española, lo que la ha conducido a un sistema de carácter inquisitivo. Aunque, con el desarrollo de nuevos modelos constitucionales de Estado de derecho, la forma de juzgar ha variado hacia un modelo acusatorio (Pacto de Estado por la Justicia, 2009).

La justicia transicional, derecho a la Verdad y víctimas colectivas.
Las Naciones Unidas han definido la justicia transicional como

“toda la variedad de procesos y mecanismos asociados con los intentos de una sociedad por resolver los problemas derivados de un pasado de abusos a gran escala, a fin de que los responsables rindan cuentas de sus actos, servir a la justicia y lograr la reconciliación”.

La justicia transicional consiste en el conjunto de medidas judiciales y políticas que diversos países han utilizado como reparación por las violaciones masivas de derechos humanos, y no es un tipo especial de justicia, sino una forma de abordarla en épocas de transición, desde una situación de conflicto o de represión por parte del Estado. Entre ellas figuran las acciones penales, las comisiones de la verdad, los programas de reparación y diversas reformas institucionales, con la finalidad de proporcionar a las víctimas el reconocimiento de sus derechos, fomentando la confianza ciudadana y fortaleciendo el Estado de derecho. La memorialización, que se compone de diversas iniciativas destinadas a mantener viva la memoria de las víctimas mediante la creación de museos, monumentos y otras medidas simbólicas, como el cambio de nombre de los espacios públicos, se ha convertido en parte importante de la justicia transicional en la mayoría de los países del mundo; y cada país va incorporando nuevas medidas de forma libre, es decir, no hay una fórmula única para todos los contextos (Bernal *et al.*, 2016).

El Centro Internacional para la Justicia Transicional (ICTJ) ayuda a sociedades en proceso de transición a enfrentarse al legado de violaciones masivas de los derechos humanos, y a desarrollar la confianza ciudadana en la capacidad de las instituciones públicas para proteger sus derechos (De Gamboa *et al.*, 2006). Después de atrocidades y represiones masivas, ayudan a instituciones y a grupos de la sociedad civil —que dirigen y definen el cambio en sus sociedades— a considerar medidas que favorezcan el esclarecimiento de la verdad, la rendición de cuentas y la reparación por los abusos pasados.

En relación con el derecho a la verdad, éste fue reconocido por el Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR) para los casos de violaciones flagrantes y desa-

pariciones forzadas, incluso se le reconoce como derecho autónomo. Justamente, el derecho a la verdad reviste un carácter particularmente imperioso, dado el ocultamiento y el misterio que rodea la suerte de las víctimas. El Estado tiene la obligación de dar a conocer el derecho a obtener informaciones sobre diversos aspectos; en particular, sobre la identidad de los responsables, los progresos y los resultados de la investigación realizada, así como las circunstancias en las que se cometieron las vulneraciones y las razones por las que ocurrieron. Deberá llevar a cabo una investigación efectiva, dar un acceso efectivo al proceso a las víctimas, y a quienes las rodean, comunicar a las víctimas y a la sociedad todas las informaciones pertinentes; y proteger a las víctimas y a los testigos frente a eventuales represalias y amenazas (Resoluciones 9/11, 18 de septiembre de 2008; 12/12, 1 de octubre de 2009; 21/7, 27 de septiembre de 2012, sobre el derecho a la verdad adoptadas por la Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, ACNUDH). Por su parte, el Tribunal Europeo de Derechos Humanos también se ha referido al derecho a la verdad, aunque de una forma mucho más limitada. Es la propia sociedad la que debe tener un derecho de observación suficiente sobre la investigación o sobre las conclusiones, de manera que se garantice la exigencia de responsabilidades, tanto en la práctica como en la teoría.

En el derecho comparado existen varias experiencias de reclamaciones colectivas por vulneraciones de derechos humanos, a través de las cuales se pretende reparar el pasado. Ahí, las organizaciones de protección de los derechos humanos han tenido cierto protagonismo, aunque con efecto desigual. Los tres principales instrumentos internacionales sobre los derechos de las víctimas, son: la Declaración de la Organización de las Naciones Unidas sobre los principios fundamentales de justicia para las víctimas de delito y del abuso del poder (Asamblea General ONU, 1985); principios y directrices básicos sobre el derecho de las víctimas de violaciones manifiestas de las normas internacionales de derechos humanos y de violaciones graves del derecho

internacional humanitario a interponer recursos y obtener reparaciones (Principios de Van Boven/Bassiouni) (Asamblea General ONU, 2006); Conjunto de principios actualizado para la protección y la promoción de los derechos humanos mediante la lucha contra la impunidad (Principio de Joinet/Orentlicher) (ACNUDH, 2005).

DERECHO INTERNACIONAL HUMANITARIO

El desarrollo del derecho internacional humanitario (DIH) ha recibido un fuerte impulso gracias a los progresos contemporáneos de los derechos humanos, y varios factores determinaron los últimos avances. Su aplicación se sitúa en el derecho internacional y en el mundo, tal como está organizado actualmente. Por su propia existencia, el DIH demuestra una debilidad general del derecho internacional en cuanto a su aplicación. Las disposiciones de la Carta de las Naciones Unidas de 1945 y la Declaración Universal de los Derechos Humanos en 1948, dan inicio a este movimiento. A partir de 1968, los progresos en derechos humanos han sido muy similares a los del derecho humanitario de los conflictos armados. Para el DIH no es posible considerar un sistema que garantice perfectamente su aplicación sin una modificación de las relaciones entre Estados, tan fundamental que debería también permitir evitar los propios conflictos (Sainz, 2007).

El origen de los Convenios de Ginebra está relacionado con la Batalla de Solferino (un pequeño pueblo al norte de Italia, que luchaba por su unificación), en 1859, de la cual fue testigo Henry Dunant, un hombre de negocios que, tras ayudar a coordinar la atención de los moribundos y observar sus condiciones infrahumanas, decidió promover la creación de la Cruz Roja Internacional. Su visión dio lugar a la creación del Movimiento Internacional de la Cruz Roja y de la Media Luna Roja; y pasó de millonario a mendigo. En 1901 fue distinguido con el Premio Nobel de la Paz (Traverso *et al.*, 2016). La imagen de los enfermos y heridos en el campo de batalla afectó profundamente al gobierno. Junto

a Henry Dunant y cuatro colegas más, organizaron una conferencia diplomática que condujo a la firma del primer Convenio de Ginebra de 1864. Más tarde, con los Protocolos Adicionales de 1977 ampliaron la protección a los civiles en los conflictos armados internos o internacionales.

En el seguimiento de la descripción sobre las personas protegidas ante el DIH se encuentran: mujeres (Ojinaga, 2007), niños (Hernández, 2001) y periodistas (Jar, 2007) (que desempeñan misiones peligrosas), refugiados y desplazados internos. Es una prioridad garantizar que el DIH aborde adecuadamente la realidad de la guerra contemporánea y preste protección a las víctimas de los conflictos armados. Hoy por hoy, la construcción de un futuro para todos en el África de los Grandes Lagos parece estar muy lejos todavía. Con todo, hay que esperar que una mejor comprensión del conflicto permita replantear las políticas occidentales que se han aplicado en África, y que los pueblos africanos puedan iniciar una era de justicia, paz y libertad, que les permita decidir su futuro por sí mismos.

A título de solución, se propone el establecimiento de un órgano independiente, cuyo principal objetivo sea suscitar la reacción pública, con base en sus conclusiones, con el fin de reforzar el respeto del DIH, toda vez que no cubre los disturbios y tensiones interiores y, en tales casos, la protección de la persona humana es garantizada por el derecho de los derechos humanos; aunque, en situaciones de crisis nacional, los Estados pueden suspender la aplicación de ciertas normas. Se trata de unir los derechos humanos y el derecho humanitario, y de marcar un importante hito en los mecanismos de encuesta y de control, a fin de lograr que los Estados que han ratificado los tratados no suspendan las normas fundamentales, consideradas como no derogables, de conformidad con los convenios de derechos humanos en situaciones de crisis o de tensión internas. O sea, un conjunto de normas o un “código de conducta” sería ideal para el reconocimiento de las normas vigentes por parte de los Estados partes. Con las instancias del Movimiento Internacional de la Cruz Roja y de la Media Luna Roja, aun siendo común a todas

las áreas del derecho internacional, el problema de llevar a acciones las obligaciones jurídicas de los Estados es un contraste particularmente marcado entre las normas desarrolladas por el derecho humanitario, muchas de las cuales tienen una aceptación universal, y las reiteradas violaciones de estas normas en los conflictos en todo el mundo.¹

VÍCTIMAS VULNERABLES

Víctimas vulnerables son aquellas que presentan una mayor probabilidad de sufrir una situación victimizante, pues debido a sus circunstancias, difícilmente pueden evitar o contrariar la dinámica criminal creada por el victimario (Beltrão *et al.*, 2014). Dando esto por sentado, podemos precisar que son vulnerables quienes tienen disminuidas, por distintas razones, sus capacidades para hacer frente a las eventuales lesiones de sus derechos humanos. El género, por ejemplo, es uno de los factores que coloca principalmente a las mujeres en situación de vulnerabilidad en cuanto al respeto de sus derechos humanos se refiere. Otro de los factores es la edad, pues hace de los menores y adolescentes un grupo particularmente vulnerable en razón de su invisibilidad jurídica y de su alto grado de dependencia. La discapacidad física, sensorial, mental e intelectual o, dicho de otro modo, las capacidades diversas, por su parte, suponen barreras de acceso al pleno ejercicio de algunos derechos esenciales, como el trabajo o la educación. Otros factores que colocan a las personas en situación de vulnerabilidad son: la pertenencia a etnias minoritarias, ser migrante o expatriado, estar en condición de refugiado o desplazado, vivir en situación de pobreza extrema, la ancianidad, tener alguna enfermedad, vivir un embarazo, etcétera.

¹ En estos términos se expresa el Comité Internacional de la Cruz Roja, en el “Documento de Referencia” (cap. 1.11) preparado por éste para discusión en la XXVII Conferencia Internacional de la Cruz Roja y de la Media luna Roja (Ginebra, 31 de octubre a 6 de noviembre de 1999).

En cuanto al régimen de las personas protegidas (Salmón, 2004), los Convenios de Ginebra contemplan cuatro regímenes aplicables al conflicto internacional. El Convenio IV parte del principio de protección a los civiles por alguna discriminación, ya sean motivos de raza, nacionalidad, religión u opinión pública. Las mujeres, niños, periodistas que desempeñan misiones peligrosas, refugiados y desplazados internos están contemplados dentro de estos grupos especialmente protegidos. Dicho esto, es importante mencionar los efectos de los desplazamientos en las mujeres (El-Bushra y Fish, 2004), siendo ellas particularmente vulnerables, en especial si están embarazadas o si tienen niños bajo su cuidado.

*Contribución de las mujeres en la protección
de los refugiados y las personas desplazadas internas*

El siglo XXI es el siglo de las guerras, las cuales justamente generan oleadas de mujeres, niñas, niños y hombres que huyen para salvar sus vidas. Se registra una intención expresa en función del respeto a los Derechos Humanos y de la situación de las personas con necesidad de protección internacional en particular, como la protección de las mujeres y las niñas de todo el mundo, quienes incluso deben enfrentar más obstáculos que los hombres y los niños para reivindicar y disfrutar sus derechos. El desplazamiento generalmente intensifica esas desigualdades. Se han creado leyes, políticas y directrices internacionales alusivos a mujeres refugiadas y desplazadas internas: la Resolución 1325 del Consejo de Seguridad de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) (que se refiere a la protección de mujeres y niñas afectadas por los conflictos armados), los Convenios de Ginebra, la Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (CEDAW, por sus siglas en inglés), la Convención sobre los Derechos del Niño, la Convención sobre el Estatuto de los Refugiados y el Estatuto de Roma de la Corte Penal Internacional; todos son instrumentos que consagran los derechos de las mujeres y de las niñas como ciudadanas.

En resumen, y por todo lo antes mencionado, se pueden identificar tres grupos, cuyo estudio resulta relevante, que se encuentran en una situación de vulnerabilidad y de desigualdad en el seno de nuestras sociedades: mujeres, pueblos indígenas y afrodescendientes. Una vez que se desarrollen los instrumentos necesarios para cada grupo vulnerable, creemos que mejorará su capacidad de respuesta, de reacción y de recuperación ante las violaciones graves de sus derechos básicos, pues contarán con más y mejores herramientas.

Mujeres

En las sociedades modernas, las mujeres fueron excluidas de las actividades profesionales liberales, como la ingeniería, la medicina y la abogacía; también les prohibieron entrar en las primeras escuelas universitarias de formación. Con los avances que se fueron dando poco a poco, las mujeres se hicieron médicas, siguieron carreras todavía segmentadas, concentrándose en las áreas de la ginecología y obstetricia, y teniendo mayores dificultades para adentrarse en áreas quirúrgicas de mayor riesgo, como la cardiología quirúrgica y la neurocirugía. La paradoja es enorme si pensamos que, durante todo el siglo XIX y al inicio del siglo XX, las mujeres pobres fueron reclutadas como obreras, pero recibían salarios menores con la excusa de que ellas no debían ser la cabeza de familia, sino que su ingreso en el hogar era sólo una ayuda al proveedor principal (aunque, de hecho, fueran coproveedoras o incluso únicas proveedoras), y que la “naturaleza femenina” no se consideraba tan competente como la de los hombres.

Con las nuevas leyes implementadas en América Latina sobre violencia doméstica o, como le nombran algunas otras, violencia doméstica contra las mujeres, se repudia la desigualdad de género todavía instalada en el Código Penal, pese a los nuevos derechos constitucionales sobre igualdad de género (Zanotta, 2007). Se puede decir que a las mujeres aún no se les reconoce el

derecho de libertad de movimiento en las calles ni de recreo, asimismo, todavía se controlan sus formas de vestir, como si las mujeres fueran quienes así incitan a los hombres a cometer violación sexual en su contra. No deberíamos tener lugares prohibidos para ninguno de los géneros en la ciudad o en el campo. Dicho esto, es necesario resaltar que la defensa de los derechos de las mujeres es crucial en la defensa de los derechos humanos y la igualdad de género (Soares, 2011).

La CEDAW fue aprobada en 1979 por la Asamblea General de las Naciones Unidas y entró en vigor desde 1981, formando parte de 187 Estados (Rubio, 2002). Es un instrumento legal internacional que requiere que los países eliminen la discriminación contra las mujeres y niñas en todas las áreas y promuevan la igualdad de sus derechos. Por esto, se considera uno de los acuerdos internacionales que guía el trabajo de la ONU Mujeres para la igualdad de género y el empoderamiento de todas las mujeres y niñas. No basta con el reconocimiento normativo de un sistema de protección jurídica de los derechos humanos, es necesario que dicho proceso se acompañe de un cambio de actitud y conductas de los integrantes de la sociedad, creando las condiciones idóneas para la puesta en marcha del proceso y que dejen de reproducirse patrones socioculturales de conducta basados en la idea de inferioridad de la mujer. Es indudable que, para evitar la discriminación, la educación juega un papel importante para terminar con las conductas y estereotipos patriarcales que colocan a la mujer en una situación de clara desventaja.

Pueblos indígenas

Los pueblos indígenas se encuentran entre las poblaciones más vulnerables, desfavorecidas y marginadas del mundo. Las Naciones Unidas estiman que más de 370 millones de personas, que viven en 90 países, constituyen aproximadamente el 5% de la población mundial. De acuerdo con el Fondo Internacional

de Desarrollo Agrícola, estas personas conforman el 15% de la población en situación de pobreza; un tercio de los extremadamente pobres tienen culturas ancestrales que consideran sus sistemas sociales, económicos, ambientales y espirituales interdependientes. Gracias a sus conocimientos tradicionales y su comprensión de la gestión de los ecosistemas, hacen un valioso aporte al patrimonio de la humanidad (Hall y Patrinos, 2006).

Las mujeres indígenas tienen un potencial desaprovechado como administradoras de los recursos naturales y de la biodiversidad, como guardianas de la diversidad cultural, como agentes de paz e intermediarias en la mitigación de conflictos. Sin embargo, suelen estar entre los integrantes más desfavorecidos de sus comunidades por su limitado acceso a la educación, a los activos y a los créditos, así como a su exclusión de los procesos de decisión. La autodeterminación de los pueblos y del territorio implica el reconocimiento y aceptación, por parte del Estado, de la pluralidad jurídica de los indígenas, de que tienen una jurisdicción especial y que, a su vez, tiene un impacto significativo en el proceso penal, pues va configurando conceptos como discriminación, fuero indígena, autonomía, entre otros.

La Asamblea General de Naciones Unidas aprobó la Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas el 17 de septiembre de 2007; luego fue aprobada por mayoría de la Asamblea General, en Nueva York, el 13 de septiembre de 2007. En general, las declaraciones de las Naciones Unidas no tienen fuerza jurídica obligatoria, pero sí representan la elaboración dinámica de normas jurídicas internacionales y reflejan el compromiso de los Estados por avanzar en una cierta dirección y de respetar determinados principios. En todo caso, se considera por lo general que la Declaración no crea nuevos derechos, sino que especifica o proporciona una interpretación de los derechos humanos consagrados en otros instrumentos internacionales de derechos humanos de carácter universal, por lo que respeta su aplicación a los pueblos y personas indígenas. En este sentido, la Declaración tiene un efecto vinculante para la promoción, el respeto y el cumplimiento de los derechos de los pueblos indí-

genas en todo el mundo, y es un importante instrumento para prestar asistencia a los pueblos indígenas y a los Estados en la lucha contra la discriminación y la marginación, y para evitar la violación de los derechos humanos de 370 millones de indígenas en todo el mundo. Existe una cierta autosatisfacción entre los pueblos indígenas que han estado activos a nivel internacional en los últimos años, por las adaptaciones institucionales que la ONU ha hecho para adecuarse a ellos, así como por el importante reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas realizado a través de la adopción de la Declaración.

La Conferencia Mundial de los Pueblos Indígenas tuvo representación —además de los delegados indígenas y activistas no indígenas, que celebrarán lo que sin duda es un logro— de órganos de alto nivel de las Naciones Unidas, como son el Foro Permanente, el Mecanismo de Expertos y la Junta de Síndicos del Fondo de Contribuciones Voluntarias para las Poblaciones Indígenas, así como del relator especial, Bartolomé Clavero (Clavero, 2011),² para la realización de un estudio sobre “derecho penal internacional y defensa judicial de los derechos de los pueblos indígenas” (*Economic and Social Council*, UN, E/C.19/2010/15, párrafo 144, 8 de febrero de 2011). Como miembro del Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas, Bartolomé impulsó una práctica que no se ha dado con anterioridad ni con posterioridad por parte de este organismo: visitar países, participando activamente en las correspondientes misiones y contribuyendo a recabar los medios necesarios.

² Bartolomé Clavero se dedica a la enseñanza y la investigación. Desde 1993 coopera en misiones internacionales. Parte importante de sus investigaciones se centran en los derechos indígenas, no tanto en sí mismos, sino con relación a los sistemas establecidos en América, primero por los Imperios u otras formaciones coloniales y luego por los Estados. Sobre su trabajo como Relator Especial, véase “Misión a Paraguay. Informe y recomendaciones” (E/C.19/2010/6); “Misión a Bolivia. Informes y recomendaciones” (E/C.19/2010/5); “Resumen del informe y recomendaciones de la misión a Colombia” (E/C.19/2011/3; nunca se publicó el informe completo). Publicó su propio informe personal, “Virtual Citizenship, Electoral Observation, Indigenous Peoples, and Human Rights between Europe and America, Sweden and Peru” (QF, 31, 2002).

En mayo 2014, el Consejo de Derechos Humanos de las Naciones Unidas nombró a Vicky Tauli-Corpuz,³ de Filipinas, relatora especial sobre los derechos de los pueblos indígenas. Ha sido una activa defensora de los derechos de los pueblos indígenas desde hace muchos años; previamente, fue presidenta del Foro Permanente sobre Cuestiones Indígenas. En 2014, la Asamblea General fue anfitriona de una Conferencia Mundial de los Pueblos Indígenas, y ofreció una importante oportunidad para evaluar las más de tres décadas de participación de los pueblos indígenas en las Naciones Unidas.

