

Miradas críticas desde el **Abya Yala**

Volumen III: 2da promoción del Diplomado
para el Fortalecimiento del Liderazgo
de la Mujer Indígena



Resultados resumidos de los trabajos de investigación

Una publicación de la Universidad Indígena Intercultural (UII), el Proyecto UII-GIZ
y el Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y El Caribe

UIi Universidad
Indígena
Intercultural
Una Iniciativa del Fondo Indígena



Miradas críticas **desde el Abya Yala**

Volumen III: 2da promoción del Diplomado
para el Fortalecimiento del Liderazgo
de la Mujer Indígena

© 2012 Fondo Indígena

CONSEJO DIRECTIVO 2012–2014
FONDO PARA EL DESARROLLO DE LOS PUEBLOS
INDÍGENAS DE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

Carlos Enrique Batzín Chojj — *Presidente / Representante Gubernamental de Guatemala*
Natalia Silvina Sarapura — *Primera Vicepresidente / Representante Indígena de Argentina*
Rafael Garranzo — *Primer Vicepresidente / Representante Gubernamental de España*
Valdi Fischer — *Representante Gubernamental de Bélgica*
Bonifacio José — *Representante Indígena de Brasil*
Andrés Hernán Matta Cuminao — *Representante Indígena de Chile*
Andrés Fernández Medina — *Representante Gubernamental de Colombia*
Rosa Mireya Cárdenas — *Representante Gubernamental de Ecuador*
Jesús Amadeo Martínez — *Representante Indígena de El Salvador*
Jorge Córdoba — *Representante Indígena de Honduras*
Mirna Cunningham — *Representante Indígena de Nicaragua*
Eduarda Cabral E Silva — *Representante Gubernamental de Portugal*
Mateo Martínez Cayetano — *Secretario Técnico del Fondo Indígena*

Introducción y resúmenes

Aracely Burguete Cal y Mayor

Colaboración

Verena Blickwede
Homayra Condarco
Claudia Stengel

Edición

Cromosoma, Identidad Creativa

Diseño gráfico y Diagramación

Marcelo Arandia,
Cromosoma, Identidad Creativa

Primera edición

Noviembre 2012

Depósito Legal

4-1-3671-12
La Paz. Bolivia, noviembre 2012

La elaboración y reproducción de este texto se ha realizado con el apoyo de la Cooperación Alemana al Desarrollo - GIZ a través del Proyecto UIL-GIZ de Apoyo a la Universidad Indígena Intercultural.



BMZ



Ministerio Federal de
Cooperación Económica
y Desarrollo



Índice

Prólogo	11
Desafíos: Perspectivas investigativas de las graduadas	17
Tema I: Espacios de participación de mujeres indígenas en el ámbito comunal: avances y desafíos	85
Tema II: Derecho propio, justicia y violencia contra las mujeres	115
Tema III: Pueblos y mujeres en la ciudad: nuevas comunidades y recreación de identidades	133
Tema IV: Haciendo derechos colectivos	151
Tema V: Tradición oral: fuente de saberes ancestrales	169

Miradas



**2da promoción del Diplomado para el Fortalecimiento
del Liderazgo de la Mujer Indígena**

desde el AI

críticas



oy Yala

Prólogo

El desafío de la visibilización, presencia y participación de la mujer indígena en la llamada emergencia de los pueblos indígenas -que ha tenido lugar en las tres últimas décadas del siglo XX y los primeros años del siglo XXI- es uno de los retos que enfrenta el concurso de las organizaciones indígenas en la región. En efecto, parece ser que una de las principales situaciones que contribuye a este hecho es la tensión presente en las relaciones de colaboración entre las organizaciones lideradas por varones y las organizaciones lideradas por mujeres indígenas; situación -no obstante- superada u ocultada generalmente en los debates de la agenda indígena global. Y, sobre todo, cuando una de las fuentes de la argumentación es la visión de la colectividad como uno de los principios ordenadores de la pervivencia de los pueblos.

Si bien existe otro tipo de tensiones, interesa valorar estas en el desarrollo de un programa orientado a "rescatar las particularidades de la mujer indígena organizada y que ha ido creciendo en varios sentidos, como mujer, como madre, como activista de derechos humanos de pueblos indígenas, como productora

simbólica de sentidos de cambio, como reproductora socio-cultural de las comunidades en amenaza, y como un agente de crítica interna que ha servido como contrapeso moral al actuar de los líderes varones en las luchas políticas gestadas". Por otro lado, interesa determinar los factores que han contribuido a develar las particularidades de este sector de población desde el ámbito local, nacional e internacional, -así como en el nivel político, económico, psicológico y ambiental-, y que han favorecido la efectivización de los derechos de la mujer indígena como sector social y de los pueblos indígenas como identidades o sujetos colectivos.

En nuestra percepción resulta preciso revelar además, cómo la presencia y participación generada por voluntades institucionales y de activistas, a la luz de la recreación de experiencias de aprendizaje o de las llamadas "réplicas"; tienen la posibilidad de desencadenar procesos vitales para la generación de políticas públicas -tanto generales como específicas- en beneficio de la mujer indígena; de los pueblos, comunidades y organizaciones amenazadas por los efectos de la



aplicación de un modelo de vida basado en el consumo desmedido, sin la mínima regulación a la que debe obligarnos la preservación de los elementos que garantizan el bien común, la pervivencia humana y la sostenibilidad del planeta.

En un tiempo donde la práctica forzada de una “ciudadanía planetaria” y la “ecopedagogía” se abren paso, y mientras las relaciones desafiantes entre “nosotras las personas” devela mayores sensibilidades por la construcción colectiva de una cultura de la vida; el reto está en asumir, más allá de señales civilizatorias decadentes, la tarea de ser y de resignificarse como actora histórica, reconectando en plenitud en el día a día lo material con lo espiritual; reconectando la sabiduría generacional del ser, con lo humano; entre el todo y con la naturaleza.

El objetivo del “Diplomado para el fortalecimiento del liderazgo de la mujer indígena en América Latina y El Caribe” realiza importantes formulaciones derivadas de las varias conferencias mundiales y regionales que sobre la mujer ha convocado la Organización de las Naciones Unidas y su organismo regional, la Comisión Económica para América Latina, CEPAL, en el último cuarto de siglo. Con estas conferencias se ha instalado una agenda clara, un conjunto de estrategias, objetivos y plataformas de acción a nivel global.

Estas conferencias internacionales también han contribuido a instalar la causa de las mujeres indígenas en la lucha por la igualdad entre hombres y mujeres tanto en el nivel local-territorial como nacional e internacional. Los planes, objetivos y metas delineadas en estas conferencias, no cabe duda, han inspirado a los movimientos y organizaciones indígenas para obtener avances en beneficio de la mujer en todas partes y en todos los ámbitos de la vida pública y privada. En este sentido, la mujer indígena ha estado alentada por iniciativa de personalidades y de organizaciones no-gubernamentales en el contexto de la lucha de los pueblos por sus derechos.

Una de las particularidades de estas conferencias es el hecho que, junto con las declaraciones, generalmente se establecían plataformas de acción; así, por ejemplo, en la “Primera Conferencia Mundial sobre la Mujer” en México (1975) se dio inicio a un diálogo mundial a partir de tres objetivos que posteriormente se constituyeron en el punto de partida de las labores de las Naciones Unidas en beneficio de la mujer: “i) la igualdad plena en materia de género y la eliminación de la discriminación por motivos de género; ii) la integración y plena participación de la mujer en el desarrollo; iii) una contribución cada vez mayor de la mujer al fortalecimiento de la paz mundial”. La conferencia, así mismo,

aprobó un plan de acción mundial con directrices que debían seguir los gobiernos y la comunidad internacional en los diez años siguientes para alcanzar los objetivos fundamentales establecidos por la Asamblea General. Veinte años después de la primera conferencia de México, la IV conferencia de Beijing (1995) –cuya Declaración fue ratificada por 189 Estados del mundo–estuvo acompañada de la redacción de una Plataforma de Acción donde se recogieron las principales conclusiones de la Conferencia y se comprometieron a “garantizar la igualdad y la no discriminación ante la ley y en la práctica”.

En esta cumbre se identificaron doce ámbitos de acción como las principales preocupaciones a enfrentarse en el proceso de gestión de los asuntos de interés de la mujer para la respectiva adopción de medidas concretas por parte de los gobiernos y la sociedad:

- ✦ mujer y la pobreza;
- ✦ educación y la capacitación de la mujer;
- ✦ la mujer y la salud;
- ✦ violencia contra la mujer;
- ✦ mujer y los conflictos armados;
- ✦ mujer y la economía;
- ✦ participación de la mujer en el poder y la adopción de decisiones;
- ✦ los mecanismos institucionales para el adelanto de la mujer;

- ✦ derechos humanos de la mujer;
- ✦ la mujer y los medios de comunicación;
- ✦ mujer y el medio ambiente;
- ✦ la niña.

Debemos admitir que existen avances importantes en la lucha por garantizar la igualdad en materia de género; sin embargo, los esfuerzos aún siguen dispersos y todavía no se visibiliza la instalación de políticas públicas integrales que orienten una acción institucionalizada en beneficio de la mujer indígena. Por ello, queremos subrayar la importancia del planteamiento de un objetivo que busca “rescatar las particularidades de este sector de la población” con el aporte de contenidos a sus acciones organizadas y educativas; con el uso de metodologías innovadoras que permiten seguir creciendo y auto realizándose en colectividad como persona humana. La mujer indígena está inmersa en procesos de pervivencia que tienen como generadores de la causa de los derechos de los pueblos sus derechos particulares y los derechos de la naturaleza.

En el primer capítulo se abordan los resúmenes de siete ensayos que tienen como preocupación *la participación de las mujeres*: el rol de las mujeres en la dinámica comunal de Paropata Cusco-Perú; la participación de la mujer Sikuani en los espacios de toma de decisiones



dentro del proceso de consulta previa del Resguardo Domo Planas, Departamento del Meta, Puerto Gaitán, Colombia; la participación política de la mujer Kolla en las asambleas comunitarias de la puna jujeña, Argentina, así como las mujeres indígenas en cargos del gobierno comunitario del pueblo Diaguita del Valle de Tafí, Argentina; el fortalecimiento de liderazgo de las mujeres indígenas de la Asociación de Mujeres Sisa- Pacha, Maca Atápulo, de la Parroquia Poaló, cantón Latacunga de la Provincia de Cotopaxi, en Ecuador. Más adelante, se destacan los retos de la mujer campesina para participar en la lucha electoral para ocupar cargos de concejales en el municipio de Catacora, de la provincia José Manuel Pando del Departamento de La Paz, Bolivia y los desafíos e incidencia de la mujer indígena en el cargo de capitana, —máxima autoridad del gobierno Pemón— en la Gran Sabana, Venezuela

Las autoras de estos ensayos ofrecen perspectivas propias y entendimientos desde los saberes y sentires de las mujeres de las comunidades con las que construyeron sus documentos acerca de sus roles en diferentes escenarios; la noción del concepto “participación”, así como sus retos y desafíos en el contexto en que viven.

En la segunda temática se aborda el tema de *Derecho propio, justicia y vio-*

lencia contra las mujeres. En ese sentido, comentan la situación actual en el reconocimiento y efectivización de los Derechos de los Pueblos Indígenas, concretamente en lo referente a: i) El diagnóstico sobre el acceso a la justicia propia en casos de violencia contra las mujeres en el resguardo indígena Cañamomo–Lomapieta, Riosucio y Supía, Colombia; ii) El sistema de justicia Maya, con énfasis en Chuwila, Guatemala, entendiéndosele este como un sistema reparador; iii) La violencia hacia la mujer y *az mapu* (que puede ser comprendido como sistema de regulación o derecho propio mapuche) tomando en cuenta reflexiones y perspectivas (Región de la Araucanía, Chile) y, iv) las mujeres Kichwas de Sucumbios, norte del Ecuador, en su lucha por disminuir el maltrato familiar.

Más adelante, en un tercer tema, titulado *Pueblos y mujeres en la ciudad: desafíos en los nuevos asentamientos y recreación de identidades*, se presentan cuatro ensayos. Las memorias de la Comunidad Mapuche Kallfulikan de la Florida en la ciudad de Santiago de Chile; el proceso de reconstrucción de la Identidad de la mujer Charrúa en Uruguay; el relato de experiencias de organización para la provisión y gestión de agua, visibilizándose particularmente el caso de mujeres indígenas urbanas en la colonia

Constitución, del municipio de Tlapa de Comonfort, en Guerrero, México, de la mano de los saberes de la mujer Ngäbe-Buglé en la gestión sostenible del agua en la comunidad Las Garzas de Pacora, ciudad de Panamá, constituyen en este acápite los temas de investigación.

Con estas temáticas, las autoras aportan sobre las realidades en que viven y que desde su mirada —y la del colectivo— valoran aspectos como género, equidad y justicia en la construcción de sociedades fuera del ámbito rural.

En un cuarto capítulo, este volumen nos invita a hacer derechos colectivos. Centradas en esta temática, cuatro graduadas nos conducen, a través de sus respectivos estudios, a los siguientes temas: i) la aplicación de la Ley de Idiomas Nacionales en la Administración Pública y Municipal de Palín, y la participación de la mujer Maya Poqomam en la calidad de la prestación de los servicios públicos, Guatemala; ii) la formación política de líderes desde la perspectiva de la Confederación Nacional de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias de Bolivia “Bartolina Sisa” CNMCI OB “BS”; iii) la participación de la mujer indígena en el proceso organizativo de la Red de Comunicadores Indígenas Quechuas de Ayacucho – Perú y, finalmente, iv) la Red de Comunicadores Boca de Polen A.C.

y su incidencia en las mujeres radialistas de Nuevo Progreso, Chilón, Chiapas.

El quinto y último grupo de ensayos está relacionado con la *Tradición oral como una fuente de saberes ancestrales*. En este capítulo se abordan tres ensayos: La práctica de la sabiduría ancestral de la tela de tuno, en la comunidad de Sakalwas, Región Autónoma de la Costa Atlántica de Nicaragua; Dialogando con los ancestros: danzas del Pueblo Wounaan de Panamá y Soberanía alimentaria: autosuficiencia alimentaria, saberes y conocimientos ancestrales. Estos ensayos resumen la preocupación por las amenazas existentes en el contexto indígena sobre los saberes y conocimientos que han heredado de sus ancestros.

En este contexto, parece haber llegado el tiempo de asumir el gran reto de las palabras de Albert Einstein:

“El mundo que hemos creado como resultado de un nivel de pensamiento, ha generado problemas que no podemos resolver con ese mismo nivel de pensamiento. Para que la humanidad pueda sobrevivir, necesitaremos una manera substancialmente nueva de pensar y aprender”.

Mateo Martínez Cayetano
Secretario Técnico del Fondo Indígena

DESAFÍOS:

**Perspectivas investigativas
de las graduadas**



Diplomado para el Fortalecimiento del Liderazgo de la Mujer Indígena: miradas desde el conocimiento propio

— Aracely Burguete Cal y Mayor¹

Desde su surgimiento en la década de 1970, el movimiento indígena en América Latina ha estado en permanente reconfiguración. Una de sus innovaciones más recientes y visibles es la formación de numerosas organizaciones de mujeres indígenas que, poco a poco, van articulando una agenda común continental, ya sea mediante la realización de constantes encuentros o a través de la formación de redes. Como resultado de sus diversas reuniones, dichas organizaciones han construido redes y alianzas diversas, avanzando en delinear una plataforma común que contiene reivindicaciones que, por un lado, refrendan los reclamos a favor de los pueblos

indígenas de los que son parte; mientras que, por el otro, otorgan voz a otros específicos como mujeres indígenas.

Siendo las redes y alianzas una particular forma de la construcción del movimiento global de mujeres indígenas, éstas han ganado influencia al articular su fuerza para incidir en el impulso de una agenda compartida. En muchos casos, se ha contado con el apoyo de la cooperación internacional y de diversos organismos internacionales que acompañan las causas del movimiento indígena y de las mujeres, consensuando estrategias comunes.

En ese sentido, un lugar para encontrarse y dar origen a esos esfuerzos son los diplomados para el fortalecimiento de liderazgos de las mujeres. Pionero en estos ejercicios es el que se realiza en la ciudad de México: el "Diplomado para Fortalecer el Liderazgo de Mujeres

¹ Profesora-Investigadora del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores de Antropología Social (CIESAS), sede Unidad Sureste-San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México. Coordinadora Académica del Diplomado para el Fortalecimiento del Liderazgo de la Mujer Indígena, Ull-Fondo Indígena.



Indígenas”, y que ya ha tenido cuatro versiones durante los años 2009, 2010, 2011 y 2012, bajo la coordinación de la Alianza de Mujeres Indígenas de Centroamérica y México y la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), a través de su Programa México Nación Multicultural y el Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades (CEIICH)², dirigido a mujeres indígenas de México y América Central.

Alentada por los logros de la primera promoción de ese diplomado, la Universidad Indígena Intercultural del Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y El Caribe (Fondo Indígena) emitió en La Paz, Bolivia, la primera convocatoria en el año 2010 para la primera promoción del “Diplomado para el Fortalecimiento del Liderazgo de la Mujer Indígena”, dirigido a mujeres indígenas de América Latina, del que aquí damos cuenta. Se trata de dos procesos de formación distintos, pero emparentados; no sólo porque

comparten nombres similares, sino porque en ambos casos se trata de iniciativas que han nacido desde las propias organizaciones de mujeres indígenas, participando estas como promotoras y convocantes; además, en ambos casos ha existido el estímulo y la promoción de la Dra. Mirna Cunningham, ex presidenta del Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas de la ONU, hasta el 2012.

El Diplomado para el Fortalecimiento del Liderazgo de la Mujer Indígena, que aquí nos ocupa, remonta sus antecedentes al año 2008. En esa ocasión, algunas de las principales voceras del movimiento indígena de mujeres plantearon al Fondo Indígena la necesidad de crear un Programa Emblemático específico capaz de incorporar una nueva orientación, tendiente al fortalecimiento de acciones a su favor y también a la transversalización del tema “mujer indígena” en los demás Programas Emblemáticos de la institución, lográndose que la Asamblea aprobara la Resolución No. 5, relativa a la “Incorporación del tema de la Mujer Indígena con enfoque de género” en el plan de trabajo. La resolución se fundamentaba en el hecho que, históricamente, las mujeres indígenas han sido el sector de la población más excluido, por lo que se buscaba responder al planteamiento de las delegaciones indígenas y gubernamentales acerca de la necesidad de fortalecer la participación de las mujeres

2 Cfr. Vargas Vázquez, Liliana Vianey, Mariana López y Araceli Burguete, 2012, *Experiencias de formación de liderazgos de mujeres indígenas en México y América Latina: mujeres articuladas y alianzas con resultados*, Alianza de Mujeres Indígenas de Centroamérica y México, Foro Internacional de Mujeres Indígenas (FIMI), Cátedra Indígena Itinerante, UII-Fondo Indígena, CIESAS, ONU-Mujeres, México.

indígenas en los espacios organizacionales, públicos e institucionales.

Los mandatos contenidos en la resolución propusieron dos objetivos, a continuación detallados:

- A.** Incorporar el tema de la mujer indígena en los contenidos de los Programas Emblemáticos del Fondo Indígena;
- B.** Facilitar la realización de una reunión regional con el objeto de elaborar una propuesta de Programa Emblemático a ejecutarse en el periodo 2008-2010, que tuviera como objetivo fortalecer el liderazgo, desarrollo de capacidades y la participación de las mujeres indígenas. Esta última línea originó el acuerdo de convocar a un postgrado internacional como parte de la oferta académica de la Universidad Indígena Intercultural, orientada hacia el fortalecimiento de los liderazgos de las mujeres indígenas.

Para avanzar en este último punto se reunieron con el Fondo Indígena representantes de algunas de las principales organizaciones de mujeres y de organizaciones mixtas para delinear el perfil del postgrado internacional, el cual quedó definido como un "Diplomado para el Fortalecimiento del Liderazgo de la Mujer Indígena" en formato mixto; es decir, con dos fases presencias-

les y cinco meses comprendidos con tres módulos virtuales.

Las organizaciones que participaron en este esfuerzo fueron: Foro Internacional de Mujeres Indígenas (FIMI), Alianza de Mujeres Indígenas de Centroamérica y México, Enlace Continental de Mujeres Indígenas del Continente; Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI), Consejo Indígena de Centroamérica (CICA); Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA). También participaron: la Confederación Nacional de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias de Bolivia "Bartolina Sisa" (CNMCIOSB), la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) y la Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador (CONAIE). Este grupo se constituyó de manera formal como el "Equipo Gestor" (EG), encargado de dar seguimiento al diplomado, definiendo sus contenidos y propuesta pedagógica, al mismo tiempo que procedería con su evaluación sistemática.

En este sentido, se puede afirmar que el diplomado tiene la particularidad de haber sido concebido, diseñado y ser permanentemente monitoreado por el Equipo Gestor integrado por mujeres partícipes del movimiento indígena continental de mujeres. Al abrir un nuevo eje de formación con este curso, la Universidad Indígena Intercultural y el Equipo Gestor de Mujeres del



Fondo Indígena han trabajado en impulsar la formación de nuevas organizaciones de mujeres indígenas, en la construcción de redes con las ya existentes, de formar alianzas creativas con instituciones académicas, con la cooperación internacional y otros Organismos No Gubernamentales, para juntos intentar responder a las demandas de las mujeres respecto a la promoción de procesos de formación.

Para implementar el diplomado, la Universidad Indígena Intercultural invitó al Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS)³,

3 El Centro CIESAS es una institución de educación superior en Ciencias Sociales, en México, con más de 40 años de trayectoria. Forma parte del Sistema Nacional de Investigación en México, del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT). Con énfasis en la formación de investigadores en Ciencias Sociales, el CIESAS es una institución especializada en temas antropológicos que dialoga con otras disciplinas como la Historia, Etnohistoria, Lingüística, Sociología, Ciencia Política y Geografía. El eje institucional es la investigación de la problemática social del país y la formación de alto nivel de nuevos estudiosos en Ciencias Sociales, tanto en el postgrado como en proyectos de investigación. La formación de recursos humanos es uno de sus objetivos, lográndose este a través de programas de postgrado, como son los doctorados y maestrías; así también mediante diplomados, como ejes de articulación y vinculación con el resto de la sociedad. Los resultados generados se difunden mediante la publicación de libros y artículos especializados, y en la participación en foros académicos. La docencia, la investigación y la vinculación son

con sede en México, como Centro Académico Asociado. En poco tiempo, ambas instituciones convendrían en convocar, en el mes de mayo del año 2010, a la primera promoción.

El Diplomado se propuso así, como objetivo general: fortalecer el liderazgo, desarrollar capacidades de investigación y fortalecer la participación de las mujeres indígenas en espacios organizacionales, públicos e institucionales a nivel nacional e internacional. Para lograr ese objetivo se incentiva de manera central el análisis reflexivo, crítico, colectivo y constructivo sobre la particularidad de la mujer indígena y su participación en diversos espacios; por lo que se han planteado los siguientes objetivos específicos (Figueroa, 2010)⁴.

actividades sustantivas del CIESAS. El Diplomado para el Fortalecimiento del Liderazgo de la Mujer Indígena que el CIESAS realiza en coordinación con la Universidad Indígena Intercultural del Fondo Indígena (UII-FI) se inscribe en el eje programático de vinculación con la sociedad.

4 El concepto general del diplomado fue elaborado por la Dra. Dolores Figueroa, mediante una consultoría que le fue solicitada por el Equipo Gestor. Para hacerlo fue necesario que realizara una consulta a profundidad con algunas de las principales organizaciones de mujeres indígenas, así como con algunas académicas en universidades y centros de investigación en América Latina. Cfr. Figueroa Romero, Dolores, 2010, *Propuesta para el postgrado: "Fortalecimiento del Liderazgo de Mujeres Indígenas"*, Fondo Indígena-Universidad Indígena Intercultural-GTZ. Documento digital.

Crear una plataforma de formación para lideresas capaces de interconectar realidades, conocimientos y experiencias de vida de diferentes niveles de trabajo organizativo y activismo político en lo global, regional, nacional y local.

1. La adquisición de conocimientos, herramientas, mecanismos y habilidades para la incidencia política en favor de los derechos de las mujeres y los pueblos indígenas a nivel local, regional, nacional y global.
2. Brindar espacios idóneos y herramientas analíticas específicas y de investigación, a modo de facilitar la producción del conocimiento alternativo desde la sistematización de las experiencias de vida y la praxis de la lucha política de las mujeres indígenas.
3. Fomentar, a través de la reflexión colectiva, el análisis de la identidad de mujeres indígenas, visibilizando sus aportes en el campo político, social, económico y educativo, así como también desnaturalizando prácticas de discriminación y control que operan en contra de ellas, tanto dentro del mundo indígena como en el contexto de la sociedad nacional.
4. Contribuir al fortalecimiento organizacional del movimiento indígena desde

las perspectivas, potencialidades y necesidades de las mujeres indígenas organizadas.

5. Contribuir a la generación de estrategias de alianzas en la región y a nivel global, de los liderazgos de mujeres.
6. Fortalecer las capacidades para colocar las agendas de las mujeres en las organizaciones indígenas mixtas.

El diplomado tiene un formato mixto: dos fases presenciales con una duración de cuatro semanas cada una; y tres módulos virtuales. En los años 2010 y 2011 las sesiones presenciales se han realizado en Santa Cruz, Bolivia; Cartagena de Indias, Colombia; Antigua, Guatemala; y San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México. Las fases virtuales se desarrollan con dos componentes: la Cátedra Indígena Itinerante y el programa de la universidad asociada. La Cátedra Indígena (que también participa y con ello se hermana con el diplomado que coordinan la Alianza de Mujeres y la UNAM, en México) tiene su propio cuerpo docente con el que se interactúa en forma presencial. Respecto a la fase virtual, son tres módulos que oscilan entre cuatro a siete semanas de duración. El primer módulo recupera el enfoque de derechos y la perspectiva filosófica del Buen vivir-Vivir bien; el segundo retoma la perspectiva de derechos



y liderazgo histórico y contemporáneo de las mujeres indígenas; y el tercer módulo da seguimiento a la elaboración de los proyectos de investigación.