La Organización Internacional del Trabajo (OIT) es una de las agencias especializadas del sistema de la ONU, fue fundada en 1919 y es la única sobreviviente del Tratado de Versalles. Se convirtió en el primer organismo especializado de la ONU en 1946. El objetivo primario de la Organización es promover la justicia social para todos, con base en las normas laborales internacionalmente reconocidas. Estas normas asumen la forma de convenciones y recomendaciones. Basada en estas normas, la OIT también provee asistencia técnica en una amplia gama de áreas. También ha estado trabajando con pueblos indígenas y tribales desde los años veinte en reconocimiento de su particular vulnerabilidad y marginación. El 26 de junio de 1957 adoptó la primera Convención Internacional sobre Poblaciones Indígenas y Tribales (Convenio No. 107 de la OIT), que ya no está abierta para

³ En mayo de 2014, el Consejo de Derechos Humanos de la ONU nombró, a través de la Resolución 15/14 de 2010 y Resolución 24/9 de 2013 del Consejo de Derechos Humanos, a Victoria Tauli-Corpuz para el mandato de Relatora Especial sobre los derechos de los pueblos indígenas. Este mandato es uno de varios procedimientos especiales temáticos que funcionan bajo la autoridad del Consejo. Victoria Tauli-Corpuz es líder indígena del pueblo kankanaey igorot, de la región Cordillera, en Filipinas. Es consultora de desarrollo social, dirigente indígena, líder de sociedad civil, experta en derechos humanos y defensora de los derechos de las mujeres en Filipinas. Fue la primera presidenta del Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas (2005-2010). Como líder indígena, se comprometió activamente en la redacción y adopción de la Declaración de la ONU sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas en 2007. Consultar <http://unsr.vtaulicorpuz.org/site/>.

ratificación, pero sigue vigente en 19 países, incluyendo a Bangladesh, El Salvador, India y Panamá. Por su parte, el Convenio 169 de la OIT (Asociación Ajkemab'Rech K'aslemal, 2014), hasta el momento, es el único instrumento regulador internacional que otorga a los pueblos indígenas el derecho internacionalmente validado a un territorio propio, a su cultura e idioma, y que compromete a los gobiernos firmantes a respetar unos estándares mínimos en la ejecución de estos derechos.

Consideramos indispensable que los Estados otorguen una protección efectiva que tome en cuenta sus particularidades propias, sus características económicas y sociales, así como su situación de especial vulnerabilidad; su derecho consuetudinario, valores, usos y costumbres. La jurisprudencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos pone en evidencia una interesante evolución en cuanto a la aproximación a los derechos humanos de los miembros de pueblos indígenas y tribales, y a los desafíos pendientes en cuanto al cumplimiento de las correspondientes obligaciones estatales de respeto y garantía.

CONCLUSIONES

Los Estados están obligados a llevar una investigación rápida, imparcial y exhaustiva sobre las violaciones a los derechos, y determinar las circunstancias, identificar a las personas que participaron en los abusos. Cuando constituyen crímenes, el Estado debe tomar las medidas necesarias para que los autores sean procesados, declarados culpables (de ser el caso) y condenados según sus actos. El papel del Estado es crucial en la difusión, protección y mantenimiento de los derechos humanos de cada individuo, vulnerable o no; sin embargo, y ciertamente, los más vulnerables requieren más atención por parte del Estado. La ausencia de esfuerzos serios para deslindar responsabilidades de quienes han cometido violaciones a los derechos humanos implica un incumplimiento de sus tareas. Un Estado que no se esfuerza por reprimir los abusos cometidos bajo su jurisdicción, no puede en

ningún caso pretender que garantizará los derechos en cuestión. ¿Las personas vulnerables están siendo debidamente orientadas por el Estado? ¿Están satisfechas con la actuación del Estado en cuanto a la protección de sus derechos, al día de hoy, frente a tantos años de desprecio? Aún hay mucho camino por delante.

BIBLIOGRAFÍA

- Asamblea General de las Naciones Unidas (ONU) (1985), “Declaración sobre los Principios Fundamentales de Justicia para las Víctimas de Delito y del Abuso de Poder”, en *Resoluciones aprobadas por la asamblea general durante el 40º periodo de sesiones*, (A/RES/40/34), 29 de noviembre.
- (2006), “Principios y directrices básicos sobre el derecho de las víctimas de violaciones manifiestas de las normas internacionales de derechos humanos y de violaciones graves del derecho internacional humanitario”, en *Resoluciones aprobadas por la asamblea general durante el 40º periodo de sesiones* (A/RES/60/147), 21 de marzo.
- Asociación Ajkemab’Rech K’aslemal (2014), *Informe alternativo regional sobre la aplicación del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes: focalizado en los pueblos y territorios mayas ixil, k’iche’, y us-panteko, en el Departamento de El Quiche, Guatemala C.A.*, Guatemala, Asociación Ajkemab’Rech K’aslemal.
- Beltrão, Jane Felipe, José Claudio Monteiro de Brito Filho, Itziar Gómez, Emilio Pajares, Felipe Paredes y Yanira Zúñiga (2014), *Derechos humanos de los grupos vulnerables. Guía docente*, Barcelona, REDHES.
- Bernal Pulido, Carlos, Gerardo Barbosa Castillo y Andrés Rolando Ciro Gómez (2016), *Justicia Transicional: Verdad y Responsabilidad*, vol. IV, Bogotá, Universidad Externado de Colombia.
- Clavero, Bartolomé (2011), *¿Hay genocidios cotidianos? Y otras perplejidades sobre América indígena*, Dinamarca, IWGIA.
- Conforti, Benedetto, Paolo Picone, Umberto La Rocca et al. (1998), “Il Giudice interno e il Diritto internazionale”, *La comunità internazionale*, vol. 53, núm. 1, pp. 3-42.

- Consejo Económico y Social de las Naciones Unidas (ECOSOC) (2011), *Estudio sobre derecho penal internacional y defensa judicial de los derechos de los pueblos indígenas* (E/C.19/2010/15, párr. 144, 8 de febrero).
- Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas (2004), *Las mujeres y la paz y la seguridad* (Informe del Secretario General) (doc S/2004/616), 3 de agosto.
- De Gamboa Tapias, Camila, Claudia Card, Iván Castro *et al.* (2006), *Justicia transicional. Teoría y praxis*, Colombia, Editorial Universidad de Rosario.
- El-Bushra, Judy y Kelly Fish, “Refugees and Internally Displaced Persons” (2004), en International Alert and Women Waging Peace (eds.), *Inclusive Security, Sustainable Peace: A Toolkit for Advocacy and Action*, Londres-Washington D.C, International Alert and Women Waging Peace, p. 1-17.
- Ellenberger, Henri Frédéric (1954), “Relations psychologiques entre le criminel et la victime”, *Revue internationale de Criminologie et de Police technique*, pp. 103 y 121.
- Fattah, Ezzat A. (1967), “La victimologie: Qu’est-elle, et quel est son avenir?”, en *Revue internationale de Criminologie et de Police technique*, p. 113.
- Hall, Gillette y Harry Anthony Patrinos (eds.) (2006), *Indigenous peoples: poverty and human development in Latin America*, Londres, Palgrave Macmillan London.
- Henting, Hans von (1948), *The Criminal and his Victim*, New Haven, Yale University Press.
- Hernández Pradas, Sonia (2001), *El niño en los conflictos armados: marco jurídico para su protección internacional*, Valencia, Tirant lo Blanch.
- Jar Couselo, Gonzalo (2007), “Periodistas y guerra: Una perspectiva desde el Derecho Internacional Humanitario”, en José Luis Rodríguez-Villasante y Prieto (coord.), *Derecho Internacional Humanitario*, Valencia, Tirant lo Blanche, pp. 633 y 660.
- Jiménez de Asúa, Luis (1961), “La llamada *Victimología*”, *Estudios de Derecho Penal y Criminología*, núm. 1, pp. 22 y ss.
- Landrove Díaz, Gerardo (1998a), “Las víctimas ante el derecho español”, *Estudios Penales y Criminológicos*, núm. 21, pp. 167-208.
- (1998b), *La moderna Victimología*, Valencia, Tirant lo Blanch.

- Mendelsohn, Benjamin (1956), "Une nouvelle branche de la science bio-psycho-sociale: la victimologie", *Revue internationale de Criminologie et de Police technique*, vol. 1, núm. 2, pp. 95 y 109.
- (1959), "La Victimologie, science actuelle", *Revue de Droit pénal et de Criminologie*, pp. 619 y ss.
- (1973), "La Victimologie et les besoins de la société actuelle", *Revue internationale de Criminologie et de Police technique*, vol. 26, núm. 3, pp. 267-276.
- Neuman, Elias (1984), *Victimología. El rol de la víctima en los delitos convencionales y no convencionales*, Buenos Aires, Editorial Universidad.
- Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas (ACNUDH) (2005), "Resolución de la Comisión de Derechos Humanos 2005/81, Impunidad", 60ª sesión, 21 de abril.
- Ojinaga Ruiz, Rosario (2007), "La protección de la mujer en el Derecho Internacional Humanitario", en José Luis Rodríguez-Villasante y Prieto (coord.), *Derecho internacional humanitario*, Valencia, Tirant lo Blanche, pp. 583-614.
- Organización Internacional del Trabajo (OIT) (1957), *Convenio Sobre Poblaciones Indígenas y Tribales (Convenio N° 107)*.
- Pacto de Estado por la Justicia (2009), *Nuevo Código Procesal Penal*, 20 de marzo.
- Rauschenbach, Mina y Damien Scalia (2008), "Víctimas y justicia penal internacional: ¿una cuestión controvertida?", *Revista Internacional de la Cruz Roja*, núm. 870, junio, p. 423.
- Rubio Castro, Ana María (2002), "Género y desarrollo: internacionalización de los derechos humanos de las mujeres, en género y derechos humanos", en Andrés García Inda y Emanuela Lombardo (coords.), *Género y derechos humanos: Terceras jornadas, derechos humanos y libertades fundamentales*, Zaragoza, Mira Editores, pp. 141 y ss.
- Sainz Borgo, Juan Carlos (2007) "La protección de personas movilizadas por conflictos armados", *Cuadernos sobre Relaciones Internacionales, Regionalismo y Desarrollo*, vol. 2, núm. 3, enero-junio, pp. 141 y 163.
- Salmón, Elizabeth (2004), *Introducción al Derecho Internacional Humanitario*, Lima, Comité Internacional de la Cruz Roja/Fondo Editorial PUCP.

- Schultz, Hans (1956), “Kriminologische und strafrechtliche Bemerkungen zur Beziehung zwischen Täter und Opfer”, *Schweizerische Zeitschrift für Strafrecht*, núm. 71, pp. 171 y ss.
- Soares, Vera (2011) “Desigualdade de gênero e raça no mercado de trabalho: Precarização do trabalho e discriminação salarial”, en *Autonomia Econômica e Empoderamento da Mulher*, Río de Janeiro, Fundação Alexandre Gusmão.
- Soria Verde, Miguel Ángel (1993), “La víctima: entre la justicia y la delincuencia: aspectos psicológicos, sociales y jurídicos de la victimología”, Barcelona, Promociones y Publicaciones Universitarias (PPU).
- Traverso, Soledad, Laurie Urraro y Patty Pasky McMahon (2016), *Medical Spanish for Nurses: A Self-Teaching Guide*, Nueva York, Springer Publishing Company.
- Vázquez Pedreño, José (2014), “Las víctimas de crímenes internacionales, en particular los grupos especialmente vulnerables ante la justicia penal internacional”, tesis de doctorado, Murcia, Universidad de Murcia.
- Zanotta Machado, Lía (2007), *Desafíos institucionales en el combate a la violencia contra la mujer en América Latina y El Caribe*, Montevideo, UNIFEM

EL DERECHO A LA IDENTIDAD CULTURAL: UNA REFLEXIÓN DESDE LA COMUNIDAD RALÁMULI

MARÍA JOSÉ BALDERRAMA TRENTI

INTRODUCCIÓN

La identidad cultural es un derecho fundamental reconocido en el artículo 2º de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. Este derecho protege la composición plural de la nación mexicana; es decir, protege la cosmovisión de los pueblos indígenas que se encuentra constantemente en tensión con la cultura dominante occidental. El principal objetivo de este capítulo es analizar el derecho a la identidad cultural desde una perspectiva crítica de los derechos humanos para identificar los retos que existen para su plena vigencia. El problema de investigación se aborda desde una metodología cualitativa y documental, mediante la revisión de la literatura relacionada con los temas abordados en el texto, así como con entrevistas estructuradas y semiestructuradas realizadas en la comunidad ralámuli, en la colonia tarahumara, ubicada en la zona oeste de Ciudad Juárez, en Chihuahua, México.

Es importante recordar que en los últimos años los derechos de los pueblos indígenas han tenido un desarrollo continuo en sus alcances jurídicos. Su reconocimiento en instrumentos internacionales forjó la pauta para que dichos estándares fueran adoptados en los ordenamientos jurídicos de los países latinoamericanos, esto gracias a los movimientos sociales y la lucha de los pueblos indígenas por ser reconocidos. Muchas veces, tales normas se han visto confrontadas por el modelo económico capitalista en su vertiente neoliberal, que se encuentra fuera de la concepción de los pueblos indígenas.

Desde los años ochenta las poblaciones indígenas han defendido y luchado por el proyecto reivindicatorio de la diferencia y

la diversidad cultural, así como por la autonomía y la autodeterminación, lo que significa luchar por preservar su identidad (Ruiz, 2007: 2).

Entonces, la necesidad de preservar la identidad de los pueblos indígenas de nuestro país se traduce en el reconocimiento del derecho a la identidad cultural. Además, si tenemos ordenamientos jurídicos nacionales e internacionales que buscan garantizar dicho derecho, podríamos preguntarnos ¿cuáles son los retos que existen para su plena vigencia? A lo largo de este capítulo intentaremos dar respuesta a esta pregunta.

Como dice Alma Melgarito Rocha, “si creemos en la posibilidad de un horizonte humano distinto, entonces la crítica del paradigma actual aparece como necesaria” (2015: 3). Por tanto, es necesario sumergirse en un periodo de innovación y expansión en el paradigma de la crítica jurídica contemporánea.

CORRIENTES TEÓRICAS DE LOS DERECHOS HUMANOS

Actualmente, existe la necesidad de un acercamiento a los derechos humanos desde la teoría crítica por varias razones. En primer lugar, por la discrepancia que hay entre lo que el derecho establece en la norma jurídica y su garantía. En segundo lugar, el aumento sistemático en la vulneración y manipulación de los derechos humanos. Sin embargo, la preocupación latente es si debemos entender el discurso de los derechos humanos como una herramienta emancipadora que ponga un freno a los abusos del poder o, por el contrario, como un instrumento de dominación para imponer un poder político en el plano global.

La teoría crítica aborda los derechos humanos desde un enfoque controversial, pues cuestiona los principios de universalidad y racionalidad que, según el discurso hegemónico liberal, los constituyen. Por ende, en la práctica y según el consenso teórico, los derechos humanos son un discurso muy diverso, toda vez que la humanidad es diversa y no siempre se rige bajo la misma lógica liberal.

Las diferentes corrientes teóricas o escuelas del pensamiento contemporáneo que debaten sobre los derechos humanos pueden ser divididas en cuatro:

Cuadro 1. Corrientes teóricas contemporáneas sobre los derechos humanos

<i>CORRIENTES</i>	<i>CONCEPCIÓN</i>	<i>UNIVERSALIDAD</i>	<i>AUTORES</i>
Ortodoxa tradicional (naturalista)	Dados e inherentes a la humanidad	Universales en tanto que son parte de la estructura del universo	Jack Donnelly, Alan Gewirth, Mauricio Beuchot, entre otros.
Nueva ortodoxia (deliberativa)	Socialmente consensuados	Depende de la capacidad de ampliar el consenso	Jürgen Habermas, John Rawls, Fernando Salmerón
Protesta (resistencia)	Resultado de luchas sociales y políticas	La universalidad se concibe en cuanto a su <i>fuerza</i> , es decir, la condición de sufrimiento y la potencial victimización de los sujetos	Costas Douzinas, Étienne Balibar, Luis Villoro, Helio Gallardo
Discursiva (nihilista)	Discurso, un hecho del lenguaje	Ningún carácter de universal	Mutua Makau, Alasdair MacIntyre, Cesáreo Morales

Fuente: elaboración propia con base en Dembour (2006).

Estas corrientes buscan contribuir, desde su pensamiento, a la teoría crítica de los derechos humanos. Plantean argumentos que incitan al debate de las teorías racionales universalistas, que limitan la comprensión de la historia cultural desde sus vínculos con las naciones occidentales. Además, abordan los derechos humanos al margen de la concepción eurocéntrica, por lo que proponen estudiar los derechos humanos a partir del contexto

sociocultural en el que se desarrollan, desde planos igualitarios, sin subordinación de los sujetos sociales para su garantía. “Al destacar una idea contextualizadora, no se renuncia a la fuerza normativa que tiene toda teoría crítica del derecho en clave de justicia” (Salas, 2020: 43). De este modo, es menester desenmascarar el discurso del poder y reconocer las tensiones existentes con la finalidad de recuperar las experiencias de injusticia para, luego entonces, exigir justicia.

Sólo desde un “conocimiento situado” es posible provocar avances en la reflexión (Faundes *et al.*, 2020: 55). Por tanto, revertir las relaciones hegemónicas en la sociedad para dar cabida a otras formas de relacionarnos con el derecho, implica dar paso, desde nuestro lugar de enunciación, a nuevas figuras y teorías jurídicas, como el pluralismo jurídico. Por ejemplo, la comunidad rálámuli, dentro de su colonia en Ciudad Juárez, cuenta con sus propias reglas, sus propias autoridades y sus propias formas de resolver los conflictos, sin interés ni de convertirlas en leyes federales ni, por otro lado, oponerse al Gobierno mexicano. Simplemente se trata de dos sistemas que rigen la vida cotidiana en un mismo territorio y que pueden coexistir armónicamente. Ciertamente, es una realidad imperante en nuestro país.

Por otra parte, siguiendo a Óscar Correas, los derechos humanos también pueden ser entendidos como el producto de la misma sociedad moderna: “los derechos humanos, por su parte, son todas las expectativas y aspiraciones de los individuos de la sociedad capitalista, que no pueden ser, sino mencionadas en términos de derechos” (Correas, 2003: 271). Mientras, el derecho moderno, como menciona Correas, “es la técnica discursiva que llamamos derecho subjetivo” (2003: 277). Esto quiere decir que el Estado tiene el rol primordial de otorgar derechos y resolver los conflictos de la sociedad civil. Por tanto, el ciudadano está constreñido a acudir al Estado para que le garantice sus derechos. En otras palabras, los derechos humanos facultan a la ciudadanía para accionar el aparato estatal para que le haga valer sus derechos, toda vez que el Estado está obligado a cumplir. Desde esta perspectiva, esto quiere decir que la vía para hacer valer un de-

recho es a través del Estado (lo cual limita otros medios posibles), con la firme esperanza de que los representantes del aparato estatal no asuman otro discurso, uno distinto al de los derechos humanos. Uno que nos prohíba acudir al Estado para garantizar nuestros derechos. O sea, un gobierno autoritario.

Con lo anterior, podríamos establecer la idea de que “el derecho” y la “humanidad” van de la mano, por lo que toda organización social puede entenderse como un conjunto de normas. Entonces, el derecho es indispensable. Sin embargo, quienes crean el derecho desde el poder legislativo o el poder judicial en algunas ocasiones se encuentran sumergidos en los intereses de las clases dominantes y esto imposibilita el acceso a los derechos humanos por los sectores más vulnerables. Por ello, es necesario el estudio del derecho desde la crítica jurídica, a través del uso alternativo del derecho, a partir de una visión de los derechos humanos como un mecanismo emancipatorio; es decir, la corriente crítica busca que los derechos sean eficaces para todos los sectores de la sociedad.

Ahora bien, si partimos de la concepción plural de individuos, entonces los estudios de los derechos humanos se construyen a partir de la lucha, de la historia, pero sobre todo desde la realidad.

En América Latina tenemos ejemplos claros de las luchas por la reivindicación de los derechos humanos. Por ejemplo, la de los zapatistas en México, para lograr el reconocimiento de la pluriculturalidad y el derecho a la libre determinación; asimismo, el derrocamiento de las dictaduras en Argentina y en Brasil, o el Movimiento al Socialismo (MAS) de Bolivia, lo que permitió que un político indígena asumiera la presidencia de la República. En estos países, estas luchas han derivado en el reconocimiento constitucional de algunos derechos. Sin embargo, como menciona Guadalupe Hurtado, “el efectivo goce de los derechos humanos se ve comprometido por la falta de recursos eficaces para su tutela, además de que se encuentran altamente tecnificados y con poca posibilidad de acceso para quienes no detentan poder o el mínimo de riqueza” (Hurtado, 2015: 15).

Por consiguiente, es imperativo repensar los derechos humanos. Es necesario buscar respuestas, desde los postulados críticos del derecho, sobre la manera en que las comunidades traducen el discurso del derecho a la identidad, es decir, cómo buscan el nacimiento de un modelo que responda cabalmente a los problemas que provoca la ineficacia en el sistema de protección del derecho a la identidad cultural. Con la teoría crítica se pretende dar otros sentidos a la interpretación jurídica para la transformación social.

Finalmente, cabría preguntarnos ¿cuál es la finalidad de estudiar los derechos humanos desde la crítica jurídica? Respondemos que la finalidad es lograr una nueva cultura jurídica y encontrar modelos que den respuestas a los problemas de ineficacia, atendiendo al contexto donde se desenvuelven.

EL DERECHO A LA IDENTIDAD CULTURAL

Desde hace siglos, la historia de América Latina se ha centrado en la visión colonial, en imponer las ideas de la cultura occidental a costa de la cosmovisión de los pueblos indígenas, donde las manifestaciones de ciencia, arte, literatura, se reducen a la concepción eurocéntrica.

En el siglo xx se han incrementado los movimientos de los pueblos indígenas por el reconocimiento de sus derechos colectivos, así como por el derecho a su territorio, a su cultura, a su identidad, en busca de descolonizar el pensamiento. Por ello, cabe preguntarnos ¿cuál es la importancia de la cultura? ¿El derecho a la identidad cultural es un derecho fundamental? Pues bien, el derecho a la identidad cultural supone el respeto y la protección de su realidad y conocimiento, todo aquello que se transmite de generación en generación, como el lenguaje, el arte, la literatura, la religión, las creencias, la forma de autogobierno, las leyes y la manera de resolución de conflictos. La importancia de reconocer la cultura de los pueblos indígenas reside en visibilizar los problemas de las comunidades indígenas ante la pobla-

ción, el Estado y el derecho. Lo que entendemos por identidad cultural mexicana es una imposición de la cultura mestiza, la cultura de los conquistadores, donde el irrespeto y la desvalorización de los pueblos indígenas se hizo presente.

Esto lo podemos escuchar y reflexionar desde la realidad e historia de vida de Emma, de 52 años, al preguntarle por qué sus papás no le enseñaron a hablar rálámuli:

Mira, es que antes la educación era la castellanización, pues entonces mis padres también fueron maestros y les tocó eso. Mi papá era de los que usaban taparrabos y no hablaba nada de español y toda su familia batallaron mucho, mucho, para llegar donde estaban. Entonces, yo les preguntaba “¿y si dice usted que no hablaba el español cuando estaba en la escuela, cómo le hacía para aprender?” Y me dice mi tío, “memorizábamos, no sabíamos qué quería decir, pero memorizábamos... batallé mucho para estudiar, para atender”, y ya. Y luego por eso a nosotros no nos enseñaron hablar rálámuli. Pues sí, “para que batallen menos”. El español es mi lengua materna (Emma [comunicación personal], 28 de febrero de 2022).

El relato sobre los padres de Emma nos revela este periodo colonizador, donde se impuso el español sobre el rálámuli sin posibilidad de coexistir, por lo que tuvieron que adoptar nueva vestimenta y nuevas formas de relacionarse. Donde, por amor a tus hijos y porque no sufran o batallen lo que tú viviste, es mejor incorporarse a la cultura mestiza.

Asimismo, al preguntarle a Elva Esther, de 30 años, habitante en la colonia tarahumara, cómo valoran la cultura rálámuli las personas no indígenas en Ciudad Juárez, respondió: “¿A poco usted cree que la gente nos valora a nosotros? No creo” (Elva Esther [comunicación personal], 27 de octubre de 2021). Del mismo modo, le preguntamos a Imelda Morales, de 23 años, tres frases que haya escuchado en la calle con las que las personas, los *chabochis* (mestizos), nos expresamos sobre los rálámulis; contestó “muchas cosas”, riendo nerviosa. Le pedimos, de nuevo, que mencionara sólo tres, por lo que respondió: “Es que no quiero”. Entonces, le preguntamos si eran cosas negativas: “Pues sí”, nos

dijo. Le preguntamos cómo la hacía sentir eso: “Mal, me enoja”, respondió (Imelda Morales [comunicación personal], s.f.).

Con estas dos respuestas podemos vislumbrar el problema que actualmente existe, donde contamos con toda una normatividad que protege el derecho a la identidad, tanto en el plano internacional como el doméstico. Lo que logramos en parte develar es una normatividad ineficaz, toda vez que los *chabochis* no se abstienen de hacer comentarios negativos, no se abstienen de discriminar. Lo que viola el derecho a una vida digna. Una máxima fundamental.

Al cuestionar a Elva Esther y a Imelda Morales qué era lo más importante de su cultura, ambas respondieron que hablar rálámuli, por lo que al perderse su lengua, se pierde su cultura: “El lenguaje no es solamente un instrumento de comunicación, sino, sobre todo, la expresión de una manera de concebir el mundo. Todo lenguaje conlleva un esquema de pensamiento que contiene la concepción que los hablantes tienen sobre el tiempo y el espacio” (De Carpio Rodríguez, 2020: 91).

Por ello, la lucha por la protección del derecho a la identidad cultural comprende la protección a su lengua, sus rituales, la conmemoración de sus eventos, la protección de sus territorios, la enseñanza de lenguas indígenas, de su vestimenta, la auto adscripción indígena. Además de una lucha jurídica por accionar al Estado en su obligación de garantizar la identidad cultural. Implica entender el derecho como un discurso en contra de la opresión, del poder. El derecho como un medio emancipatorio de reconocimiento a la diferencia, en la defensa de la forma de representación, organización y concepción de justicia de los pueblos indígenas. Así, pues, el “pluralismo jurídico” se encarga de estudiar y crear nuevos postulados jurídicos, como los de la comunidad rálámuli, de la colonia Tarahumara, en la medida en que cuenta con su propio gobierno y su propia estructura política, misma que convive y coexiste con la organización estatal y nacional; donde nuevos caminos y horizontes en el derecho están siendo posibles.

La necesidad de investigar y concientizar el derecho a la identidad cultural tiene como finalidad respetar y reconocer to-

das las organizaciones sociales, políticas y cosmovisiones de los pueblos indígenas que se han preservado a través del tiempo y que están resistiendo al etnocidio, a la asimilación y al proceso de la globalización. Proteger el derecho a la identidad cultural permite incorporar las visiones periféricas, las perspectivas de las culturas no dominantes, para poder encontrar nuevas soluciones y cambios de paradigmas.

Por ello, es necesario abrazar lo diverso, proteger la diferencia cultural con el propósito de que los grupos minoritarios, las poblaciones indígenas, puedan gozar plenamente de sus derechos; es decir, vivir en dignidad.

LA IDENTIDAD CULTURAL COMO UN DERECHO HUMANO

La identidad cultural puede ser entendida desde varias perspectivas. Primero, como un concepto; segundo, como fundamento de la sociedad; y por último, desde un ámbito jurídico que permita la creación de mecanismos de protección, con la finalidad de que sea exigible ante el Estado y los organismos de protección internacional.

La noción actual de identidad cultural nace en los años ochenta en un contexto de descolonización de América Latina, con la necesidad del reconocimiento de naciones pluriculturales.

Hasta finales de dicha década, en el ámbito internacional sólo existía un tratado, el cual se destinó explícitamente a las poblaciones indígenas y tribales: el Convenio 107 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT). Uno de los objetivos de este convenio era la integración y asimilación de los pueblos indígenas por parte de los Estados. Sin embargo, como menciona Ferguson MacKay, dicho convenio generó un rechazo por parte de muchos pueblos indígenas, debido a su falta de respeto por las culturas e identidades indígenas (MacKay, 2002: 6). Por ello, en 1989 entró en vigor el Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales. Este ordenamiento legal reconoció sus valores, instituciones y prácticas culturales con la finalidad de crear mecanis-

mos internacionales de protección. Sin embargo, este instrumento no define qué debe ser entendido por cultura, y mucho menos por identidad cultural, por lo que se debe acudir a otras declaraciones.

El derecho a la identidad cultural se desprende de los derechos económicos, sociales y culturales. La Declaración de Friburgo (2007) define a la cultura y a la identidad cultural como:

- a) El término “cultura” abarca los valores, las creencias, las convicciones, los idiomas, los saberes y las artes, las tradiciones, instituciones y modos de vida por medio de los cuales una persona o un grupo expresa su humanidad y los significados que da a su existencia y a su desarrollo;
- b) La expresión “identidad cultural” debe entenderse como el conjunto de referencias culturales por el cual una persona, individual o colectivamente, se define, se constituye, comunica y entiende ser reconocida en su dignidad.

Con la definición aportada por la *Declaración de Friburgo* podemos inferir que existen características que permiten distinguir a un grupo de la humanidad del resto de la sociedad, y da la posibilidad de autoidentificarse como tal. Es preciso aclarar que la identidad cultural no es sinónimo de identidad étnica. Abordarlo desde la perspectiva de identidad cultural y no étnica responde a que la segunda retoma categorías específicas de etnicidad y se circunscribe a un grupo de la humanidad muy reducido. Como menciona Gilberto Giménez, los movimientos y reconocimientos a nivel nacional e internacional no se conciben a sí mismos ni se autonombran en los términos de los estudios de etnicidad, sino como pueblos dotados de un nombre propio (Giménez, 2006: 141), por lo que resulta relevante realizar esta precisión.

El instrumento que habla acerca de los derechos culturales es la Declaración Universal de los Derechos Humanos, en su artículo 27, el cual dice: “Toda persona tiene derecho a tomar parte libremente en la vida cultural de la comunidad, a gozar de las

artes y a participar en el progreso científico y de los beneficios que resulten”. Esta definición se queda muy corta en comparación con las necesidades de las comunidades indígenas, toda vez que no exhorta al respeto a la diversidad cultural.

El Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, en su artículo 15, dispone que “el derecho a toda persona de participar en la vida cultural” también es muy limitado en relación con la realidad de los pueblos indígenas.

La protección más contundente se dio en el Proyecto de Declaración Americana sobre los Derechos de Pueblos Indígenas, en su artículo V, que es del tenor literal siguiente:

- 1) Los pueblos indígenas tendrán derecho a preservar, expresar y desarrollar libremente su identidad cultural en todos sus aspectos, libre de todo intento de asimilación.
- 2) Los Estados no adoptarán, apoyarán o favorecerán política alguna de asimilación artificial o forzosa, de destrucción de una cultura, o que implique posibilidad alguna de exterminio de un pueblo indígena

Todos estos derechos le dan forma y fundamento al derecho a la identidad cultural y fijan las bases para lograr mecanismos para su protección. Pero es importante recordar que si no hay participación política o de la ciudadanía, el texto normativo se vuelve letra muerta. Entonces no cumple con el propósito de efectividad y eficacia de la norma. Los logros en el campo jurídico se deben a la interpretación hermenéutica de los tratados internacionales a favor de los pueblos indígenas y la confirmación de la obligatoriedad de los tratados internacionales suscritos por los Estados parte.

La protección del derecho a la identidad cultural se da por la intención de la Corte Interamericana de Derechos Humanos de proteger los derechos de las minorías religiosas e indígenas. Por lo tanto, la Corte reconoce el carácter fundamental del derecho a la identidad cultural para los pueblos indígenas.

LA IDENTIDAD CULTURAL COMO UN DERECHO SOCIAL Y CULTURAL

El derecho a la identidad cultural de los pueblos indígenas está dentro del apartado de los derechos humanos, económicos, sociales y culturales. Estos derechos se presentan como expectativas ligadas a las necesidades básicas de las personas (Pisarello, 2007: 11). Las necesidades pueden ser traducidas en derechos subjetivos que requieren la existencia de normas que imponen obligaciones a algunos funcionarios (Correas, 2003: 274), y la mayoría de esas veces esas obligaciones se traducen en “hacer”. Los derechos sociales implican que el Estado destine recursos del erario con la finalidad de garantizar estos derechos. En consecuencia, esto implica una carga económica para el Estado.

Ciertamente, como afirman Victor Abramovich y Christian Courtis (2004: 16), las presentes vulneraciones de los derechos sociales obedecen, ante todo, a las desigualdades materiales de poder en las sociedades actuales. Las reivindicaciones del discurso de los derechos humanos, desde la crítica jurídica, pretende visibilizar los retos del Estado en la vigencia del derecho a la identidad cultural que busca la igualdad de todos los habitantes del país.

Uno de los retos es la falta de claridad en la obligación del Estado frente a los ciudadanos, pues no se cuenta con mecanismos que garanticen el derecho a la identidad cultural. Aunque, ciertamente, se entiende que la obligación de garantizar supone asegurar que el titular del derecho acceda al bien cuando no puede hacerlo por sí mismo (Abramovich y Courtis, 2004: 29).

Siguiendo los postulados de Luigi Ferrajoli:

Se habla de garantías primarias y secundarias. Las primeras son todas las obligaciones y prohibiciones de los derechos fundamentales que deben de respetar y asegurar los demás, ya sea tanto el Estado como el ente público y privado. Las secundarias son las intervenciones judiciales destinadas para reparar o sancionar las violaciones de las garantías primarias (2013: 5).

En el caso del derecho a la identidad cultural existe todo un bagaje de leyes nacionales y tratados internacionales que lo protegen, pero no existen las garantías secundarias en la reparación de ese derecho por parte del Estado en caso de verse vulnerado.

Por tanto, es importante que el Estado asuma las obligaciones de respetar, proteger, garantizar y promover el derecho en cuestión (Hoof, 1984: 99). Es imperativo que el Estado promueva las condiciones necesarias para que los titulares puedan disfrutar de su derecho sin limitaciones, así como también promover las problemáticas que enfrentan los titulares para acceder al derecho de la identidad cultural y vivir una vida digna. Promover y concientizar de la tensión que existe entre la cosmovisión indígena y la occidental.

CONCLUSIONES

El derecho a la identidad cultural, desde los movimientos de los pueblos indígenas latinoamericanos hasta los catedráticos críticos del derecho, que abrevan de los estudios decoloniales e interculturales, permite reflexionar y debatir conceptos como el universalismo de los derechos humanos, que resultan incompatibles con la realidad de nuestra nación mexicana.

Concluimos que el derecho a la identidad cultural es un derecho fundamental. Un derecho reconocido en nuestro ordenamiento constitucional mexicano, en su artículo 2, que va más allá del reconocimiento de una nación pluricultural. Garantizar este derecho supone reconocer el derecho a la propia cultura, a las costumbres, a la libre determinación, y a existir según sus propias formas de ser y estar en el mundo y en la sociedad. Esto implicaría, en palabras de Jorge A. González:

En el sentido de reconocer el derecho de los pueblos indígenas a preservar y desarrollar todas aquellas concepciones y prácticas que formen parte de su identidad cultural: lenguas (idiomas), conocimientos (caza, pesca, agricultura, medicina...) y aquello que favorezca su configuración (religión,

educación, producción...). Esto significa el respeto a sus formas de nombrar y nombrarse, de relacionarse con la naturaleza al cazar, pescar, sembrar, crear y producir [...] (González, 2002: 310).

Lo anterior resulta un imperativo para lograr una vida digna. A través del texto escuchamos de las voces de tres mujeres ralmulis, habitantes de Ciudad Juárez, el coraje y la tristeza de que la discriminación aún persistente. Un mal que sigue latente, un mal que debe ser erradicado, donde la igualdad y la diferencia son dos caras de la misma moneda. No podemos pensar en la igualdad sin las diferencias. En ese sentido, la discriminación es una violación al derecho a la identidad cultural.

Si bien estos grandes avances se han logrado gracias a la lucha de los pueblos indígenas por la reivindicación de sus derechos, aún queda un largo camino por recorrer para lograr su pleno goce y protección. Es necesario, además, concientizar a la sociedad sobre la gravedad de la discriminación hacia los pueblos indígenas, para lo cual es importante visibilizar sus realidades.

Es por lo anterior que coincidimos con la escuela de protesta (resistencia) que surge desde el pensamiento de la teoría crítica de los derechos humanos, que busca entender los derechos humanos fuera de la concepción eurocéntrica; es decir, estudiar los derechos humanos a partir del contexto sociocultural en el que se desenvuelven, desde horizontes igualitarios, sin reproducir las relaciones de subordinación de los sujetos sociales para su garantía.

El derecho a la identidad cultural de los pueblos indígenas se incluye en el apartado de los derechos humanos, económicos, sociales y culturales. A su vez, contribuye a fundamentar su protección, pero desde su identidad cultural, y no con la perspectiva dominante euro centrista, que muchas veces no permite la vigencia plena de dicho derecho.

Se asume que el derecho a la identidad cultural está atravesado por la necesidad de incluir jurídicamente a las personas en condiciones de vulnerabilidad, ya que toda distinción destinada a provocar discriminación negativa, en el caso concreto, actúa

como un obstáculo para el pleno acceso de este derecho constitucional y convencional.

BIBLIOGRAFÍA

- Abramovich, Victor y Christian Courtis (2004), *Los derechos sociales como derechos exigibles*, Madrid, Trotta.
- Asamblea General de las Naciones Unidas (ONU) (1948), *La Declaración Universal de los Derechos Humanos*, París, Organización de las Naciones Unidas.
- Correas, Óscar (2003), “Los derechos humanos y el estado moderno. (¿Qué hace moderno al derecho moderno?)”, *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, núm. 37, pp. 271-285, disponible en <https://revista-seug.ugr.es/index.php/acfs/article/view/1093/1291>.
- De Carpio Rodríguez, Columba (2020), “Derecho a la identidad cultural como derecho fundante de los derechos culturales”, en Juan Faundes y Silvana Ramírez (eds.), *Derecho fundamental a la identidad cultural. Abordajes plurales desde América Latina*, Santiago de Chile, Ril Editores.
- Dembour, Marie-Benedict (2006), *Who Believes in Human Rights? Reflections on the European*, Londres, Cambridge University Press.
- Faundes Peñafiel, Juan Jorge y Silvina Ramírez (eds.) (2020), *Derecho fundamental a la identidad cultural, Abordajes culturales desde América Latina*, Santiago de Chile, Ril Editores.
- Ferrajoli, Luigi (2013), *Dei dirritti e delle garanzie: conversazione con Mauro Barberis*, Boloña, Il Mulino.
- Giménez, Gilberto (2006), “El debate contemporáneo en torno al concepto de etnicidad”, *Identidades étnicas*, vol. 1, núm. 1, pp. 129, disponible en https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2007-81102006000100005.
- González Galván, Jorge A. (2002), *Constitución y derechos indígenas*, México, UNAM.
- Hoof, G.J.H. van (1984), “The Legal Nature of Economic, Social and Cultural Rights: A Rebuttal of Some Traditional Views”, en Philip Alston y Katarina Tomasevski (eds.), *The Right to Food*, La Haya, Martinus Nijhoff Publishers, pp. 97-110

- Hurtado, Guadalupe Itzi-Guari (2015), “La crítica jurídica y el uso alternativo del derecho”, *Hechos y Derechos*, núm. 28, disponible en <https://revistas.juridicas.unam.mx/index.php/hechos-y-derechos/article/view/7278/9214>.
- MacKay, Fergus (2002), *Una guía para los derechos de los pueblos indígenas en la Organización Internacional del Trabajo*, s.l., Programa para los Pueblos de los Bosques.
- Melgarito, Alma (2015), *Pluralismo jurídico: la realidad oculta: análisis crítico-semiológico de la relación*, México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades-UNAM.
- Observatorio de la Diversidad y los Derechos Culturales, Organización Internacional de Francofonía y Unesco (2007), *Declaración de Friburgo. Los derechos culturales*, disponible en https://culturalrights.net/descargas/drets_culturals239.pdf.
- Pisarello Gerardo (2007), *Los derechos sociales y sus garantías*, Madrid, Trotta.
- Ruiz, Ramón (2016), “Procesos interculturales en una comunidad indígena en Chiapas desde una mirada EMIC: realidades y desafíos”, *Sinéctica*, núm. 47, disponible en <https://www.scielo.org.mx/pdf/sine/n47/2007-7033-sine-47-00004.pdf>.
- Salas Astraín, Ricardo (2020), “Justificación de las identidades culturales, teoría crítica intercultural y derecho shumanos”, en Juan Faundes y Silvana Ramírez (eds.), *Derecho fundamental a la identidad cultural. Abordajes plurales desde América Latina*, Santiago de Chile, Ril Editores.

PROCESO DE AUTOIDENTIFICACIÓN DE MUJERES AFROAMERICANAS EN EL MARCO DEL RECONOCIMIENTO CONSTITUCIONAL DE LA POBLACIÓN AFRODESCENDIENTE EN MÉXICO

LUZ ELENA MEJÍA ROMERO

INTRODUCCIÓN

Reconocer la diversidad de intereses, actitudes, pensamientos, apariencias, fisonomías, creencias y expectativas inherentes a cada persona, en contraste con un mundo que crea sistemas normativos uniformes, es de vital importancia para conocer, aceptar y reconocer los aportes e influencias de las múltiples culturas que lo habitan y que, a su vez, moldean los rituales particulares de cada sociedad, mismos que pueden influir en la interacción de las relaciones sociales debido a múltiples factores, como los movimientos migratorios, manifestaciones culturales o el avance tecnológico en las telecomunicaciones. La homogeneidad de leyes dirigida a sociedades compuestas por identidades diversas, torna necesaria su manifestación colectiva con el objetivo de proponer y crear disposiciones legales que reconozcan y protejan los derechos inherentes de las colectividades heterogéneas, a fin de conseguir relaciones sociales armónicas.