Las y los estudiantes⁵ pertenecen a diversos pueblos indígenas de América Latina y El Caribe. En el primer grupo del diplomado (2010) participaron 29 becarios/as de 15 países (Argentina, Belice, Bolivia, Brasil, Chile, Colombia, Ecuador, Guatemala, Honduras, México, Nicaragua, Paraguay, Perú, Uruguay y Venezuela), mientras que en la segunda promoción fueron 22 participantes de 12 países (Argentina, Bolivia, Colombia, Chile, Ecuador, Guatemala, Nicaragua, Panamá, Perú, México, Uruguay y Venezuela). Todos fueron beneficiados con una beca entregada por el Fondo Indígena con recursos aportados por el Gobierno del Reino de Bélgica, la Cooperación Alemana al Desarrollo (GIZ), la Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (AECID) y ONU-Mujeres.

El diplomado está dirigido a mujeres interesadas en las tareas de la investigación social que se reconozcan pertenecientes

a un pueblo indígena y sean hablantes de una lengua indígena; a lideresas de base comunitaria con trayectoria organizativa; lideresas indígenas y/o mujeres indígenas electas en cargos de representación; lideresas indígenas activistas de derechos humanos, derechos de los pueblos indígenas y derechos de las mujeres; mujeres con amplia cualificación y con experiencia en trabajos de gestión, desarrollo y fortalecimiento de organizaciones indígenas; profesionales indígenas ligadas a procesos organizativos, educativos, políticos o de desarrollo. Se ha propuesto fortalecer el liderazgo de las mujeres indígenas.

Dicho de manera amplia, lo que el diplomado quiere lograr son cambios en el perfil de las becarias, fortaleciendo su conciencia étnica y de género, reconectadas con sus comunidades y su cosmovisión, con capacidades y habilidades potenciadas para mejorar su actuar y capacidad de incidencia política, y adquiriendo herramientas analíticas para una mejor comprensión del contexto social y su transformación. Se espera, de este modo, lograr (Figueroa, 2010):

- ✦ Lideresas comunitarias con una mayor capacidad de incidencia política en sus procesos locales, regionales y nacionales;

⁵ Se prevé una "cuota" de hasta 10% de varones profesionales indígenas. Los aspirantes deben comprobar una trayectoria de participación y/o colaboración con organizaciones de mujeres.

- ✦ Lideresas profesionistas indígenas (urbanas) que logren re-conectarse con procesos organizativos de base y/o se reconozcan como parte de procesos políticos activos en sus respectivos países;
 - ✦ Investigadoras indígenas que contribuyan a crear conocimiento alternativo desde espacios no académicos y académicos;
 - ✦ Lideresas indígenas mejor posicionadas y capacitadas para avanzar en la agenda de derechos de las mujeres indígenas en varios ámbitos y espacios decisorios;
 - ✦ Lideresas indígenas capaces de establecer puentes de diálogo interculturales con feministas, la academia, la administración pública, activistas de derechos humanos y agencias de desarrollo;
 - ✦ Lideresas indígenas empoderadas y auto-reflexivas sobre su identidad como mujeres, indígenas y luchadoras sociales;
 - ✦ Lideresas indígenas que puedan construir lazos de solidaridad con otras mujeres indígenas y no indígenas a fin de avanzar en la lucha contra la discriminación de género a nivel continental;
 - ✦ Lideresas indígenas que refuercen los lazos políticos con sus organizaciones y que su aporte como mujeres pueda ser reconocido en su importancia, valor y pertinencia histórica;
 - ✦ Lideresas que aprendan a mediar, distinguir y moverse con destreza entre varios mundos como es la academia, el activismo, la militancia organizativa y la participación política;
 - ✦ Lideresas indígenas reflexivas y analíticas sobre los procesos políticos-colectivos en los que participan así como los procesos personales e identitarios que viven;
 - ✦ Líderes indígenas varones receptivos a las demandas de equidad y reconocimiento a los aportes que las mujeres indígenas están haciendo a los procesos de las luchas de los pueblos indígenas en su conjunto.
- Para acreditar el diplomado, las becarias requieren desarrollar y aprobar un ensayo en el que se presentan los resultados de investigación realizados durante cinco meses, los que se exponen en el “Coloquio de presentación de Resultados de Investigación”, celebrado en la última semana de la segunda fase presencial con la que culmina el diplomado.



La investigación no sólo es un requisito para la acreditación, sino la oportunidad para aportar conocimiento desde la mirada de las mujeres indígenas al plantear su perspectiva de las cosas. Es importante destacar que los cursos son impartidos mediante la estrategia pedagógica de la co-docencia. Es decir, todos los cursos –tanto los presenciales como los virtuales– son realizados por un/una docente indígena y un/una docente no indígena⁶. Con la presencia de tutores y docentes indígenas se busca contribuir a garantizar una cierta “vigilancia epistémica” del desarrollo del conocimiento indígena, del conocimiento propio.

RESULTADOS DE INVESTIGACIÓN: GENERANDO CONOCIMIENTO COLECTIVO PARA LA AGENDA POLÍTICA DE LAS MUJERES INDÍGENAS

Históricamente los aportes de las mujeres a la vida social indígena y sus contribuciones al movimiento indígena han carecido de reconocimiento. La invisibilización es uno de los problemas que refuerzan la subordinación, la exclusión y la violencia. La falta de información sobre la mujer indígena es crítica y se

carece, en lo general, de estudios que ofrezcan una mirada comprehensiva. Es por ello que los procesos investigativos y los resultados de investigación que aquí se presentan en formato de resúmenes, en la segunda parte de este volumen, deben ser vistos como contribuciones valiosas para iluminar esa carencia. Adicionalmente, contienen el plus de estar escritos en su propia voz y visión teórico-metodológica. Aportan información desde adentro y, dada su perspectiva, pueden ser vistos como propuestas políticas para la despatriarcalización y descolonización “desde adentro”, es decir desde los propios sujetos que viven esas relaciones de dominación.

El énfasis en investigación en el diplomado es una respuesta a ese requerimiento y cada proyecto de investigación contribuye a dar pasos frente a este reto. Los resultados de investigación que se generan aportan conocimiento de esas realidades; además, cada ensayo elaborado por cada una de las becarias contiene la mirada de la mujer indígena, pero no sólo como autora individual sino la mirada de un colectivo, la perspectiva de un pueblo; toda vez que cada una de las investigaciones fue, en la mayoría de los casos, un ejercicio colectivo de producción de conocimiento. En este sentido, los resultados de investigación cuyos resúmenes se

⁶ El cuerpo docente de base del diplomado son: Mirna Cunningham; Natalia Sarapura, Dolores Figueroa; María Eugenia Choque; Rubén Valverde Mercado y Aracely Burguete.

presentan en la segunda parte de este volumen ofrecen un doble beneficio: por un lado, contribuyen a fortalecer el liderazgo de las mujeres en términos de cualificar su formación en cuanto obtienen y desarrollan herramientas para la investigación social, al mismo tiempo que aportan conocimiento de sus propias realidades; y en segundo lugar, coadyuvan a la producción de conocimiento propio y a la descolonización del conocimiento.

La investigación fue un ejercicio transversal realizado junto al resto de las becarias que incluyó materias diversas relativas a los temas de: identidad, cosmovisión, espiritualidad, geopolítica, políticas públicas, interculturalidad, Derechos Humanos, Derechos de los Pueblos Indígenas, Derechos de las mujeres, autodeterminación, autonomía, Buen vivir, liderazgo, incidencia e historia de las mujeres, entre otros ejes temáticos⁷. Insumos todos ellos que aportaron luces al ser retomados en los estudios como herramientas analíticas para enfrentar el

7 Las fases presenciales se desarrollan con dos componentes: la Cátedra Indígena Itinerante (CII) y el programa de la Universidad asociada. La cátedra tiene su propio cuerpo docente con el que se interactúa en forma presencial. Respecto a la fase virtual, son tres módulos, que oscilan entre cuatro a siete semanas de duración. La duración de un diplomado es de un mínimo de seis a un máximo de nueve meses.

reto de diagnosticar su propia realidad y proponer alternativas para transformarla.

Cada grupo de estudiantes tiene así sus propias preocupaciones y los temas de interés se han ampliado en esta promoción a otros que privilegiaron los intereses de las becarias de la generación del 2010 y cuyos resultados ya han sido publicados por el Fondo Indígena (2010)⁸. En la primera promoción, un número significativo de estudios se centraron en reflexionar sobre el liderazgo de mujeres; su crecimiento, sus logros, retos y oportunidades. No obstante la diversidad en los temas, hay una fuerte coincidencia en las temáticas que los cruza y en la perspectiva de análisis en tanto ambos grupos han politizado su identidad étnica y genérica para posicionarse como autoras situadas en los temas que analizan.

En la presente promoción, como podrá verse en los resúmenes a continuación, las preocupaciones se centran en cinco ejes analíticos: la participación de la mujer en el gobierno comunal indígena; el derecho propio, la justicia y violencia contra las mujeres; los temas de identi-

8 Fondo Indígena (Editor), *Miradas críticas desde el Abya Yala. Volumen I: 1era Promoción del Diplomado para el Fortalecimiento del Liderazgo de la Mujer Indígena*, Fondo Indígena, La Paz, Bolivia.



dad y nuevas comunidades en la ciudad; el ejercicio de derechos colectivos, y un quinto eje de análisis refiere a la tradición oral como fuente de saberes ancestrales. La suma de los aportes de la primera y segunda promoción son materiales invaluable que contribuyen a la agenda política de las mujeres indígenas en América Latina.

El documento se estructura, de este modo, en dos partes: inicia con reflexiones que la editora de los resúmenes realiza alrededor de los ejes analíticos, intentando encontrar puntos de encuentro y de debate entre ellos, con la intención de dar una mirada temática general del volumen. Una segunda sección, por su parte, recupera los resúmenes de los ensayos que se presentaron como requisito de graduación.

TEMA I

Espacios de participación de mujeres indígenas en el ámbito comunal: avances y desafíos.

El primer bloque de informes de investigación se integra bajo el eje temático "Espacios de participación de mujeres indígenas en el ámbito comunal: avances y desafíos", contiene los resúmenes de siete ensayos que tienen como preocupación central reflexionar alrededor de la participación de la mujer en el gobierno

comunal, así también de sus ausencias en la toma de decisiones en asuntos relevantes a la comunidad. Las autoras de estos ensayos ofrecen perspectivas propias y entendimientos desde los saberes y sentires de las mujeres de las comunidades con las que construyeron sus documentos, sobre su vida, sobre cómo la viven y sobre cómo entender, por ejemplo, la noción de "participación" en el gobierno comunal.

Siendo "la participación" un conceptopreciado para la ciencia política, estableciendo un canon desde esta disciplina sobre lo que debe de entenderse como "participación política de la mujer indígena", Ernestina Sotomayor Candia⁹ cuestiona los enfoques que se ocupan de valorar "la participación", limitando su alcance al ámbito de "lo político" institucional, y sobre todo de lo político-electoral. En esa perspectiva, la mujer indígena que no está sentada en el *presidium* de una Asamblea, presidiendo reuniones o disputando poder político, es vista como un ser pasivo y resignado renunciando a "participar" en la vida pública comunitaria. Cuestionando esos enfoques limitados y etnocentristas, la autora se pregunta cuáles son las

9 Ernestina Sotomayor Candia (Quechua, Perú). *Rol de las mujeres en la dinámica comunal de Paropata, Cusco-Perú.*

nociones que las mujeres campesinas de la comunidad de Paropata tienen sobre su participación en la vida comunal y, por otro lado, cuáles son sus percepciones sobre su ausencia en el gobierno comunal.

Para intentar responder ambas interrogantes, Ernestina Sotomayor conversó con mujeres adultas, la mayoría campesinas que se encontraban muy ocupadas en distintas tareas que desarrollan diariamente. Encontró que el espacio de la autoridad y de la Asamblea es un lugar en el que ellas no están presentes, pero tampoco tienen aspiraciones. Fueron pocas las personas que cuestionaron la ausencia femenina de esa instancia pública y, contrario a ello, observó que son muchos otros los ámbitos de lo comunal que ellas entienden como espacios públicos, en los que la mujer si está participando; siendo esos percibidos como “dominios femeninos”. Espacios en donde la mujer “está empoderada” y que vindica como propios. Y es que “lo público” no se reduce a lo estatal; o al menos suponerlo denota una perspectiva etnocéntrica desde la teoría occidental.

Los espacios públicos en los que las mujeres participan son preciados para la vida comunal. La mujer está participando en la chacra (parcela de siembra)

en la producción de alimentos; también en el pastoreo de donde se obtienen las fibras para la elaboración del vestido. Adicionalmente participa en la plaza, a la que asiste como protagonista central aumentando los ingresos de la familia así como el acceso a otros bienes. Además, la presencia femenina es vital en las festividades y los rituales, encargándose de la organización y preparación de los alimentos rituales para ofrendar a los ancestros. Es decir, los espacios en los que las mujeres participan son también espacios públicos en donde se produce y se reproduce la comunidad; siendo éstas responsabilidades relevantes para la reproducción social del grupo. De esta forma en una perspectiva amplia lo público no se agota en el espacio del gobierno comunal (lo público-estatal), sino que se amplía, deslizándose hacia lo público-social, alcanzando las prácticas de los diferentes actores y sujetos, sociales y políticos. La noción de lo público, en este sentido también de lo político, es comprendido en un contexto culturalmente situado: el de la vida social andina. En el documento que elaboró Ernestina Sotomayor, las mujeres están muy ocupadas participando en distintos espacios que bien pueden ser comprendidos como espacios públicos comunales y allí ellas tienen –se han ganado y lo valoran– un amplio reconocimiento comunal.



Al evitar asumir a priori que las mujeres indígenas están excluidas de la participación pública comunal en Paropata, y decidir acogerse a una perspectiva teórica-metodológica que le permitiera preguntarse, documentar, reconocer y valorar las contribuciones de las mujeres de la comunidad sobre lo que sí hacen y no lamentar de antemano su ausencia en el ámbito del poder político institucional; la autora pudo recoger las miradas, la perspectiva de las mujeres adultas, campesinas rurales sobre sus contribuciones a la vida comunal. Y, de este modo, no suponer que sus actividades están restringidas al ámbito de lo doméstico como espacio privado; siendo ésta en realidad una falsa dicotomía para el contexto estudiado por Sotomayor¹⁰.

10 El texto escrito por Josef Stermann (2006) se ocupa de contrastar la filosofía andina con el pensamiento Occidental, y analiza cómo ambos conocimientos se construyen y cuáles son sus principios filosóficos. Advierte que en el pensamiento Occidental el mundo se organiza de una manera dicotómica, antitética, sin posibilidades de conexión la una con la otra. Mientras en la filosofía andina los contrarios existen, pero pueden ser complementarios, es decir, dialogar entre sí. En esta interpretación del mundo Occidental, lo público es opuesto a lo privado, y desde este enfoque filosófico y en perspectiva de análisis de género, las mujeres o están presentes en lo público o están reclusas en lo privado. Y, para que las mujeres puedan estar en lo público, es necesario que abandonen el espacio de lo privado. Dicho en sus palabras: "No

Para indagar la perspectiva de las mujeres respecto a por qué razones ellas no disputan el espacio del gobierno comunal, las respuestas versaron a una comprensión que tienen las mujeres sobre los roles asignados culturalmente entre varones y mujeres. Esta presunción de la legitimidad de la distribución de los espacios por género se sustenta en una perspectiva cultural que presume que la sociedad funciona con roles asignados en dualidad y complementariedad. En la cultura andina los roles son muy claros: a cada quien le toca ser y hacer lo que le corresponde. Distribución que, se destaca en la investigación, a las mujeres con las que la autora conversó les parecen legítimos. Sin embargo, visto en perspectiva histórica, la distribución de estos roles es relativamente reciente.

Hace apenas un siglo la mujer en Paropata participaba de manera más equili-

es que la filosofía andina niegue por completo el principio de no-contradicción; en Occidente, la 'contradicción' formal es concebida como 'absoluta' o exclusiva de tal manera que el uno (A) excluye al otro (B), y viceversa. La filosofía andina interpreta la 'contradicción' formal como 'contrariedad material': A es distinto de B, y B es distinto de A, pero A y B pueden 'coexistir' como partes complementarias de una tercera entidad, que es recién un 'todo' (ente) en sentido estricto." (Sterman, 2006:142). Sterman, Josef, 2006, *Filosofía andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*, Instituto Superior Ecuaménico Andino de Teología, La Paz, Bolivia.

brada en el gobierno y decisiones comunales. Se recuerda que el gobierno comunal andino era de parejas en donde hombre y mujer participaban en ese espacio de la vida pública. Pero las cosas comenzaron a cambiar cuando Paropata obtuvo su reconocimiento jurídico como “comunidad indígena”, obtenido en 1925. Este reconocimiento tuvo la consecuencia de desconocer las formas de gobierno comunal ancestral (liderazgos familiares, en las que participaba la pareja *chacha-warmi*), sustituyéndolas por nuevas figuras de carácter estatal: la Junta Directiva Comunal. A diferencia de las anteriores, éstas tienen una estructura vertical y entregan el poder a unos pocos varones, con perfil de liderazgo gubernamental (hablantes de la lengua castellana y con habilidades en lectoescritura).

Desde entonces, los espacios de poder local son lugares de los que las mujeres fueron desplazadas, hace más de un siglo. Al haberse naturalizado, las mujeres perciben que ese es un espacio del dominio de varones, ya que exige perfiles que ellas no pueden cumplir, como por ejemplo hablar la lengua española y la lectura y escritura. Siendo que no apetecen de manera expresa participar en las instituciones del gobierno comunal, observan, sin embargo, que cuando ellas participan en las asambleas son

ridiculizadas, su palabra no es tomada en cuenta y se les hace sentir minusvaloradas, por lo que reclaman que este sea, por lo menos, un espacio de respeto a su palabra. Esta situación de aparente equilibrio entre los roles como resultado de la perspectiva de complementariedad y dualidad que organiza la vida comunal andina y que las mujeres adultas campesinas en Paropata asumen como legítimo, parece estar siendo cuestionada. Algunas mujeres jóvenes escolarizadas que fueron interlocutoras de la autora, cuestionaron el predominio masculino en el gobierno local y no consideraron que tal orden de cosas fuera legítimo. La autora advierte la fragilidad del equilibrio de género en Paropata.

En otros contextos, la carencia de participación de la mujer en la toma de decisiones en aspectos que son centrales a la reproducción del grupo social es vista como un problema que requiere ser resuelto, ampliando la participación de las mujeres para que estas formen parte de los procesos de control sobre el territorio, cuando esos son amenazados por las petroleras. Al observar el ejercicio de consulta previa desarrollado por la empresa petrolera Maurel & Prom y el Ministerio del Interior y Justicia de Colombia, en el Resguardo Domo Planas en el Departamento del Meta, en el oriente de ese país en el territorio del



pueblo Sikuani, y documentar la poca participación de la población en general –y la virtual ausencia de las mujeres en dicho proceso– María Elizabeth Apolinar Jiménez¹¹ explora preguntas que le permiten comprender esas ausencias. Le resultaba preocupante que, siendo la consulta previa un derecho autonómico constitucionalmente reconocido a los pueblos indígenas de Colombia, y poniendo en riesgo los recursos territoriales del Resguardo ante una eventual explotación petrolera, existieran limitaciones en el proceso de consulta, mismo que resultó con poca participación de la población local y cierta indiferencia del Cabildo del Resguardo para convocarla. Estos factores propiciaron como resultado que “la consulta” se realizara en dos días, presentando diversas irregularidades como –por ejemplo– que se realizara sin previa capacitación a las y los habitantes del Resguardo. Esto trajo por consecuencia un procedimiento expedito, una consulta débil, meramente procedimental y sin que se cuidara el fondo del asunto. Sin embargo, los resultados fueron suficientes para que el Ministerio del Medio Ambiente emitiera

la Resolución 0715 de 15 de abril de 2010 “por el cual se otorga una licencia ambiental” a favor de la petrolera.

En la perspectiva de la autora, el Cabildo del Resguardo Domo Planas aún no asume una actitud que le permita hacer suyos los derechos autonómicos y colectivos conquistados con la nueva Constitución en 1991; y tampoco ha modificado sus prácticas de gobierno, mismas que continúan siendo verticales, jerárquicas y centralizadas. Esta forma de organización del Cabildo y del poder local carece de coherencia con los principios de la “Ley de Origen” que desde la cosmovisión regula la vida social del pueblo Sikuani, como un orden ancestral que es y debe ser aceptado por la comunidad. En los mitos de etnogénesis se remite a mujeres y varones como ancestros comunes del pueblo, contribuyendo ambos a delimitar y defender territorios. Por tal motivo, en el pasado mítico la pareja hombre y mujer son cofundadores, y aún se recuerda cuando hombre y mujer eran las autoridades del pueblo Sikuani. Pero ese orden fue sustituido cuando se estableció la figura del Cabildo (1890) configurando un orden jerárquico vertical del poder, obstaculizando la participación de la población en toma de decisiones colegiadas y excluyendo a la mujer de la integración de la autoridad.

11 María Elizabeth Apolinar Jiménez (Sikuani, Colombia). *Participación de la mujer Sikuani en los espacios de toma de decisiones dentro del proceso de consulta previa del Resguardo Domo Planas, Departamento del Meta, Puerto Gaitán, Colombia.*

Esta forma de gobierno ha debilitado la realización de los derechos autonómicos ganados a favor de los pueblos indígenas, que en teoría debería incluir y beneficiar tanto a mujeres como a varones. La forma de organización, participación y toma de decisiones —que de por sí fue excluyente para la mayoría de la población local en general— a la hora de la consulta se agravó para el caso de la mujer Sikuaní.

De acuerdo a los roles culturalmente asignados, la mujer está ausente de discusiones de la vida política, teniendo pocos espacios de encuentro entre ellas mismas para lograr acuerdos y limitándose así su espacio de incidencia al ámbito de lo doméstico familiar. Las mujeres aceptan que estas prácticas sociales están culturalmente asignadas y legitimadas en la “Ley de Origen”, que marca la pauta cultural sobre el accionar de la sociedad en lo general (mujeres, varones, niños, niñas, adultos...) y que delimita el campo de acción y de derechos de las mujeres. Este orden de cosas ha dado como resultado un cuadro de limitaciones para que las mujeres no participen en la vida pública política. Si bien esta no incluye una prohibición expresa para que así ocurra, en los hechos enfrentan varias limitaciones que impiden el liderazgo de la mujer y su visibilización en los espacios de poder y de toma de decisiones.

Después de realizar diversos diálogos con mujeres y autoridades varones para intentar comprender dicha problemática, la autora identificó algunas limitaciones que no favorecen la participación de las mujeres, las cuales puntualizó de la siguiente manera:

- A.** El monolingüismo de la mujer Sikuaní;
- B.** La falta de apoyo de sus esposos y familiares para participar en reuniones;
- C.** La constante preocupación de las mujeres por descuidar el hogar;
- D.** La falta de reconocimiento de los aportes de las mujeres por parte de la comunidad;
- E.** El carácter tímido y falta de interés por participar en la política local;
- F.** En un contexto de desprecio a los aportes de las mujeres, estas se han silenciado y prefieren no disputar los espacios de decisión;
- G.** Se carece de espacios propios para que las mujeres den contenido a una agenda de mujeres;
- H.** Las envidias de otras mujeres y hombres de la comunidad que frenan la participación de la mujer.



No obstante, y pese a estas limitaciones, algunas mujeres están comenzando a asistir a algunas reuniones en donde se toman decisiones. En la perspectiva de la autora, la interpretación de la Ley de Origen es un campo que las mujeres deben disputar para poder avanzar en otros reconocimientos. María Elizabeth Apolinar estima que las luchas de las mujeres Sikuaní deben darse en el terreno de su cosmovisión y su marco cultural para así evitar la violencia intrafamiliar, la confrontación con los varones o la incomodidad de las autoridades y la comunidad.

Esta posición coincide con otros liderazgos de mujeres indígenas, quienes consideran que las luchas de las mujeres indígenas debe darse en un doble plano: hacia adentro y hacia afuera de la comunidad; toda vez que la opresión, exclusión y discriminación son vividas tanto al seno de la comunidad como en sus vínculos con el Estado y el resto de la sociedad no indígena. Este doble terreno de lucha pareciera requerir el perfil de liderazgos de mujeres que tengan dobles saberes y propuestas. Son mujeres que por un lado se paran y reclaman al Estado sus derechos de género, apelando al marco institucional, nacional e internacional que las protege, y en ese terreno hacen alianzas y coinciden con el movimiento de mujeres no indígenas

en sus respectivos países. Mientras que en el ámbito comunal el terreno es la cosmovisión y la cultura propia; reclamando un perfil de liderazgo de mujeres que haga esa doble reflexividad. Es decir, su lucha hacia afuera no la desvincula del entendimiento de la cosmovisión y de lo comunal; y, de igual forma, que los liderazgos comunales deben coadyuvar a fortalecer sus capacidades para disputar en el terreno de los derechos de género, tanto nacional como internacional.

Esta doble estrategia busca —por un lado— llamar la atención a sus autoridades y a los varones tradicionales de sus comunidades sobre la situación de exclusión y subordinación a que ha sido sometida la mujer y recordarles que tal situación va en contrario a lo que establece la Ley de Origen, que fue heredada por los ancestros, varones y mujeres que fueron los madres-padres fundadores de esos pueblos¹². Al mismo tiempo

12 Argumentos semejantes pueden encontrarse en el ensayo que elaboró Rosa Manuela Montero (2012), relativo al pueblo Kankuamo, también en Colombia, quien fuera becaria en la primera promoción del diplomado. Cfr. Montero, Rosa Manuela, 2012, "Participación de las mujeres en el gobierno del pueblo indígena Kankuamo, municipio de Valledupar, Departamento del Cesar", en Fondo Indígena (Editor), *Miradas críticas desde el Abya Yala. Volumen I: 1era Promoción del Diplomado para el Fortalecimiento del Liderazgo de la Mujer Indígena*,

que exigen al Estado la garantía de los derechos de género.