En el caso particular de México, como parte de estas expresiones diversas encontramos a las poblaciones afrodescendientes asentadas, en mayor o menor medida, en todos los estados de la República Mexicana. La relevancia de enfocar el interés en este grupo de población se debe a la invisibilización secular dentro del imaginario colectivo de la que ha sido objeto. Esa invisibilización ha borrado a los asentamientos afrodescendientes de los sucesos históricos nacionales que han edificado la cultura mexicana y, consecuentemente, ha impedido que los colectivos afrodescendientes ejerzan sus derechos identitarios. Sin embargo, dentro de la población afrodescendiente radicada en México, las

mujeres pertenecientes a este colectivo no sólo experimentan la exclusión arriba descrita en razón de su origen étnico, sino que también viven eventos de discriminación, racismo e invisibilización por cuestión de género. Ambos factores, género y etnia, mantienen a las mujeres afrodescendientes de México en condiciones de desigualdad simbólica, impidiendo que ocupen escenarios que exclusivamente han sido asignados para hombres.

Recordemos que la conformación pluricultural de México es producto del mestizaje surgido en la colonización española a partir de 1521. Son cuatro raíces las componentes de la población nacional: indígena, española, africana y oriental. Sin embargo, uno de los efectos de dicho mestizaje fue, y sigue siendo, la segregación racial y discriminación ejercida sobre los diferentes grupos que conforman la población en México. Esta discriminación se practica en diferentes formas y en todos los ámbitos (institucional y social). Con relación a lo anterior, desde hace varias décadas surgió el movimiento por el reconocimiento constitucional como grupo étnico de la comunidad afrodescendiente en México, impulsado por la aspiración de igualdad de oportunidades en diversos ámbitos y de acceso a diversas prerrogativas con las que contaban los pueblos indígenas ya reconocidos en la Constitución mexicana.

En torno al trabajo de concientización orientado a la visibilización de la población negra en México, es la misma comunidad afroamericana la que ha realizado esfuerzos para incentivar ese reconocimiento en el marco legal (Hass, 2019). Es en este contexto que el interés por conocerse, reunirse y relacionarse entre sí fue creciendo entre hombres y mujeres que se reconocían como negros, afrodescendientes o fromexicanos, a partir de distinguir en ellos ciertos rasgos fenotípicos característicos de la raza negra; lamentablemente, también por la discriminación y exclusión vivida por sus rasgos físicos. En consecuencia, en 2009 surgió, por consenso de organizaciones afrodescendientes mexicanas, la Red por el Reconocimiento Constitucional del Pueblo Negro de México (RCPNM) y en 2011 sus integrantes acordaron autodenominarse como fromexicanos, dando

origen a la Red Afromexicana por el reconocimiento de sus derechos (López, 2018).

En este punto, conviene hacer una precisión conceptual para esta investigación, en particular para quienes no estén familiarizados con el tema. Las poblaciones afromexicanas hacen una distinción en los términos afromexicana (o) y afrodescendiente, como se muestra a continuación. En primer lugar, señalan que como afrodescendiente puede entenderse a la persona que tiene ascendencia africana, que se reconoce como afrodescendiente o negra, pero puede tener cualquier nacionalidad y residencia en cualquier país del mundo. Por ejemplo, en Perú puede radicar una persona afrodescendiente de nacionalidad colombiana. Por otro lado, una persona afromexicana es aquella que tiene ascendencia africana, que se reconoce como afrodescendiente o negra, que por nacimiento es mexicana, que se encuentra asentada en territorio mexicano y, por lo tanto, su formación cultural se apega a las tradiciones mexicanas. Todo lo anterior quiere decir que la persona autoidentificada como afromexicana se ha formado en la cultura y tradiciones propias del país, lo que le otorga una particularidad específica frente a personas afrodescendientes de otras nacionalidades.

Es también, a través de la conjugación y expresión de distintas voces, que van desde activistas, colectivos nacionales e internacionales conformados por la comunidad afromexicana y afrodescendiente, hasta investigadores, académicos, actores políticos y población en general, que se pretende comunicar lo que actualmente significa ser personas de origen afrodescendiente. Con ello se busca valorar su presencia y brindar una aproximación general que abarque las distintas contingencias y modos de vida de esta población, la cual actualmente exige que el reconocimiento constitucional de la afrodescendencia en México cuente con leyes reglamentarias que permitan el pleno goce de sus derechos.

Al respecto, Citlali Quecha (2013) retoma los relatos de las comunidades afrodescendientes de la Costa Chica de Oaxaca y Guerrero sobre su historia como pueblo negro en México. A

partir de ello, considera conveniente analizar la reivindicación identitaria afromexicana mediante el rescate del patrimonio cultural africano expresado en la tradición oral de mitos y leyendas que configuran la ancestralidad africana, prácticas religiosas, danzas y música, así como reivindicar la autodeterminación de los pueblos negros como afrodescendientes.

Sin embargo, de acuerdo con declaraciones propias de personas afrodescendientes manifestadas en pláticas informales en distintos momentos con la autora, el movimiento por el reconocimiento de la afrodescendencia en México, durante sus inicios, tenía una estructura organizacional limitada, ya que principalmente estaba conformado por pequeños grupos desarticulados entre sí, que no tenían ningún tipo de representación en sus localidades, ya fuera en la conformación de ayuntamientos o en la de congresos locales, por lo que sus intereses no eran tomados en cuenta por las autoridades. Además, las asociaciones civiles y colectivos que impulsaban el movimiento no contaban con suficientes recursos humanos, económicos o técnicos (algunos estaban dentro de las estadísticas de analfabetismo o contaban con educación básica trunca) que les permitieran acceder a canales de diálogo en las instancias pertinentes (comunicaciones personales, 2019).

Por otro lado, es relevante abordar el tema del reconocimiento constitucional de las poblaciones afromexicanas debido al desconocimiento generalizado de la presencia de población negra nativa en México que, de acuerdo con lo que sugiero, es resultado de tres razones, principalmente: 1) la dispersión territorial de dicha población, 2) la falta de ordenamientos jurídicos e instrumentos estadísticos que sustenten su existencia y, por último, 3) la resistencia de las personas a autodenominarse negras(os), afromexicanas(os) o afrodescendientes por temor a sufrir discriminación. La conjunción de estos tres elementos mantiene en incertidumbre jurídica y vulnerabilidad social a las comunidades afromexicanas, sin que hasta el momento existan leyes reglamentarias o instituciones dirigidas específicamente a estas poblaciones que protejan sus derechos culturales, sociales, políticos y económicos.

En el censo realizado por el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (Inegi) en marzo de 2020, se incluyó la pregunta de autoadscripción: “Por sus costumbres y tradiciones, ¿se considera usted afromexicano (a), negro (a) o afrodescendiente?”. De acuerdo con Rosa María Castro, representante de la Asociación de Mujeres de la Costa de Oaxaca (AMCO) (*El Universal Oaxaca*, 2021), la inclusión de esta pregunta en el ejercicio censal no cumplió con la expectativa de algunas personas afromexicanas, que tenían interés por obtener una primera aproximación oficial del total de personas afrodescendientes, afromexicanas y negras nativas y radicadas en México. Sin embargo, la realización de este censo evidenció la falta de capacitación y empatía por parte de los entrevistadores para dirigir y aplicar dicha pregunta, lo que, a su vez, distorsionó el objetivo esencial de incluirla en el cuestionario.

Por otro lado, es importante mencionar la aprobación de la modificación al artículo 2 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos a mediados de 2019, en la que se adicionó el inciso C, el cual reconoce la existencia de los pueblos afromexicanos y los ampara bajo los mismos derechos de los pueblos indígenas. A la letra, el texto constitucional expone que:

Artículo 2. (...) C. Esta Constitución reconoce a los pueblos y comunidades afromexicanas, cualquiera que sea su autodenominación, como parte de la composición pluricultural de la Nación. Tendrán en lo conducente los derechos señalados en los apartados anteriores del presente artículo en los términos que establezcan las leyes, a fin de garantizar su libre determinación, autonomía, desarrollo e inclusión social (DOF, 9 de agosto de 2019).

La justificación a la reforma de este artículo destaca la urgencia de visibilizar, reconocer y garantizar los derechos humanos correspondientes a las comunidades afromexicanas, pues, pese a la presencia significativa de estas poblaciones en territorio nacional a lo largo de la historia, y al hecho de que representan la tercera raíz cultural del país, no han tenido reconocimiento como pueblos originarios de México (Dictamen aprobatorio de

reforma al Artículo 2 de la Constitución de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos).

En ese contexto, la situación de las mujeres afromexicanas se advertía mayormente vulnerable como resultado de los estereotipos de género socialmente atribuidos a las mujeres. Por lo tanto, el presente ensayo tiene como propósito general exponer el contexto en el que surge la necesidad de las mujeres afromexicanas de auto identificarse como parte de los pueblos negros o afrodescendientes radicados en México, y mostrar su desempeño como elementos activos del movimiento por el reconocimiento constitucional de esta población. En este contexto, los documentos y narrativas que sustentaron este análisis fueron las declaraciones emitidas por las propias mujeres afromexicanas en diversos eventos organizados por asociaciones civiles integradas por ellas y eventos organizados en coordinación con diversas instituciones gubernamentales de los ámbitos local, estatal y federal, así como eventos realizados por distintas universidades.

Algunos de estos eventos fueron el II Foro por el Reconocimiento Constitucional y el Desarrollo de los Pueblos Afromexicanos, realizado el 6 y 7 de julio de 2017; la Asamblea Electiva del municipio de Ayutla de los Libres, Guerrero, para elegir a su Consejo Municipal Comunitario mediante su sistema normativo propio, denominado de “usos y costumbres” o consuetudinario, realizada el 15 de julio de 2018; el XX Encuentro de Pueblos Negros “Juntos hacia el Censo 2020”, realizado el 15 y 16 de noviembre de 2019, y la clausura de la Cátedra Itinerante de Mujeres Afromexicanas (CIMA), realizada en noviembre de 2019. En estos eventos las integrantes de diversas asociaciones y colectivos dialogaron acerca de su proceso de autoidentificación como mujeres negras-afromexicanas y de su intervención en la formulación de instrumentos y acciones para fomentar la visibilización y reconocimiento de las mujeres afromexicanas como sujetas de derechos.

Otras fuentes documentales fueron entrevistas hechas a mujeres líderes o integrantes de colectivos afrodescendientes, en relación con la visibilización de los pueblos negros en México, y particularmente, de la incidencia de mujeres en dicho proceso.

Lo expuesto anteriormente nos conduce a la pregunta ¿por qué hablar de la participación de las mujeres en el rescate de la identidad afrodescendiente en el marco del reconocimiento constitucional de los pueblos afromexicanos?

¿POR QUÉ HABLAR DE LAS MUJERES AFROMEXICANAS?

La respuesta a esta interrogante la encontramos en el eco que han dejado los movimientos feministas mundiales en favor de la visibilización de los derechos de las mujeres y en los logros de estos movimientos contra la exclusión, discriminación y menoscabo de cualquier persona por razón de género. Además, es necesario señalar las múltiples realidades e identidades que experimentan las mujeres: la persistente discriminación contra todo lo que se percibe como distinto de lo que se ha establecido como “normal” o “aceptable”; la forma de vida tradicional mexicana, que está basada en la jerarquización por género, es decir, la dominación, control y sometimiento de un género sobre otro (del género masculino sobre el femenino); la asignación espacial entre géneros, en la que a las mujeres se les atribuye de forma natural el espacio privado y a los hombres el espacio público; en general, todas las formas de oposición jerárquica o binaria entre sexos presentes en la mayoría de culturas a nivel mundial.

Asimismo, estas respuestas pueden apoyarse en los postulados de la interseccionalidad, a la que se han apegado colectivas de mujeres que han sido relegadas del ámbito de la feminidad, despojadas de su personalidad y humanidad, y consecuentemente excluidas del reconocimiento de sus derechos. En ese tenor, Collins refiere que:

Los estudios de las mujeres han desafiado las ideas supuestamente hegemónicas que provienen de la élite de hombres blancos. Irónicamente, la teoría feminista también ha reprimido las ideas de las mujeres negras. A pesar de que las intelectuales negras llevamos tiempo expresando una conciencia feminista propia sobre la intersección de la raza y la clase en

la estructuración del género, históricamente no hemos participado plenamente en las organizaciones de las feministas blancas (Barriteau, 2011: 1).

En ese sentido, la interseccionalidad también puede ser entendida como un enfoque o una herramienta metodológica que ha respaldado los discursos de mujeres relegadas, suprimidas e ignoradas por la sociedad, incluso por algunas manifestaciones feministas, como el llamado feminismo blanco. Entre las mujeres que han sido excluidas encontramos a las mujeres negras, las mujeres del sur, las mujeres pobres o en situación de precariedad, las mujeres indígenas, las mujeres campesinas y las mujeres de comunidades rurales. Sin embargo, ello no significa que denostemos los movimientos feministas en los que hasta ahora no se había reconocido y valorado la participación de mujeres diversas, ya que, como menciona Violet Barriteau (2011), puede ser que el tema de la influencia del feminismo blanco o hegemónico en los feminismos disidentes sea de interés para un análisis independiente.

¿QUÉ ES LA INTERSECCIONALIDAD?

Es un medio, un instrumento, una herramienta analítica y una metodología para la investigación utilizada por algunas teorías feministas para nombrar, explorar, estudiar y analizar la relación entre el género y diversas realidades. En 1989, la profesora Kimberlé Williams Crenshaw acuñó el término de interseccionalidad, definiéndolo como “el fenómeno por el cual cada individuo sufre opresión u ostenta privilegio con base en su pertenencia a múltiples categorías sociales” (Valiña, 2020). Y aunque el concepto fue acuñado por Crenshaw, en Estados Unidos, bajo las condiciones específicas de la academia norteamericana, Maria-Caterina La Barbera (2016) plantea que esto no ha impedido que el término sea utilizado por otras corrientes del feminismo, como el caribeño y el afrolatinoamericano.

De esta forma, el esquema de la interseccionalidad ofrece un abanico de posibilidades acerca de los múltiples temas que ro-

dean a las mujeres y que deben ser transversales en su análisis. Este esquema muestra una esfera dividida en dos segmentos por una línea marcada con la palabra dominación. El segmento superior muestra algunas características o cualidades que poseen las mujeres en posición de privilegio. En el segmento inferior se muestran elementos por los cuales las mujeres suelen ser relegadas o discriminadas (ver figura 1).

Figura 1. Privilegio, normatividad



Fuente: Aguado (2017).

¿POR QUÉ ES RELEVANTE EL CONCEPTO DE INTERSECCIONALIDAD?

Desde el punto de vista de La Barbera, la importancia de retomar el concepto de interseccionalidad en relación con los movimientos feministas de mujeres negras, afrodescendientes o afro-

mexicanas se explica en el hecho de que en las manifestaciones de mujeres blancas feministas, o dentro de los feminismos hegemónicos que han aglutinado a diversidad de mujeres, no se ha reconocido, hasta ahora, la participación de mujeres diversas como son las mujeres negras, indígenas, las pertenecientes a diversas clases sociales o identidades sexuales. O, dicho en otras palabras, esos movimientos hegemónicos han sido expresados mediante estereotipos de mujeres que no corresponden con las múltiples identidades o expresiones que poseen las mujeres.

Siguiendo esta idea, la interseccionalidad responde a la necesidad de estudiar las formas en las que el género se entrelaza con las diversas identidades o realidades no hegemónicas y las maneras en que estas combinaciones posicionan a las mujeres en escenarios de opresión o de privilegio. Aunque suele entenderse de forma resumida que la interseccionalidad estudia el cruce de los conceptos de género, raza y clase de las mujeres no blancas, en realidad el esquema de la interseccionalidad incluye muchas más categorías que pueden ser objeto de análisis. Intervienen categorías como:

[...] el color de la piel, la casta, la edad, la etnicidad, el idioma, la ascendencia, la orientación sexual, la religión, la clase socioeconómica, la capacidad, la cultura, la localización geográfica y el estatus como migrante, indígena, refugiada, desplazada, niña o persona que vive con VIH/SIDA, mujeres residentes en una zona de conflicto u ocupada por una potencia extranjera que se combinan para determinar la posición social de una persona (Symington, 2004: 1).

Para este capítulo, y desde el punto de vista particular de la autora, el concepto de interseccionalidad se adecua al activismo social y político que realizan las mujeres afromexicanas en torno a su visibilización como poseedoras de derechos, no sólo por reconocerse como mujeres, sino por la imbricación de circunstancias (como la lesbiandad, la maternidad, la actividad profesional, los estudios cursados, el nivel económico, la edad, etcétera) que hace única a cada una ellas. De acuerdo con lo anterior, la interseccionalidad busca:

Mostrar las variadas identidades que pueden poseer las mujeres; revelar los diferentes tipos de discriminación y desventaja que se dan como consecuencia de la combinación de identidades; abordar las formas en las que el racismo, el patriarcado, la opresión de clase y otros sistemas de discriminación crean desigualdades que estructuran las posiciones de ventaja o desventaja relativas de las mujeres; tomar en consideración los contextos históricos, sociales, políticos y culturales de las mujeres y reconocer experiencias individuales únicas que resultan de la conjunción de diferentes tipos de identidad (Asociación para los Derechos de la Mujer y el Desarrollo, 2004: 1).

Algunas otras académicas y académicos, autoras y representantes del afrofeminismo, el *black feminism*, el feminismo caribeño y el afrolatinoamericano, con expositoras como bell hooks, Audre Lorde, Angela Davis y Elizabeth Spelman, el movimiento Combahee River, Ochy Curiel, Una Marson, Amy Jacques-Garvey, etcétera, han criticado el esencialismo del feminismo hegemónico en torno al análisis del concepto de género; es decir, han señalado que los postulados de las mujeres blancas heterosexuales y los modelos familiares que defiende la clase media no consideran las diversas realidades que configuran a las mujeres (Viveros, 2016). Así, los postulados de la interseccionalidad hasta aquí expuestos muestran la relevancia de la organización e incidencia de las mujeres afromexicanas en relación con los objetivos del movimiento afrodescendiente en México por el reconocimiento de su historia y de sus derechos.

PARTICIPACIÓN DE MUJERES AFROMEXICANAS EN EL RECONOCIMIENTO DE SUS DERECHOS COMO POBLACIÓN AFRODESCENDIENTE

Entre los colectivos que han aportado elementos a la reivindicación identitaria y cultural, y al reconocimiento legal, jurídico y social de la población afromexicana, se encuentran, por un lado, organizaciones mixtas, conformadas por hombres y mujeres, en las cuales las decisiones son tomadas de forma democrática, de

manera que no existe un ambiente de subordinación de unos hacia otros; por otro lado, existen grupos conformados sólo por mujeres, algunos constituidos legalmente como asociaciones civiles. Cabe aclarar que las organizaciones afromexicanas que han intervenido en el proceso de reconocimiento constitucional no son opuestas entre sí, sino que se apoyan entre ellas, ya que forman parte de la red antes mencionada. Sin embargo, las asociaciones y colectivos integrados por mujeres afromexicanas se han enfrentado a diversos obstáculos por cuestiones de género, etnia y otras categorías subordinantes, que refuerzan la oposición binaria entre sexos legitimada por los roles de género (Arellano, 2014).

Por consiguiente, el trabajo que realizan las organizaciones compuestas por mujeres, orientado al empoderamiento de la mujer negra y a favor de los procesos de autorreconocimiento de las personas afromexicanas y su reconocimiento constitucional, se ha visto opacado por algunas de las categorías que encontramos en el lado de la *opresión* dentro del esquema de la interseccionalidad (ver figura 1). La afirmación anterior se da en razón de su integración exclusivamente por mujeres. Aunque estos colectivos de afromexicanas se conforman por mujeres diversas respecto a su edad, nivel de estudios, estado civil y actividad laboral, algunas de ellas afirman haber afrontado discrepancias con sus parejas e intimidación y exclusión por parte de autoridades municipales y estatales respecto al activismo ligado a sus objetivos políticos y sociales.

Ellas han podido identificar que estos obstáculos están íntimamente relacionados con la concepción tradicional de los roles sociales asignados a los géneros, los cuales ubican a la mujer en el espacio privado, reproductivo o doméstico (Cobo, 1995; Calatrava, 2002), confiriéndoles funciones que no son consideradas propiamente parte de la cadena productiva, sino en función de las necesidades del hogar, el cuidado familiar y la crianza de los hijos, tal como lo explica Calatrava en su texto “Mujer y desarrollo rural en la globalización”.