Lograr este equilibrio es tenso y es motivo de contradicciones y confrontaciones internas dentro de las comunidades. Con frecuencia las organizaciones y liderazgos de mujeres son cuestionadas y regularmente no se reconocen sus aportes a las luchas colectivas de los pueblos. La mayoría de las mujeres indígenas que asisten al diplomado despliegan ambas agendas de derechos. Por un lado luchan por consolidar la autonomía, fortalecer el gobierno indígena, sus instituciones, así como el derecho propio. Sin embargo, les preocupa que tal fortalecimiento vaya en su contra. Se teme, como ocurre en el pueblo Emberá Chami en Colombia (tal como documenta Luz Yadeni Aguirre, líneas abajo¹³), que el sistema de derecho propio reconocido constitucionalmente, reproduzca los valores patriarcales como normas en la impartición de la justicia en el derecho propio; buscando legitimidad en la Ley de Origen y en los principios ancestrales para justificar y prolongar la subordinación de la mujer.

Fondo Indígena, La Paz, Bolivia, pp.139-142

13 Luz Yadeny Aguirre González (Embera Chami, Colombia). *Diagnóstico sobre el acceso a la justicia propia en casos de violencia contra las mujeres en el resguardo indígena Cañamomo-Lomapieta, Riosucio y Supía, Colombia.*

Frente a este desafío, las mujeres mantienen esa doble vigilancia; esa doble reflexividad y esa doble lucha; y como sugiere María Elizabeth Apolinar: las mujeres también deben de tomar a la cosmovisión como campo de disputa y trabajar desde sus comunidades, desde sus propios valores y principios comunales, en contra de la organización patriarcal que ahora impera en esos espacios, a modo que las prácticas que las oprimen no se conviertan en normas legales del derecho propio. En los ensayos presentados en el diplomado por becarias de la primera y segunda generación, es recurrente la propuesta política de las mujeres indígenas que sugieren que es necesario luchar por recuperar la cosmovisión y despatriarcalizarla, para desde allí disputar.

Y es que en la medida en que el gobierno indígena se ha relacionado con las instituciones del Estado-Nación, simultáneamente se ha producido un deterioro de las primeras, toda vez que como producto del “reconocimiento”, el Estado propicia la creación de un nuevo diseño de “gobierno indígena”, modificándolo e instaurando uno nuevo organizado de manera jerárquica, con perfil patriarcal. Precisamente ese es el caso que la investigación de Ernestina Sotomayor ilustra y acontecido en las comunidades peruanas, específicamente en Paropata.



No obstante, ese no es el único escenario: igual cosa ha ocurrido en Colombia. El gobierno indígena originario también fue modificado como resultado de dicha relación con el Estado. En este orden de preocupaciones y por separado, Vianney Judith García (2007:66)¹⁴ ha documentado que como resultado de la Ley 89 de 1890, el gobierno ancestral indígena de Colombia fue reconocido bajo el nombre de "Autoridades Tradicionales Indígenas"; reconocimiento que si bien permitió crearle un status a la organización tradicional sobreviviente, el gobierno ancestral fue modificado quedando recocido como "Cabildo Indígena" respondiendo al diseño estatal. Con este reconocimiento, si bien se ganó en cuanto se detuvo la amenaza de despojo que en esa coyuntura había en contra de los Resguardos territoriales, se perdió en cuanto que no ganaron en mantener los Sistemas de Gobierno Originario Ancestrales, sino que se estableció un diseño estatal jerárquico y, agregaríamos, patriarcal, perdiéndose el gobierno de pareja (varón-mujer).

De acuerdo con la autora, en la relación colonial, desde el siglo XVI hasta

nuestros días, no se ha permitido a los pueblos indígenas tener y desarrollar sus propios sistemas de organización política; es decir, se ha impedido que esos colectivos puedan tener su propio desarrollo político como naciones o nacionalidades. Por el contrario, su persistencia ha sido posible únicamente a condición de permanecer subordinados a la organización estatal y en consecuencia con formas de "gobierno indígena" funcionales a las estructuras estatales; todas ellas jerárquicas y patriarcales. En esta transición, las mujeres fueron desplazadas del poder político comunal. Para el gobierno indígena esto implicó, al quedar subordinado al Estado y a su lógica, que la comunidad dejase de ser su principal interlocutora, asumiendo el Estado el papel principal. Por tal motivo, el perfil de las autoridades cambió, ya que el diálogo ya no lo sostuvieron con las/los comuneros, desplazando las formas de gestión ancestral, estableciendo las propiamente estatales con intenciones integracionistas.

Este tipo de configuración es la que aún persiste en el diseño de cabildo en el Resguardo Domo Planas y a la que hace alusión María Elizabeth Apolinar al reclamarle su pasividad para transformarse pese a ser favorecido por un régimen autonómico que le permitiría hacerlo, resistiéndose a recuperar los valores

14 García Figueroa, Vianney Judith, 2007, *Hacia mundos posibles para la diversidad: las administraciones públicas ancestrales*, Fondo Indígena, La Paz, Bolivia.

de la Ley de Origen para reconstituirse como gobierno ancestral.

En el mundo indígena de Colombia, por ejemplo, se rememora la importancia que tuvo la Cacica Gaytana o “Weytana”, mujer lideresa con un gran poder y que convocaba a los abuelos truenos y tormentas. Mediante estas herramientas fue capaz de derrotar al invasor venciendo a Pedro de Añasco en el Peñón de Tálaga, al concluir el siglo XVI. Tal como se evidencia en esta historia, en la cosmovisión de los pueblos originarios de Colombia está la presencia de mujeres que han tenido formas específicas de poder y las cuales no son exactamente las mismas que los varones, sino que eran complementarios. Se invisibiliza que lo público y el poder no se agotan en las instituciones estatales, lo cual es una perspectiva patriarcal, ya que ignora que las mujeres pueden tener poder desde los propios espacios que ellas y el colectivo consideran válidos. Pero este tipo de argumentos ya no tienen valor en el sistema de gobierno indígena del Resguardo. En el Resguardo, bajo el régimen de autonomía desde 1991 en Colombia, no se han creado nuevos espacios comunitarios de participación y toma de decisiones que involucren a las mujeres; incluso en procesos tan importantes como la consulta previa.

En este mismo campo analítico borдан dos estudios que se realizaron en Argentina y tienen como contexto el nuevo marco jurídico que en ese país, a partir de 1994, inicia con el reconocimiento de derechos específicos de los 35 pueblos indígenas. La Constitución Argentina establece en su artículo 75, inciso 17 que le corresponde al Congreso reconocer la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos, garantizar el respeto a su identidad y el derecho a una educación bilingüe e intercultural, así como reconocer la personería jurídica de sus comunidades y la posesión y propiedad de las tierras que tradicionalmente ocupan¹⁵. La importancia de la “Personería Jurídica”¹⁶ radica en que sobre esa base los pueblos pueden reclamar sus territorios ancestrales. Numerosos pueblos se manifestaron públicamente para demandarlo. Uno de ellos es el Pueblo Kolla en la Provincia de Jujuy, de la Región Noroeste del país.

15 Disponible en: <<http://observatorio-derechosindigenas.blogspot.mx/2011/01/la-constitucion-argentina-y-los.html>>. Consultado en septiembre de 2012.

16 La personería jurídica de las comunidades fueron creadas por la ley 23.302 y reguladas por la resolución 4811 de la Secretaría de Desarrollo Social de la Nación, es un régimen particular donde el Estado reconoce la preexistencia, sus requisitos responden a la identidad indígena.



De acuerdo a la investigación realizada por Susana del Carmen Casasola¹⁷, para el año 2011 un total de 218 comunidades habían obtenido su personería jurídica en la provincia de Jujuy. Sobre la base de este reconocimiento esas comunidades crearon su propio sistema de autoridades comunitarias: una "Comisión Directiva", integrada por un "Comunero presidente", un secretario, un tesorero y vocales, electos entre los integrantes de las familias que conforman la comunidad. La Asamblea adquiere preeminencia como órgano deliberativo que reúne a todas las familias y esta es convocada por la Comisión Directiva, aplicándose en su seno el Estatuto que cada Comunidad ha dado para regular su vida interna.

En este contexto, la investigación de Susana Casasola tuvo como propósito indagar sobre la importancia de la participación política de la mujer Kolla en esos nuevos espacios de autoridad y decisión. Las Asambleas vinieron a dar un nuevo sentido comunitario a los pueblos indígenas de esas regiones, en donde anteriormente esos colectivos habían sido negados. Pero la estruc-

tura de organización político-comunal que se dieron repitió el orden jerárquico presidencialista de la organización del Estado, en donde un "Comunero presidente" es la máxima autoridad local: es el que convoca a reuniones, marca la agenda y dirige los procesos de decisión comunal. No deja de sorprender el carácter androcéntrico del nombre de la autoridad que desde el principio está marcado por el género masculino: "Comunero Presidente", lo que limita el imaginario de posibilidad de una mujer presidenta.

Las mujeres con las que interlocutó la autora —todas ellas residentes en esas nuevas comunidades indígenas— mencionaron que en todos los casos invariablemente, los presidentes son varones; tal cosa ocurre pese a que las mujeres son las que se ocupan de asistir a las Asambleas en representación de sus esposos, quienes son los que tienen el rango de comunero, y no así la mujer. Aunque las mujeres participan en la elección del cargo, regularmente no eligen a mujeres, sino a varones. De lo que resulta que cuando las mujeres logran ocupar un cargo en la Comisión Directiva, generalmente son aquellos de menor jerarquía; tales como secretarías, tesoreras y vocales. Esto ocurre en parte porque el perfil de liderazgo de las mujeres es muy débil. Aunque están

17 Susana del Carmen Casasola Rojas (Toba-Nam Qom, Argentina). *Participación política de la mujer Kolla en las asambleas comunitarias de la puna jujeña, Argentina*.

presentes en las Asambleas, son los varones la voz predominante, y las mujeres se limitan casi a ser observadoras. Los varones son los que argumentan y los que deciden. Las mujeres regularmente carecen de información de los debates y eso las pone en desventaja. Adicionalmente, cuando disputan, los varones las ridiculizan intentando deslegitimar su opinión.

En lo general la mayoría de los y las participantes en la Asamblea suponen que los varones son mejores candidatos porque tienen un mejor perfil de liderazgo porque “hablan más”, están mejor informados, tienen un mejor dominio en el idioma español y varios de ellos son profesionales —perfil que las mujeres no logran tener porque históricamente han sido rezagadas en la educación y recluidas al ámbito de lo doméstico sin oportunidades para la experiencia política que les permita cualificar su liderazgo. De allí que a las mujeres indígenas les cueste tanto la participación activa en el ámbito público político y en el comunitario, ya que deben trabajar duro para lograr el dominio de la palabra y la construcción del discurso reivindicatorio. La autora agrega que de las palabras de las mujeres surgió el planteamiento que es imperativo trabajar en estrategias colectivas para fortalecer el liderazgo de la mujer Kolla, por lo que son importantes

acciones que conduzcan a alcanzar el *empoderamiento* de las mujeres de la puna jujeña para lograr igualdad en la representación política.

Mónica Beatriz Méndez¹⁸, por su parte, realizó una investigación en la comunidad Diaguita del Valle de Tafí, en la provincia de Tucumán. Argentina. La comunidad fue creada en el año 1999 y recibió su personería jurídica en el año 2006. Se constituye en el marco del proceso histórico de recuperación de derechos colectivos, territoriales y de autogobierno de parte de los pueblos indígenas de ese país que arrancó en 1994. Al constituir el autogobierno se recuperan algunas de las instituciones que estaban en la memoria histórica de este pueblo, como es el caso de la figura del Cacique, combinándolo con otras nuevas como la del Secretario General y la figura de los delegados comunitarios. El Gobierno de la Comunidad se integra por el Cacique y un Secretario General que tienen la facultad de decisión. A estos lo acompañan el Concejo de Delegados, quienes también tienen facultad de decidir. El Concejo de Delegados está compuesto por dos delega-

18 Mónica Beatriz Méndez (Diaguita, Argentina). *Mujeres indígenas en cargos del gobierno comunitario del pueblo Diaguita del Valle de Tafí, Argentina*.



dos por cada paraje. En total existen 18 comunidades de base, lo que constituye un total de 36 delegados. También hay un Consejo de jóvenes, así como un Consejo de ancianos, que son los consejeros o asesores de la autoridad y la organización indígena. No existe una representación formal de mujeres dentro de la institución de gobierno comunal; aunque, eventualmente, las mujeres han ocupado cargos de autoridad de distinto nivel, desde secretarías hasta delegadas.

En la perspectiva de Mónica Beatriz Méndez, en la organización del pueblo Diaguita las mujeres han perdido derechos y han sido desplazadas del gobierno comunal. En la memoria colectiva persiste un pasado lejano luminoso en el que las mujeres tenían un lugar digno con mayor reconocimiento. Se dice que ancestralmente y antes de la llegada de los colonizadores, la mujer tenía un rol protagónico, pues en ese mundo ella era quien tenía una relación directa con la Madre Tierra por su capacidad de dar frutos y reproducir la vida. Desde la cosmovisión se entendía que si ella no estaba presente en las actividades agrícolas, la cosecha no iba a ser buena, y por ello era valorada y respetada como un ser especial. Los varones autoridades también comparten las añoranzas de ese pasado y se refieren a los vínculos de complementariedad entre el hombre

y la madre naturaleza: el Bien vivir como principio de esa vida. Sin embargo, en la perspectiva de la autora estos planteamientos se limitan a un discurso que dista mucho de ser realidad. Paradójicamente son precisamente los varones autoridades de la comunidad (los Caciques) los que más se han opuesto y han bloqueado el crecimiento de las mujeres en los cargos de autoridad.

La comunidad indígena del Valle de Tafi hace parte de la "Unión de los Pueblos de la Nación Diaguita" (creada en 2005), y ante la negativa de parte de las autoridades y dirigentes de esta organización de abrir espacios a la participación de las mujeres en los espacios de liderazgo, irrumpe la "Organización de Mujeres Diaguitas" (2010) como una manifestación explícita del rechazo de parte de las mujeres a aceptar como legítimo su exclusión¹⁹.

Esta crítica fue refrendada por la señora María de los Ángeles Centeno, quien

19 El proceso de formación de la Organización de Mujeres Diaguitas fue documentado por Cristina Leiva, alumna de la primera generación del diplomado. Cfr. Leiva, Cristina, 2012, "Mujeres diaguitas en lucha. Testimonios de resistencia", Fondo Indígena (Editor), *Miradas críticas desde el Abya Yala. Volumen I: 1era Promoción del Diplomado para el Fortalecimiento del Liderazgo de la Mujer Indígena*, Fondo Indígena, La Paz, Bolivia, pp.135-138.

es una de las pocas mujeres que ocupa el cargo de delegada comunitaria. En diálogo con la autora manifestó su molestia por el constante freno que recibe de parte del Cacique, que detiene sus aspiraciones de crecimiento en su liderazgo, quien constantemente le está diciendo *“usted quédese calladita aquí”*; como una orden explícita para recordarle que ella tiene un lugar del que no puede salir, limitando sus aspiraciones a ocupar el cargo de Cacica. Aunque la señora Centeno censura al Cacique, advierte que tal situación ocurre también por el miedo y la falta de arrojo de parte de las mujeres para disputarles el poder a los varones. Considera que la primera limitación que hay que romper es el miedo y la autocensura. En su opinión las mujeres deben perder el temor, que es un miedo creado culturalmente, que se ha transmitido desde el seno familiar en el momento en el que a las mujeres se les ha asignado el lugar doméstico para servir y obedecer a los esposos y a los hijos. Cuando no hace tal cosa puede ser golpeada por el esposo sin encontrar resistencia social en contra del varón, lo que coarta la iniciativa femenina. En la perspectiva de la señora Centeno la mujer refrenda esos límites todos los días, en tanto coarta sus aspiraciones de poder para no ir más allá de lo que el esposo le permite.

Por separado, en contraste con la opinión de la señora Centeno, el Cacique —el señor Santos Pastrana— dibujó otro panorama al mencionar que el número de mujeres aumenta en el Gobierno Indígena del pueblo Diaguita del Valle de Tafí. La autora afirma que si bien tal cosa es cierta —en cuanto que hay mujeres participando en cargos de autoridad— en todos los casos, el rango máximo es la de delegadas, siendo aún así, minoritarias. Esta forma de organización del gobierno comunal indígena hace posible la concentración del poder en pocas manos. El señor Pastrana ocupa el cargo de Cacique desde 1999 hasta 2011 —año en el que la autora realizó la investigación. En diálogo con la autora, el señor Pastrana mencionó que la participación de la mujer debe ser comprendida “como un proceso” y que las mujeres deben prepararse mejor “sobre todo en la espiritualidad” para aspirar a ocupar cargos de autoridad. Tal afirmación fue cuestionada por la autora ya que éste no es un requisito que esté contenido en los Estatutos de la Comunidad. En opinión de Mónica Beatriz Méndez, crear este nuevo requisito tiene como propósito poner nuevos obstáculos para impedir que las mujeres accedan al cargo de Cacica.

La falta de reconocimiento de la mujer en los espacios dirigenciales es resultado



de una estrategia explícita de parte de los varones para invisibilizar el trabajo, las capacidades y las contribuciones de las mujeres y de esa forma impedir que ellas accedan a ocupar espacios de liderazgos comunales, provinciales y nacionales. A tal conclusión llegó María Dionicia Ayala Quindil²⁰, al reflexionar estos problemas con las mujeres que participan en la “Asociación de Mujeres Sisa-Pacha”, en la Maca Atápulo, de la Parroquia Poaló, en el cantón Latacunga, de la provincia de Cotopaxi, en el Ecuador, de la cual la propia autora hace parte. ¿Por qué y cómo es que las mujeres indígenas se vuelven invisibles, cuando ellas son el soporte más importante de la familia y de la vida comunitaria? Esta fue la pregunta que guió esta investigación. La falta de reconocimiento a los aportes de las mujeres refrenda sentimientos de minusvalía. Culturalmente se ha hecho creer que las mujeres son débiles, que su lugar es el ámbito doméstico: cuidar a los hijos, atender al esposo y ayudar en la agricultura. Pero esta idea es engañosa y encubre las muchas tareas que las mujeres realizan, consumiéndoles su tiempo. Las mujeres participan en múltiples espacios no reconocidos y muchas veces

realizan actividades y tareas que culturalmente tienen asignados los varones. Desde hace años, principalmente por motivos de emigración masculina, las mujeres han tenido que asumir las tareas agrícolas casi en su totalidad —además de las de pastoreo— convirtiéndose en las principales proveedoras de alimentos de la familia. Por la creciente ausencia de los esposos, las mujeres son las que ahora cumplen con las cooperaciones y los trabajos en las mingas comunitarias y son las que están presentes en las reuniones de la organización y en las asambleas comunales.

Sin embargo, dado que asisten en representación de los esposos, no son consideradas como mujeres con derechos para asumir o ejercer roles de dirigencia, ni estar en espacios de toma de decisiones a nivel de la comunidad y la propia organización. Su voz no tiene peso por lo que sus aportes son tomados como irrelevantes, cerrándole oportunidades para ejercer liderazgos, poniéndole barreras para la formación de dirigencias femeninas, restándole importancia a sus contribuciones. Adicionalmente, la autora observa mala fe en los dirigentes de la comunidad, quienes ponen más obstáculos al crecimiento de las mujeres. Las socias se han quejado que los dirigentes de la comunidad convocan a las mingas, reuniones y talleres, en el

20 María Dionicia Ayala Quindil (Kichwa, Ecuador). *Fortalecimiento de liderazgo de las mujeres indígenas de la Asociación de Mujeres Sisa-Pacha, Maca Atápulo, de la Parroquia Poaló, cantón Latacunga de la Provincia de Cotopaxi, Ecuador.*

mismo día y horario que las actividades planeadas por la Asociación de mujeres. Ante este dilema, las compañeras prefieren cumplir con las obligaciones comunitarias, ya que de no hacerlo sufren sanciones graves, como por ejemplo el retiro del agua de consumo humano y multas económicas. Además, esto trae aparejado problemas con los esposos, quienes reclaman a la esposa de incumplimiento en caso de falta en esas obligaciones. Las mujeres tienen miedo de no asistir a las mingas y reuniones de la comunidad, sacrificando su formación en el liderazgo, al dejar de asistir a las capacitaciones de la organización de mujeres.

Para la autora esta situación ha creado un cuadro de discriminación y sufrimiento en las mujeres ya que en la actualidad (2011), en la medida en que los hombres abandonan la comunidad en busca de trabajo afuera de la misma, las mujeres han aumentado su responsabilidad y hacen trabajo triple. Pese a su excesiva carga de trabajo, las mujeres son vistas como objetos pasivos, situación que reproduce la desigualdad y discriminación que afecta la vida de las mujeres. En la comunidad se piensa que esta situación es normal, manteniendo el poder autoritario masculino. Al mismo tiempo muchas mujeres han considerado que el poder masculino

es legítimo y han aumentado sus jornadas de trabajo.

Para enfrentar esta situación y sobre todo para generar reflexión sobre esta problemática y al mismo tiempo recibir información y fortalecimiento de autoestima y liderazgo, las mujeres de la comunidad Maca Atápulo, de la Parroquia Poaló, en el cantón Latacunga, de la provincia de Cotopaxi, en el Ecuador, han formado la "Asociación de Mujeres Sisa-Pacha" para luchar por su dignificación y visibilización, lograr el reconocimiento en la comunidad y las organizaciones mixtas en las que participan y recuperar tiempo para sí mismas. Como documenta María Dionicia Ayala, la participación en la organización es fundamental, allí se conocen, se reflexionan y apropian de la literatura relativa a los derechos de las mujeres, aportando elementos para cuestionar el orden de cosas existentes. Bastante lejanos les resultan en su realidad social a las mujeres organizadas en la "Asociación de Mujeres Sisa-Pacha", en la Maca Atápulo de Ecuador, los principios de la teoría del género andino: el *chacha-warmi*. En su práctica de vida diaria no observan ni dualidad ni complementariedad y mucho menos equilibrio. Por el contrario: el problema es el desequilibrio en la relación hombre-mujer que viven todos los días.



En lo general, en los estudios sobre los ayllus indígenas andinos, la relación de género se piensa como un vínculo de complementariedad; tal y como está regulado el cosmos. Se presume que la unidad *chacha-warmi* está caracterizada por la misma estructura central cósmica: complementariedad entre opuestos. El universo busca estabilidad en equilibrio entre opuestos paralelos, y no jerárquicos. En teoría, el paralelismo organizaba la comunidad andina. Pero si alguna vez fue así en el pasado, hoy las cosas son muy lejanas, según los relatos de las mujeres andinas que han escrito ensayos para este diplomado. Las teóricas andinas que argumentan a favor del *chacha-warmi* consideran que el orden colonial instaurado desestructuró el mundo dual y el paralelismo de la organización social por el mundo de la jerarquía patrilineal: se produjo la separación de la relación *chacha-warmi* en dos entes separables: hombre/mujer independientes, en vez de interdependientes, con subordinación de la mujer. Es decir, la relación *chacha-warmi* fue reemplazada por la relación jerárquica y dicotómica entre varón y mujer interiorizando la perspectiva Occidental de organización del mundo. La desestructuración de la dualidad ha tenido un fuerte impacto en la vida social andina, interiorizando la supremacía masculina y haciéndola parte de la cultura propia;

siendo la mujer la principal víctima de este desenlace.

La imposición de la dominación masculina se refrendó desde el poder comunal y desde el Cabildo colonial, que reprodujo la forma de organización del Cabildo español que era una estructura de varones. Este formato se reprodujo en todas las formas de gobierno indígena en América Latina durante el periodo republicano y aún en la actualidad: es una forma de gobierno indígena regulada por el Estado. En la estructura de gobierno indígena creada por el Estado republicano se ha reconocido a los varones como entes con autoridad (Lugones, 2009:154)²¹. Por eso con frecuencia las mujeres consideran la dominación masculina en esos espacios de gobierno comunal como lo único posible y legítimo, naturalizándola. Así se piensa, por ejemplo en las comunidades indígenas de Argentina, antes mencionadas, en donde al reconstituir los espacios de poder indígena comunal que se han ganado como resultado de las políticas de reconocimiento después de 1994; sin embargo, al reestructurar su cuer-

21 Lugones, María, 2009, "Hacia una lectura decolonial de *chacha-warmi*", en *Reunión Anual de Etnología (RAE)*, Vol. II, pp. 153-158. Disponible en: <<http://200.87.119.77:8180/musef/bitstream/123456789/423/1/153-158.pdf>>. Consultado en octubre de 2012.

po de autoridad reproducen modelos jerárquicos (como el del “Comunero Presidente”), en donde los valores de la vida patriarcal han sido incorporados a la vida comunal, suponiendo que con ello se reconstituye al pueblo indígena.