De acuerdo con Cobo, esto se debe a que “el trabajo de las mujeres no es considerado socialmente relevante porque las mu-

jeres no constituyen un colectivo valorado por la sociedad” (1995: 10). Esta desigualdad basada en el género se traduce en lo que Calatrava denomina asimetría de género y que, a su vez, suscita “dominancia y subordinación de género en una o varias funciones sociales, y está muy ligada al desigual poder en la toma de decisiones, tanto a nivel doméstico como productivo y comunitario” (Calatrava, 2002: 74-75).

Entre los objetivos de las asociaciones afromexicanas integradas por mujeres se encuentran (Villalobos, 2019):

- Propiciar el acceso de las mujeres a los derechos elementales de educación, salud, trabajo, vivienda, espacios públicos y de toma de decisiones.
- Establecer alianzas estratégicas que impulsen agendas comunes entre mujeres para disminuir las brechas de género existentes y que impiden el acceso a una ciudadanía plena.
- Promover, planear, proponer, coordinar, orientar, fortalecer y dar seguimiento al proceso de la transversalización de la perspectiva de género en todas las instituciones públicas, privadas y sociales de la región de la Costa Chica de Oaxaca, para consolidar el proceso de la equidad e igualdad entre los géneros.
- Facilitar la participación política en sus comunidades.
- Impulsar el empoderamiento intelectual, económico, psicológico, social, político y cultural de las mujeres.
- Desarrollar metodologías y herramientas para fortalecer el trabajo institucional orientado al cumplimiento de los derechos de las poblaciones afromexicanas.
- Coordinar y promover procesos de formación y sensibilización dirigidos al personal de las instituciones públicas, privadas y sociales que permitan generar las herramientas teóricas, metodológicas y prácticas para la transversalización del género en el quehacer cotidiano.
- Incidir en el diseño, implementación y evaluación de políticas públicas orientadas a mejorar las condiciones de vida de las mujeres.

Dichos objetivos tienen concordancia con los múltiples fundamentos elaborados por diversos autores acerca del activismo feminista con miras a la eliminación de la desigualdad entre géneros. De esta manera, las acciones de las mujeres afromexicanas orientadas a su reconocimiento constitucional como parte de la composición pluricultural del país, se encuentran en concordancia con lo expuesto por Castañeda (2008), al afirmar que el objetivo de desarrollar una investigación feminista es incorporar a las mujeres en el campo de la epistemología, reconocer a la mujer como sujeto cognoscente, desarrollar una metodología feminista, aplicar un marco multimetodológico a las temáticas investigadas, puesto que el contexto histórico cultural de cada población o grupo estudiado hace imposible una normatividad metodológica única; contar con un enfoque multi, inter y transdisciplinario; producir conocimiento de, por y para mujeres, y potenciar una transformación social para lograr equidad e igualdad sustantiva.

Al respecto, podemos destacar las propuestas de las asociaciones afromexicanas integradas por mujeres, mismas que representan un desafío a los paradigmas científicos tradicionales en los que se han sustentado teorías de discriminación racial y jerarquización sexual binaria (ver cuadro 2). Estas propuestas están basadas en los programas de acción u objetivos de cada asociación o colectivo, y corresponden también a recomendaciones realizadas por organismos internacionales para la defensa de los derechos de las mujeres rurales, campesinas y afromexicanas contra diversas formas de violencia y discriminación.

De esta manera, las prácticas políticas de las mujeres afromexicanas, enmarcadas en postulados feministas, cuestionan mecanismos de poder patriarcal, proponen derribar la desigualdad entre hombres y mujeres basada en la diferenciación social y sexual de las tareas atribuidas a cada uno, desmontan prejuicios genéricos sobre las capacidades físicas, intelectuales y emocionales de hombres y mujeres, buscan superar la sumisión de la mujer frente al hombre y eliminar toda forma de opresión de género en el ámbito público y privado (Castañeda, 2008; Scott, 1996; Calatrava, 2002; Cobo, 1995).

Cuadro 2. Propuestas de colectivos de mujeres afromexicanas frente a los paradigmas científicos tradicionales

PARADIGMA CIENTÍFICO TRADICIONAL	PROPUESTAS DE MUJERES AFROMEXICANAS
Androcentrista: excluir a las mujeres del conocimiento científico.	Reconocer los aportes epistémicos de las mujeres.
Sexista: asociar las ciencias duras o naturales a lo masculino y las ciencias blandas o sociales a lo femenino.	Establecer alianzas estratégicas basadas en la inter y multidisciplinariedad.
Binarista: sugerir la dicotomía entre el hombre racional y la mujer emocional.	Conformar redes de apoyo mixtas en todos los campos y materias de conocimiento.
Etnocentrista: segregar el conocimiento científico del conocimiento tradicional (saberes).	Recuperar los conocimientos tradicionales comunitarios y conjugarlos con el conocimiento científico.
Eurocentrista: enaltecer el estereotipo del hombre blanco, educado y occidental como el modelo a seguir en las diversas culturas.	Visibilizar las características de las comunidades afromexicanas e indígenas y trabajar hacia un enfoque de justicia social sin distinciones sexo-genéricas o raciales.
Clasista: diferenciar el acceso a estudios y al ámbito científico de acuerdo con la clase social.	Impulsar el empoderamiento intelectual, económico, psicológico, social, político y cultural de las mujeres.
Estatocentrista: imponer las normas de la clase social dominante o hegemónica a otras clases sociales.	Facilitar la participación política de las mujeres afromexicanas en sus comunidades, promover la inclusión social y la visibilización de los pueblos afromexicanos en general.

Fuente: elaboración propia con base en Castañeda (2008).

Por todo lo anterior, es fundamental promover y apoyar las actividades realizadas por la Red de Afromexicanos sin perder de vista la labor de aquellas organizaciones y colectivos integrados por mujeres que promueven el empoderamiento de ellas y su acceso a la igualdad de derechos, tal como lo hacen la Asociación de Mujeres de la Costa de Oaxaca (AMCO, A. C.), creada en 2010; la Red de Mujeres de la Costa Chica (Remco, A. C.), creada en 2013, y la Red de Mujeres Afromexicanas en Movimiento (Muafro), por mencionar sólo algunas.

CONCLUSIONES

El desarrollo de las ideas, conceptos y teorías expuestas a lo largo de estas páginas denota que las relaciones sociales, aun en diferentes etapas de la historia, se han desenvuelto dentro de escenarios clasistas que conllevan, a su vez, prácticas racistas y actos discriminatorios basados en estereotipos de índole social, racial, sexual, profesional, etc. Este tipo de comportamiento clasista y discriminatorio es excluyente, por lo que no se ajusta a los parámetros de convivencia establecidos por los modelos eurocéntrico y hegemónico. Como resultado de ello, surgen las exigencias de mujeres pertenecientes a diversos sectores para demandar los mismos derechos con los que ya contaban los hombres. Pero estos movimientos fueron relacionados con mujeres que ostentaban ciertos privilegios en comparación con otras. Entre ello, podemos señalar la primera ola del feminismo, adjudicada a mujeres blancas, europeas y estadounidenses, quienes partían de condiciones de vida muy distintas a las de mujeres de países de Latinoamérica, África o Asia.

Es de esta manera que las desigualdades sociales basadas en la estratificación por clase social, género y otras categorías establecen un orden social jerarquizado. De acuerdo con el nivel en que cada persona se encuentre dentro de esta jerarquía, puede o no acceder a los derechos correspondientes. Y aun

dentro de este orden social jerarquizado, existen escenarios en los que las mujeres son doble o triplemente excluidas debido a las condiciones sociales impuestas por los roles de género. Por ejemplo, las mujeres que desarrollan cualquier actividad productiva dentro del ámbito público, o las mujeres que contribuyen al buen funcionamiento de sus hogares realizando trabajo doméstico no remunerado y desean que sus actividades sean igualmente valoradas y remuneradas respecto de las actividades que realizan los hombres. Estas mujeres se encuentran con diversos obstáculos, como los llamados *techos de cristal* o *suelos pegajosos*, ya que la idea de la diferenciación entre hombres y mujeres de acuerdo con sus capacidades ha estado marcada secularmente por los roles de género establecidos para cada uno. Por consiguiente, podemos señalar que, en el tema de las desigualdades sociales en México, la asignación de género (masculino o femenino), asociada a otros sistemas de discriminación y exclusión, como el tema de la racialidad, influyen de manera restrictiva en las oportunidades a las que puede aspirar cada persona.

En el caso de las comunidades afrodescendientes, y particularmente de las mujeres afromexicanas, viven situaciones de marginación, discriminación e invisibilización por múltiples factores, como su género y sexo, su lugar de residencia, su actividad laboral-profesional y su origen étnico. De conformidad con todo lo anterior, las mujeres afromexicanas se han posicionado desde los sitios en los que han sufrido discriminación por cuestiones raciales o de género para mostrar que por sí mismos no constituyen espacios de subordinación ni de discriminación. Es así que, desde esas posiciones, ellas han transformado el significado de identidad personal e identidad colectiva a través de la aceptación de sus características físicas y genealógicas, y han asumido las categorías que las definen como mujeres negras afrodescendientes, pero sin aceptar las limitaciones que socialmente se han asociado a las poblaciones negras. Ante ello, su organización colectiva ha sido uno de los pilares fundamentales de su empoderamiento afrofemenino.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguado Peláez, Delicia (2017), “Feminicidios con perspectiva de género, Un análisis interseccional de ‘The Fall’ (La caza)”, *Investigaciones Feministas*, vol. 8, núm. 1, pp. 183-201, disponible en <https://doi.org/10.5209/INFE.54868>.
- Arellano Gálvez, María del Carmen (2014), “Violencia laboral contra jornaleras agrícolas en tres comunidades del noroeste de México”, *Región y Sociedad Civil*, vol. 26, núm. 4, pp. 155-187.
- Barriteau Violet, Eudine (2011), “Aportaciones del feminismo negro al pensamiento feminista: una perspectiva caribeña”, *Boletín ECOS*, núm. 14, pp. 55-78.
- Caballero Jurado, Carlos (2000), “El racismo: génesis y desarrollo de una Ideología de la Modernidad”, *Derechos Humanos, Órgano informativo de la Comisión de Derechos Humanos del Estado de México*, núm. 42, marzo-abril, pp. 95-111.
- Calatrava, Javier (2002), “Mujer y desarrollo rural en la globalización: de los proyectos asistenciales a la planificación de género”, *Información Comercial Española (ICE), Revista de Economía*, núm. 803, nov-dic, pp. 73-90, disponible en https://www.researchgate.net/publication/28059030_Mujer_y_desarrollo_rural_en_la_globalizacion_de_los_proyectos_asistenciales_a_la_planificacion_de_genero, 2 de mayo, 2020.
- Cassiani, Alfonso (2015), “La diáspora africana y afrodescendiente en Latinoamérica: las Redes de organizaciones como puntos de encuentro”, en Silvia Valero y Alejandro Campos (eds.), *Identidades políticas en tiempos de la afrodescendencia: autoidentificación, ancestralidad, visibilidad y derechos*, Buenos Aires, Corregidor, pp. 127-164.
- Castañeda Salgado, Martha Patricia (2008), *Metodología de la investigación feminista*, México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades-UNAM/ Fundación Guatemala.
- Cobo Bedía, Rosa (1995), “Género”, en Celia Amorós Puente, *10 palabras clave sobre mujer*, Estella, Verbo Divino.
- Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (Conapred) (2015), “Celebra Conapred que personas afro en México, estén por primera vez reconocidas en las estadísticas Inegi”, 9 de diciembre, disponible en http://www.conapred.org.mx/index.php?contenido=noticias&id=5779&id_opcion=108&op=214.

- El Universal Oaxaca* (2021), “En Oaxaca, más de 196 mil personas se reconocen como afromexicanos, 4.7% del total nacional”, 26 de enero, disponible en <https://oaxaca.eluniversal.com.mx/sociedad/26-01-2021/en-oaxaca-mas-de-196-mil-personas-se-reconocen-como-afromexicanos-47-del-total>.
- Hass Paciuc, Alexandra (2019), “La historia de los afrodescendientes en México: visibilizando un pasado común”, *Revista Mexicana de Política Exterior*, núm. 116, pp. 57-75.
- Heras, Aguilera Samara de las (2009), “Una aproximación a las teorías feminista”, *Revista de Filosofía, Derecho y Política*, núm. 9, pp. 45-82.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (Inegi) (2021), “Censo de Población y Vivienda 2020”, Red Nacional de Metadatos, Cuestionario Ampliado, Pregunta Características de las personas: Variable AFRODES, Etiqueta: Afrodescendientes o afromexicanos, Pregunta, disponible en https://www.inegi.org.mx/rnm/index.php/catalog/632/data-dictionary/F13?file_name=Personas_CA, 30 de agosto.
- La Barbera, MariaCaterina (2016), “Interseccionalidad, un ‘concepto viajero’: orígenes, desarrollo e implementación en la Unión Europea”, *Interdisciplina*, vol. 4, núm. 8, disponible en <http://revistas.unam.mx/index.php/inter/article/view/54971/48820>.
- López Chávez, América Nichte-Ha (2018), “La movilización etnopolítica afromexicana de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca: logros, limitaciones y desafíos”, *Perfiles Latinoamericanos*, vol. 26, núm. 52, pp. 26.
- Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas (1969), *Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial*, disponible en <https://www.ohchr.org/es/instruments-mechanisms/instruments/international-convention-elimination-all-forms-racial>.
- Quecha, Citlali (2013), “La búsqueda de la ciudadanía diferenciada. La población negra de la Costa Chica de Oaxaca”, en Cristina Amescua, José Luque y Javier Urbano (coords.), *Política en movimiento: Estado, ciudadanía, exilio y migración en América*, México, UNAM, Ediciones Díaz Santos.
- Scott, Joan (1996), “El género: Una categoría útil para el análisis histórico”, en Marta Lamas (comp.), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, México, Programa Universitario de Estudios de Género-UNAM, pp. 265-302.

- Senado de la República (2019), *Dictamen de reforma al Artículo 2 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*, México.
- Symington, Alison (2004), “Interseccionalidad: una herramienta para la justicia de género y la justicia económica”, *Derechos de las mujeres y cambio económico*, núm. 9, disponible en https://www.awid.org/sites/default/files/atoms/files/nterseccionalidad_-_una_herramienta_para_la_justicia_de_genero_y_la_justicia_economica.pdf.
- Tully, James (1995), *Strange Multiplicity. Constitutionalism in an Age of Diversity*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Valiña Vidal, Carmen Marina (2020), “Interseccionalidad: definición y orígenes. Periféricas: escuela de feminismos alternativos”, *Periféricas*, 22 de diciembre, disponible en <https://perifericas.es/blogs/blog/interseccionalidad-definicion-y-origenes>.
- Villalobos Rueda, Sandra Luz (2019), “Reconocimiento, justicia y desarrollo ofrece la Cátedra Itinerante de Mujeres Afromexicanas”, *Notimia*, 5 de marzo, disponible en <https://notimia.com/reconocimiento-justicia-y-desarrollo-ofrece-la-catedra-itinerante-de-mujeres-afromexicanas/>.
- Viveros Vigoya, Mara (2016), “La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación”, *Debate Feminista*, núm. 52, pp. 1-17.

LA MUJER MAZAHUA EN EL ESTADO DE MÉXICO

Laura Guadalupe Zaragoza Contreras
y Adriana Antonio Segundo

INTRODUCCIÓN

La sociedad mexicana es heterogénea y el Estado de México es la suma y síntesis de esa realidad social. Esta entidad, con 16 992 418 habitantes, es el estado de la República Mexicana más poblado del país, pues aporta 13.48% del total de la población a nivel nacional. De esa población, 2.57% son indígenas que pertenecen a alguno de los cinco pueblos originarios de la entidad: mazahua, matlatzinca, otomí, nahua y tlahuica. Además, tiene el mayor número de hablantes de lengua indígena, 32.20% (Coespo, 2022). No obstante, debe aclararse que la situación geopolítica del Estado de México propicia que se encuentren indígenas de otros grupos a lo largo de su territorio. De la población mayor de 15 años, del total de hablantes de alguna lengua indígena, el 1.30% son monolingües.

Entre los indígenas se tiene registro de una tasa de analfabetismo de 20.9%, lo que difiere significativamente con las personas no hablantes de alguna lengua indígena. En ellas, el analfabetismo es de 3.6%, lo que representa una brecha de 17.3 puntos porcentuales (Inegi, 2022: 5-6). Entre los indígenas monolingües el nivel de escolaridad promedio es de primaria completa, el cual es significativamente más bajo que el de los indígenas no monolingües.

Esto lleva a reflexionar sobre las políticas públicas en materia educativa respecto de los menores indígenas. Las niñas y los niños tienen derecho a recibir educación en su lengua con la finalidad de comprender su entorno y rescatar sus lenguas originarias. Primero deben comprender en su lengua materna, y después se

les instruye en español, esto permite fomentar la identidad y el empoderamiento de los pueblos indígenas, asegurar su permanencia y desarrollo sostenible.

Al respecto, deben revisarse los acuerdos tomados en la Declaración de Los Pinos [Chapoltepek]. Construyendo un Decenio de Acciones para las Lenguas Indígenas (Unesco-Gobierno de México, 2020), donde se considera la lengua como un primer elemento identitario de los pueblos y comunidades indígenas.

Éstas son las premisas de la educación con perspectiva intercultural; es decir, primero se debe conocer el pensamiento colectivo, la cosmovisión de un pueblo que marca su identidad, y con base en ésta, estructurar un programa educativo, evaluado a partir de metas a corto y mediano plazo, cuya finalidad sea fortalecer la cultura de un pueblo que no se rige bajo los mismos parámetros socioculturales que las comunidades no indígenas; por tanto, es imposible utilizar las mismas herramientas didácticas y pedagógicas. Esto sin dejar de lado que, a la par, se debe trabajar en la accesibilidad a la educación en las zonas más alejadas o asentadas en lugares de difícil acceso, en los cuales la infraestructura educativa es deficiente o nula.

Por otra parte, es momento de dirigir la mirada hacia la educación de las y los menores indígenas, ya que la pandemia de Covid-19 incrementó el nivel de deserción escolar por la falta de infraestructura necesaria para que las y los alumnos se incorporaran a las clases virtuales, particularmente en escuelas multigrado. Esto, sin duda, amplió la brecha educativa entre los niños pertenecientes a pueblos indígenas en relación con otros sectores de la sociedad.

El Instituto Nacional de las Mujeres (2006) señala que, en todo el territorio nacional, más de la tercera parte de la población indígena monolingüe se encuentra entre los 5 y 14 años de edad. Sin embargo, mientras que los niños aprenden el español conforme avanzan de edad, las niñas tienden a conservar su condición de monolingüismo, debido a que sus ámbitos sociales se limitan al doméstico y al local, realidad que también alcanza a las comunidades mazahuas.

En este mismo contexto, otros factores como la pobreza y marginación, en las que se encuentran sumergidos los pueblos indígenas, traen consigo otros problemas igual de complejos, como el acceso a la justicia, a la salud y, en sí, a saber que son titulares de los derechos humanos mínimos que como mexicanos deben gozar. Esta situación es producto de las desventajas, la lejanía y la centralización de las instituciones gubernamentales, situación que afecta considerablemente, y en mayor medida, a las mujeres indígena, debido a los roles de género estrictamente marcados en las sociedades originarias.

El presente trabajo aborda principalmente la visibilización de la mujer indígena mazahua asentada en el Estado de México, su vida en la cotidianidad, sus carencias de salud, educación, alimentación, acceso a la justicia, servicios públicos, entre otros, todo lo cual la coloca en una situación de desigualdad no sólo ante los hombres indígenas mazahuas, sino también ante otras mujeres que han tenido la posibilidad de acceder a otras oportunidades, tanto educativas como laborales. La posibilidad de conocer la realidad de la mujer indígena mazahua desde su propia visión, y no sólo desde el punto de vista del etnólogo o del antropólogo, permite tener un contexto amplio y fielmente reproducido de su vida diaria, para entender el todo y los porqués.

A partir de este parámetro es posible adentrarse en los usos y costumbres de la comunidad indígena mazahua, el rol que desempeña la mujer en su interior, las dificultades para conocer sus derechos y acceder a instituciones de justicia, así como los mecanismos propuestos por personal jurisdiccional del poder judicial del Estado de México para la protección de los pueblos, las comunidades indígenas, y los y las indígenas en lo individual.