Los esfuerzos que las mujeres indígenas despliegan para superar la opresión se despliegan en una doble estrategia, que son los dos terrenos de la exclusión. Además de la vida comunal (de los casos antes mencionados), las mujeres también están librando batallas en el terreno nacional en donde pugnan por ganar espacios de representación política mediante el sistema de cuotas. La investigación que realizó Domitila Alcira Flores²² da cuenta de las dificultades que enfrentan las mujeres indígenas en Bolivia para ocupar los cargos de Concejala que están abiertos para ser ocupados por mujeres, como resultado de la cuota de equidad de género que en ese país es del 50%. La autora relata que su investigación surge como una preocupación práctica, ya que tenía la urgencia de dar respuesta a los problemas que enfrentaba, siendo ella

“Jefa Seccional del Instrumento Político MAS-IPSP”, encargada de promover la participación de mujeres en las elecciones municipales de abril de 2011. La investigación centró su interés en comprender por qué motivos las mujeres de las comunidades rurales del municipio de Catacora de la Provincia José Manuel Pando, Departamento de La Paz, se resistían a postularse como candidatas para ocupar el cargo de concejala en el gobierno municipal, en una coyuntura cuando hay espacios disponibles para ser ocupados por ellas.

Cumplir con llenar la cuota de género fue un reto en ese municipio. La autora recurrió a metodologías participativas para dialogar de manera formal e informal con las mujeres; realizó talleres y recorrió comunidades para convencerlas de la importancia de su participación. Fueron muchas las mujeres que se negaron a disputar esos espacios, argumentando diversas razones. Después de la indagación y sistematización, se concluyó que algunos de los factores que limitan la participación política de la mujer en el municipio de Catacora fueron los siguientes:

1. La mujer carga con un exceso de responsabilidades domésticas que no son compartidas con la pareja;

22 Domitila Alcira Flores Cortez (Aymara, Bolivia). *Retos de la mujer campesina para participar en la lucha electoral para ocupar cargos de concejalas en el municipio de Catacora, de la provincia José Manuel Pando del departamento de La Paz, Bolivia.*



2. Por las condiciones económicas de las familias rurales, la mujer debe asumir responsabilidades adicionales para trabajar en diversas actividades para contribuir a la economía de la familia, lo que no le permite dedicar tiempo a la política;
3. Por conciencia de la responsabilidad de sus roles en la familia, no quieren abandonar a los hijos;
4. La desconfianza y celos de los maridos, quienes no permiten que se ausenten del domicilio y lleguen a altas horas de la noche;
5. La competitividad de la mujer rural es baja por su escasa escolaridad y,
6. La larga distancia desde las comunidades a la capital del municipio, la cual obliga a las mujeres a pagar un transporte para llegar a las reuniones, mientras los varones viajaban en bicicleta y/o motocicleta; vehículo que las mujeres no usan por limitaciones culturales.

Finalmente, cuando algunas de ellas habían logrado superar estas limitaciones y aceptaron participar, se enfrentaron a otros retos para aceptar postularse como candidatas:

Carecían de dinero para la campaña y poder así garantizar su proceso electoral;

1. Ser candidata mujer se considera una inversión riesgosa; y,
2. La rivalidad entre mujeres que no garantiza el “voto de género” para acuerpar la candidatura de la mujer.
3. Por todos estos retos la mayoría de los espacios que el MAS-IPSP ofrecía a las mujeres para ocupar los cargos de concejales del municipio de Catacora fueron, finalmente, ocupados por varones. De lo que resulta que los derechos de género obtenidos a nivel nacional enfrentan dificultades para lograr su realización, toda vez que enfrentan obstáculos en el ámbito comunal; de lo que resulta que la lucha de las mujeres requiere disputar en un doble campo de batalla: lo nacional y lo comunal, siendo ambas luchas complementarias y necesarias.

Un caso de los estudios presentados por las becarias es excepcional y muestra los matices propios de la diversidad cultural y de las especificidades de los contextos en donde las mujeres libran distintas batallas. Lisa Lynn Henrito Percy²³ nos presenta la

23 Lisa Lynn Henrito Percy (Pemón Taurepan, Venezuela). *Desafíos e incidencia de la mujer*

historia de vida de la señora Emilia Castro, primera mujer que ocupó el cargo de Capitana (autoridad comunal) en 1983, en la comunidad indígena de San Rafael de Kamoirán del Sector indígena V, Kavanayén, del pueblo Pemón, ubicado en el municipio Gran Sabana al sur del Estado Bolívar, Venezuela. Luego ascendió como Capitana general (coordinando a varios Capitanes) manteniéndose en el cargo diez años, desde 1988 a 1998. Más adelante fue la primera mujer en ganar unas elecciones de concejales llegando a ser la primera en ocupar un cargo político en el Municipio Gran Sabana. Esta trayectoria es excepcional entre las mujeres del pueblo Pemón.

El caso resulta relevante porque da cuenta de un par de claves para comprender los procesos del gobierno indígena y la participación de las mujeres en ellos. En primer lugar, destaca el hecho que en contrario a como ocurrió en los casos anteriores, cuando por motivo de la progresiva estatalización de los cargos del gobierno indígena, las mujeres fueron desplazadas del gobierno comunal, desapareciendo el gobierno indígena de pareja, al establecerse un diseño de institución ligada a las instituciones del

indígena en el cargo de capitana, máxima autoridad del gobierno Pemón en la Gran Sabana, Venezuela.

Estado. En el caso de la señora Castro, estos requisitos no fueron un obstáculo para ella, sino que por el contrario constituyeron una oportunidad, ya que ella era profesora de la comunidad y tenía dominio de la lengua española, la lectura y la escritura.

En la primera mitad del siglo XX la autoridad local de la comunidad San Rafael de Kamoirán era el *pataamuna* o *pataae-puru*, que en el idioma Pemón quiere decir "originario del lugar", "fundador del lugar" o "jefe del lugar", que refiere al nombre de las autoridades comunales ancestrales, que eran principalmente jefaturas en donde los ancianos fundadores, hombre y mujer, se encargaban de la gobernabilidad local. Antes del año 1920 este cargo era hereditario y podía ser vitalicio. Años después hubo cambios; la comunidad creció, sus habitantes eran de diferentes familias, por lo que el nuevo procedimiento para el nombramiento de la autoridad fue el consenso, en función de atributos personales y reputación, entre los que se valoraba la rectitud de proceder, carácter, generosidad y dotes de buen orador.

A partir de 1948 el sistema de autoridades comunales se vincula al aparato de Estado y se establece el cargo de Capitán como el de mayor jerarquía comunitaria. El nuevo procedimiento es



la elección por voto popular, y en 1972 se fijó un periodo de mando de dos años (con posibilidad de reelección) para los capitanes comunales, y cuatro años para los capitanes generales. Este fue el sistema de autoridad que se instauró en la comunidad San Rafael de Kamoirán. Al viejo cuerpo de autoridades el *pataamuna* se les reconocería posteriormente como "Consejo de Ancianos".

Inicialmente en su rol de profesora de la comunidad, la señora Castro ayudaba en la gestoría social y ganó el respeto de la comunidad y del capitán en turno. Este último consultaba todo con ella. Así fue aprendiendo sobre cuáles eran las tareas que desarrollaba el capitán y comenzó a participar en las reuniones como acompañante. Como resultado de este aprendizaje en el año 1983, apoyada por su comunidad y por su madre, asume el cargo de Capitana. Sus capacidades de liderazgo la condujeron a ocupar otros cargos de mayor responsabilidad. Dado que el caso de la señora Castro es excepcional, en una prolongada conversación Lisa Lynn le preguntó respecto a cuáles habían sido sus claves para poder permanecer tantos años como autoridad. Una clave central parece estar en una situación de apoyo excepcional de parte de su círculo familiar cercano. En su testimonio relata que ella contaba con el apoyo de

su madre y esposo. Cuando ella tenía que realizar viajes largos por motivos de gestoría, un fuerte tejido familiar sustentado en la confianza y la comprensión de su familia la sostenían para superar desafíos que se le presentaron. Dicho en sus palabras: *Pues le digo que siempre habrá muchos desafíos, pero para mí los desafíos más grandes fueron el de mantener la unión de mi hogar, dedicar tiempo a mi familia. Ya tenía dos hijos pequeños y no sé cómo lo hice; pero lo hice. En segundo lugar fue las calumnias y la difamación de personas envidiosas, ¡Nunca faltó eso! y aunque aprendí a no hacerles caso para que no me afectara como persona, si afectaba a mi familia. Mi esposo fue muy comprensivo, lo reconozco. Es fuerte desenvolverse en un ambiente de puros hombres, los chismes nunca faltaron y afectaba a mi relación familiar. Fue muy difícil para mí (...) Puedo decir que si superé todos esos problemas porque, a pesar de todo, hoy en día mi esposo está a mi lado y tengo mis dos hijos con mis nietos.*

Por esta trayectoria ejemplar, y como resultado de esta investigación y del activismo de la autora para promoverlo, el 16 de octubre del 2011 la señora Emilia Castro fue condecorada por el pueblo Pemón por ser la primera mujer en ocupar el cargo de capitana. Y como afirmó el capitán general del sector, Jor-

ge Gómez: *"...Esta mujer fue la que abrió las puertas y facilitó el acceso de otras mujeres a este cargo..."* (30 de Octubre, 2011). Su condición de mujer enfrentó retos que pudo superar gracias al fuerte aval que tenía tanto de su comunidad como de su familia. Su paso por cargos de autoridad dejó escuela para otras mujeres del pueblo Pemón que hoy se sienten más seguras y consideran legítimo que las mujeres puedan disputar y ocupar espacios de representación en distintos niveles de autoridad y gobierno.

Lo hasta aquí reseñado da cuenta de las preocupaciones teóricas, políticas y metodológicas de siete de las 22 becarias que asistieron al diplomado. En las temáticas y en el desarrollo del argumento de cada investigación, se percibe una tensión constante que se produce como resultado de la doble politización de sus identidades. Por un lado, la politización de su identidad étnica, en cuanto están colocadas como activistas y defensoras de los derechos de los pueblos indígenas; pero al mismo tiempo su identidad genérica también está politizada y son capaces de advertir las relaciones de dominación intraétnicas como resultado de la dominación y exclusión de género dentro de sus propias comunidades. De igual forma, su militancia se produce en un campo de tensión, puesto que si bien orientan sus acciones a luchar

hacia adentro en el terreno de las cosmovisiones y por el otro en el campo del derecho nacional e internacional para hacer realidad sus derechos de género. Estos espacios son tensos entre sí, pero no son dicotómicos. Y los ejemplos nos muestran a mujeres que despliegan luchas en múltiples espacios y direcciones. Estas son las miradas y las agendas políticas de la mujer indígena.

TEMA II

Derecho propio, justicia y violencia contra las mujeres.

La justicia es un tema que con frecuencia polariza a las mujeres con los varones cuando hacen parte de la misma organización o del mismo movimiento. Regularmente las denuncias suelen ser silenciadas, apelando o justificándolo en el orden ancestral, o a través de la necesaria unidad del movimiento indígena. Y, como veremos más adelante, cuando a las autoridades comunales se les requiere información oficial sobre el accionar de sus jueces, niegan la información intentando invisibilizar el problema.

Tales cosas ocurren en un contexto de crisis y contradicciones que existen en los sistemas normativos indígenas y en la vida propia de los pueblos indígenas, en donde como resultado de la relación



colonial y la imposición de instituciones de gobierno indígena jerárquicos y patriarcales, los valores de la supremacía masculina se han interiorizado, olvidando cosmovisiones que hacían referencia a equilibrios, dualidad y complementariedad entre las mujeres y los varones.

Hoy día muchas mujeres indígenas cuestionan como legítimo ese orden de cosas y rechazan aceptar como válidos sistemas de justicia indígena en donde sus derechos son vulnerados. Y si bien tal cosa ocurre con frecuencia; también hay experiencias de pueblos en donde sus sistemas de justicia buscan la reparación del daño, sin afectar a las mujeres. De igual forma, algunas organizaciones indígenas como la Federación de Organizaciones de la Nacionalidad Kichwa de Sucumbíos Ecuador, FONAKISE²⁴ Ecuador, han asumido programas de capacitación entre su membresía, —tanto entre mujeres como entre varones— para intentar erradicar el maltrato y la violencia con las comunidades en las que trabajan. Estos temas son abordados en los estudios que integran esta sección.

Como antes se ha mencionado, en el año 1991 la Constitución Política de Colombia reconoce derechos autonómicos a los pueblos indígenas, por lo que ellos pueden aplicar sus propios sistemas de justicia. En ese marco de derechos, el

Cabildo Indígena, en tanto cuerpo de autoridad de un Resguardo (comunidad o grupo de comunidades), tiene reconocimiento para ejercer gobierno propio en su jurisdicción, lo que incluye la aplicación de justicia de conformidad con sus propias normas, procedimientos y reglamento interno, siempre que no sean contrarios a la Constitución y leyes de la República. Luz Yadeni Aguirre²⁴ se propuso indagar sobre cuáles son las respuestas que las autoridades del Resguardo Cañamomo-Lomapieta, en Colombia, dan frente a casos de denuncias de mujeres violentadas y cómo los jueces resuelven desde el derecho propio. Con la investigación se buscó aportar información que mostrara la práctica jurídica indígena y sobre la base de esa información intentar sensibilizar a la Comisión Jurídica del Resguardo, para dar pasos adelante y elaborar protocolos que garanticen el acceso a la justicia propia a las mujeres Embera chami. En la perspectiva de la autora, quien forma parte de este pueblo, la violencia contra la mujer y la falta de protección a su dignidad y derechos desde su propio sistema de justicia es constante y tal práctica rompe el equilibrio y armonía

24 Luz Yadeny Aguirre González (Embera Chami, Colombia). *Diagnóstico sobre el acceso a la justicia propia en casos de violencia contra las mujeres en el resguardo indígena Cañamomo-Lomapieta, Riosucio y Supía, Colombia.*

de la cosmovisión y violenta la Ley de Origen del pueblo Embera chami; por lo que es necesario realizar adecuaciones y mejorar el sistema de justicia indígena.

Para realizar la investigación la autora solicitó autorización a la Comisión Jurídica encargada de la impartición de justicia para la revisión física de los expedientes que involucrasen problemas de violaciones a derechos de mujeres del Resguardo; pero esas autoridades no manifestaron disposición a esa revisión. Frente a esta situación, Luz Yadeni Aguirre modificó su estrategia metodológica y procedió a conversar con cinco de las mujeres víctimas que habían recurrido al sistema propio de justicia. Los resultados mostraron luces y sombras. Por un lado, en un caso relativo a separación a causa de maltrato de parte del esposo, sí hubo una efectiva respuesta de la justicia propia. Mientras que en el segundo caso relativo a maltrato físico y psicológico contra la mujer, hubo sanción de parte de la autoridad, pero no fue proporcional al daño ocasionado. Al analizar los cinco casos conocidos, la autora concluyó que en lo general los resultados eran erráticos: en algunos casos la Comisión Jurídica sí lograba resolver a favor de la mujer logrando el acceso a la justicia desde la justicia propia, pero en otros casos no.

De acuerdo a los resultados de la reflexión colectiva realizada con las mujeres víctimas y otras mujeres que participan en la organización, se consideró necesario involucrar a las autoridades del Resguardo para realizar un proceso de reflexión sobre qué significa la aplicación de justicia para las mujeres y cómo quienes la aplican la interpretan, a modo de aunar esfuerzos para garantizar a las mujeres el acceso a la justicia propia. Del mismo modo, se considera prioritario generar un proceso de formación y sensibilización a los integrantes de la Comisión Jurídica y los encargados de la aplicación de justicia propia, especialmente en la resolución de los casos de violencia contra las mujeres. Y es que el reconocimiento de derechos de los pueblos indígenas, por ejemplo los derechos de autonomía en Colombia, no debería de ir en contra de las mujeres. Por ello, el equipo de investigadoras ha propuesto que la agenda de la autonomía, al mismo tiempo que incorpora los principios de la descolonización debe —asimismo— incorporar los principios de la despatriarcalización. De lo contrario el ejercicio del derecho a la autodeterminación de los pueblos puede ser un riesgo para las mujeres.

Por otro lado, y con matices frente al caso colombiano, la investigación



realizada por Josefa Xiloj Tol²⁵ busca visibilizar las relaciones jurídicas entre la justicia ordinaria y los sistemas de administración de justicia en *Chuwila* (municipio de Chichicastenango, Guatemala), destacando el énfasis restaurador que tiene el sistema jurídico Maya en ese municipio. Nos muestra funcionando la pluralidad jurídica de complementariedad entre dos distintos sistemas. La autora se acerca a sistematizar un espacio de pluralismo jurídico en donde coexisten el sistema de justicia indígena originaria y la justicia ordinaria. Es relevante destacar el papel protagónico que tienen los usuarios del sistema jurídico Maya, ya que son ellos los que deciden recurrir al sistema jurídico propio y no a la justicia ordinaria, dándole vida y vitalidad al primero. En *Chuwila* ambos tienen la misma jerarquía y los dos jueces por separado tienen el derecho y la obligación de conocer sobre los casos que se le presenten y resolver de acuerdo a sus normas y procedimientos. En ambos sistemas se espera un debido proceso. El ejercicio del derecho propio en *Chuwila* no se reconoce en un artículo constitucional de manera expresa y tampoco se regula, como si ocurre en Colombia, pero la legislación nacional

reconoce que los pueblos indígenas podrán recurrir a sus “usos y costumbres” para aplicar justicia, siempre y cuando las partes implicadas en una controversia así lo decidan. El soporte de ese reconocimiento lo proporciona el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, OIT (junio de 1996).

La Constitución guatemalteca ordena en el artículo 46 que los tratados e instrumentos internacionales en materia de derechos humanos son norma constitucional y que deben ser observados por las autoridades de jurisdicción. Establece que los jueces al aplicar la ley oficial deben observar obligatoriamente los usos y costumbres de los pueblos indígenas, siempre que las partes quieran someterse o ser parte de ese sistema jurídico. Por ello en *Chuwila* coexisten dos sistemas paralelos de justicia que no se contraponen, que son complementarios entre sí y que se reconocen mutuamente: por un lado el sistema de justicia Maya que se imparte desde la Municipalidad Indígena de Chichicastenango, desde el Consejo de Autoridades; y por el otro el sistema de justicia estatal que se imparte desde el Juzgado de Paz, bajo la responsabilidad de un juez.

25 Josefa Xiloj Tol (Maya K'ich'é, Guatemala). *Sistema de justicia Maya, con énfasis en Chuwila, Guatemala: un Sistema reparador.*

¿Cómo se imparte la justicia Maya en *Chuwila* y quiénes se encargan de ello? A dar respuesta a estas preguntas se avocó

la mencionada investigación realizada por Josefa Xiloj Tol. El Consejo de Autoridades de la Municipalidad Indígena de Chuwila conformado por el *Unab'ë Nim Winak*, (Principal General), el *Nabe Kamalbe* (Alcalde Indígena), dos *ajtzib* (secretarios), dos *ajchmey* (elementos de apoyo) y 30 elementos (entre principales, alcaldes pasados y cofrades), son los responsables de la impartición de justicia, acompañados de otras autoridades de prestigio en la comunidad en donde se haya presentado el conflicto que se litiga, y sobre todo de los miembros de la familia en donde la madre y el padre cumplen un papel central, toda vez que la justicia Maya en *Chuwila* tiene un carácter correctivo; y dista mucho del sistema de justicia gubernamental. Por eso, son los propios habitantes de ese municipio indígena Maya K'ich'ë los que deciden a qué sistema acuden a resolver la controversia. Lo que no se puede hacer es que ambos sistemas conozcan el mismo hecho al mismo tiempo.

Las diferencias entre uno y otros son importantes. El Sistema Judicial estatal se sostiene sobre normas jurídicas constitucionales, ordinarias y reglamentarias. Este sistema está sustentado en el Derecho romano concebido y establecido con ideologías y valores occidentales. El Sistema oficial encargado de la im-

partición de justicia en el Municipio de Chichicastenango es el Juzgado de Paz. Los castigos a los delincuentes consisten en la privación de la libertad. En el sistema de justicia Maya los principios son diferentes: las personas no cometen delitos, sino que cometen errores, que les daña a ellos y a su familia, principalmente, por lo que no se busca el castigo, sino que las personas limpien su cuerpo y la vergüenza que les invade después de la comisión de un error (delito). Dependiendo de la gravedad, ese error puede generar enfermedades para ellos(as) y sus familiares. A diferencia del sistema judicial estatal que resuelve haciendo que los delincuentes pierdan la libertad como castigo; en el sistema Maya, los delincuentes deben de limpiar el cuerpo de ellos y de su familia de la vergüenza por la acción realizada. Con frecuencia es necesario que reciban azotes con ramas de árboles frutales (lo que no se considera violatorio a los Derechos Humanos, sino un acto de purificación), acción correctiva que les corresponde a sus padres o familiares mayores realizar. Es la familia la que realiza el ejercicio reparador a través de superar la vergüenza que le produjo al inculcado, el error cometido.

La justicia Maya es por lo tanto integral, indivisa y no se separa por áreas como lo hace el sistema judicial estatal, ya



que se parte del principio que todo está articulado, interrelacionado.

Lo que articula a la justicia Maya es la cosmovisión. Los rituales que se realizan forman parte del debido proceso y se les debe respeto. El sistema de justicia Maya es un conjunto de principios, valores y normas que tienen relaciones con la vida de la comunidad, su sustento diario, los trabajos comunales, los derechos y obligaciones de las personas y funciones de las autoridades comunales. Permite la unidad, el equilibrio, la armonía en las relaciones comunitarias y relación con la madre naturaleza. La Justicia Maya es un sistema que ha existido por varios ciclos de vida; es un sistema de transmisión oral y se da de generación en generación. En todos los casos se aplican los mismos valores y principios del *Pixab* (el consejo), el *Quixibal* (la vergüenza), la reparación del daño, el trabajo comunitario y la integración del individuo a la vida social con derechos. Toma en cuenta a la persona pero inscrito en su contexto familiar y del sistema de autoridades de la comunidad. Esta justicia hace corrección del problema porque se basa en los elementos de la vergüenza, el pecado, la culpabilidad, la obediencia, la reparación, la espiritualidad y el trabajo.

El caso de *Chuwila* presentado por Josefa Xiloj, se nos muestra un sistema

complejo que da cuenta de por qué no es correcto llamar a la justicia indígena originaria con el nombre limitado de “usos y costumbres”, sino que debe de reconocérseles como sistemas jurídicos, toda vez que contienen autoridades, normas y procedimientos (Delgado, 2010:86)²⁶.

En *Chuwila*, como en muchos otros pueblos indígenas de América Latina, la organización del mundo tiene unos principios que lo ordenan y lo mantienen en equilibrio, estos regularmente se manifiestan o se expresan o son visibles al momento de impartir justicia porque los jueces y autoridades ancestrales tratan de restaurar el equilibrio para evitar males y catástrofes — no sólo para las personas involucradas en un delito, o su familia, sino para toda la comunidad, porque se está ofendiendo a los/las ancestros, a las madres-padres fundadores. En la cosmovisión hay principios que siguen vigentes, como el principio de relacionalidad: todo está vinculado con todo, es holístico o integral; el principio de complementariedad: ninguna

26 Delgado, Rebeca, “Pluralismo jurídico en la nueva Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia”, en Fondo Indígena, 2010, *Pluralismo jurídico: alcances y complementariedad entre el Sistema Jurídico Ordinario y el de los Pueblos Indígenas*, Fondo Indígena, Bolivia, pp. 85-102.

acción existe por sí misma, sola en el mundo, sino que está articulada a muchas relaciones con otros seres y otras acciones. En el mundo indígena todo está relacionado con todo y para formar ese todo cósmico se requiere que las cosas funcionen; todas las partes son complementarias de las otras, haciendo una unidad y un equilibrio. Y, como el caso de *Chuwila* nos lo confirma, pese a la condena permanente y a la persecución en contra de los jueces comunitarios, durante el periodo de asimilación e integracionismo, los sistemas jurídicos propios permanecieron pues han pervivido resolviendo conflictos para buscar de nuevo la armonía y el equilibrio familiar y comunal.

Pero en otros casos no ocurrió así. Los sistemas y las instituciones jurídicas y políticas, los sistemas de justicia indígena fueron objeto de una política colonial, hegemónica y homogeneizadora. El pluralismo jurídico es un fenómeno recurrente en los países de América Latina, irrumpe como resultado de la diversidad de culturas y pueblos. Históricamente cada sociedad ha tenido que dar respuestas para la resolución de conflictos y restaurar el orden social. Por la diversidad cultural es previsible suponer que existen distintas formas de hacer justicia. El pluralismo jurídico es coherente con una existencia previa y simultánea de

un pluralismo cultural; sin embargo la sobrevivencia de estos sistemas jurídicos ha estado permanentemente amenazada (Stavenhagen, 2010)²⁷.

La voluntad integracionista de los Estados nacionales ha pugnado por criminalizar la justicia indígena persiguiendo a los jueces acusándolos de usurpación de funciones y de invalidez del sistema jurídico propio, lo que ha contribuido a debilitar los sistemas de justicia propia, al restarles legitimidad a estos, así como a las autoridades encargadas de impartirla. Por estos temores y estigmas, los sistemas de justicia indígena se van muriendo cuando sus propios usuarios dejan de recurrir a ellos, imponiéndose al final un orden jurídico monocultural: el del Estado-Nación. Esto ha ocurrido con el pueblo Mapuche. En Chile el derecho propio del pueblo Mapuche ha sido reprimido como consecuencia del sistema colonial instaurado en el siglo XVI y prolongado desde el siglo XIX hasta nuestros días en el marco del Estado-Nación chileno. La forma de organización social, las normas, y en lo general la cosmovisión y las formas

27 Stavenhagen, Rodolfo, 2010, "Mecanismos y prácticas para el entendimiento del pluralismo jurídico", en Fondo Indígena, 2010, *Pluralismo jurídico: alcances y complementariedad entre el Sistema Jurídico Ordinario y el de los Pueblos Indígenas*, Fondo Indígena, Bolivia, pp.143-168.



de concebir el mundo Mapuche fueron negados, produciéndose poco a poco una progresiva desarticulación de la cohesión social y cosmogónica del *az mapu* como forma de ordenamiento y de regulación social; incluyendo las relaciones de la familia, de pareja y la concepción de la mujer y el varón. La investigación que elaboró Ximena Andrea Mercado²⁸ centró su interés en reflexionar sobre los retos que enfrenta la mujer Mapuche al ser violentada por su condición de mujer, indígena y pobre. Violencia, cabe destacar, inscrita en un contexto de tensiones entre dos sistemas o formas de organización del derecho y de la vida social. Por un lado está el concepto Mapuche *az mapu*, que puede ser comprendido como sistema de regulación o derecho propio; que no es equivalente a sistema jurídico en el sentido estatal del término.