La intención es abordar la vida de la mujer indígena desde su realidad, desentrañando su verdadero sentir desde la cosmogonía de la cultura mazahua, para entender sus carencias, los límites culturales, los roles sociales, entre otros, buscando captarlos desde su significado exacto y fiel con la aportación de la propia mujer indígena mazahua. A partir de la propuesta de Clifford Geertz (2003), se respalda la interpretación densa de una cultura

desde los propios nativos y no sólo desde un punto de vista superficial o desde la observación, en concordancia con un análisis desde la interseccionalidad y, finalmente, estudiando las posibles soluciones.

EL PUEBLO MAZAHUA

De los pueblos originarios del Estado de México, el mazahua es el más numeroso; la mayor parte de las comunidades se encuentran principalmente en los municipios de Atlacomulco, Ixtlahuaca, Villa Victoria, San José del Rincón, San Felipe del Progreso y Temascalcingo.

La realidad de la mujer mazahua se percibe de diferente forma dentro y fuera de la comunidad, siendo o no una de ellas. Salir de la comunidad y vivir en otro espacio es lo que permite tener un referente de contraste. Hoy, en pleno siglo XXI, aún hay mujeres que nunca han salido de sus comunidades, así que su realidad es la única que conocen y esto les impide saber dónde y cómo están las mujeres de su entorno.

Hay autores y autoras que opinan sobre la realidad de los grupos indígenas, pero desconocen su cultura, su cosmovisión, su sentido de comunalidad; además, el no ser indígena marca una distancia considerable de la realidad.

No es desconocido que la cultura se ha vuelto objeto de estudio por etnólogos, sociólogos, antropólogos, juristas, en fin, por un gran número de especialistas. Si bien suele ser documentada por los pueblos indígenas, la intención no es volverse objetos de estudio por sí solos. Esto no quiere decir que el significado de las acciones sociales en la comunidad no sea importante para los indígenas; ciertamente lo es, pero muchas veces no se documenta porque no se tiene la intención de hacerla del dominio público. El significado ya fue transmitido a través de los ritos, mitos, costumbres, saberes, como lo señaló Lévi-Strauss (1971). La intención es diferente, pues suele hacerse con miras a conservar un conocimiento ancestral que perdurará y será resguardado

para las nuevas generaciones, aunque no para todos los integrantes del pueblo indígena; se trata de un conocimiento que les será transmitido en el momento indicado.

En este contexto, las palabras de Clifford Geertz, en *La interpretación de las culturas*, cobran sentido cuando dice que:

[La] etnografía es descripción densa. Lo que en realidad encara el etnógrafo (salvo cuando está entregado a la más automática de las rutinas que es la recolección de datos) es una multiplicidad de estructuras conceptuales complejas, muchas de las cuales están superpuestas o enlazadas entre sí, estructuras que son al mismo tiempo extrañas, irregulares, no explícitas, y a las cuales el etnógrafo debe ingeniarse de alguna manera, para captarlas primero y para explicarlas después (Geertz, 2003).

De esta manera, es importante considerar el estudio de un pueblo indígena a partir de los hechos tan particulares como las costumbres o festividades, que dan significado a su existencia y enmarcan los parámetros de su cosmovisión, el pensamiento propio y la forma en que todo esto, va formando construcciones sociales adoptados por la colectividad. Pero no sólo como una imitación, sino que todo conforma un significado tan específico que cualquier interacción que no conceptualice o entienda esto, es capaz de atentar contra la existencia de una cultura.

En las comunidades del pueblo mazahua, el androcentrismo y las relaciones de dependencia definen los roles sociales a partir de los cuales se construye el género. Si bien es cierto que hay cambios culturales, como en toda comunidad, la dinámica indígena es diferente a la dinámica urbana.

Entendiendo así que todas las construcciones sociales de un pueblo indígena contienen una acción simbólica ligada a su cosmovisión, que cobra sentido sólo entre los miembros del mismo pueblo y que va plasmando conceptos, cuyo significado encuentra una armonía social y lógica difícil de entender por personas que no son indígenas, forjando el tan anhelado concepto de cultura al que Clifford Geertz hace alusión:

Una vez que la conducta humana es vista como acción simbólica —acción que, lo mismo que la fonación en el habla, el color en la pintura, las líneas en la escritura o el sonido en la música, significa algo— pierde sentido la cuestión de saber si la cultura es conducta estructurada, o una estructura de la mente, o hasta las dos cosas juntas mezcladas (Geertz, 2003).

Es necesario saber qué puede considerarse cultura para poder contextualizar la raíz de la problemática social de la mujer indígena mazahua, debido a que hay situaciones culturales que ponen barreras difíciles de sobrepasar, aun cuando vulneren derechos humanos, aunque sean fáciles de superar para el resto de las mujeres no indígenas o aquellas cuyas ventajas son superiores.

La vida de la mujer indígena se ve afectada por factores interdependientes de desigualdad y exclusión en los ámbitos, económicos, políticos, sociales y culturales, y en los más variados escenarios. Esto ha favorecido que la brecha de pobreza se expanda con facilidad y se torne difícil de controlar su crecimiento y profundidad.

Estas desigualdades permiten que su estudio se proponga desde la perspectiva de la interseccionalidad. Cabe aclarar que este concepto, por las múltiples aristas que presenta, primero debe precisarse. En el presente capítulo, la desigualdad se acepta como una categoría de análisis para referir los componentes que confluyen en un mismo caso, multiplicando las desventajas y discriminaciones. Este enfoque permite contemplar los problemas desde una perspectiva integral, evitando simplificar las conclusiones y, por lo tanto, el abordaje de dicha realidad (Inmujeres, s.f.), desde el punto de vista de las propias mujeres indígenas.

Desde la perspectiva de la interseccionalidad, como lo señala Lykke (2011: 208), cualquier persona puede sufrir discriminación por el hecho de ser adulta mayor, mujer, indígena, tener alguna discapacidad o vivir en una situación de pobreza; y todas las posibilidades de desigualdad antes mencionadas pueden incidir en una sola persona, lo que la coloca en mayor riesgo de vulnerabilidad. A esta realidad se le denomina discriminación múltiple, tal como se consigna en la Conferencia de Naciones Unidas con-

tra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y la Intolerancia, de 2001; la Recomendación General No. 25, de 1999, y la Convención sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (CEDAW). Aquí cabe reflexionar sobre la discriminación y quién la percibe, ¿una persona indígena al interior de su comunidad o una autoridad no indígena desde su entorno laboral o institucional?

Uno de estos escenarios de discriminación múltiple se encuentra estrechamente vinculado con el papel que desempeñan las mujeres indígenas en sus comunidades, atendiendo a los roles de género altamente marcados. Por lo tanto, su labor principal se limita al cuidado de los hijos, del hogar, de los animales de granja y las actividades propias del campo, como la ayuda a la siembra en todas sus etapas; también a proveer de otros recursos, como acarrear el agua o buscar la leña para uso doméstico. En otros sectores menos alejados de los centros urbanos, algunas mujeres indígenas también desempeñan la venta de artesanías y productos propios de sus cosechas. Actividades todas que, en poco o en nada, tienen una remuneración segura y continua.

De esta forma, se percibe a la mujer indígena como un elemento útil dentro de sus familias, pero su función ante la comunidad y ante los hombres indígenas es considerada como una obligación, idea basada en el machismo. Así, las condiciones de subsistencia hacen casi imposible una remuneración justa al trabajo de las mujeres indígenas mazahuas.

Es importante enfatizar que las carencias en los servicios de salud, educación, servicios públicos, acceso a la justicia y a la información, pero principalmente a la alimentación, colocan en situación de mayor vulnerabilidad a la mujer indígena ante otros sectores de la sociedad. De esta forma, nacer en una comunidad indígena como mujer se vuelve un estigma que marca un camino lleno de dificultades; a decir, la pobreza, el género, la pertenencia étnica y el monolingüismo, encaminados al clasismo y el racismo, todas ellas hacen que muchas oculten su origen y se desenvuelvan en las sociedades urbanas después de la migración o el desplazamiento forzado como mujeres no indígenas.

Al interior de sus comunidades, el rol que desarrolla la mujer mazahua es importante, aun cuando culturalmente no se valora, ya que se entiende que esa es su función natural. El patriarcado impera y pocas veces su voz es escuchada, puesto que la mujer desempeña un papel de subordinación ante los hombres. A las mujeres que sufren violencia intrafamiliar o se ven limitadas en el ejercicio de sus derechos, les es imposible denunciar; la razón es evidente: la falta de acceso a una educación de calidad, impartida a partir de su cosmovisión y en su variante lingüística, les impide conocer sus derechos, y al no acceder a la información, desconocen la existencia de las instituciones gubernamentales o de la sociedad civil que puedan apoyarlas. Esto se agrava cuando la comunidad indígena se encuentra asentada a una distancia considerable de los centros urbanos. Estas circunstancias contribuyen a que las mujeres indígenas no tengan independencia personal, se empoderen y logren una autonomía económica, así que la migración se vuelve una posible solución para buscar una mejor calidad de vida.

En este mismo sentido, en las sociedades urbanas las mujeres indígenas se enfrentan a una realidad diferente a la de su comunidad, pero que también las violenta. El primer factor es el choque cultural y las barreras del idioma, sobre todo cuando son monolingües; se encuentran con una sociedad que las estigmatiza como un sinónimo de ignorancia y de atraso. Así, los empleos a los que pueden acceder, tomando en consideración su escasa instrucción escolar, son pocos y precarios; en consecuencia, habitualmente se desempeñan como empleadas domésticas, sin prestaciones ni acceso a la seguridad social, y sin posibilidad de indemnización en caso de ser despedidas.

Con frecuencia, este tipo de trabajos las somete a otros riesgos. En ocasiones, mediante engaños les ofrecen trabajos como empleadas domésticas de familias no indígenas, pero terminan envueltas en redes de narcotráfico para el transporte de drogas o en redes de trata de personas con fines de explotación sexual. La explicación es simple: en las sociedades urbanas se les percibe como explotables y de fácil abuso.

Es común que, además del trabajo doméstico, se desempeñen como ayudantes en general con condiciones similares: trabajos con salarios precarios, sin prestaciones ni seguridad social. A veces, en vista de las alternativas, deciden autoemplearse vendiendo artesanías u otros productos, comúnmente frutas y verduras. Sin duda, esta realidad coloca a la mujer mazahua en una situación de desigualdad, lo que incide en su calidad de vida. Por ello, es habitual verlas asentadas en las zonas marginadas de las grandes ciudades, donde el desarrollo urbano es bajo y los niveles de violencia e inseguridad son altos; por tanto, se instalan en espacios precarios y de hacinamiento, donde la preocupación máxima gira en torno a la supervivencia, la adaptación y la alimentación, dejando de lado los asuntos educativos, ya sea por lo inaccesible o por su encarecimiento económico.

Las mujeres indígenas viven intentando superar y adaptarse a estos contextos, luchando contra el clasismo y la discriminación estructural e incluso institucional, para ejercer sus derechos mínimos en una batalla que parece interminable, en aras de lograr una economía sustentable y sostenible. Mientras tanto, los gobiernos las visibilizan como sujetos de asistencia social mal encaminados y condicionados a un partido político, ignorando sus necesidades reales, que claramente son diferentes a las de los hombres indígenas y otros sectores de la sociedad.

En 2020, el Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (Coneval, 2021: 18) emitió un informe sobre la medición de la pobreza en México, en donde se indica que la pobreza de las mujeres indígenas aumentó considerablemente entre 2018 y 2020, especialmente en términos de pobreza extrema, con base en la medición bienal que el Consejo realiza, tomando como fuente de información —entre otros— los censos que realiza el Inegi. No obstante, es importante destacar que la mayoría de los censos aplicados a integrantes de pueblos indígenas son particularmente complejos, y su resultado es variable conforme al contexto, territorialidad y el tema censado. De esta manera, si el censo es realizado dentro de la comunidad indígena, la autoadscripción se da voluntariamente y con mayor facilidad; pero

si se lleva a cabo en las grandes urbes, se tiende a ocultar o negar la autoadscripción, debido a las desigualdades históricas que se han sufrido.

Caso contrario sucede cuando el censo va encaminado a un programa social, cuyos beneficiarios deben ser únicamente indígenas. En estos casos es fácil reunir un número considerable de personas que se reconocen como tal. Como se puede observar, las mediciones resultan ser imprecisas; las personas dudan en reconocer que se pertenece a un pueblo indígena, muchas veces por miedo a sufrir discriminación, a ser señaladas o a tener menos oportunidades.

Esto resulta problemático a gran escala porque, si se desconocen los números y las necesidades reales de las mujeres indígenas, las políticas públicas y gubernamentales podrían estar encaminadas en una dirección incorrecta. Sumado a esto, cabe precisar que en el diseño de las políticas públicas es poco frecuente la participación de mujeres indígenas.

Además, es importante destacar que en los pueblos indígenas el concepto de pobreza puede ser diferente al aceptado por la sociedad en general, ya que se trata de realidades diversas. Por consiguiente, las políticas públicas deben enfocarse principalmente en reforzar su identidad cultural desde la perspectiva de su imaginario colectivo, impulsando el progreso sin que se vea amenazada su cultura.

Esto brinda una mayor perspectiva sobre lo complejos que pueden ser los significados en una sociedad indígena, a diferencia de otras sociedades, donde las palabras cobran relevancia conforme al imaginario colectivo y no desde lo ampliamente aceptado por la generalidad. De esta forma, aunque la pobreza sea un concepto subjetivo, dentro de una comunidad indígena se es pobre cuando no se tiene acceso a la salud, a una educación de calidad o cuando no se puede participar en las festividades, y no así por no tener auto.

De este modo, se observa que las palabras adquieren un significado singular, según la cultura donde se enuncian, como ha señalado Geertz:

[...] la cultura consiste en estructuras de significación socialmente establecidas en virtud de las cuales la gente hace cosas tales como señales de conspiración y se adhiere a éstas, o percibe insultos y contesta a ellos, no es lo mismo que decir que se trata de un fenómeno psicológico (una característica del espíritu, de la personalidad, de la estructura cognitiva de alguien) o decir que la cultura es el tantrismo, la genética, la forma progresiva del verbo, la clasificación de los vinos, el derecho común o la noción de “una maldición condicional” (Geertz, 2003).

De esta manera, bajo las significaciones se forman diversas interpretaciones; en este escenario, para la mujer indígena mazahua que no ha salido de su comunidad es difícil imaginar otras realidades, ya que sólo conocen carencias, principalmente de alimentación y salud. Incluso, situaciones de violencia y desigualdad que se viven a diario pueden reconocerse como ordinarias. Las mujeres indígenas que sólo conocen la realidad de su comunidad desconocen otras posibilidades a las que pueden acceder, así como las vías para lograrlo y los satisfactores que pueden aportar a ellas y sus familias.

La atención a la problemática indígena debe conocerse y atenderse desde la realidad de los propios actores indígenas, ya que de lo contrario se corre el riesgo de generar un choque cultural. El rezago de los derechos sociales básicos se debe solventar de manera diferenciada, deben proponerse soluciones efectivas, como la construcción de clínicas por comunidad, en donde realmente se garantice la atención médica y la existencia de medicamentos. También se debe brindar información sobre derechos reproductivos de la mujer desde una perspectiva intercultural, respetando los conocimientos de la medicina tradicional; esto evitará que las mujeres indígenas mueran a consecuencia de un embarazo, ya sea durante el parto o por ser de riesgo debido a una temprana edad, o incluso por un resfriado mal atendido.

Toda vez que la educación es un derecho humano, algunas soluciones plantearían construir escuelas en las comunidades, por lo menos de nivel básico, para erradicar el analfabetismo, atender el rezago educativo y brindar educación bilingüe con

base en cada cosmovisión y lengua originaria. Además, estas acciones deben considerar las diversas condiciones de la población en edad escolar, por lo que sería necesario realizar un censo para atender en forma diferenciada a los discapacitados, pues en esta población se reproducen sistemáticamente formas de discriminación múltiple. Lo ideal sería integrar a todos los menores discapacitados al sistema educativo, pero, por ejemplo, en el caso de las personas sordomudas, tanto a ellas como a sus familiares se les debe enseñar lengua de señas, tanto en su lengua materna como en español, lo que implica la presencia de un profesor bilingüe, tanto de señas como oral. El mismo escenario se presenta en el caso de las personas ciegas y débiles visuales, a quienes también se les debe instruir en braille. Esto significa que la educación debe atenderse en forma integral y diferenciada.

Respecto de los servicios públicos, estos deben ser de calidad, aprovechando los recursos naturales que se encuentran en las comunidades. Invertir en infraestructura, carreteras y transportes públicos que faciliten el traslado a los centros de población con crecimiento económico para autoemplearse o buscar trabajos cercanos a sus lugares de origen o residencia. Una demanda frecuente al interior de las comunidades es la imposibilidad de trasladarse por falta de opciones.

Es importante que las mujeres indígenas tengan conocimiento de sus derechos humanos y puedan acercarse a recibir asesoría jurídica desde su cosmovisión y en su variante lingüística, esto como herramientas que les permitan conocer, primero, que todas y todos tienen derechos y, segundo, que existen instituciones que pueden protegerlas. Del mismo modo, es necesario crear programas de asistencia social donde se tomen en cuenta sus talentos y habilidades, como la creación de proyectos artesanales, de conocimiento ancestral, de crianza de animales y de producción agrícola. Es importante trabajar con los recursos a su alcance e impulsar la participación de la mujer indígena en los programas dirigidos al campo, que hasta ahora se encuentran dirigidos en mayor número a los hombres. Desde esta utopía, la intención es empoderar a las mujeres indíge-

nas y lograr su autonomía económica, desde su comunidad y fuera de ésta.

Otro reto se presenta cuando las mujeres indígenas salen de sus comunidades en busca de empleo, con el ánimo de estudiar o huyendo de la violencia. Las grandes ciudades no se encuentran preparadas para recibir las, ni cultural ni estructuralmente; por ello, es importante construir espacios seguros de asistencia como hogares temporales, programas de empleo que otorguen prestaciones y seguridad social, comedores comunitarios, así como espacios donde puedan seguir realizando sus prácticas culturales, porque desde su cosmovisión la tierra es una, no tiene límites, sea de concreto, de barro o de cualquier otro material. Es decir, que hayan salido de su comunidad no significa que, en el acto, se hayan desprendido de su identidad cultural.

Es importante reconocer las desigualdades que sufren las mujeres indígenas, pero lo más importante es trabajar desde la comunidad y desde los tres órdenes de gobierno para proteger un sector que tiene mucho que aportar a la sociedad, desde su conocimiento ancestral hasta la capacidad de aprender nuevas habilidades. En todo momento debe recordarse que la sociedad mexicana es heterogénea; en consecuencia, las políticas públicas, los planes, programas y acciones deben implementarse en forma diferenciada.

HACER VALER SUS DERECHOS

Las realidades son múltiples, variadas y las identidades también. En este contexto, la mujer indígena, desde el momento en que nace, ya cuenta con un rol previamente establecido, aceptado y validado por la colectividad en su comunidad. Una de sus tareas principales es la de educar a los hijos, enseñándoles no sólo los valores propios, sino también cómo se entiende el mundo. Ellas son portadoras de una importante carga cultural, pero también juegan un papel determinante como protectoras; por tanto, su papel es importante para la reproducción de la cultura.

Tomando en cuenta la responsabilidad social que tiene la mujer indígena dentro de su comunidad, en concordancia con las labores que realiza el hombre indígena, se logra una hegemonía funcional para la colectividad; pero, por otra parte, se limita el quehacer de las mujeres indígenas y se las constriñe a desempeñar un rol imposible de rechazar o con pocas opciones de desarrollo en otros ámbitos.

Esto restringe a las mujeres indígenas a conocer otras realidades, lo que las supedita a las condiciones de la comunidad. Esto se debe principalmente al desconocimiento de sus derechos humanos, así como a la falta de acceso a las herramientas necesarias para allegarse de información en la materia, como la educación, la tecnología, los libros o los periódicos, entre otros.

Por otra parte, las interacciones que se han intentado establecer con los pueblos indígenas respecto del tema de derechos humanos y el régimen jurídico del derecho ordinario resultan impositivas y contrarias a los usos y costumbres, lo que ha llevado a su rechazo, principalmente en relación con el tema de la igualdad de derechos entre el hombre y la mujer, y la adopción de normas jurídicas contrarias al derecho indígena. Esto puede encontrar solución en la aplicación de leyes y en la educación respecto de los derechos humanos con una perspectiva intercultural, pero siempre desde su cosmovisión.