En perspectiva holística *az mapu* refiere a todos los aspectos del quehacer de la vida mapuche, que organiza y mantiene el orden y el respeto en la convivencia con el entorno y entre las personas, en concordancia con los principios de la coexistencia con los diversos espíritus

y seres presentes en el mundo como parte de un todo universal, además de la dualidad y complementariedad. En cambio, desde el Estado chileno, este tiene el de las normas legales que se aplican en toda la jurisdicción del país. Normas que están pautadas formalmente y emitidas por los órganos correspondientes de acuerdo con un procedimiento previsto por la ley estatal. Por motivo de la relación colonial los Mapuches han sido obligados a aceptar como válido y legítimo el orden estatal, lo que crea una crisis de identidad y una confrontación de valores entre los principios y valores del *az mapu*, en los que fueron inculturados.

Las mujeres están en medio de esta tensión. Igual que otras muchas mujeres chilenas, las Mapuche sufren violencia intrafamiliar. Por tal razón a partir de la década de los 90, y concretamente desde el año 2002, el Estado chileno impulsa una modernización de los sistemas de administración de justicia que busca garantizar a los y las usuarias del sistema un acceso oportuno y eficaz a las instancias de justicia, a la vez que garantizar estándares de debido proceso tanto para las víctimas como para los imputados en materia penal. En este sentido, el derecho de la mujer a vivir una vida libre de violencia, constituye un deber del Estado, según la Convención

28 Ximena Andrea Mercado Catriñi (Mapuche, Chile). *Violencia hacia la mujer y az mapu, sistema jurídico mapuche: reflexiones y perspectivas (Región de la Araucanía, Chile)*.

Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer. El Estado ha establecido instituciones en el poder judicial que se han propuesto erradicar la violencia aumentando los castigos para los varones agresores.

Sin embargo, para los casos de violencia intrafamiliar con mujeres Mapuche, los resultados de la justicia estatal son pobres y no se han abatido los índices de violencia, pese a una década de su implementación. Estos resultados se han abordado de manera acrítica desde las instituciones estatales que no evalúan sus limitaciones institucionales. Les resulta más fácil naturalizar la violencia contra la mujer Mapuche sobre la base de criterios racistas, que poner en duda la escasa eficacia de las políticas estatales. Por ejemplo, desde las instituciones encargadas de la administración de justicia los valores sobre la familia, la violencia y la justicia son monoculturales, universales para todas y todos los chilenos sin tomar en cuenta la diversidad cultural y las razones multicausales que pueden provocar la violencia. Y mucho menos aceptan la posibilidad de buscar salidas interculturales alternativas para enfrentar la violencia, optando por enfrentar el problema mediante las políticas públicas monoculturales; negándose a aceptar que el análisis de la violencia en la familia Mapuche debe ser compren-

dido por la ruptura que se produjo en la lógica integradora del *az mapu*, y que es allí en donde deben buscarse soluciones para enfrentar esta problemática en comunidades Mapuche de la Región de la Araucanía.

Desafortunadamente, en el contexto de su cultura propia las mujeres mapuches también son violentadas de múltiples formas. El debilitamiento del *az mapu* para regular la vida Mapuche ha vuelto vulnerable a las mujeres toda vez que la perspectiva patriarcal se ha instalado en ellas, lo que da como resultado que la violencia intrafamiliar quede en la impunidad y la mujer en la indefensión; sin que ninguno de los dos sistemas jurídicos le garantice acceso a la justicia y a un debido proceso. En suma, en la perspectiva de la autora, las mujeres son víctimas de la ausencia de un reconocimiento al pluralismo jurídico en ese país.

En otro contexto, ante la falta de la presencia eficiente de un Estado multicultural, las mujeres y las organizaciones indígenas han tenido que tomar en sus manos la problemática de la violencia y el maltrato asumiendo con responsabilidad la implementación de políticas públicas indígenas para enfrentarlo. En Ecuador el Sumak Kawsay (Buen Vivir) se ha convertido en un nuevo paradigma para que las mujeres demanden



ante el Estado el ejercicio de sus derechos y luchan por erradicar la violencia intrafamiliar y el maltrato de sus vidas. Desafortunadamente, observa Janeth Nelly Cuji Gualinga²⁹, las instituciones de gobierno encargadas del tema de justicia y mujeres en la provincia de Sucumbíos, en Ecuador, hacen muy poco o casi nada para lograr tales propósitos; según testimonios de mujeres que dialogaron para esta investigación.

Preocupada por esta situación la investigadora se propuso indagar sobre la valoración que las mujeres Kichwas de Sucumbíos tienen sobre el maltrato y la violencia familiar después de los procesos de formación y capacitación que ha realizado la Federación de Organizaciones de la Nacionalidad Kichwa de Sucumbíos Ecuador, FONAKISE”.

Es de destacar que una organización mixta como la FONAKISE haya puesto en su agenda el tema de la violencia y el maltrato contra las mujeres mediante procesos de capacitación y formación de liderazgos. Llegar a este punto no fue sencillo. En 1978 nace la “Federación de Organizaciones de la Nacionalidad Kichwa de Sucumbíos Ecuador, FONAKISE”, siendo una de las organizaciones indígenas de formación temprana, tanto en el Ecuador, como en América Latina. Su propósito era la organización para la defensa de los derechos territoriales de las comunidades Kichwa de la región. En el año de 1992 las mujeres organizadas, mediante propuesta, presentaron al congreso de la organización mixta la creación de un área de la mujer. Se logra la creación de la dirigencia de la *Warmi Wangurina*, (Mujeres Organizadas).

En ese entonces la militancia de las mujeres era en un doble sentido: por un lado trabajar en función de fortalecer los derechos colectivos de los pueblos indígenas, dando muestras de su lealtad hacia “la organización madre”, intentando hacer comprender a los liderazgos masculinos del FONAKISE que la participación de las mujeres no debilitaba ni dividía a la organización mixta, sino que las mujeres contribuían a su fortalecimiento. Por otro lado, las mujeres hicieron visibles problemáticas específicas de género. Sin embargo, estas no encontraron eco y durante más de una década no se logró avanzar de manera sustantiva. Al nacer el nuevo siglo XXI dieron otro impulso promoviendo la formación de una organización de mujeres con personería jurídica propia. Después de varios intentos, para el año 2004 se forma la “Asociación de Mujeres de

29 Janeth Nelly Cuji Gualinga (Kichwa, Ecuador). *Mujeres Kichwas de Sucumbíos, norte del Ecuador, luchan por disminuir el maltrato familiar.*

la Nacionalidad Kichwa de Sucumbíos Ecuador, AMNKISE”, que hace parte de la FONAKISE, y adquiere personería jurídica propia. En esta ocasión la organización mixta mostró mayor aceptación y sensibilización, acogiendo la problemática de las mujeres.

Desde el componente de “salud preventiva” las mujeres avanzaron en la capacitación, formación, divulgación y discusión de los principales problemas que agobiaban a las mujeres. Uno de los resultados más importantes es la formación de promotoras: promotoras del buen trato y promotoras de salud preventiva, así como un significativo número de parteras. Ellas han llevado la palabra de la dignidad y los derechos de la mujer hasta las comunidades y han fortalecido a las mujeres para que presenten denuncias en contra de los agresores. La organización ha servido además para hacer saber a los varones que el maltrato y la violencia no solo violenta al Sumak Kawsay (Bien Vivir) como principios ancestrales, sino además la Ley gubernamental.

La organización de mujeres ha impulsado de este modo campañas de divulgación y formación para hacer conocer a las mujeres sus derechos y hacerles saber sobre los recursos jurídicos con los que cuenta en caso de maltrato o vio-

lencia. Algunas mujeres se han animado a denunciar a los agresores y a veces la Ley estatal se ha aplicado, lo que ha significado lecciones para otros agresores, ya que ha resultado como una medida de contención para los violentos. Hoy las mujeres saben que tienen derechos y que no están solas dada la articulación entre ellas y al contar con una organización como la FONAKISE que trabaja a su favor, su vulnerabilidad es menor. Se sienten acompañadas y saben que pueden contener la ira del agresor en caso que ella se anime a presentar una denuncia. Las mujeres interlocutoras de Janeth Cuji reconocen que el maltrato y la violencia persiste en sus comunidades, pero ciertamente esta es menor que antes y que se han dado significativos pasos como consecuencia de procesos de acompañamiento y capacitación que desde hace más de una década realiza la FONAKISE.

En resumen, algunos de los informes de investigación mencionan de manera reiterada la importancia que adquiere la noción de Sumak Kawsay (Bien Vivir), trascendiendo fronteras más allá del área andina al ser traducidos a distintos idiomas indígenas en América Latina. Además, el concepto ha ganado tal aceptación que se le ha reconocido como una política pública dentro de las constituciones de Ecuador y Bolivia.



Básicamente esta noción busca llamar la atención sobre las amenazas que se ciernen sobre el medio ambiente y en particular al sistema tierra, a la *pacha mama*. El "Buen Vivir" en su formulación básica pone el acento en buscar y lograr una relación armónica e integral entre los seres humanos y la naturaleza. En su formulación social es un concepto profundamente anti sistémico, en cuanto interpela la noción neoliberal de ver a la naturaleza como "recursos naturales"; es decir, como mercancía. Desde el Buen vivir se cuestiona la monetarización de las relaciones con la naturaleza, pero también de la mercantilización generalizada de la vida social³⁰. Sin embargo, este concepto es también terreno de resignificación desde las mujeres, quienes disputan los sentidos del Buen Vivir.

La mujer indígena se suma a las causas contra el capitalismo neoliberal, así como en contra de las inversiones multinacionales que convierten en mercancías los lugares sagrados de los pueblos; pero de igual forma cuestionan que en las luchas por el Buen Vivir este haya limitado su perspectiva a un enfoque economicista, que impide ver el carácter civilizatorio

30 León T., Magdalena, 2010, "El 'buen vivir': objetivo y camino para otro modelo", en Irene León, (Coord.), *Sumak Kawsay/Buen Vivir y cambios civilizatorios*, DEDAEPs, Quito, Ecuador, pp. 105-123.

de esta noción. En este sentido, Janeth Cuji interpela el carácter funcional de la interpretación del Sumak Kawsay desde la legislación ecuatoriana, así como la perspectiva androcéntrica que ese concepto adquiere desde los discursos de los voceros varones del movimiento indígena. Con frecuencia las mujeres indígenas temen que el Sumak Kawsay se convierta en un discurso funcional desde el poder y se produzca una simple asimilación al universo cultural hegemónico (Celiberti, 2010)³¹. Se teme que este quede en retórica, si no contiene el principio de dualidad, complementariedad, equidad y equilibrio entre mujeres y varones (Larrea, 2010:19)³².

En el mundo indígena se piensa que se asiste a una coyuntura de fin de ciclo, del nacimiento de un nuevo sol, del fin de una era y del nacimiento de una nueva. En el área andina se habla de "tiempos

31 Celiberti, Lilian, 2010, *Feminismos polifónicos, interculturales y dialógicos. El 'buen vivir' desde la mirada de las mujeres*. Ponencia presentada en el Congreso Internacional Las políticas de equidad de género en prospectiva. Nuevos escenarios, actores y articulaciones, FLACSO, Argentina, Buenos Aires, 9-12 de noviembre.

32 Cfr. Larrea, Ana María, 2010, "La disputa de sentidos por el Buen Vivir como proceso contrahegemónico", en Secretaría Nacional de Planeación y Desarrollo (SENPLADES), (Coord.), *Socialismo y Sumak Kawsay. Los nuevos retos de América Latina*, SENPLADES, Quito, Ecuador, pp. 15-28.

del Pacha Kuti”, que significa retorno o equilibrio. Este concepto también es disputado por las mujeres, para quienes el Pacha Kuti adquiere un verdadero sentido solo si incluye el equilibrio entre el varón y la mujer. En suma, en el movimiento indígena latinoamericano hay una abundante producción de conceptos en el marco de la descolonización. El paradigma más importante es el que combina las nociones de Buen Vivir, autonomía y reconstitución. Estos principios se han convertido en un horizonte de cambio, articulado bajo el paradigma de la descolonización, y es visto como un camino esperanzador y de transformaciones. Sin embargo, con frecuencia esta perspectiva descolonizadora ignora su otro necesario par: el de la despatriarcalización.

TEMA III

Pueblos y mujeres en la ciudad: nuevas comunidades y recreación de identidades.

En los cuatro estudios que se integran en este apartado se da cuenta de distintas estrategias que desarrollan los pueblos indígenas y particularmente las mujeres en las ciudades, como resultado de procesos de emigración. Se muestran diversas formas de apropiación del espacio urbano al crear nuevas comunidades. Por un lado, las y los migrantes indígenas

enfrentan problemas que acompañan el establecimiento en la ciudad en lugares marginales, como por ejemplo la falta de acceso al agua. Se pone de manifiesto la importancia que adquieren las prácticas de solidaridad como recursos organizativos para acceder a los servicios básicos. Todo esto ocurre en un contexto de precariedad en donde prevalecen las enfermedades y el abandono gubernamental. Sin embargo, si bien la emigración trae problemas y rupturas con las comunidades de origen, también trae oportunidades de creación y recreación de comunidades dando muestras del músculo que sostiene las identidades indígenas, haciendo posible la permanencia y continuidad de un pueblo en distintos contextos rurales y urbanos, abriendo nuevos caminos para la resistencia deslocalizándolo del debate entre lo rural y lo urbano.

¿Es posible recrear una comunidad indígena ancestral en un contexto urbano? Esta es la pregunta que se plantea Marcela Lincovil Nahuelhuen³³ al reconstruir la memoria de la Comunidad Mapuche Kallfulikan, constituida en la comuna de la Florida, en Santiago de Chile. El Censo

³³ Marcela A. Lincovil Nahuelhuen (Mapuche, Chile). *Memoria de la Comunidad Mapuche Kallfulikan de la Florida en la ciudad de Santiago de Chile*.



de Población y Vivienda en Chile de 1992 incorporó por primera vez la variable indígena en el conteo de población nacional. De acuerdo con los datos, 998 379 personas (de 14 años y más) se contabilizaron como indígenas, lo que significó el 10.33% de la población nacional. De estos, 928 060 serían Mapuches (93% del universo indígena en dicho Censo). Es significativo mencionar que de acuerdo con dicha fuente la población Mapuche en Chile es principalmente urbana, el Censo ofrece el dato que el 80% del total de la población indígena reside en la región metropolitana, siendo los mapuches la mayoría. Y es en esta región metropolitana en donde reside la mayor cantidad absoluta de población indígena del país. (Aravena, 2002:371)³⁴.

Los resultados de la investigación realizada por Marcela Lincovil dan cuenta sobre cómo los y las Mapuche que viven en la ciudad se esfuerzan por crear comunidad en el entorno urbano y por recrear las instituciones ancestrales, así como por refrendar y divulgar los elementos culturales propios, tanto para favorecer el arraigo de los Mapuche a su cultura

propia como para la divulgación de la misma hacia otros no Mapuches que se acercan a conocer y aprender de los saberes de ese pueblo en la ciudad. Politizar y dar sentido de identidad étnica al suelo urbano es un fenómeno frecuente y ocurre en todos los países de América Latina. En 1976 indígenas que vivían en la ciudad de Medellín en Colombia constituyeron su propio cuerpo de autoridad local. Crearon un cabildo urbano: el Cabildo Indígena Chibcariwak. El nombre de Chibcariwak es genérico y está construido por la suma de las primeras letras de los pueblos Chibcha, Caribe y Arawak. En 1990, este Cabildo obtuvo reconocimiento de parte de la autoridad municipal. El Cabildo está instalado en un territorio que se ha etnizado como espacio de identidad de los indígenas migrantes que viven en la ciudad. La casa de gobierno es un lugar de convergencia—sobre todo de jóvenes— en donde se imparten cursos y otras actividades recreativas y artísticas de revitalización de la identidad. Al mismo tiempo, el Cabildo se integra con la representación de cada uno de los pueblos articulados en esa representación política (Sinigüí, 2007)³⁵.

34 Aravena, Andrea, 2002, "Los mapuche-Wariache: migración e identidad mapuche urbana en el siglo XX", en Guillaume Boccara (Ed.), *Colonización, resistencia y mestizaje en las Américas (Siglos XVI-XX)*, IFEA, Abya Yala, Quito, Ecuador, pp. 359-385.

35 Sinigüí Ramírez, Sabienée Yuliet, 2007, "¿Es posible ser indígena en la ciudad? Sobre estudios indígenas y afrocolombianos. Memoria personal", en *Revista Educación y Pedagogía*, Vol. XIX, Núm. 49, septiembre-diciembre, Universidad de Antioquia, Colombia, pp. 199-214.

Sin embargo, Marcela Lincovil llama la atención respecto a que la población Mapuche en la ciudad de Santiago no está allí presente como resultado de un proceso migratorio, sino de permanencia histórica, es decir es un poblamiento ancestral. El grupo fundador de la Comunidad Mapuche Kallfulikan se integra por aquellos venidos del sur del país años atrás y que forman parte de un linaje ancestral, así como de mapuches descendientes de familias que por linaje son también del sur, pero que ellos históricamente han vivido en el territorio de lo que hoy es la Ciudad de Santiago. Por este motivo, la autora rechaza la categoría de ser tratados como “migrantes mapuches en la ciudad” ya que, en realidad —afirma— el Mapuche es un pueblo cuyo territorio ancestral era de Copiapo (4ta Región) hasta el extremo sur de Magallanes; por lo tanto, también ocupaban los terrenos de la actual ciudad capital de ese país.

Sobre esta base, argumenta, son legítimas las iniciativas Mapuches que pugnan por la recuperación territorial y lograr en ellos la reconstitución de las comunidades ancestrales, al mismo tiempo que se revitalizan la identidad de las y los Mapuches que han nacido en estos contextos urbanos, lo que ha dificultado la continuidad del idioma y otros referentes de identidad. Desafíos por los que la Comunidad y Asociación Mapuche

Kallfulikan se ha planteado trabajar a favor de la recuperación y práctica de la cultura Mapuche en la vida diaria Mapuche en la Ciudad de Santiago y del reforzamiento de la identidad de su membresía.

De los avances más importantes logrados por dicha Comunidad se menciona el establecimiento de un programa de salud Mapuche. Para dar atención médica desde una perspectiva médica propia se procedió a construir (por autoconstrucción) una *Ruka*³⁶, que es un espacio ancestral de sanación muy común en los territorios ancestrales del sur. Asimismo, se construyó un invernadero para sembrar allí las medicinas que requiere la atención del *machi* (médico ancestral).

A más de una década de su formación, la Comunidad Mapuche Kallfulikan es un referente de recreación de una comunidad ancestral en la ciudad de Santiago de Chile y se ha convertido en un espacio para la revitalización de la iden-

36 La *Ruka* es una vivienda Mapuche elaborada con base a materiales naturales como varas de *colíwe* y *totorá* o junquillo (según la zona) para el techo y para cubrir los lados. Su forma es ovalada de acuerdo a la cosmovisión, y su puerta de entrada es hacia la salida del sol. En el centro hay un *kitral* o fogón que es muy importante pues el fuego permanente hace que la *Ruka* se mantenga firme y dure muchos años, y el humo sea evacuado a través de dos agujeros ubicados en ambos costados del techo.



tividad mapuche de todos/as aquellos/as mapuches que han perdido su idioma y que están en procesos de recuperación de su identidad, como así también para los que conocen su cultura y puedan practicarla permanentemente.

Procesos semejantes se viven en la ciudad de Montevideo, en Uruguay, donde se concentra una importante población Charrúa en proceso de revitalización de su identidad. En el espacio urbano se constituyen comunidades Charrúas que se integran por pobladores que se asumen Charrúas, que ancestralmente han vivido en esos lugares, pero que antes estaban étnicamente invisibilizados, por lo que reclaman que el espacio urbano es territorio Charrúa y que debe ser reconocido como tal. En esta lucha disputan también contra la historiografía oficial ya que las y los historiadores profesionales afirman que los Charrúa desaparecieron como resultado del genocidio, cuestionando la veracidad de la existencia coetánea de los mismos y en consecuencia la legitimidad de los derechos reclamados y la autenticidad de las identidades reivindicadas. El esfuerzo investigativo que realizó Carola Cárdenas Ojeda³⁷ en esta segunda promoción del

diplomado, se inscribe en un ejercicio más amplio realizado por otras colegas de su organización y que antes habían realizado una investigación en este sentido, tal es el caso de Mónica Michelena, quien realizó una investigación en este mismo sentido en la primera generación del diplomado (2010)³⁸. Ambos estudios se dirigen a recuperar la memoria de mujeres del pueblo Charrúa en su lucha por revitalizar su identidad y hacer comunidad en la ciudad de Montevideo, al constituir la Comunidad Basquade Inchalá ("Levántate Hermana/o"), creada diez años atrás. En estos contextos se intenta recuperar prácticas de vida y rituales que se guardan en la memoria, así como la recuperación de la lengua, cantos, danza y música. Estos caminos fueron delineados en los objetivos de la Unión de Mujeres del Pueblo Charrúa-UMPCA (que surge en el año 2007): recuperar la espiritualidad Charrúa; asumirse como guardianas de los territorios y valores Charrúas; reivindicando derechos como mujeres Charrúas, en donde la memoria permite un ejercicio de proyección a futuro con mirada ancestral.

37 Carola Cárdenas Ojeda (Charrúa, Uruguay). *Reconstruyendo la Identidad de la mujer Charrúa, Uruguay*.

38 Michelena, Mónica, 2012, "Mujeres Charrúas rearmando el Gran Quillapi de la memoria en Uruguay", en Fondo Indígena (Editor), *Miradas críticas desde el Abya Yala. Volumen I: 1era Promoción del Diplomado para el Fortalecimiento del Liderazgo de la Mujer Indígena*, Fondo Indígena, La Paz, Bolivia, pp.151-154.

Las “Umpchas”, como a sí mismas se identifican, son mujeres que en el día a día han politizado su identidad étnica y su identidad de género; de lo que resulta que al mismo tiempo que tienen un reclamo de pueblo, simultáneamente sus demandas contienen una perspectiva de género. Al recrear la vida comunitaria, luchan al mismo tiempo porque esos sean espacios libres de violencia contra las mujeres, recuperando a través de la tradición oral prácticas de solidaridad, complementariedad y equidad en las relaciones de género, en donde la autodeterminación de la mujer pueda ser compatible con la demanda de la autodeterminación de los pueblos, en el ejercicio complementario del derecho colectivo de los pueblos y el ejercicio del derecho de la dignidad de las personas. Al mismo tiempo que articulan las luchas de los pueblos indígenas con las de las mujeres, buscando construir nuevos feminismos que comprendan y potencien las demandas específicas de las mujeres indígenas. Al significar el espacio como territorio étnico “las Umpchas” luchan también por erradicar la minería a cielo abierto, siendo este eje parte de su estrategia de incidencia política. En su perspectiva asumen el cuidado de la tierra y el no permitir que las multinacionales mineras acaparen las riquezas de los territorios y de los lugares significados como sagrados para el Pueblo Charrúa como valores centrales.

Siendo la memoria una herramienta política, permite a las mujeres adultas y jóvenes tejer discursos ancestrales con perspectivas de proyectos políticos como pueblos. Recrear la cultura Charrúa como base de identidad de las nuevas generaciones, asumiendo que sí es posible asumirse mujer indígena a los 17 años, encontrando respuestas al presente y para pensar el futuro al asumir y recrear las raíces ancestrales transmitidas a través de la memoria y de la tradición oral.

Hacer comunidad en el contexto urbano puede lograrse aún cuando se tenga idiomas diferentes en virtud de provenir de regiones distintas. Concentrarse en un territorio compartido y tener que enfrentar los retos de la cotidianeidad y aliarse para enfrentar la precariedad y los problemas, hace posible crear redes de solidaridad integrando comunidades indígenas pluriétnicas en las zonas urbanas. Así ha ocurrido en la cabecera del municipio de Tlapa de Comonfort, en el estado de Guerrero en México. A partir de los años setenta la población rural de la región conocida como “La Montaña de Guerrero” se trasladó hacia la cabecera municipal, poco a poco fue asentándose en los cerros y en las orillas de la ciudad, ampliando la mancha urbana. Este poblamiento desordenado ha creado graves problemas para la provisión de los servicios básicos, particularmente el



agua, que además es un recurso escaso en esa región. La investigación realizada por María del Carmen Benicio³⁹ se centró en documentar la gestión para la provisión de agua para consumo humano que realizan las/los habitantes de la colonia (barrio) La Constitución en este municipio; visibilizando las distintas estrategias a las que recurren para proveerse del vital líquido en un contexto de escasez, en virtud del incremento del número de colonos que se suman a ese asentamiento.

Es notable que en la colonia Constitución los avances en el acceso a servicios que han logrado en las últimas dos décadas (drenaje, apertura de calles y tendido de tubería de agua) es resultado de esfuerzos colectivos como la cooperación en trabajo y en dinero, así como la vocación de servicio de algunas personas para realizar esas tareas. La colonia se integró en su totalidad por familias indígenas, migrantes de otros municipios que no disponían de un terreno o casa y rentaban en la ciudad.

Frente a la escasez creciente del vital líquido, las estrategias para acceder al

agua se han diversificado, recurriendo a las diferentes opciones que la Ley previene: pública y privada.

La primera opción fue la gestión del agua ante la autoridad municipal. Después de reiteradas solicitudes, finalmente el municipio autorizó la introducción del vital líquido a una sección de la colonia. Para aligerar la gestión, la comunidad puso la mano de obra para escarbar las zanjas donde se tendería la tubería. Se asignaron tareas y horarios de trabajo para hacerlo y multas económicas para los que no cumplieran, por lo que siempre hubo un integrante de la familia o mano de obra pagada, a la que recurrían los que carecían de tiempo pero disponían de dinero. La solidaridad del colectivo hizo que se movilizaran en la época de escasez de agua. Las mujeres que son vecinas se asocian para pagar el precio de una pipa de agua, asegurando de esta manera acceso del vital líquido. Otro esfuerzo colectivo es el que realiza un pequeño grupo situado al lado de un emergente manantial que ha surgido en la barranca o *Chiauitl*⁴⁰, que sirve para mitigar la carencia de los colonos que se han asentado en esa microrregión, aunque pocos lo usan, recurriendo al acarreo mediante cubetas.

39 María del Carmen González Benicio (Nahua, México). *Experiencias de organización para la provisión y gestión de agua: el caso de mujeres indígenas urbanas en la colonia Constitución del municipio de Tlapa de Comonfort, Guerrero, México.*

40 Palabra nahua que significa lugar donde nace el agua.

A pesar que las mujeres están preocupadas por un escenario de escasez de agua en sus viviendas, las personas que conversaron con María del Carmen Benicio manifestaron estar contentas ya que mediante la cooperación colectiva y las solidaridades comunitarias que han desarrollado, han tenido la oportunidad de tener una vivienda propia que cuenta con energía eléctrica, algunas con drenaje y con acceso al agua, así sea con incertidumbre y temor ante un escenario incierto.

Problemas semejantes de provisión de servicios básicos han enfrentado las familias que han emigrado desde las zonas rurales de Panamá; sin embargo, en el nuevo contexto urbano no han tenido la oportunidad de reconstruir relaciones de solidaridad, por lo que sus estrategias para resolver los problemas de rezago las han enfocado a la gestoría dirigida hacia las instituciones de gobierno, sin que encuentren en ello resultados.

Por otro lado, la investigación que realizó Mary Acosta Pinilla⁴¹ en la comunidad de Las Garzas de Pacora, en la ciudad de Panamá, refiere a las dificultades que

enfrenta la población *Ngäbe-Buglé* allí asentada desde años atrás, por motivos de emigración.

En los talleres en los que participaron varones y mujeres de Las Garzas para reflexionar de manera colectiva sobre esta problemática, se recordó que en la Comarca *Ngäbe-Buglé*, a pesar de que no existen facilidades para obtener bienes, las personas viven tranquilas y con limpieza. El aire, los alimentos y la salud en general es mejor que en la ciudad, existiendo además suficiente acceso al agua de los ríos. Las familias decidieron emigrar a la ciudad por razones de trabajo y de acceso a la educación para las hijas y los hijos; pero el costo que han debido pagar por ello ha sido vivir en condiciones de precariedad. En la comunidad urbana Las Garzas, el agua es uno de los principales problemas, tanto por la falta de acceso al vital líquido como por la carencia de infraestructura que permitan drenarla en época de lluvias; constituyéndose en una amenaza y un importante foco de infección. Por falta de drenaje, el agua se queda estancada en el patio de las casas cada vez que llueve. Adicionalmente, la mayoría de las viviendas tiene letrinas y el agua las rebasa expulsando los desechos.

En los talleres, los varones y las mujeres manifestaron su decepción frente al

41 Mary Acosta Pinilla (Ngäbe-Buglé, Panamá). *Saberes de la mujer Ngäbe-Buglé en la gestión sostenible del agua en la comunidad Las Garzas de Pacora, ciudad de Panamá.*



gobierno por la falta de apoyo, ya que en lugar de contribuir a resolver estos problemas de salud pública, ordena multas a las viviendas con agua estancada. En la reflexión colectiva se cuestionó que los habitantes de esos nuevos asentamientos hayan olvidado las antiguas formas de solidaridad comunitaria para enfrentar los problemas compartidos. Se recordó cómo en la Comarca los problemas y las soluciones eran de propósito común, lamentando que estos saberes y prácticas culturales hubieran sido olvidados en el contexto urbano. Habiendo identificado la falta de acceso a agua potable, el estancamiento de aguas servidas y la falta de letrinas como los tres principales problemas, en un segundo taller se procedió a priorizar un problema para enfrentarlo de inmediato de una forma colectiva. Se procedió a integrar un comité que diera seguimiento a la gestión del problema identificado; adicionalmente, se acordó aportar una cuota de \$3.00 dólares por mes, por cada familia. Y un paso más: con el propósito de recuperar tecnologías ancestrales sustentables de manejo de agua, se acordó la construcción de un ecolavadero comunitario que permitiera el manejo del agua, evitando el encharcamiento de las aguas generadas con el lavado de la ropa. Asimismo, acordaron realizar esfuerzos para intentar recuperar los saberes y las tradiciones comunitarias

de la solidaridad y la ayuda mutua como la mejor estrategia para enfrentar sus problemas en el nuevo entorno urbano en donde se encuentran tan lejos de los beneficios gubernamentales, pese a que sus oficinas están situadas a tan corta distancia.

Los estudios sobre los casos Mapuche y Charrúa dan cuenta de la importancia que adquiere la memoria en la defensa de territorios y en las luchas por el reconocimiento de derechos. Por un lado, los Mapuche rechazan que se les considere "migrantes hacia la ciudad", ya que con ello son vulnerables, en cuanto que en esos contextos el Estado ofrece políticas asistenciales y no reconocimiento de derechos como pueblos indígenas. Las herramientas de la memoria cumplen un papel fundamental para intentar dar sostén a su lucha por el reconocimiento. En este mismo sentido, en Uruguay la historia y la memoria entran en franca confrontación en cuanto que la historiografía oficial niega la existencia de los Charrúas contemporáneos aduciendo desaparición de los mismos. Esta negación histórica estimula a las mujeres Charrúa a profundizar en la memoria como una herramienta política en sus luchas por el reconocimiento.

En ambos casos, mediante ejercicios de la memoria las autoras recuperan

discursos que legitiman su presencia y permanencia histórica, dando significados y sentidos al territorio; por lo que resulta relevante la conformación de dos comunidades indígenas, que se asumen ancestrales, instaladas en la ciudad. Para llegar a ello realizan distintas actividades y rituales que buscan significarlo de etnicidad.

Para darle sentido de territorio y hacerlo defendible, le dan sentido de identidad ancestral. Sin embargo, “la memoria” no es monolítica y también es un campo de disputa entre los miembros del grupo social que lo reivindica. Allí es también la memoria disputada por las mujeres, quienes apelan a la ancestralidad para hacer recordar los valores y principios Charrúa de la complementariedad, el equilibrio, la dualidad y armonía en la pareja antes del establecimiento del orden colonial.

Con estas investigaciones podemos concluir que en estos estudios presentados en la segunda promoción del diplomado: la memoria, la cosmovisión, la Ley de Origen y el buen vivir, son espacios de lucha desde donde el movimiento indígena interpela al Estado para el proceso de reconstitución de los pueblos. En esas luchas las mujeres están presentes haciendo parte de sus organizaciones mixtas; pero, al mismo

tiempo, todos esos conceptos se convierten en espacios de disputa por parte de las mujeres, a modo de recordar a los varones que la reconstitución del pueblo indígena supone también la reconstitución de las relaciones de la dualidad, la complementariedad y el equilibrio de género, en una lucha que debe de caminar con dos pies y a un mismo ritmo: descolonización y despatriarcalización.

TEMA IV

Haciendo derechos colectivos.

Existe un cierto consenso en que durante la década de los noventa del pasado siglo y los primeros diez años del siglo XXI, los derechos de los pueblos indígenas pudieron avanzar en su reconocimiento legal, frenando de manera importante los paradigmas asimilacionistas e integracionistas dominantes por más de cinco siglos.

Hoy día, prácticamente todos los países de América Latina aceptan la existencia previa de los pueblos indígenas antes de la constitución del Estado-Nación y reconocen la diversidad cultural de sus sociedades contemporáneas. El alcance de los derechos es variado, dependiendo el contexto nacional de cada país. Después de las políticas de reconocimiento el reto ha sido su realización. El Dr. Rodolfo Stavenhagen, quien fuera primer Relator



Especial sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas de Organización de las Naciones Unidas (ONU), se refiere a la “brecha en su implementación”⁴² entre los derechos reconocidos y la realización de los mismos. Es en el terreno de la implementación de los derechos indígenas en donde se encuentra en la actualidad el mayor desafío; por eso resulta apremiante conocer en detalle los alcances de su concreción y documentar sus retos y sus oportunidades. Los cuatro ensayos de este acápite bordan sobre estas preocupaciones.

En el contexto de los debates nacionales que se protagonizaron en la coyuntura de la firma de la paz en Guatemala, que dio lugar al “Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas”, se aprobó en el año 2003 el Decreto Ley No. 19-2003 relativo a la “Ley de Idiomas Nacionales”. Magdalena Pérez Conguache⁴³ se ocupa en indagar

sobre los alcances de la aplicación de esta Ley en el municipio de Palín, departamento de Escuintla, territorio del pueblo Maya–Poqomam. Su interés se centró en indagar sobre la aplicación de los artículos 14, 15 y 16, relativo a la prestación de bienes y servicios públicos. La Ley ordena que al acceder a los servicios públicos en todos los ámbitos de la organización del Estado, las/los ciudadanos y usuarios de los mismos, debe hacerse garantizando el uso de su idioma propio que se hable en su territorio delimitado como Comunidad Lingüística; en este caso el idioma Poqomam. La autora aplicó un cuestionario dirigido a funcionarios de alto rango de la administración municipal, el puesto de salud, el Juzgado de Paz y el sistema de educación pública, respecto a cuáles son aquellas normas y acciones que esas instituciones realizaban para garantizar la aplicación de dichos artículos en el ámbito de su competencia y jurisdicción.

42 Stavenhagen, Rodolfo, s/f, *Los pueblos Indígenas y sus derechos. Informes Temáticos del Relator Especial sobre la situación de los Derechos Humanos y las Libertades Fundamentales de los Pueblos Indígenas del Consejo de Derechos Humanos de la Organización de las Naciones Unidas*. Disponible en:

<<http://www.cinu.org.mx/prensa/especiales/2008/Indigenas/libro%20pdf/Libro%20Stavenhagen%20UNESCO.pdf>>. Consultado en octubre de 2012.

43 Magdalena Pérez Conguache (Pocomam,

Al sistematizar las respuestas dadas por los funcionarios, estas fueron decepcionantes y mostraron la indiferencia y la escasa o nula aplicabilidad de la legislación, prevaleciendo el idioma es-

Guatemala). *Aplicación de la Ley de Idiomas Nacionales en la Administración Pública y Municipal de Palín, y la participación de la mujer Maya Poqomam en la calidad de la prestación de los servicios públicos, Guatemala*.

pañol como el único que se usa en las instituciones del Estado en Palín, tanto en la administración municipal, como en el puesto de salud, el Juzgado de Paz y el Sistema de educación pública. Este último aceptó que únicamente la mitad de los profesores de educación son hablantes de Poqoman, pero que sus quehaceres docentes no son realizados en el marco de la Educación Bilingüe Intercultural (EBI), principalmente por falta de presupuesto.

Respecto al resto de las instituciones, reconocieron que los prestadores de los servicios públicos, tanto en la administración municipal como en las otras dependencias gubernamentales, no son nativos del municipio, no tienen dominio sobre el idioma y no existe pertenencia e identificación a la Comunidad Lingüística Poqomam.

De igual forma, los servidores públicos del puesto de salud, educación y justicia desconocen la Ley de Idiomas Nacionales, por lo que no son proactivos en la aplicación de la misma. Los funcionarios se deslindaron de responsabilidades al afirmar que es la oficina de contratación de las/los servidores públicos, quienes no ponen como requisito que sean bilingües. Aún incluso en un espacio tan delicado como es el área de salud, el funcionario entrevistado afirmó que el

uso del idioma Poqomam era innecesario ya que “toda la población es hablante de español”. Aunque posteriormente matizó al referirse a la atención médica a las personas de la tercera edad.

Respecto a la variable de género que Magdalena Pérez también incorporó en la investigación, los resultados también fueron desalentadores. No existe la perspectiva de una cuota de género y no se reconoce como un derecho democrático la incorporación de la variable de género en la contratación del personal. En conclusión, las respuestas dadas por los funcionarios públicos dan cuenta del incumplimiento de la Ley de Idiomas Nacionales y de la indiferencia del Estado frente a esta situación, profundizando en Palín la brecha de incumplimiento en la implementación de los derechos colectivos de los pueblos indígenas, mencionado por Stavenhagen.

La implementación de los derechos colectivos de los pueblos indígenas requiere propuestas, imaginación, compromiso y mucha persistencia de parte de los actores políticos indígenas, hombres y mujeres interesados en hacer realidad el catálogo de derechos reconocidos. A imaginar cómo eso sería posible se dedicó Marylin Pacheco⁴⁴, para el caso de Bolivia. En el

44 Marylin Pacheco Barrios (Quechua, Bolivia). *Formación política de lideresas desde la pers-*



marco de la Ley N° 070 denominada “Ley de Educación Elizardo Pérez-Avelino Siñani” promulgada el 20 de diciembre de 2010, es posible dar un paso hacia el reconocimiento de la especificidad de los modelos de formación que requieren las mujeres lideresas de la “Confederación Nacional de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias de Bolivia, Bartolina Sisa, CNMCI OB-BS”, “Las Bartolinas”⁴⁵. La autora identifica la actual coyuntura como un contexto favorable para avanzar en la realización de los derechos colectivos. Considera que el pacto social que da lugar a la creación del nuevo Estado Plurinacional ha abierto nuevas oportunidades a formas alternativas de gestión educativa y a la participación social popular; de modo que la educación se vincule desde, para y con, la producción, ajustándose a las características culturales de los y las bolivianas.

pectiva de la Confederación Nacional de Mujeres Campesinas Indígenas de Bolivia “Bartolina Sisa” CNMCI OB “BS”.

45 Un primer aporte a esta propuesta fue elaborada por el becario Ramiro Llanos en la primera promoción del Diplomado, en el año 2010. Cfr. Llanos, Ramiro, 2012. “Desarrollo conjunto del liderazgo y la administración de la mujer campesina indígena originaria en la gestión pública plurinacional de Bolivia”, en Fondo Indígena (Editor), *Miradas críticas desde el Abya Yala. Volumen I: 1era Promoción del Diplomado para el Fortalecimiento del Liderazgo de la Mujer Indígena*, Fondo Indígena, La Paz, Bolivia, pp.119-122.

En su perspectiva, es posible que la trayectoria de 28 años de la organización de “Las Bartolinas” y de sus liderazgos pueda ser recuperada y sistematizada como una propuesta curricular para ser formalizada en un programa de formación de liderazgos femeninos indígenas en Bolivia. “Las Bartolinas” aglutinan a 1,7 millones de mujeres diseminadas en los nueve departamentos; cuenta con federaciones en todo el país, su vigencia y crecimiento permanente se debe a la gran demanda de las mujeres para pertenecer y fortalecer a la organización, toda vez que a lo largo de su existencia han demostrado trabajo y honestidad en los diversos ámbitos en donde incursionan y asumen responsabilidades, abriendo así espacios en cargos que antes estaban vedados para las mujeres y doblemente vedados por ser indígenas.

La Ley de Educación Avelino Siñani–Elizardo Pérez, cuya estructura se fundamenta en los principios de descolonización y comunitariedad, determina un modelo curricular cuyos componentes y fundamentos guardan estrecha relación con el sistema orgánico de formación práctica de lideresas de la CNMIOCB “BS”. En consecuencia, es posible, afirma la autora, pensar en que la Ley pueda arropar la perspectiva de formación propuesta por la organización de mujeres Bartolina Sisa y que la autora

recuperó de propia voz a partir de diálogos a profundidad e historias de vida de mujeres líderes de esta organización.

De los elementos que la autora visibiliza como componentes para la propuesta metodológica destacan: las lideresas inician su activismo en la comunidad y/o la organización de base a muy temprana edad; muchas veces no responde a una decisión personal, sino que esta elección se halla a cargo de la comunidad, que las designa a cumplir comisiones y tareas a beneficio de la comunidad. Así se van involucrando: más que una trayectoria de formación de liderazgo individual es como resultado de servicio a la comunidad.

De igual forma, la lideresa desde sus inicios se perfila en el ámbito de incidencia en el que trabajará, determinado este por el contexto y necesidades de sus comunidades, de manera que se garantiza una adecuada lectura de la realidad y con ello haber transitado diversas fases del abordaje de esa problemática. Todo ello, dentro de una planificación educativa, vendría a resultar en la vinculación con el aprendizaje significativo: el aprender haciendo y la sistematicidad de los procesos enseñanza-aprendizaje. En suma, hacer realidad los derechos colectivos requiere que los liderazgos, las académicas, las investigadoras y las y los distintos actores políticos indíge-

nas imaginen y propongan caminos y estrategias para viabilizar esos saberes y trabajar en propuestas pedagógicas y de políticas públicas para hacerlas realidad.

Otra estrategia para concretar los derechos colectivos es a través de la realización de acciones, aún cuando “no se tenga el permiso del Estado” para su implementación. Esto es lo que ocurre con las radios y los programas de comunicación en general que impulsa la Red de Comunicadores Indígenas Quechuas de Ayacucho, en el Perú. El Estado peruano se abroga el monopolio de las concesiones, dejando excluidos a los pueblos indígenas, que no cuentan con los permisos para comunicaciones radiales. Las y los Quechuas de Ayacucho hacen suya por la vía de los hechos ejercer el derecho a la palabra y a su propia voz, abriendo frecuencias radiales sin la autorización del Estado.

La idea central que articula la investigación que realizó Brígida Soledad Carrasco Sánchez⁴⁶ se sostiene sobre el argumento que los medios de comunicación convencionales generalmente invisibilizan a los pueblos indígenas,

46 Brígida Soledad Carrasco Sánchez (Quechua, Perú). *La participación de la mujer indígena en el proceso organizativo de la Red de Comunicadores Indígenas Quechuas de Ayacucho – Perú.*



presentan una situación distorsionada de su realidad, ignoran su perspectiva cosmogónica y carecen de conocimiento de sus problemas. La comunicación indígena surge para superar estas limitaciones. En América Latina, en Perú y en particular en Ayacucho, en donde la autora realiza su investigación, los medios de comunicación han sido recuperados por asociaciones y redes de comunicadores indígenas como espacios colectivos para el ejercicio de derechos. Se esboza la idea de una Comunicación para la defensa de Derechos, partiendo del entendimiento del derecho a la comunicación y su reconocimiento en los instrumentos internacionales.

En el contexto de los derechos humanos se reconoce a la comunicación como un derecho fundamental. En este marco, el derecho a la comunicación de manera amplia incluye el derecho a la información y la libertad de expresión, de información y de prensa. Mediante el recurso de la radio al ejercer el derecho a la palabra y a su propia voz, le permite al pueblo Quechua ayacucheño a hacer de los medios de comunicación un espacio para divulgar sus problemas, generar conocimiento colectivo y consolidar sus derechos. Es una forma de responder y desarrollar estrategias para que los pueblos indígenas se apropien de esos espacios de los que han estado

excluidos. La comunicación viene a ser el pilar fundamental para entablar procesos de empoderamiento y ejercicio de derechos, ello permite el fortalecimiento de los conocimientos, capacidades y habilidades de las personas, para que ellos sean los protagonistas de su propio devenir.

La investigación se desarrolla con la Red de Comunicadores Indígenas Quechuas de Ayacucho, de la que la autora hace parte y que tiene como fin la defensa y promoción de los derechos colectivos como Pueblos Indígenas. La Red es una organización indígena que ha contribuido al fortalecimiento de la identidad. En este sentido, hacer comunicación indígena tiene el propósito de incidir en la revitalización de las culturas y lenguas entendiendo que “la comunicación se hace desde la gente, para la gente y con la gente”. En la Red participa un número significativo de mujeres, algunas de ellas formaron parte de la investigación, participando en los grupos de discusión y con diálogos a profundidad, permitiéndole a la autora realizar algunas historias de vida de las comunicadoras. Estas historias dan cuenta de trayectorias de liderazgos de mujeres que se formaron en medio de la violencia en la década de los ochenta, cuando la guerrilla de Sendero Luminoso hizo fuerte presencia en el departamento de Ayacucho. Por estas historias doloro-

sas las mujeres radialistas están interesadas en llevar información a las mujeres para que ellas al conocerlas se apropien de sus derechos; en hacer realidad el sueño colectivo de lograr mujeres dignas, eliminando la violencia de género.

Por otro lado, hacer realidad los derechos que quedaron plasmados en los Acuerdos de San Andrés Larráinzar, que el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y el Gobierno Federal y del Estado firmaron en febrero de 1996, es un reto enorme que las organizaciones y pueblos indígenas de México y de Chiapas se ocupan de enfrentar. Los "Acuerdos de San Andrés" es un documento en donde se establece el reconocimiento de derechos colectivos a los pueblos indígenas de México. Uno de los acuerdos contiene el derecho a adquirir, operar y administrar sus propios medios de comunicación como pueblos indígenas, así como que las radios indígenas que administraba el entonces Instituto Nacional Indigenista (hoy Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, CDI), pasaran a ser administradas por colectivos indígenas.

Sin embargo, estos derechos no fueron concretados en virtud de un virtual rompimiento entre el EZLN y el gobierno, entrando el proceso de diálogo en un largo impasse de más de 16 años

(2011). El Estado, por su parte, además de abandonar la mesa de diálogo, incumplió con lo firmado y lo poco que ha asumido lo ha hecho de una manera unilateral, con políticas neoindigenistas y multiculturalistas que administran la diversidad pero que ignoran los derechos autonómicos reconocidos. Frente a la ausencia de la responsabilidad estatal surgieron diversas iniciativas para hacer realidad esos derechos, una de ellas fue la creación de la Red de Comunicadores Boca de Polen A.C, formada en 2001 para impulsar el ejercicio de esos derechos. A documentar este proceso se ocupó la investigación que realizó María Guadalupe Gómez⁴⁷.

La Red tiene dos sedes: una en la ciudad de México y otra en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas (RCBP-Chiapas). Desde esta última se han desplegado esfuerzos para que comunidades Tseltales y Tsotsiles organizadas puedan crear sus propios medios y desde allí continuar la resistencia.

Desde la Red el principal objetivo es acompañar a las organizaciones sociales en el proceso de diseñar y poner en

47 María Guadalupe Gómez Moreno (Maya Tseltal, México). *La Red de Comunicadores Boca de Polen A.C y su incidencia en las mujeres radialistas de Nuevo Progreso, Chilón, Chiapas*.



práctica estrategias comunicativas. Se propone establecer flujos de información entre la organización y sus bases. Además, que impulsen la educación y la reflexión de su membresía en temas sociales y ambientales y construyan un nuevo perfil del movimiento social frente a la opinión pública. Para contribuir a este esfuerzo, la Red promueve la capacitación técnica y periodística de miembros de las comunidades y organizaciones indígenas y campesinas.

La autora centró su interés en documentar el proceso de formación de la "Radio Ts'umbal", con un área de influencia en el ejido Nuevo Progreso del Municipio de Chilón, en el estado de Chiapas. La radio comunitaria fue impulsada por la "Cooperativa Proyecto Café Ts'umbal Xitalha'.

En un primer momento, surgió a petición de la cooperativa con el propósito de emitir mensajes para sensibilizar a los productores de café sobre la importancia de la utilización de abonos orgánicos, barreras vivas, regulación de sombras, podas, así como para el adecuado manejo del café de una manera orgánica. Propuesta inscrita en una perspectiva cultural de sensibilización de la identidad y para que las personas volvieran a valorar sus prácticas agrícolas ancestrales y para cuidar y

mejorar los cafetales sin la necesidad de fertilizantes químicos. Una segunda etapa fue haber transitado al tema de derechos, tanto de Derechos Humanos, Derechos de los pueblos indígenas y Derechos de las mujeres y su articulación de estos temas con el Lekil Kuxlejal, o Bien Vivir, en idioma Maya Tseltal-Tsotsil. De manera especial, la autora se ocupó de visibilizar la incidencia de la radio en el tema de los derechos de las mujeres, tanto de las radialistas —en tanto hacedoras del quehacer comunicativo— como en mujeres que eran parte de la audiencia. La autora realizó tres diálogos a profundidad para recoger sus testimonios sobre la incidencia de la radio en el tema de género.

Las participantes ponderaron sobre la importancia de la divulgación de los temas de derechos de la mujer y los programas con contenidos de erradicación de la violencia intrafamiliar. En su perspectiva, la mayoría de las y los escuchas de la radio comprendieron el mensaje porque además de estar emitido en el idioma propio, eran emitidos en una perspectiva de lucha social, abriendo la sensibilidad para la recepción y la concientización de respeto a la dignidad de las mujeres, reconociendo la justicia de sus reclamos sobre un lugar digno y de respeto, al seno de su familia y en la sociedad.

Los relatos de las autoras de los cuatro ensayos dan cuenta de los esfuerzos que ellas, sus organizaciones y sus pueblos realizan para hacer realidad los derechos colectivos reconocidos por los Estados, pero que se enfrentan a inercias asimilacionistas e integracionistas y a la escasa voluntad de las instituciones de gobierno que no dan pasos adelante para hacerlos realidad. Frente a esas resistencias, los relatos nos muestran a mujeres activistas y activas a favor de los derechos colectivos, quienes se esfuerzan para ir más allá de la voluntad estatal, por lograr la realización de los derechos conquistados.