Los pueblos indígenas son pueblos originarios, es decir, que se encontraban asentados en diversas demarcaciones geográficas de nuestro país antes de la colonización española; por tanto, contaban con una organización política, social y normativa, así como una cosmovisión basada en el respeto y principalmente en la protección de la tierra y el medio ambiente en el que se asentaban. De esta organización destacan los puestos de mando y poder regidos bajo un sistema normativo fundamentado en los usos y costumbres, que hacían funcional a una sociedad. Por ello, cualquier interacción externa que afecte, modifique o vulnere la cultura de los pueblos indígenas debe ser planteada desde el punto de vista de la interculturalidad, desde el pensamiento interno hacia el externo, partiendo desde lo que Geertz señala

como “el análisis cultural”, es decir, esas significaciones de las acciones de un pueblo para llegar a conclusiones densas, interpretando particularidades, pero tomando en consideración el todo, no desde lo superficial: “El análisis cultural es (o debería ser) conjeturar significaciones, estimar las conjeturas y llegar a conclusiones explicativas partiendo de las mejores conjeturas, y no el descubrimiento del continente de la significación y el mapeado de su paisaje incorpóreo” (Geertz, 2003).

En este orden de ideas, derivado de una recomendación de la Comisión de Derechos Humanos del Estado de México, en septiembre de 2021, recibimos una invitación para impartir a jueces y magistrados del poder judicial del Estado de México el curso de capacitación sobre “Mecanismos de atención y protección a comunidades indígenas”. A este curso también se unió una abogada otomí como profesora adjunta.

Primero debíamos conocer la problemática de fondo y hacer un diagnóstico, para entender el porqué de la recomendación. Todo esto durante 10 sesiones de tres horas cada una, para posteriormente hacer una propuesta y corregir las causas institucionales que originan la vulneración de los derechos —individuales y colectivos— de los pueblos y comunidades indígenas.

Al término del curso concluimos que el primer punto a atender es el desconocimiento del personal jurisdiccional sobre la cultura indígena, los usos y costumbres dentro de los cuales se encuentra la normatividad, que es de carácter oral. Cabe aclarar que en el Estado de México no existen juzgados especializados en esta materia.

Sólo por citar un ejemplo, se planteó un asunto real en materia sucesoria, donde el autor de la sucesión era un señor otomí que tuvo cuatro hijos (tres hombres y una mujer), y la pregunta era cómo lo resolverían. Los juzgadores señalaron que, sin duda alguna, los declararían herederos por partes iguales de todos los bienes que integraban la masa hereditaria, basándose en el derecho familiar ordinario, sin tomar en consideración los usos y costumbres de la cultura otomí. En este caso, la cultura mazahua indica lo mismo.

Esto, por supuesto, contravenía la cultura otomí. La abogada les explicó que, según su cultura, sólo los hombres pueden heredar y serán ellos los encargados de velar por el bienestar económico de la mujer. Además, señaló que aceptar esta resolución implicaría que la comunidad pudiera repudiar a la hija, lo cual vulneraría su derecho al libre desarrollo de su personalidad y el derecho a un proyecto de vida a partir de su identidad indígena.

Las juzgadoras mujeres señalaron que esta sería una forma de empoderar a la mujer, pero en contraposición, la abogada indígena señaló que, sin duda alguna, ella prefiere seguir siendo lo que es en esencia: una mujer indígena. Esto encuentra sustento en la identidad cultural y el sentido de pertenencia a una cultura; de esta manera, es necesario considerar que las sentencias que se ejecuten en un territorio indígena no sólo afectan los bienes jurídicos tutelados en lo individual, sino también en lo colectivo. De esta forma se puede afectar a una cultura en su totalidad y caer en el riesgo de su desaparición, prohibiendo a generaciones futuras el conocimiento de esta cultura.

También debe considerarse el concepto de la *comunalidad* de los pueblos indígenas, entendiéndolo no sólo como un concepto vivencial, sino como una forma de ayuda mutua y respeto por los demás, por la comunidad y principalmente por la cultura. De modo que, si se actúa en contra de la cultura y los principios de la comunidad, esto puede afectar considerablemente la aceptación de los demás, llegando al repudio e incluso a la exclusión de los miembros.

Es necesario acentuar que los pueblos indígenas basan su organización social, política, jurídica, religiosa y espiritual en un territorio determinado; por ello, la tierra es de suma importancia. No se conocen fronteras, la misión es cuidar lo vivo y los recursos. Un territorio nunca será una simple demarcación territorial porque sobre ella se siembran historias, vidas, conocimientos, generaciones y cultura; es así que otorga identidad a los pueblos indígenas: si estos grupos son desplazados, despojados de sus territorios o, en su defecto, se ven forzados a emigrar, se desangra una cultura y eventualmente tiende a desaparecer.

Dentro del mismo curso se hizo énfasis en la importancia de la tierra para los pueblos indígenas y de la amenaza por las grandes empresas desarrolladoras. Por consiguiente, también se destacó que es necesaria su protección a la par de la realización de una consulta con base en el consentimiento libre, previo e informado de hombres y mujeres indígenas, según lo establecen las convenciones ratificadas por el Estado mexicano.

Entre diversos temas, también se abordó la realidad de las mujeres y hombres indígenas respecto al acceso a la justicia, el cual se ve limitado por la dificultad de acercarse a las instituciones que protegen sus derechos, debido a la lejanía, el monolingüismo frente a la realidad que ordena que la justicia se imparte fundamentalmente en español, el analfabetismo, la distribución de las leyes en español, la falta de intérpretes en los procesos jurisdiccionales, así como lograr una gradual igualdad entre el hombre y la mujer desde una perspectiva intercultural.

PROPUESTA DE LOS PROPIOS JUZGADORES

Una vez que el curso llegó a su fin, se les pidió a todos los participantes elaborar una propuesta que se le haría llegar al presidente del Tribunal Superior de Justicia del Estado de México, la cual, en esencia, consiste en:

- I. La creación de un juzgado especializado en derechos de pueblos y comunidades indígenas, o bien una unidad especializada, estableciendo sus facultades y obligaciones. Ello permitirá establecer las acciones y medidas que deban garantizar, con un enfoque integral, transversal y con perspectiva indígena, la efectiva protección de sus derechos.
- II. Reformar la Ley de Derechos y Cultura Indígena del Estado de México, con el fin de integrar los principios que deben aplicarse en un sistema integral.

- III. Definir en qué autoridades debe existir una coordinación, así como sus facultades en relación con la protección de los derechos de los pueblos y comunidades indígenas.
- IV. El reconocimiento expreso de los derechos de los pueblos y comunidades indígenas y su implicación frente a la realidad jurisdiccional.
- V. El reconocimiento de los sistemas normativos de carácter indígena, su aplicación y excepciones.
- VI. Crear apartados específicos para el debido proceso cuando, por algún motivo, tengan que intervenir en un proceso de carácter jurisdiccional.
- VII. Las sanciones a que pueden hacerse acreedores los servidores públicos que inobserven la garantía y protección de los derechos de pueblos y comunidades indígenas.

Y señalaron que para el logro de estos objetivos se requiere:

- a. Conocer cuántos indígenas hay en la entidad, tanto de los pueblos originarios como de otras entidades federativas.
- b. Ubicarlos por grupos, tanto de originarios (mazahua, otomí, tlahuica, matlatzinca y nahua) como de otros grupos indígenas asentados en la entidad.
- c. Identificar su lengua o las variantes lingüísticas de sus comunidades.
- d. Buscar traductores o intérpretes que faciliten la comunicación para que puedan participar en una alguna diligencia jurisdiccional, a partir del significado profundo de sus lenguas.
- e. Entablar comunicación con una persona que sea contacto o enlace (que preferentemente tenga algún cargo de autoridad en esa comunidad), a fin de explicarles la necesidad de que los funcionarios del poder judicial los conozcan, sus funciones y alcance de sus resoluciones, y viceversa.
- f. Formar grupos de trabajo integrados por personal del ámbito jurisdiccional del Poder Judicial (jueces, magistrados, secretarios, notificadores, técnicos) que, de manera organizada, puedan visitar las comunidades.

- g.* Visitar y recorrer cada comunidad indígena para conocer sus costumbres, sus ritos, sus creencias, su lengua, su vestimenta, sus problemáticas; conocer quién y cómo dirimen conflictos al interior de cada comunidad y sus normas internas. Se espera que preferentemente esas visitas sean guiadas y explicadas por alguna autoridad de la comunidad (jefe supremo, fiscal, etcétera).
- h.* A su vez, dar a conocer en dichas comunidades la labor del poder judicial, su integración y, en general, la función que realiza dentro de la sociedad. Explicar en su lengua lo que son los derechos, así como los derechos específicos. Por ejemplo, qué son los derechos humanos, los derechos de las mujeres a una vida libre de violencia, física, verbal y sexual; los derechos de los niños, de los ancianos, entre otros.
- i.* Hacer patente que la función del poder judicial no tiene como objetivo terminar con sus tradiciones, ni extinguir la forma en que están organizados ni la manera en que han dirimido sus controversias, sino complementar el sistema jurídico con sus aportes en la toma de decisiones, desde un enfoque de derechos, cuyo objetivo es reconocerlos y protegerlos. Hacer patente que la labor que desempeña la autoridad jurisdiccional va dirigida a respetar y proteger los derechos de todas las personas, por el hecho de existir.
- j.* También, hacerles saber que el poder judicial de la entidad entiende que sólo hay un sistema jurídico y no percibe ni pretende dar tratamiento de subsistemas a los sistemas internos.
- k.* Verificar si existen personas indígenas involucradas en algún proceso —en cualquier materia— para plantear formas para que su asunto llegue a buen puerto, tomando en cuenta su identidad indígena, ya sea por autoadscripción o no, y que a la postre sirva como precedente para los asuntos donde haya alguna persona indígena involucrada. De ese modo, se espera que cada día se cometan menos errores en los juicios.
- l.* Explicarles en su lengua el alcance de la constitucionalización de sus derechos, con el fin de que comprendan que los

nuevos pilares que sirven de soporte y guía para resolver asuntos donde se encuentren implicadas personas indígenas se localizan en el reconocimiento del libre desarrollo de la personalidad, la dignidad humana, el interés superior de la infancia, los derechos de las mujeres, de los discapacitados, la igualdad de los seres humanos, el derecho a una vida libre de violencia y los derechos de los grupos vulnerables.

Sólo así se podrían compenetrar su cosmovisión y el orden jurídico, conciliando y contrastando el derecho positivo con el indígena, ya que ambos forman una unidad, tomando en cuenta los aportes de los pueblos indígenas. De este modo, se conocería mejor la forma en que se les puede proteger, educar, concientizar y sobre todo asegurar el ejercicio de sus derechos.

Es necesaria la implementación de estas acciones que, en este caso, corresponden al poder judicial, pues mientras todas las intenciones legislativas sobre derechos indígenas se encuentren plasmadas sólo en instrumentos, sin darlos a conocer a los pueblos en sus respectivas lenguas, seguirán siendo letra muerta, pues desde un escritorio resulta difícil cumplir con los objetivos y con las recomendaciones internacionales que se han realizado al Estado mexicano en materia de derechos indígenas.

Es importante una reestructuración orgánica dentro del poder judicial del Estado de México para dar cabida a un juzgador especializado en materia indígena, cuyo perfil deberá cumplir con, al menos, dos requisitos: que sea licenciado en derecho y sea indígena o tenga ascendencia, para que pueda resolver los asuntos con base en su cosmovisión. Dichos juzgados deberán establecerse principalmente en los municipios con mayor presencia indígena.

En este caso, los propios juzgadores se acercarán a las necesidades de los pueblos indígenas, primero, desde lo teórico, posteriormente en lo práctico y luego, lo más cercano, en el momento que estarán en contacto con las personas que pertenecen a un pueblo indígena. De esta manera es posible que formen un mejor juicio en un proceso jurisdiccional; por ello, es de suma im-

portancia conocer y entender la cosmovisión, el pensamiento y el derecho indígena, para no ser sólo un espectador, un observador. El ideal es mirar con los ojos de la propia realidad de un nativo, la “comprensión exacta de lo que significa y de lo que no significa” un acto, un rito, una acción; en fin, una construcción del imaginario colectivo. Como menciona Geertz:

Nada es más necesario para comprender lo que es la interpretación antropológica y hasta qué punto *es* interpretación que una comprensión exacta de lo que significa —y de lo que no significa— afirmar que nuestras formulaciones sobre sistemas simbólicos de otros pueblos deben orientarse en función del actor (2003).

Como lo señala este autor, para comprender los significados, para percibir con claridad los signos, para entender las diferentes texturas de una cultura, es necesario entender la intención de las conductas, saberes, pensamientos, etcétera, desde la percepción de quien lo vive, es decir, del nativo.

A MANERA DE COROLARIO

Para entender la realidad de una cultura se debe partir desde un análisis de los constructos sociales que la conforman, y no a partir de hechos o fenómenos aislados. Por ello, todos los factores que intervienen en la convivencia diaria de un pueblo son susceptibles de análisis, tales como la lengua, la educación, el acceso a la justicia, los roles de género, la identidad, la pobreza, etcétera.

Así, para entender la realidad de la mujer indígena mazahua se debe partir de un todo y desde su propia percepción, haciendo énfasis en lo que se refiere Geertz (2003) al señalar:

Si uno desea comprender lo que es una ciencia, en primer lugar, debería prestar atención, no a sus teorías o a sus descubrimientos y ciertamente no a lo que los abogados de esa ciencia dicen sobre ella; uno debe atender a lo que hacen los que la practican (Geertz, 2003).

De esta forma, la mejor manera de lograr una aproximación a la concepción de la cultura de un pueblo indígena será partiendo no desde la interpretación de los conceptos previamente establecidos, haciendo una nueva interpretación de estos, sino, más bien, desde la perspectiva de los nativos, cuyo significado de la cosmovisión de un pueblo indígena no depende de métodos o teorías, sino de la propia significación de los hechos conductuales que día a día se desarrollan en esa sociedad.

El problema en la doctrina etnológica es que la realidad de los pueblos indígenas se trata de entender en su estructura y no en su esencia, partiendo desde la percepción de estudiosos que no captan ni asimilan la identidad y cosmovisión del mundo que sólo los integrantes de un pueblo indígena comprenden; por ello, no hay nada más importante e ideal que conocer la cultura desde la propia visión de un nativo.

Esto claramente trae aparejada una universalidad de sucesos que impactan en la expresión de la cultura de un pueblo indígena y modifican su existencia. Por ejemplo, si se encuentra en situación de pobreza, sus integrantes, en la medida en que la resistencia y el arraigo lo permitan, lamentablemente se verán obligados a migrar. Esto, a su vez, traerá consigo un problema de choque cultural en las grandes urbes, tal y como sucede con la mujer indígena mazahua al migrar a las grandes ciudades a causa de la pobreza. Consecuentemente, esto genera otras desventajas de desarrollo para las mismas, así como diversos dilemas sobre las relaciones sociales que afectan considerablemente la transformación de una cultura, no siempre de forma positiva.

Los factores sociales en que se desenvuelven los pueblos indígenas son tan particulares que incluso se encuentran definidos atendiendo al género, razón por la cual, al hablar de la mujer indígena mazahua, podemos partir desde su papel como parte protectora y preservadora de una cultura, lo que enaltece su existencia. Sin embargo, no podemos dejar de lado las dificultades que la aquejan, como la discriminación, la pobreza, las desigualdades, las desventajas, la falta de educación, el difícil acceso a los mecanismos de protección de sus derechos humanos, la

contraposición del derecho ordinario y el derecho indígena, entre otros. Todas éstas, situaciones que ya hemos abordado y que son parte fundamental en la comprensión de la realidad de la mujer indígena mazahua para implementar mecanismos efectivos y eficaces de protección de sus derechos y de su cultura.

El papel de las mujeres se ha ido modificando a lo largo de la historia, de tal forma que en la actualidad ya se pueden encontrar mujeres ocupando puestos de poder y desempeñándose en múltiples actividades y profesiones; mujeres que han logrado independencia económica y social, sin miedo a la crítica. Sin embargo, en las comunidades y pueblos indígenas el papel de las mujeres toma un tinte diferente, pues aún se encuentra inmerso en roles de género, donde la tarea principal es el cuidado de los hijos y la preservación de la lengua y la cultura.

En el mundo existen distintas realidades; para las mujeres indígenas la forma de percibir la vida es diferente, de tal suerte que sus necesidades son distintas. Algunas necesidades son difíciles de percibir desde la comunidad, al no existir un parámetro de comparación o referente de contraste. Sólo hasta el momento en que deben migrar se encuentran con un sinnúmero de conocimientos diversos a los aceptados en la propia cultura, lo que, con frecuencia, produce un choque cultural que las obliga a renunciar o bien a modificar su identidad.

En toda interacción con un pueblo indígena, ya sea de tipo social, político o cultural, basado en políticas públicas, programas asistenciales, educativos o de cualquier otra índole, deben considerarse los cambios que puedan suscitarse en su cultura. Por ello, debe fundarse en una perspectiva intercultural, entendiendo la cosmovisión de los pueblos y su importancia.

Los usos y costumbres aceptados en un pueblo indígena forman parte fundamental de su derecho interno; aunque en muchas ocasiones parece contraponerse al derecho ordinario, se debe mediar su aplicación en pro del respeto a los derechos humanos y de la igualdad entre el hombre y la mujer. Si bien es cierto que la interseccionalidad es una herramienta analítica que reconoce que las desigualdades sistémicas se configuran a partir

de la superposición de diferentes factores sociales, como el género, la etnia y la clase social, también debe considerarse que tanto las desventajas como los privilegios que tiene una persona en un momento y lugar determinados no pueden entenderse examinando de forma aislada los diversos elementos de su identidad. Se debe prestar atención al conjunto de relaciones de poder que le afectan, incluidas aquellas fuerzas a nivel macro como el pasado colonial y la pobreza; y las fuerzas a nivel micro, entre ellas el estado de salud de una persona y la estructura de su familia o comunidad. La interseccionalidad revela las limitaciones en el uso de los términos mujer y hombre como categorías de análisis cerradas u homogéneas, resaltando la diversidad que existe al interior de los grupos sociales que, de otro modo, podría ser ignorada (ParlAmericas, s.f.). Ésta es la razón por la cual se debe ser cauteloso al realizar este análisis, ya que debe considerarse la percepción de los propios indígenas y no sólo el punto de vista de las autoridades encargadas del diseño de políticas públicas, planes, programas o acciones orientadas a la atención de las y los indígenas, quienes, al no ser indígenas, pueden trastocar las raíces culturales de una comunidad o de un pueblo.

Estas consideraciones resultan importantes para el estudio de la vida social y cultural de la mujer indígena mazahua. No obstante, no hay nada más útil para las ciencias sociales, como la etnología o la antropología, que percibir desde los ojos de la misma una visión que no se puede encontrar en investigaciones precedentes. No se trata de revisar lo examinado, de interpretar lo aceptado, de asumir lo que se ha impuesto, ni siquiera de imponer nuevas ideas; se trata de plasmar la realidad social y desentrañar la esencia de la mujer indígena mazahua a partir de su propia percepción, desde las propias construcciones de su pensamiento y concepción de su mundo.

BIBLIOGRAFÍA

- Consejo Estatal de Población (Coespo) (2022), “Cuántos somos”, Gobierno del Estado de México, disponible en https://coespo.edomex.gob.mx/cuantos_somos.
- Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (Coneval) (2021), “Estimaciones de Pobreza Multidimensional 2018 y 2020” (Comunicado núm. 09), México, disponible en https://www.coneval.org.mx/SalaPrensa/Comunicadosprensa/Documents/2021/COMUNICADO_009_MEDICION_POBREZA_2020.pdf.
- Geertz, Clifford (2003), *La Interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, disponible en <https://es.slideshare.net/anderssoncausaya/clifford-geertz-la-interpretacin-de-las-culturas-pdf-gratis>.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (Inegi) (2022), “Estadísticas a propósito del Día Internacional de los Pueblos Indígenas” (Comunicado de Prensa Núm. 430/22), disponible en https://www.inegi.org.mx/contenidos/saladeprensa/aproposito/2022/EAP_PueblosInd22.pdf.
- Instituto Nacional de las Mujeres (Inmujeres) (s.f). “Interseccionalidad”, en *Glosario para la igualdad*, disponible en https://campusgenero.inmujeres.gob.mx/glosario/storage/terminos_pdf/interseccionalidad.pdf.
- (2006), *La población indígena mexicana*, disponible en http://cedoc.inmujeres.gob.mx/documentos_download/100782.pdf.
- Levi-Strauss, Claude (1971), *L'homme nu*, Paris, Plon.
- Lykke, Nina (2011), *Intersectional Analysis: Black Box or Useful Critical Feminist Thinking Technology?*, en Helma Lutz, María Teresa Herrera Vivar y Linda Supik (eds), *Framing Intersectionality. Debates on a Multi-Faceted Concept in Gender Studies*, Londres, Routledge, pp. 207-220, disponible en <https://www.taylorfrancis.com/books/edit/10.4324/97813155-82924/framing-intersectionality-maria-teresa-herrera-vivar-helma-lutz-linda-supik?refId=ce5423e2-14ff-4189-ac998a9a4c5f5379&context=ubx>.
- Organización de las Naciones Unidas (1999), *Recomendaciones Generales Adoptadas por el Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer* (Recomendación General núm. 25), disponible en <https://www.un.org/womenwatch/daw/cedaw/cedaw25years/con>

tent/spanish/General_Recommendations_1-25-Spanish.pdf.