TEMA V

Tradición oral: fuente de saberes ancestrales

El último siglo ha sido de cambios relevantes en el mundo indígena. Por un lado, la expansión de las carreteras —acercando con ellas los vínculos hacia el mercado, tanto como productores como consumidores— ha resultado en muchas ocasiones en la aparición de diversos riesgos para los saberes ancestrales, ya que esos se convierten en mercancía; aumentando la demanda de los bienes naturales, abriendo potencialmente una situación de crisis ambiental. Mientras que, por otro lado, esos productos son oportunidades para

que las mujeres puedan lograr mayor autonomía económica en sus regiones y evitar de esa forma la emigración hacia las ciudades en la búsqueda de empleos; tal y como ocurre en la región del Atlántico Norte de Nicaragua. La creciente emigración hacia las ciudades, el incremento de jóvenes que acceden a la educación media y superior y la expansión de los medios de comunicación en las comunidades introducen cambios relevantes en la perspectiva de la vida de las y los jóvenes, quienes van progresivamente tomando distancia de la cosmovisión de sus pueblos de origen, así como de ciertas prácticas culturales como la danza; retos que actualmente vive el pueblo Wounaan de Panamá. De igual forma, el impacto de la interpenetración con el mercado adquiere matices dramáticos en la comunidad Maca Grande, en la provincia de Cotopaxi de Ecuador, ya que la introducción de agroquímicos amenaza al sistema alimentario y la autosuficiencia alimentaria en dicha comunidad. Alrededor de estos problemas versan los tres ensayos agrupados en esta sección.

El pueblo Mayangna de Nicaragua —que habita en el territorio *Mayangna sauni* AS, en la Región Autónoma del Atlántico Norte de Nicaragua (RAAN)— ha vivido históricamente en pleno dominio de sus territorios, en diálogo con su en-



torno, creando saberes diversos en esa relación. El conocimiento para el aprovechamiento del árbol de tuno (tuno café o Tikam, *Castilla tuno* H y del tuno blanco o Yakautah, *Ficus máxima* M) es uno de los saberes más valiosos que le fueron heredados por sus ancestros.

Precisamente, el trabajo de investigación que realizó Mateo Torrez Grey⁴⁸ tuvo como propósito dar cuenta sobre el proceso organizativo de la asociación *Mayaring*, integrada por mujeres Mayangna en la comunidad de Sakalwas, Región Autónoma de la Costa Atlántica de Nicaragua, quienes desde hace dos décadas se han dedicado a la elaboración de productos artísticos usando la corteza del árbol de tuno. Décadas atrás, la corteza había sido usada para la construcción de vivienda y elaboración de vestido, así como para otros utensilios requeridos en la vida cotidiana, como sábanas, mochilas y capotes.

En el segundo tercio del siglo XX el vestido propio con tela de tuno comenzó a entrar en desuso ya que fue censurado por los misioneros de la Iglesia Morava, sustituyendo el vestido por tela de

producción industrial importada. Hubo un periodo largo en que la tela dejó de usarse de manera generalizada, aunque el conocimiento fue transmitido. Pero, desde finales del siglo pasado –sobre todo después de haber concluido el periodo de conflicto armado en ese país, con su creciente incorporación de esa región a la economía del mercado global como resultado de la construcción de carreteras– el uso de la corteza de tuno se ha recuperado y se ha resignificado al ser convertida en tela para elaborar diversos productos de carácter artesanal, orientados hacia el mercado turístico. El conocimiento del manejo del árbol de tuno ha sido revitalizado por las asociaciones de mujeres, quienes han constituido micro empresas para organizar la producción y comercialización.

El manejo del árbol de tuno y su procesamiento para elaborar telas es un conocimiento ancestral que ha sido transmitido por los abuelos mediante la tradición oral; lo nuevo es su destino al mercado, lo que ha introducido cambios en los diseños. Del tuno se usa la corteza, pasando por varios procesos hasta llegar a obtener una especie de tela suavizada. Actualmente se usan los dos colores. Recientemente el tuno blanco adquiere mayor demanda ya que se tiñe con tintes naturales haciendo más atractivos los diseños y ampliándose así la oferta

48 Mateo Torrez Grey (Mayangna, Nicaragua). *La práctica de la sabiduría ancestral de la tela de tuno, en la comunidad de Sakalwas, Región Autónoma de la Costa Atlántica de Nicaragua.*

de productos. En la comunidad Sakalwas, en donde Mateo Torrez realizó su investigación, existen tres asociaciones de productoras.

Mediante metodologías participativas que requirieron que el autor estuviera presente en las actividades productivas, reflexionando en colectivo con las mujeres de la organización *Mayaring*, el estudio recoge la experiencia de las socias de esta organización y reflexiona respecto a los retos que enfrenta esta actividad. Las artesanas de *Mayaring* han acumulado experiencia y prestigio, ampliando sus productos del mercado regional, al nacional y recientemente han incursionado al mercado internacional. Para mejorar sus productos con frecuencia asisten a cursos de capacitación para control de calidad y poder vender a mejor precio.

Las mujeres de la asociación *Mayaring* valoran de manera positiva el conocimiento del manejo del árbol del tuno que le transmitieron sus ancestros, ya que les ha dado una forma de vida autónoma que les evita la emigración, permitiendo mantener a la familia unida. Se sienten contentas con los objetos que elaboran como productos artísticos de calidad. Sin embargo, advierten los retos en la continuidad de esta actividad ya que el corte de los árboles se realiza sin

control. Cada vez crece el número de asociaciones de mujeres en las distintas comunidades Mayangna incrementando de manera notable la extracción de árboles de tuno, esta tendencia es potencialmente riesgosa ya que su extracción se realiza sin planes de manejo y no hay criterios de sustentabilidad en su aprovechamiento. Este es un desafío que consideran debe ser reflexionado de manera colectiva por las autoridades, las usuarias y el pueblo Mayangna para llegar a nuevos acuerdos con la naturaleza, para seguir conviviendo en mutuo equilibrio.

En otro contexto, la danza tiene un lugar central en la cosmovisión del pueblo Wounaan de Panamá. Está presente en cada uno de los momentos de su vida y es un medio para el diálogo y comunicación con los dioses ancestrales. A documentar cuál es el estado de esas danzas se centró la investigación que realizó Kity Peña Conquista⁴⁹. El propósito fue realizar este registro para contribuir a la memoria del pueblo Wounaan, ya que en la actualidad estas danzas se encuentran amenazadas en su continuidad, toda vez que la juventud urbanizada toma distancia con estas prácticas culturales;

49 Kity Peña Conquista (Wounaan, Panamá). *Dialogando con los ancestros: danzas del Pueblo Wounaan de Panamá*.



sin que haya políticas públicas que se preocupen y ocupen de su preservación.

Para lograr el objetivo de la investigación la autora realizó un recorrido en distintas comunidades en donde se celebraban danzas, que observó y registró. Además entrevistó a las y los participantes para indagar sobre los sentidos y significados de las mismas. Realizó conversatorios con niños y niñas en la casa comunal y centros recreativos para registrar el catálogo de danzas que conocían y la profundidad de dicho conocimiento. Adicionalmente, conversó con personas mayores para identificar cambios y permanencias. En la perspectiva de la autora, la danza en el pueblo Wounaan tiene una importancia crucial: se manifiesta en distintos momentos de su vida, dando lugar a distintas expresiones. Las danzas Wounaan requieren que las/los danzantes vayan ataviados de manera apropiada, con vestidos que reclaman abundante chaquira, así como pintura en el rostro. En el pasado la abundancia de chaquira era un indicador de status social que se mostraba al adornarse con profusión. Respecto al vestuario de la mujer, esta además porta un atuendo especial “la paruma” que actualmente es una falda muy vistosa de colores. Actualmente cubren sus senos con un lienzo negro, mientras que en el pasado eran descubiertos. La falda también ha cambiado. Antes usaban

t’éerju, el cual se elaboraba de una corteza del árbol del que se hacían lienzos de tela. Con la introducción de las telas comerciales las faldas de corteza de árbol fueron desplazadas.

Sin embargo, en la actualidad, muchos varones jóvenes —sobre todo— y a veces también las mujeres que han asistido a la escuela o viven en las ciudades, ya no están dispuestos a usar chaquira en su cuerpo desnudo, y tampoco quieren pintarse el rostro y el cuerpo, y las familias de las niñas ya no quieren celebrar la fiesta de la pubertad de manera tradicional, limitándose a una celebración “de quince años”, perdiéndose las danzas asociadas a esa celebración. Ante la vergüenza de usar los adornos también se pierden las danzas y sobre todo su significado de conexión con los ancestros y los mensajes que ello contiene y la continuidad histórica de este pueblo con un pasado inmemorial. El cambio religioso que vive un número creciente de familias también contribuye a marcar distancias con la práctica de las danzas.

En este escenario de riesgo, la autora identificó una situación crítica ante la falta de políticas públicas interesadas en valorar las danzas como un patrimonio único que debe ser preservado tanto por el propio pueblo Wounaan, pero también con la concurrencia del Estado.

La autora aspira a que la investigación que ha realizado sea un aporte para impulsar políticas de revitalización de las danzas Wounaan.

En Ecuador, las personas que hacen parte del pueblo Kichwa-Panzaleo de la comunidad Maca Grande, Parroquia Poaló, Cantón Latacunga, Provincia de Cotopaxi, se sienten agradecidas y orgullosas en cuanto se asumen como herederas de una herencia cultural milenaria que les proveyó de conocimientos y saberes para la producción de alimentos sanos. La particular forma de vivir, producir y alimentarse forma parte de un amplio cuerpo de saberes y conocimientos ancestrales que son vigentes en la comunidad y que son transmitidos de generación en generación a través de la tradición oral, mediante relaciones de reciprocidad en la vida familiar y la solidaridad comunitaria.

En ese contexto, la investigación que realizó María Marcela Choloquinga Choloquinga⁵⁰ se centró en recoger la palabra de abuelas y abuelos para que reflexionaran sobre el sentido que tiene la cultura alimenticia y su importancia

50 María Marcela Choloquinga Choloquinga (Kichwa-Panzaleo, Ecuador). *Soberanía alimentaria: autosuficiencia alimentaria, saberes y conocimientos ancestrales*.

para la soberanía alimentaria de la comunidad. No obstante, la autora observa graves amenazas a ese sistema, toda vez que es creciente la incorporación de agroquímicos para la producción dirigida hacia el mercado, creando amenaza de desabasto, así como contaminación de los páramos, siendo este un ecosistema central en la producción de alimentos de esta comunidad.

En la investigación se reivindica la cosmovisión del pueblo Kichwa-Panzaleo como elemento eje que articula conocimientos y prácticas. La cosmovisión presume una relación de reciprocidad entre el ser humano y naturaleza lo que ha permitido generar una cultura de autosuficiencia alimentaria, resultado del sano equilibrio entre las/los productores, los páramos y la producción de alimentos sanos.

Desde la cosmovisión Kichwa-Panzaleo, la producción de alimentos es un acto sagrado de acercamiento, petición y agradecimiento a la madre tierra (Pachamama). Lograr la autosuficiencia alimentaria en la comunidad Maca Grande requiere cumplir ciertos requisitos. En primer lugar es comer lo que se produce: “de la mata a la olla”; que sean alimentos frescos, sanos y nutritivos, no contaminados con agroquímicos; que sea una producción familiar, con



relaciones armónicas y equilibradas en la relación social, de intercambio y consumo. Asimismo, se exige incluir diversificación de productos; si faltan alimentos se busca en las comunidades vecinas, ubicadas en otros pisos ecológicos. Con ellas se hace trueque (*conviday*) o intercambio. Mediante esta relación se enriquece la comida pero también las relaciones sociales y culturales. Con una mayor producción local de alimentos básicos se contribuye a elevar los niveles nutricionales, mejorando los índices de salud y estabilidad de las familias productoras.

Desde sus roles asignados culturalmente, la mujer transmite desde la cocina la producción de alimentos y el agrado por los mismos. Esto se ha realizado desde tiempo inmemorial. Desde la cosmovisión la mujer tiene una relación armónica con la tierra, por lo que sus vínculos son fructíferos. La tierra es una mujer, es la madre de todo lo que existe. No solo es madre, sino que también es vida, alimento, salud y *Sumak Kawsay* (Buen Vivir). Por estos vínculos las mujeres disfrutan cuando la tierra comienza a dar sus primeros frutos elaborando comidas especiales de agradecimiento a las/los ancestros.

Sin embargo, las cosas están cambiando por la presencia de amenazas en el cam-

bio en hábitos de consumo que amenazan el equilibrio del páramo y con ello de la sana y equilibrada producción. Por su dependencia del páramo las mujeres están particularmente preocupadas. El excesivo uso de plásticos y la falta de manejo en el mismo ha invadido los páramos, restándole oxigenación, lo que da como resultado la escasez de agua, contaminándose día a día por el uso de agroquímicos y por el deterioro de los bosques primarios. La causa es el uso irracional de insumos químicos, quemas de pajonales, tala de bosques, introducción de maquinarias y actividades industriales dañinas, por el crecimiento de la frontera agrícola y el crecimiento poblacional en general.

La falta de alimentos repercute de manera relevante en las mujeres, ya que ella asume por asignación de roles culturales el cuidado de sus hijos, de su esposo, de la familia y la comunidad, por lo que los cambios en los páramos amenaza la soberanía alimentaria y trae consecuencias a las mujeres. La autora manifiesta su preocupación por estos cambios y lamenta la falta de interés y conciencia por parte de la población y autoridades comunales, quienes no logran vislumbrar el tamaño del problema y la urgencia de soluciones que se requieren.

Como puede verse, existen motivos suficientes para afirmar que hoy día los

pueblos indígenas están cada vez más amenazados por su creciente conexión con el mercado. Con frecuencia la economía neoliberal ha entrado de la mano con las instituciones estatales, quienes lo facilitan. En otras ocasiones son personas originarias de las comunidades para quienes los intereses personales están por encima de los intereses colectivos o de la comunidad. La suma de uno y otros factores abre una alerta sobre los territorios y los saberes ancestrales indígenas que puede traer amenazas tan graves como la falta de alimentos y la devastación de un ecosistema, que es al mismo tiempo un complejo sistema de vida construido por los ancestros desde tiempo inmemorial, nutrido y alimentado en el día a día por las distintas generaciones que lo han hecho permanecer.

Los tres ensayos de este acápite llaman la atención sobre los riesgos (sin ignorar las oportunidades) que implica la interpenetración con el mundo externo, ya sea mediante la producción de artesanías con tela de tuno en Nicaragua; el desplazamiento de la danza Wounaan en Panamá y la amenaza sobre los delicados ecosistemas de los páramos y los territorios ancestrales de los Kichua-Panzaleo de Ecuador. Amenazas que atentán simultáneamente sobre los saberes y conocimientos que les fueron heredados y que con la investigación

realizada y los resultados presentados, tratan de llamar la atención sobre los riesgos que los aquejan.

Hasta aquí la lectura atenta nos ofrece una mirada sobre los desafíos que enfrentan las mujeres indígenas en Abya Yala, y da cuenta de la profundidad de su análisis; de la originalidad de sus perspectivas, y de las sólidas contribuciones que desde la experiencia de la investigación social, contribuyen hacia la agenda de las mujeres indígenas. Esfuerzos analíticos de mujeres activas y activistas que pugnan por lograr la descolonización de las relaciones de dominación sobre sus pueblos desde los Estados y sociedades nacionales; pero también y al mismo tiempo, junto con ello la despatriarcalización de la vida comunitaria. Ahora, amplíemos la mirada leyendo resúmenes más amplios de su perspectiva.

TEMA I

**Espacios de participación
de mujeres indígenas
en el ámbito comunal:
avances y desafíos**



Ernestina Sotomayor Candia (Quechua, Perú)

Rol de las mujeres en la dinámica comunal de Paropata, Cusco-Perú

En su investigación, Ernestina Sotomayor debate alrededor del concepto de “participación política”. Comienza con un cuestionamiento referido a lo limitado que resulta ese concepto cuando de mujeres indígenas se trata; Sotomayor enfatiza en las diferencias existentes en la aproximación a la idea de participación, toda vez que en el mundo indígena andino —regularmente— su sentido es más amplio que el entendido en el ámbito político o electoral.

En ese sentido, la autora realiza un recorrido sobre cuáles son aquellos espacios en los que las mujeres indígenas peruanas Quechuas en la comunidad de Paropata, Provincia de Canchis, Región Cusco, efectivamente participan y cuáles son las tensiones que se producen en un mundo aparentemente en equilibrio intergénero. El poblado, con una población de 220 personas y un asentamiento de tipo disperso, practica la crianza de auquénidos y ovinos como principal actividad económica. Mediante su investigación, Sotomayor

pretende mostrar que más allá de la noción de “participación política” —un escenario de acción que con frecuencia las mujeres indígenas son interpeladas a disputar— en Paropata son muchos los espacios comunales en donde la mujer está presente y es reconocida; espacios todos estos vitales para la vida comunal y en los que la mujer es feliz y encuentra su realización.

El espacio de la autoridad y de la Asamblea es un lugar que en la actualidad no es disputado por la mujer, y fueron pocas las mujeres entrevistadas en el estudio de Ernestina Sotomayor que reclamaron participar en esas instancias. Paropata goza del reconocimiento jurídico de “comunidad indígena” desde 1925, lo que le condujo a modificar sus instituciones de gobierno comunales ancestrales (liderazgos familiares, en los que participaba la pareja: *chacha-warmi*), sustituyéndolas por nuevas figuras, como la Junta Directiva Comunal. A diferencia de las anteriores, estas tienen una estructura vertical y entregan el poder a unos pocos varones, con perfil



de liderazgo estatal (hablantes de la lengua castellana y con habilidades en lectura y escritura). Por este motivo, en lo general, los espacios de poder local actual son lugares de los que las mujeres fueron desplazadas hace más de un siglo. Por tal motivo, ellas perciben que ese es un espacio dominado por varones, ya que exige perfiles que ellas no pueden cumplir; como por ejemplo la lengua española, la lectura y escritura. Sin embargo, aunque no lo apetecen, observan que cuando ellas participan en las asambleas son ridiculizadas: su palabra no es tomada en cuenta y se les minusvalora. Dada esta situación, las mujeres reclaman que, al menos, este sea un espacio de respeto a su palabra.

La presunción de la distribución de los espacios por género se sustenta en una perspectiva cultural que presume que la sociedad funciona con roles asignados, en dualidad y complementariedad. En la cultura andina, por ejemplo, los roles son muy claros: a cada quien le toca ser y hacer lo que le corresponde y, a su vez, estos roles cambian conforme a la edad y las épocas del año, así como a la organización específica de cada familia según el número de sus miembros y condición económica: a las mujeres, los niños, las niñas, las solteras, las casadas, las viudas, las abuelas, los *irquis* (niños) los *huaynas*, (jóvenes), los *kuraq runas*

(los hombres adultos) y los *machus* (los abuelos); a cada uno y a cada una, les corresponden roles específicos.

En lo general, a la mujer se le representa vinculada a la vida, a la Pachamama que es la Madre Tierra, poseedora del don de dar vida y cuidar a todos sus frutos; las mujeres son las que dan y regeneran la vida. La visión de la mujer andina es vivir en una relación de complementariedad con el hombre: para estar juntos, para ayudarse, para trabajar, para respetarse; sabiendo que cada quien es importante. En esa perspectiva, además de los espacios de la autoridad y la asamblea, que es el lugar en donde se hace la política local, hay otros en la vida comunal de Paropata, en donde los principios de la equivalencia, dualidad, reciprocidad, respeto y complementariedad, están presentes. Varios de estos espacios son de dominio femenino y son tan importantes que, de no existir la sobrevivencia de la vida y la persistencia cultural del grupo se verían en peligro. Estos espacios son los familiares y los comunales.

Las mujeres de Paropata participan en espacios de vida familiar como la casa, la chacra y la crianza de animales. En dicha comunidad las familias son como los ayllus pequeños donde todos cumplen diferentes roles y funcionan mediante reglas de equilibrio y reciprocidad. Para

La presunción de la distribución de los espacios por género se sustenta en una perspectiva cultural que presume que la sociedad funciona con roles asignados, en dualidad y complementariedad

La visión de la mujer andina es vivir en una relación de complementariedad con el hombre: para estar juntos, para ayudarse, para trabajar, para respetarse; sabiendo que cada quien es importante

las mujeres, las principales preocupaciones y satisfacciones giran en torno a la crianza de sus alpacas, el tejido de la ropa de toda la familia y el cultivo de papas: la cría de estos animales y la cosecha de la papa, en especial, son eventos que alegran a las mujeres y los buenos resultados de esas actividades les recompensan el duro trabajo invertido. La mujer se siente orgullosa cuando en su casa no falta nada y todo funciona en armonía.

Lo comunal y lo ritual colectivo también constituye un espacio de participación de las mujeres, son lugares en donde las mujeres están presentes, son visibles y obtienen reconocimiento. En dualidad participan con sus parejas contribuyendo a la elaboración de la ropa y los alimentos ceremoniales. En las fiestas, son las que están más atareadas preparándolo todo, cocinando los alimentos y buscando todo lo necesario; cuando el acto festivo comienza llevan sus mejores galas, cantan, bailan, preparan la chicha y están junto con sus esposos. Y, claro, esperan reconocimiento: este espacio es el equivalente al espacio del poder político, ocupado por los varones.

Otro espacio de participación de la mujer es la feria dominical en Paropata. Data de dos años atrás y es comúnmente denominada “la plaza” —esto es porque

ha llegado la trocha carrozable (camino de terracería) hasta la misma comunidad y con ello hay acceso de los camiones—. El rol de la mujer en este escenario es muy importante porque son ellas las que desde muy temprano llegan desde sus casas caminando (de dos a cuatro horas, dependiendo de la lejanía) llevando una cantidad de productos como papas y fibra de alpaca. Mediante el intercambio, las mujeres pueden hacer aportes de otros productos, eventualmente económicos, adicionales a los que logra su familia, hecho que las coloca en una mejor situación de valoración. Sin embargo, este mundo equilibrado en el que las mujeres aceptan gozosas sus roles culturalmente asignados, se encuentra amenazado, dado que las nuevas generaciones tienen otras expectativas, perspectivas del mundo, de la vida y de la legitimidad del orden de las cosas.

Estos cambios pueden percibirse, por ejemplo, cuando se reflexiona sobre los nuevos significados que adquiere la noción de “comunidad”. La autora observó dos maneras de ver a la comunidad: para las abuelas, abuelos, la mayoría de los hombres y mujeres adultas, la comunidad es holística; es decir, no se separa entre el espacio físico y las vivencias en ella, el espacio es todo el paisaje natural y los roles que en ella cumplen sus habitantes. En los ejercicios



de reflexión colectiva realizada en las entrevistas grupales, se manifestó que la comunidad “es de todos”, y que allí no sólo viven los *runas* (humanos) sino también la familia de los *Apus* (deidades tutelares) y las *uywas* (animales).

En cambio, para las últimas generaciones —sobre todo para los jóvenes escolarizados (tanto hombres como mujeres)— la noción de comunidad se identifica como un lugar en la geografía, con “recursos naturales” que las personas aprovechan, como una réplica en pequeño de las ciudades y del mundo occidental moderno; perdiendo la sacralidad de los cerros, de los animales y de la relación armónica con ellos. En esta nueva percepción, consideran legítima la organización de la autoridad instaurada por las instituciones estatales; es el caso de la Junta Directiva Comunal, que es una réplica de existente en las ciudades, dándole un aire de “modernidad” a la comunidad, lo que agrada a los más jóvenes y les provoca el apetito de acceder a estos órganos de autoridad.

La autora, asimismo, percibe una profundización en las perspectivas generacionales, así como distanciamiento —e incluso olvido— por parte de las y los jóvenes de algunas formas organizativas; las prácticas ancestrales son vistas como parte del folklore y no como

instituciones vivas y deseables. Así las cosas, Ernestina Sotomayor concluye su investigación advirtiendo los riesgos ocasionados por la fragilidad del mundo ancestral de las mujeres de Paropata.



María Elizabeth Apolinar Jiménez (Sikuani, Colombia)

Participación de la mujer Sikuani en los espacios de toma de decisiones dentro del proceso de consulta previa del Resguardo Domo Planas, Departamento del Meta, Puerto Gaitán, Colombia

La investigación de Apolinar se ocupa de reflexionar alrededor de la problemática de la participación de la mujer Sikuani en los espacios de toma de decisiones en el Resguardo Domo Planas en el Departamento del Meta, en el oriente de Colombia. El antecedente de su investigación se remite al año 2010, cuando María Elizabeth observó, en un recorrido comunitario que realizaba en la región, la escasa participación de las mujeres en el proceso de consulta previa que en esas fechas se venía desarrollando por parte de la empresa petrolera francesa Maurel&Prom y el Ministerio del Interior y Justicia de ese país.

Partiendo de este hecho, tres preguntas fundamentales guiaron su investigación: i) ¿Cómo explicar la débil participación de la mujer Sikuani en los espacios de toma de decisión en los asuntos que atañen al Resguardo Domo Planas?, ii) ¿Por qué razones su presencia fue débil en el proceso de Consulta Previa en el año 2010; y iii) ¿Qué retos enfrenta la mujer Sikuani para superar esas limitaciones? El problema de

la investigación se situó entonces en dos ejes analíticos: por un lado el marco jurídico de protección al derecho de consulta previa; y, por el otro, la importancia que tiene la Ley de Origen del Pueblo Sikuani como un principio ancestral, que regula la vida de la comunidad y que marca la pauta cultural sobre el accionar de las mujeres.

La consulta previa en Colombia, como parte del ejercicio de la autonomía indígena, tiene su fundamento en la normativa internacional, pues muchas de las normas señaladas en la actual Constitución Política de Colombia resultado de la Asamblea Constituyente de 1991, fueron inspiradas en el *Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales en países independientes*, ratificado por medio de la Ley 21 de 1991, formando parte desde entonces del bloque de constitucionalidad, lo cual sugiere que después de la Carta Política el segundo instrumento de defensa de los pueblos indígenas es el Convenio 169 de la OIT. Contextualizando, Apolinar comenta que la consulta previa es el derecho fundamental que tienen los pueblos indígenas



y los demás grupos étnicos colombianos, cuando se toman medidas (legislativas y administrativas) o cuando se vayan a realizar proyectos, obras o actividades dentro de sus territorios, buscando de esta manera proteger su integridad cultural, social y económica y garantizar el derecho a la participación (Corte Constitucional Sentencia SU- 383 de 2003).