——— (2001), *Conferencia de Naciones Unidas contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y la Intolerancia*, Nueva York, Departamento de Información Pública de las Naciones Unidas, disponible en https://www.ohchr.org/sites/default/files/Documents/Publications/DurbanDecProgAction_sp.pdf.

ParlAmericas (s.f), *Interseccionalidad*, Gobierno de Canadá, disponible en https://parlamericas.org/uploads/documents/Intersectionality_es.pdf.

Purtschert, Patricia y Katrin Meyer (2009), “Différences, pouvoir, capital: réflexions critiques sur l’intersectionnalité”, en Elsa Dorlin (ed.), *Sexe, race, classe, pour une épistémologie de la domination*, Paris, Presses Universitaires de France, pp. 127-148.

Unesco-Gobierno de México (2020), *Declaración de Los Pinos* [Chapultepek]-*Construyendo un Decenio de Acciones para las Lenguas Indígenas*, México, Unesco / Gobierno de México, disponible en <https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/568555/declaracion-de-los-pinos-julio-2020.pdf>.

SOBRE LAS AUTORAS

Ingrid Adriana Álvarez Osses. Feminista, doctora en Estudios Interculturales por la Universidad Católica de Temuco (UCT), Chile. Becaria de la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo (ANID). Ha sido profesora de Ética y Filosofía latinoamericana en diversas universidades e investigadora en el Servicio Nacional de Patrimonio Cultural (DIBAM). Es parte de las asociaciones AFYL Chile y Filósofas del Sur. La parte sobre intelectuales mapuches proviene de su tesis de doctorado “El rakizum y el feminismo en los/as intelectuales mapuche en contexto desarrollista 2005-2020”, realizada con financiamiento público desde la ANID (Chile), en el marco del Proyecto Fondecyt Regular núm. 1211312. Publicaciones recientes: *Aura Cumes: Crítica al multiculturalismo, pensar los feminismos en plural en Abya Yala. Itinerarios del pensamiento* (2023) y *Tres aportes epistemológicos en las intelectuales mapuche* (2024 en prensa). Registro: <https://orcid.org/0000-0002-4547-3544>. Contacto: ingridal2009@gmail.com.

María José Balderrama Trenti. Licenciada en Derecho por la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez. Actualmente se encuentra inmersa en el programa de maestría en Investigación Jurídica en la misma institución como becaria Conachyt, realizando un trabajo de investigación sobre el derecho humano a la identidad cultural en la comunidad rálámuli en Ciudad Juárez. Contacto: mariajose.trenti@gmail.com.

Diana Patricia Bonilla Rey. Es abogada egresada de la Universidad Militar Nueva Granada, consultora legal en asuntos de gé-

nero y acceso a la justicia en la Secretaría Distrital de la Mujer, entre otras. Contacto: dianarey1301@gmail.com.

Solange Bonilla Valencia. Socióloga de la Universidad del Valle y magíster en Construcción de Paz por la Universidad de los Andes (Colombia). Actualmente es estudiante del doctorado en Antropología Social de la Universidad Iberoamericana de México. Sus principales áreas de investigación comprenden: feminismo decolonial, género y migración; estudios de paz y conflicto; estudios étnico-raciales, ritual y performance. Sus publicaciones más recientes son: “Vulnerabilidad y agencias de migrantes venezolanas en Bogotá en tiempos de pandemia”, *Estudios Sociológicos*, núm. 42, 2023, y “La performance del Matachindé en Juntas de Yurumanguí (Buenaventura)”, *Boletín de Antropología*, vol. 36, núm. 62, 2021. Registro: <https://orcid.org/0000-0002-9432-019X>. Contacto: solange.bonillav@gmail.com.

Luísa Brandão Bárrios. Es licenciada en Derecho en Portugal, doctora por la Universidad de Salamanca, en España (el director de su tesis fue Lorenzo Bujosa Vadell), donde actualmente está terminando un posdoctorado. Es autora de la monografía *Víctima y justicia internacional*, así como de algunos artículos jurídicos publicados en revistas iberoamericanas. Contacto: luisabarrios@icloud.com.

Mirna Alejandra Bustamante Corona. Es licenciada en Sociología por la Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, con énfasis en sociología de la cultura, titulada por excelencia académica. Actualmente es estudiante de la maestría en Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, realizando el trabajo de investigación sobre la triple jornada laboral en mujeres investigadoras en dos universidades de Pachuca, Hidalgo. Contacto: alexteriayea@gmail.com.

Rafaella Sandoval Coxini Karajá. Mujer indígena del pueblo karajá, aldea Fontoura, en Isla Bananal, Tocantins, Brasil. Licenciada en Derecho por la Universidad Federal de Goiás, actual-

mente es estudiante de maestría en el programa de posgrado en Derecho Agrario de la Universidad de Goiás. Realiza trabajos de investigación sobre la violencia contra las mujeres indígenas del pueblo karajá. Es la primera mujer indígena en gestionar la mayor superficie de la Isla de Bananal, en la Coordinación Técnica Local de São Félix do Araguaia, Fundación Nacional de los Pueblos Indígenas (Funai). Contacto: rafaellacoxini@gmail.com.

Magali V. Copa Pabón. Maestra en Derechos Humanos por la Universidad Autónoma de San Luis Potosí (UASLP-México) licenciada en Derecho por la Universidad Mayor de San Simón (UMSS-Bolivia) y doctorante en Derecho de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Activista y académica en estudios de descolonización y despatriarcalización en Bolivia. Ejerció la docencia en diversas universidades (2019-2022), trabajo como investigadora en la Unidad de Descolonización del Tribunal Constitucional Plurinacional (2012-2014) y fue profesional de la Alcaldía de El Alto (2021-2023), la Defensoría del Pueblo (2015) y otras instituciones. Ha publicado artículos en revistas científicas y es coautora de textos de divulgación de derechos indígenas.

Marina Correa de Almeida. Docente de tiempo completo en la UAM-Azcapotzalco. Doctora en Estudios Latinoamericanos (UNAM, México), maestra y licenciada en Derecho (UFSC, Brasil). Ha realizado el posdoctorado en el Programa Universitario de Derechos Humanos (UNAM, México). Es investigadora; trabaja en temas de pluralismo jurídico y derechos humanos de pueblos indígenas, tradicionales y afrodescendientes, desde la perspectiva de la crítica jurídica. Ha publicado en revistas científicas de circulación nacional e internacional. Recientemente se publicó su texto “Los derechos humanos de los pueblos indígenas frente al desarrollo de la Amazonía brasileña” en la *Revista de la Facultad de Derecho de México* (UNAM) Es miembro de la Asociación Nuestramericana de Estudios Interdisciplinarios de la Crítica Jurídica, A. C. Contacto: marinacalmeida@hotmail.com.

Gloria Isabel Figueroa Gómez. Licenciada en Sociología, maestra en Trabajo Social por la UNAM, candidata a doctora en Estudios Feministas por la UAM-Xochimilco. Sus líneas de investigación son: mujeres indígenas y sistemas normativos, migración y feminismos, género e interculturalidad. Entre sus publicaciones más recientes se encuentran “Ser mayordoma: un aprendizaje colectivo” y “Las diversas caras del género/repensar el género desde la pedagogía”, ambas en la revista *Momento Pedagógico*; “Descolonialidad y feminismos en Abya Yala: tejiendo diálogos con los feminismos de Abya Yala”, en *Perspectivas feministas de la interseccionalidad* (UAM-Xochimilco, 2021), y “Migración, mujeres indígenas y desarrollo sustentable”, en *Género y desarrollo sustentable, conocimientos, problemáticas y acciones* (Universidad Intercultural del Estado de Hidalgo, 2017). Registro orcid: 0009-0004-1168-8266. Contacto: gloisa27@hotmail.com.

Alejandra Marlene Gómez Barrera. Especialista en justicia penal para adolescentes; coordinadora del grupo de trabajo “Adolescencias, juventudes, violencias y derechos” y del Observatorio Latinoamericano de Justicia Penal para Adolescentes, ambos del Foro Latinoamericano de Antropología del Derecho, sección México. Profesora de la Facultad de Derecho, UNAM. Integrante del Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores, nivel I. Registro: <https://orcid.org/0000-0002-2951-4588>. Contacto: alejandra.gomez@derecho.unam.mx.

Luisa Fernanda García Lozano. Es abogada egresada de la Universidad Santo Tomás de Colombia, magíster en la Universidad del País Vasco y de la Università degli Studi di Milano, magíster en Sociología del Derecho por el Instituto Internacional de Sociología Jurídica de Oñati. Docente e investigadora en diferentes universidades, entre ellas la Universidad Nacional de Colombia y la Universidad Militar Nueva Granada.

Alma Guadalupe Melgarito Rocha. Profesora investigadora de tiempo completo en la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez

(UACJ). Doctora en Derecho por la UNAM, pertenece al movimiento de crítica jurídica en América Latina. Sus principales líneas de investigación son el pluralismo jurídico y los pueblos indígenas, la teoría crítica del derecho y los nuevos constitucionalismos en América Latina. Pertenecer al Sistema Nacional de Investigadores, nivel I. Contacto: alma.melgarito@uacj.mx.

Silvia Mendoza Mendoza. Profesora-investigadora de tiempo completo en la Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo. Doctora en Antropología Social por El Colegio de Michoacán. Originaria de pueblo *ñhähñú* y feminista. Principales líneas de investigación: cultura y organización social indígenas y análisis de la condición de mujeres desde la perspectiva de género. Pertenecer al Sistema Nacional de Investigadores, nivel I. Registro: <https://orcid.org/0000-0002-5836-2501>. Contacto: smendoza@uaeh.edu.mx.

Luz Elena Mejía Romero. Licenciada en Ciencia Política por la UAM-Iztapalapa. Maestra en ciencias en Sociología Rural por la Universidad Autónoma Chapingo. Principales líneas de investigación: participación política de las mujeres, derechos de las mujeres, género, diferentes tipos de violencias en razón de género, pueblos afrodescendientes en México y derechos comunitarios. Publicación más reciente: con Enrique Cuna Pérez, “Una introducción general”, en *Elecciones y partidos políticos en México 2011* (UAM, 2013). Contacto: luzelenamejar@gmail.com.

Karen Jeanette Reyes Badillo. Originaria de la sierra Norte de Puebla, México. Licenciada en Ciencias de la Comunicación con énfasis en investigación por la Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo (UAEH), titulada con el trabajo de investigación “La tradición oral y los medios de comunicación masiva. El caso de la tradición oral totonaca en el contexto de la comunicación moderna” (2016). Realizó una estancia académica en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM (2013). Actualmente estudia la maestría en Ciencias Sociales en la UAEH, donde tra-

baja el tema de “La poesía *tutunakú* contemporánea como recurso para la conservación de la lengua” (2023). Contacto: karenouh@gmail.com y re232582@uaeh.edu.mx.

Paulina Rodríguez Iglesias. Maestra en Antropología Social por el Ciesas-CDMX, licenciada en Antropología por la ENAH y en Socióloga por la UAM. Es feminista, antirracista y anticolonial, desde el locus de enunciación como mujer mestiza. Ha laborado como consultora en organizaciones de promoción y defensa de los derechos humanos, en el gobierno a nivel local y en organizaciones de la sociedad civil. También ha trabajado como asistente de investigación y apoyo a la docencia en la UAM. Es consultora independiente en temas vinculados a derechos humanos, poblaciones indígenas y perspectiva de género. Contacto: parodriguez@correo.xoc.uam.mx.

Martha Isabel Rosas Guevara. Feminista. Abogada de la Universidad del Cauca, magíster en Historia por la Universidad del Valle, candidata a doctora en Ciencias Sociales y Humanas por la Pontificia Universidad Javeriana. Integrante del Centro de Memorias Étnicas de la Universidad del Cauca. Líneas de investigación: feminismos, interculturalidad, diáspora africana y derecho propio. Publicación en coautoría con Andrea Casanova “Violencia epistémica y racismo estructural. ¿Puede hacer ciencia el subalterno?”, en la revista *In Vestigium ire: Ciencias Sociales y Humanas* (2021). Contacto: mrosasg@javeriana.edu.co y mrosas81@hotmail.com.

Christianne Silva Vasconcellos. Activista afrodescendiente, posdoctoranda en Educación y Derechos Colectivos por la Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (Unilab), doctora en Derecho Constitucional por la Universidad Nacional de Colombia (UNAL), magíster en Historia Social por la Universidade Federal Bahia (UFBA), especialista en Archivistica por la Universidade de São Paulo (USP), licenciada en Historia por la Universidade Federal de

Ouro Preto (UFOP), docente investigadora en las áreas de historia y derechos constitucionales y colectivos de mujeres, pueblos originarios y afrodescendientes. contacto: chrisvascon@gmail.com.

Adriana Antonio Segundo. Mujer indígena mazahua. Licenciada en Derecho por la UAEM, maestra en Derecho de Amparo, doctora en Derecho Procesal Constitucional por el Colegio de Estudios Jurídicos de México y perito en Criminalística por el Instituto Nacional de Desarrollo Jurídico. Servidora pública en el gobierno de Estado de México, en materias de acceso a la información pública, protección de datos personales y responsabilidades administrativas; actualmente adscrita en la Unidad de Transparencia de la Secretaría de Desarrollo Urbano e Infraestructura. Principales líneas de investigación: derechos humanos de los pueblos y comunidades indígenas e identidad cultural. Registro Orcid: <https://orcid.org/0009-0005-3593-8757>. Contacto: as.adrianalegal@gmail.com.

Elsa del Valle Núñez. Licenciada en Derecho, magíster en Sociolingüística y estudiante de doctorado en Estudios Socioculturales en el Programa de Formación en Educación Intercultural Bilingüe para los países andinos (Proeib-Andes). Desarrolla temas de pluralismo jurídico y derechos de los pueblos indígenas; además, ha trabajado en procesos de revitalización de la lengua náhuatl. Registro Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-6844-2911>. Contacto: sarahine@hotmail.com.

Rosa María Valles Ruiz. Doctora en Ciencias Políticas y Sociales por la UNAM. Profesora-investigadora en la Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel II. En 2019 recibió la Medalla al Mérito Hermila Galindo del Congreso de la Ciudad de México por su trabajo como biógrafa de Hermila Galindo, la feminista más relevante de la Revolución Mexicana. Trabaja las líneas: historia de las mujeres y género, medios de comunicación y movimientos

estudiantiles. Sus publicaciones más recientes son: “Violencia de género e información periodística. La perspectiva de la prensa escrita ante la marcha feminista del 8 de marzo de 2020 en la Ciudad de México: una aproximación”, *Biblioteca Universitaria*, vol. 23, núm. 2, 2020; “Mujeres en la ciencia. El difícil acceso a la educación superior y a la investigación en Matemáticas”, en *Saberes, enseñanza y poder. Las mujeres rompiendo techos de cristal* (BUAP, 2023).

Maria Cristina Vidotte Blanco Tarrega. Doctora en Derecho por la Pontificia Universidad Católica de San Pablo; posdoctorado en la Universidad de Coímbra. Cuenta con una beca de productividad en investigación por el Consejo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico de Brasil. Es abogada, profesora titular de la Universidad Federal de Goiás (UFG) y profesora y asesora del programa de posgrado en derecho agrario de la UFG. Contacto: mcvidotte@gmail.com.

Laura Guadalupe Zaragoza Contreras. Doctora en Ciencias Sociales y Políticas por la Universidad Iberoamericana, especialista en Derechos Humanos por el Instituto Interamericano de Derechos Humanos. Servidora pública en el gobierno de Estado de México. Profesora en la UNAM y la Escuela Judicial del Poder Judicial del Estado de México. Líneas de investigación: derechos humanos de grupos minoritarios e identidad cultural. Registro: <https://orcid.org/0000-0001-7703-4303>. Contacto: laurazaragozacontreras@live.com.mx.

ÍNDICE

Presentación de Miradas Latinoamericanas	7
Introducción	
ALMA GUADALUPE MELGARITO ROCHA	11
I. En clave de sostenibilidad de la vida	
Tejiendo luchas desde Abya Yala: lo vital del territorio visto por mujeres intelectuales mapuches INGRID ADRIANA ÁLVAREZ OSSES, SOLANGE BONILLA VALENCIA Y ALEJANDRA MARLENE GÓMEZ BARRERA	57
La violencia contra las mujeres. Reflexiones a partir de la experiencia en la comunidad <i>Iny</i> MARIA CRISTINA VIDOTTE BLANCO TARREGA Y RAFAELLA SANDOVAL COXINI KARAJÁ	85
Una aproximación a las mujeres y su sistema de cargos en la comunidad de Atlaltipa Mirador GLORIA ISABEL FIGUEROA GÓMEZ	115
Discurso de resistencia y defensa de los territorios en tres mujeres poetas indígenas en México MIRNA ALEJANDRA BUSTAMANTE CORONA, KAREN JEANETTE REYES BADILO, ROSA MARÍA VALLES RUIZ Y SILVIA MENDOZA MENDOZA	145
Marcando la diferencia: Francia Márquez Mina, del feminismo de la praxis a la práctica política CHRISTIANNE SILVA VASCONCELLOS	181

Género, interlegalidad y acceso a la justicia para mujeres indígenas. Reflexiones desde el ámbito latinoamericano	
MARTHA ISABEL ROSAS GUEVARA	197
Ser jueza de conciliación en Campeche: estrategias de interlegalidad	
PAULINA RODRÍGUEZ IGLESIAS	221
Las expulsadas: luchas de la mujer aymara en la justicia indígena. Una crítica al feminismo comunitario	
MAGALI V. COPA PABÓN	245

II. En clave de derechos

Contribuciones del derecho internacional de los derechos humanos a la lucha de las mujeres indígenas	
MARINA CORREA DE ALMEIDA	271
Palabras de discriminación étnica en el pueblo originario de Santa Ana Tlacotenco: su impacto en el ejercicio de los derechos	
ELSA DEL VALLE NÚÑEZ	307
El derecho a la verdad de las mujeres indígenas víctimas de violencia reproductiva en el marco del conflicto armado colombiano	
DIANA PATRICIA BONILLA REY Y LUISA FERNANDA GARCÍA LOZANO	331
La mujer indígena: vulnerable por el género, protegida por el derecho	
LUÍSA BRANDÃO BÁRRIOS	365

El derecho a la identidad cultural: una reflexión desde la comunidad ralamuli	
MARÍA JOSÉ BALDERRAMA TRENTI	387
Proceso de autoidentificación de mujeres afroamericanas en el marco del reconocimiento constitucional de la población afrodescendiente en México	
LUZ ELENA MEJÍA ROMERO	403
La mujer mazahua en el Estado de México	
LAURA GUADALUPE ZARAGOZA CONTRERAS Y ADRIANA ANTONIO SEGUNDO	423
Sobre las autoras	449

¿Es realmente el feminismo el movimiento social más exitoso del siglo xx? Para pensar esta pregunta, las mujeres indígenas y afrodescendientes de la región han puesto puntos sobre las íes de la cuestión, empezando por dejar claro que no existe *un* feminismo, porque no existe un solo mundo. De la mano de ellas, en las últimas décadas el discurso feminista ha introducido riquísimos debates acerca de la urgencia de pensar nuestra emancipación como mujeres, pero en clave decolonial, abrazando un esencialismo estratégico. Este libro está dedicado al análisis de los sentidos de los derechos de las mujeres indígenas y afrodescendientes en el debate contemporáneo. El volumen aborda las distintas miradas con las que ellas interpelan el discurso del derecho moderno y la manera en la que éste interpreta y reformula sus reivindicaciones. Las luchas de resistencia de las mujeres indígenas y afrodescendientes tienen una fuerza fundamental, porque interrogan desde otra mirada el discurso colonial depredatorio. Sus aportes al entendimiento de nuestro presente nos invitan a construir un mundo que ponga en el centro de la reproducción social, no la dictadura del valor, sino la reproducción de la vida.

La colección Miradas Latinoamericanas. Un Estado del Debate tiene como objetivo relevar las novedades teóricas, metodológicas y temáticas en diversos campos del saber, tanto a través de perspectivas trans e interdisciplinarias, como desde diferentes tradiciones intelectuales.

Los libros que integran esta colección reúnen trabajos que exponen las novedades y dan cuenta de las transformaciones en relación con las temáticas, abordajes, enfoques teóricos, preguntas y objetos de investigación en los campos de las ciencias sociales y las humanidades, para poner en valor la originalidad, la relevancia y el impacto del conocimiento producido desde la región.