En cumplimiento a este marco jurídico, las empresas que pretendan realizar o emprender proyectos en exploración o explotación de recursos naturales no renovables requieren que se les sea otorgada una licencia ambiental. Después del proceso de consulta con el Cabildo del Resguardo Domo Planas, el Ministerio del Medio Ambiente emitió la Resolución 0715 de 15 de abril de 2010 “por el cual se otorga una licencia ambiental y se toman otras determinaciones” a la empresa Maurel&Prom. Del análisis de los documentos, la autora identifica muchas irregularidades; por ejemplo, la “consulta” se realizó en dos días, sin previa capacitación a las y los habitantes del Resguardo, con pocos participantes varones y nula participación de las mujeres. Para comprender este problema la autora indagó sobre el peso que en la cultura Sikuani tiene la Ley de Origen.

Sobre la base de los derechos autonómicos que tienen los pueblos indígenas al

Gobierno Propio (Cabildo), se reconoce también el derecho a un sistema normativo propio (Derecho Propio) y como sustento de este a la “Ley de Origen”. Por lo tanto, el colectivo miembro de un pueblo debe acatarse a los principios que establece dicho marco regulatorio de origen ancestral.

Como parte de su contenido, esta ley incluye principios de vida (código de valores). Todas las personas Sikuani explican su lugar en el mundo abrevando de la cosmovisión milenaria que le ha sido transmitida mediante la tradición oral, como forma de comprender y ordenar el mundo. Desde la creación, a la mujer le fueron asignados roles dentro de la sociedad, lo cual define una perspectiva de género específica. De acuerdo a la Ley de Origen, los roles culturales asignados a la mujer Sikuani son: i) ser compañera del hombre; a su vez, el varón debe prodigarle a la mujer protección, cuidado, alimentos, bienestar en su trabajo, en su hogar y en las relaciones familiares; y, ii) ser madre; una mujer que no puede ser madre es despreciada y no tiene derecho a exigir fidelidad a su esposo. En esos casos, la mujer debe compartir su hombre con otra mujer que sí le pueda dar hijos.

Asimismo, existen otros roles en relación a la vida y la permanencia del pueblo y su cultura. Entre ellos se mencionan espe-

La interpretación de la Ley de Origen es un campo que las mujeres pueden disputar para poder avanzar en otros reconocimientos. Por este contexto, se reconoce entonces que las luchas de las mujeres deben darse en el marco de su cosmovisión y su marco cultural para así evitar la violencia intrafamiliar, la confrontación con los varones o la incomodidad de las autoridades y la comunidad

El Cabildo del Resguardo aún no asume una nueva actitud para hacer suyos los derechos autonómicos y colectivos conquistados con la nueva Constitución en 1991, y tampoco ha modificado sus prácticas de gobierno; mismas que continúan siendo verticales, jerárquicas y centralizadas

cialmente dos. En primer lugar, el rol de los hombres y mujeres sabios y sabias. En este papel, las mujeres ancianas pueden ser “consejeras culturales” y se les debe respeto. El segundo corresponde al desempeño en las artes y los oficios tradicionales: la mujer acompaña y prepara los alimentos cuando el hombre hace las canoas, solo por citar uno de los casos. El hombre es quien va a cazar los animales para la comida usando el arco y la flecha; en esta actividad la mujer no participa pues no tiene permitido usar flechas.

No obstante, se comienzan a producir en la comunidad distintos escenarios en los que algunas mujeres han comenzado a despuntar y participar. Son pocas y están particularmente favorecidas; algunas de ellas son hijas de capitanes o de varones ligados al poder, lo que da cierta legitimación a su liderazgo. Siendo así, en la perspectiva de la autora la interpretación de la Ley de Origen es un campo que las mujeres pueden disputar para poder avanzar en otros reconocimientos. Por este contexto, se reconoce entonces que las luchas de las mujeres deben darse en el marco de su cosmovisión y su marco cultural para así evitar la violencia intrafamiliar, la confrontación con los varones o la incomodidad de las autoridades y la comunidad. Esto es particularmente importante en los tiempos contemporáneos, cuando se exige una mayor participación de la mujer

en las decisiones colectivas que impactan a todo el pueblo. Un ejemplo que cita la autora para reforzar esta noción es que, ante la constatada deficiente participación de los varones en la consulta previa antes mencionada; la participación de la mujer hubiese hecho posible a la comunidad adquirir un perfil más exigente ante la empresa petrolera, en lugar de otorgar la firma del permiso de manera acrítica.

Respecto a este tema, la investigadora realizó talleres con mujeres de la comunidad y profundizó con entrevistas a lideresas y a las autoridades locales, para explorar sobre sus percepciones por los cuales las mujeres no participan en el ámbito de lo público. En diálogo con ellas(os) identificó los siguientes retos:

- A.** El monolingüismo de la mujer Sikuani. Esto las aísla y les impide participar en discusiones de su interés;
- B.** Falta de apoyo de sus esposos y familiares. Una justificación que se escuchó fue: *“los Sikuani por cultura son celosos y mezquinan a sus mujeres”*, lo que obstaculiza que las mujeres se muevan con libertad;
- C.** Preocupación de las mujeres por descuidar el hogar. Antes que pensar en una reunión, las mujeres piensan en el hogar y la familia, lo que las auto limita;



- D. Falta de reconocimiento de los aportes de las mujeres por parte de la comunidad; cuando la mujer participa es ridiculizada y sus aportes son ignorados;
- E. Carácter de la mujer: la timidez y la falta de interés por participar en los espacios públicos. En un contexto de desprecio a los aportes de las mujeres, éstas han optado por el silencio y prefieren no disputar los espacios de decisión;
- F. Se carece de espacios propios para las mujeres. Las mujeres muestran interés y alegría para participar, si se cuentan con lugares exclusivos para que las mujeres se reúnan. Allí hablan con más confianza y tienen oportunidad de escucharse entre sí;
- G. Envidias de mujeres y hombres de la comunidad. Una gran limitante a la participación es la creación de rumores y las envidias. Se requiere reflexionar sobre este problema para dignificar la participación de la mujer en espacios públicos, sin denigrar su honor y su dignidad;

Adicionalmente, se identificaron otros problemas que son propios de la comunidad en general: i) falta de información y formación en legislación indígena para

participar de una manera informada y con exigencia de derechos; y, ii) debilidad del gobierno propio.

En su perspectiva, el Cabildo del Resguardo aún no asume una nueva actitud para hacer suyos los derechos autonómicos y colectivos conquistados con la nueva Constitución en 1991, y tampoco ha modificado sus prácticas de gobierno; mismas que continúan siendo verticales, jerárquicas y centralizadas. Esta forma de organización del Cabildo y del poder local carece de coherencia con los principios de la Ley de Origen en donde mujeres y varones son ancestros comunes del pueblo, contribuyendo ambos a delimitar territorios. En el pasado mítico hombre y mujer son cofundadores, y aún se recuerda cuando hombre y mujer eran las autoridades del pueblo Sikuaní. No obstante, ese orden ha sido sustituido al establecerse la figura del Cabildo, instaurándose con ella un orden jerárquico vertical del poder, obstaculizando la participación de la población (hombres y mujeres) en la toma de decisiones, debilitando los derechos autonómicos ganados para los pueblos indígenas, cuando en teoría dicha institución debería más bien velar por la inclusión y beneficiar tanto a mujeres como a varones.



Susana del Carmen Casasola Rojas (Toba-Nam Qom, Argentina)

Participación política de la mujer Kolla en las asambleas comunitarias de la puna jujeña, Argentina

En 1994 se inicia en Argentina el proceso de creación de un nuevo marco jurídico para el reconocimiento de derechos específicos a 35 pueblos indígenas de ese país. La Constitución Argentina establece en su artículo 75, inciso 17, que le corresponde al Congreso reconocer la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos, garantizar el respeto a su identidad y el derecho a una educación bilingüe e intercultural, así como reconocer la personería jurídica de sus comunidades y la posesión y propiedad de las tierras que tradicionalmente ocupan¹. La importancia de la "Personería Jurídica"², comenta la autora, radica en que sobre esa base los pueblos pueden reclamar

sus territorios ancestrales. Numerosos pueblos se manifestaron públicamente para reclamar este reconocimiento mostrando el rostro moreno negado de la Argentina. Uno de ellos es el Pueblo Kolla en la Provincia de Jujuy, de la Región Noroeste del país. Esta provincia, de acuerdo a las precisiones de Casasola, es la que presenta el porcentaje más alto de hogares en los que algún integrante se reconoce como indígena o descendiente de indígena.

Para el año 2011, un total de 218 comunidades habían obtenido su personería jurídica en esa provincia. Sobre la base de este reconocimiento, dichas comunidades establecieron su sistema de autoridades comunitarias. Para el caso de esta provincia se integró una "Comisión Directiva", compuesta por un comunero presidente, un secretario, un tesorero y vocales; electos todos entre los integrantes de las familias que conforman la comunidad. La Asamblea adquiere preeminencia como órgano deliberativo que reúne a todas las familias y se realizan bajo convocatoria de

1 Disponible en: <<http://observatorio-derechosindigenas.blogspot.mx/2011/01/la-constitucion-argentina-y-los.html>>. Consultado en septiembre de 2012.

2 La figura de la personería jurídica de las comunidades fue creada por la ley 23.302 y es regulada por la resolución 4811 de la Secretaría de Desarrollo social de la Nación. Se trata de un régimen particular donde el Estado reconoce la preexistencia, sus requisitos responden a la entidad indígena.



la Comisión Directiva. En su seno, se aplica el Estatuto que cada Comunidad se ha dado para regular su vida interna. Es en este contexto que la investigación de Susana Casasola asumió como propósito indagar sobre la importancia de la participación política de la mujer Kolla en las asambleas comunitarias de la puna jujeña. Para tales propósitos, la autora realizó un taller de reflexión en la ciudad de La Quiaca, donde se convocó a quince mujeres de 14 comunidades, pertenecientes al Pueblo Kolla, cuyas edades oscilaron entre 30 a 50 años, además de realizar algunas entrevistas y compendiar historias de vida de mujeres de liderazgos significativos de ese pueblo como Rosario Quispe y Natalia Sarapura.

De los resultados de investigación, la autora destaca la importancia de la mujer en su participación en la vida comunal. La Asamblea se reúne una vez por mes y a ella concurren más mujeres que hombres. Sin embargo, invariablemente, la Asamblea es siempre liderada por un varón: el "Comunero presidente" es la persona con mayor autoridad al interior de las comunidades indígenas de la puna jujeña; lo cual resulta paradójico ya que son precisamente las que asisten a la Asamblea, las electoras del cargo. Pese a una presencia femenina mayoritaria, a la hora de la toma de decisiones la

voz de los varones pesa más. Los hombres Kollas aceptan la asistencia de las mujeres en las Asambleas, pero no que ellas decidan. En la reflexión colectiva realizada en el taller manifestaron: *"en las asambleas no se les permite hablar mucho a las mujeres y sus opiniones no son tenidas en cuenta al momento de decidir algo..."; "aunque son mayoría, la toma de decisiones es para los hombres"; "no se tiene en cuenta los esfuerzos que hacen las mujeres"; "los hombres tratan de desvalorizar las opiniones de las mujeres"*.

Cuando las mujeres logran ocupar un cargo en la Comisión Directiva, generalmente son aquellos de menor jerarquía; es decir, como secretarías, tesoreras y vocales. Es probable que esta supremacía masculina ocurra así por el carácter imperativo del nombre "El Comunero" como la autoridad superior. Adicionalmente, prevalece el imaginario que para ser un buen representante o dirigente, hay que tener un "buen discurso"; es decir, fluidez en el habla de la lengua española, además que varios de ellos tienen estudios. Estos requisitos ponen en desventaja a la mujer, quienes tradicionalmente tienen menor acceso a la educación. Cuando por cuestiones económicas la familia debe decidir sobre quién en casa debe estudiar, generalmente el privilegio lo tiene el varón. De

Prevalece el imaginario que para ser un buen representante o dirigente, hay que tener un "buen discurso"; es decir, fluidez en el habla de la lengua española, además que varios de ellos tienen estudios. Estos requisitos ponen en desventaja a la mujer, quienes tradicionalmente tienen menor acceso a la educación

Es imperativo trabajar en estrategias colectivas para fortalecer el liderazgo de las mujeres. Es importante prever acciones que conduzcan a alcanzar el empoderamiento de las mujeres Kollas de la puna jujeña para lograr la igualdad política

allí que a las mujeres indígenas les cuesta tanto la participación activa en el ámbito público y en el comunitario, ya que deben trabajar mucho para el dominio de la palabra y la construcción del discurso reivindicatorio. Adicionalmente, se dijo que para presidir la Comisión directiva: *"siempre se mociona a los hombres"; "la comunidad tiene más confianza en los hombres"; "piensan que las mujeres no tienen tiempo para ser comuneras ya que deben atender las tareas del hogar"; "se dice que las mujeres no disponen del tiempo necesario para ser dirigentes"; "por tradición se elige a los hombres"*.

En las comunidades indígenas del pueblo Kolla residentes en la puna jujeña, no es común ver a mujeres ejerciendo el cargo de Comunera, aunque existen excepciones y, según testimonios de las mujeres participantes, las jóvenes que tienen algún nivel de formación llegaron a desempeñar la función política. Cuando se preguntó respecto a si en esas oportunidades las mujeres comuneras fueron acompañadas en el desempeño de su rol, y si su accionar tuvo el reconocimiento de la comunidad expresaron que: *"es muy poco el reconocimiento de su labor"; "siempre desmerecen el trabajo de la mujer"; "no las acompañan en sus gestiones"; "las que fueron autoridad desviaron su rol por otros intereses"; "algunas veces re-*

conocen su labor, cuando hay testigos de lo realizado"; "el acompañamiento es de las propias mujeres"; "les cuesta vernos como iguales"; "en las comunidades hay una mirada machista"; "no podemos participar por miedo al esposo o al hijo"; "en la comunidad se piensa que las mujeres no somos capaces de afrontar responsabilidades igual que los hombres" "es una forma de sometimiento no poder expresarnos y decir nuestra manera de ver las cosas".

Si bien expresaron que son las mujeres las que en mayor número participan en las reuniones de la Asamblea, hicieron hincapié en que cuando lo hacen con su propia voz, son cuestionadas y comienzan las recriminaciones por parte de los varones; pero de la que también hace parte la crítica de algunas mujeres que también las cuestionan: *"porque dejan las tareas del hogar"; "la comunidad desconfía de ellas porque son madres solteras"; "los hombres consideran que no tienen poder de decisión"; "los hombres las cuestionan con opiniones negativas";* los maridos les dicen *"¿no tenés nada que hacer? Primero dejá haciendo todas las cosas, sólo podés ir una hora"; "te metes en todos lados, parecés hombre"*. Asimismo, se indagó sobre si las opiniones de los hombres tienen más valor que las de las mujeres, respondiendo que: *"mayor valor tienen*



las opiniones de los hombres”; “a las mujeres nos falta aprender a expresarnos”; “ambos conocemos cierta realidad”; “escuchan las opiniones de las mujeres y luego dicen... ‘bueno, pasemos a algo más importante’”.

En la perspectiva de la autora, de las palabras de las mujeres surge el planteamiento que es imperativo trabajar en estrategias colectivas para fortalecer el liderazgo de las mujeres. Es importante prever acciones que conduzcan a alcanzar el *empoderamiento* de las mujeres Kollas de la puna jujeña para lograr la igualdad política. El concepto de empoderamiento se relaciona con el poder, entendido no como dominación de los demás, sino como capacidad de las mujeres de aumentar su autoconfianza e influir en los cambios. Para que la mujer Kolla se empodere, deberá trabajarse en el plano de lo individual y lo colectivo.

En lo individual significa que primero deben alcanzar la confianza en sí mismas, alcanzar la autoridad para tomar decisiones y actuar como sujetas de derechos no sometidas ni subordinadas por los roles que les confiere la comunidad y la sociedad circundante. Es importante brindar a las mujeres Kollas las oportunidades de alcanzar una formación sistematizada para adquirir y potenciar

conocimientos que les permitan apropiarse del discurso en las asambleas comunitarias —porque en estos contextos el peso cultural de la palabra en las relaciones con los otros, determinará la jerarquía y la significación que tienen en los diferentes espacios donde transitan— resulta entonces fundamental. Además, es necesario promover acciones para que desde los espacios institucionales locales y provinciales, se destinen presupuestos para financiar proyectos específicos tendientes a disminuir los altos niveles de vulnerabilidad que sufren al interior de las comunidades; al mismo tiempo que resulta relevante generar espacios comunales de diálogo y reflexión referente a las cuestiones de género.



Mónica Beatriz Méndez (Diaguita, Argentina)

Mujeres indígenas en cargos del gobierno comunitario del pueblo Diaguita del Valle de Tafí, Argentina

Entre las mujeres de la comunidad Diaguita del Valle de Tafí, Provincia de Tucumán, en Argentina, la tradición oral refiere a un pasado lejano luminoso en el que las mujeres tenían un lugar digno con mayor reconocimiento. Se dice que, ancestralmente, y antes de la llegada de los colonizadores, la mujer tenía un rol protagónico, pues en ese mundo ella era quien tenía una relación directa con la Madre Tierra por su capacidad de dar frutos y reproducir la vida. Desde la cosmovisión, se entendía que si ella no estaba presente en las actividades agrícolas, la cosecha no iba a ser buena y por ello era valorada y respetada como un ser especial. En ese mundo, su trabajo era concebido como algo que no podía estar ausente para que la relación con el cosmos fuera armoniosa. La mujer no solo era el complemento del hombre —como lo son el macho y la hembra, el negativo y el positivo— sino que se daba en una relación de complementariedad: en la cosmovisión Diaguita la mujer era la base del Buen Vivir de su familia y del Pueblo.

Hoy las cosas no son así. En la perspectiva de la autora los planteamientos de la dualidad se limitan a ser un paradigma ideológico y dista mucho para concretarse en la realidad y volver a ser una forma de vida. Paradójicamente los varones autoridades de la comunidad (los Caciques) son los que más apelan al discurso de la dualidad y la complementariedad, pero son, al mismo tiempo, quienes con mayor énfasis se han opuesto y han bloqueado el crecimiento de las mujeres en los cargos de autoridad en la comunidad indígena del valle de Tafí, la cual forma parte de la “Unión de los Pueblos de la Nación Diaguita”. La investigación de Mónica Beatriz Méndez (quien ocupaba el cargo de Secretaria de la comunidad) se propone en reflexionar alrededor de los desafíos que enfrenta la participación de la mujer Diaguita para consolidar su liderazgo en los órganos de decisión de la comunidad del valle de Tafí.

El gobierno de la Comunidad lo integran las figuras del Cacique y un Secretario General, quienes tienen la facultad



de decisión. A estos los acompaña el Consejo de Delegados, quienes también están facultados para decidir. El Consejo de Delegados está compuesto por dos delegados por cada paraje. En total, existen 18 comunidades de base, lo que constituye un total de 36 delegados. También hay un Consejo de Jóvenes que tiene como responsabilidad desarrollar actividades culturales, sociales y recreativas, así como un Consejo de Ancianos, asesores de la autoridad y de la organización indígena. No existe una representación formal de mujeres dentro de la institución de gobierno comunal; aunque eventualmente, las mujeres han ocupado cargos de autoridad, desde secretarías hasta delegadas.

Desde su rol de secretaria de la comunidad observaba que las mujeres solían participar en los eventos especiales, así como en la celebración de los días festivos; también cuando hay asamblea, elecciones de autoridades, o cuando hay que hacer algún tipo de manifestación pública; pero, después de ello, cada una volvía a sus hogares. Y en su ausencia y sin disputa de poder, son las autoridades (en su mayoría varones) las que deciden y definen las políticas de la Comunidad. Para reflexionar en torno a esta problemática, la autora realizó dos entrevistas a profundidad: la primera, a la señora María de los Ángeles Centeno, quien en-

tonces ocupaba el cargo de "Delegada de Base" del paraje El Rodeo Grande, y al señor Santos Pastrana, Cacique de la comunidad. Los dos testimonios muestran escenarios contrastantes que dan cuenta de las dificultades y retos de las mujeres Diaguita para lograr su acceso a los cargos de autoridad comunitaria de mayor rango.

La señora María de los Ángeles Centeno tiene una trayectoria de lucha por la defensa de los territorios ancestrales. Su interés por la defensa territorial fue aprendido en la familia, cuando su padre lideró la recuperación del territorio años atrás. En los años noventa, la defensa por la tierra se articuló a la lucha de los pueblos indígenas y el derecho al autogobierno, lo que da lugar al reconocimiento de la personería jurídica de la Comunidad, estableciendo los cuerpos de autoridades como los Caciques y delegados. Pese a que en la lucha por la reconquista de los territorios ancestrales participaron por igual hombres y mujeres, cuando se consolida el poder comunal, este queda en mano de los varones. Son pocas las mujeres en los cargos, y cuando participan se les coloca en los de menor rango, como ya fue mencionado. En el testimonio de la señora Centeno se percibe dolor al comentar la escasez de mujeres que efectivamente participan en las decisiones

Se dice que, ancestralmente, y antes de la llegada de los colonizadores, la mujer tenía un rol protagónico, pues en ese mundo ella era quien tenía una relación directa con la Madre Tierra por su capacidad de dar frutos y reproducir la vida

Pese a que en la lucha por la reconquista de los territorios ancestrales participaron por igual hombres y mujeres, cuando se consolida el poder comunal, este queda en mano de los varones. Son pocas las mujeres en los cargos, y cuando participan se les coloca en los de menor rango

de la comunidad y reconoce que hay discriminación dentro las comunidades que no proponen a mujeres para ocupar cargos de mayor responsabilidad.

Como si esto fuese poco, los caciques limitan el crecimiento del liderazgo de la mujer. En lo personal, confiesa, se ha sentido frenada por el Cacique de la comunidad (el señor Santos Pastrana) quien ha llegado a decirle: *“vos estás queriendo ir un paso más que yo”*. Incluso en alguna ocasión le dijo: *“usted quédese calladita aquí”*; expresiones que claramente intentaban marcarle límites para que ella no aspirara a más y no disputara el cargo de Cacique, afirmando: *“a la mujer no la dejan crecer como dirigente, hay una barrera de parte de los caciques”*. Por este motivo justificó la decisión de un grupo de mujeres Diaguita quienes decidieron abandonar la organización mixta de la “Unión de los Pueblos de la Nación Diaguita”, para constituir la “Organización de Mujeres Diaguita”.

A partir de su trabajo, Beatriz Méndez reflexiona acerca de la urgencia de un mayor arrojo de parte de las mujeres: la primera limitación que hay que romper es el miedo y la autocensura. Las mujeres tienen que perder el miedo, afirma: *Ese miedo que nos han creado ya desde nuestros abuelos, donde la mujer era de la casa, era el centro de la casa y*

el hombre era para fuera. La mujer no solo que tiene que criar los hijos, labrar la tierra, sino ese miedo que tiene que cumplir con el protocolo que le han impuesto de estar siempre al servicio del marido y de los hijos, porque si no cumple el marido le puede pegar. Este temor limita a la mujer y la autocensura, poniéndose ella misma los límites para no ir más allá de lo que le resulta permitido por su esposo.

Por su parte, el señor Santos Pastrana, autoridad máxima de la “Comunidad Indígena del Pueblo Diaguita del Valle Tafi” desde que esta fuese creada en el año 1999³, considera que las mujeres se están fortaleciendo en su participación y que el número de mujeres autoridades Diaguita ha crecido en otras comunidades. Asimismo, el Cacique Pastrana evalúa como positivo que la mujer aumente su participación para poner en práctica el principio de la dualidad, al cual el pueblo Diaguita atribuye la base de la vida en comunidad desde los tiempos de los ancestros. Sin embargo, Pastrana sostiene que la mayor participación de la mujer en escenarios políticos de la comunidad es “un proceso” y que, para

³ La “Comunidad Indígena del Pueblo Diaguita del Valle Tafi” fue creada en el año 1999; sin embargo, en 2006 le fue reconocida su personería jurídica.



que ello ocurra, *"la mujer debe de prepararse, sobre todo en la espiritualidad"*. Afirma que *"la mujer tiene abierto todos los espacios para participar, va a depender que tome conciencia, sobre todo la mujer joven, más que nada porque es bueno. Antes, nuestros abuelos eran compañeros en todo los aspectos, si era ir a una fiesta, todo lo hacían juntos."*

No obstante la buena voluntad y la disposición manifestada por el Cacique, de acuerdo con la autora la realidad tiene otros matices: la mujer enfrenta dificultades para acceder a los cargos de mayor responsabilidad en el gobierno comunitario y, contrario al discurso del Cacique sobre la importancia de la dualidad —discurso al que muy usualmente se recurre en estos casos— tales preceptos carecen de soporte empírico. Asimismo, la autora cuestiona la afirmación del Cacique cuando revela una suerte de requisito adicional a la mujer al plantear que esta *"debe de prepararse"* en lo espiritual; requisito que no está establecido en los Estatutos. Siendo así, de aplicarse esta condición únicamente a las mujeres, se estaría incurriendo en una práctica discriminatoria.

Pese al carácter instrumental que parece tener la propuesta de fortalecer los principios de la dualidad en las relaciones genéricas entre la mujer y el

varón Diaguita, en la perspectiva de Beatriz Méndez tal propuesta es positiva, siempre y cuando efectivamente exista voluntad de cambio para modificar las relaciones de subordinación y exclusión que actualmente vive la mujer Diaguita. En su investigación, Méndez considera que la cosmovisión es un campo político importante desde donde debe lucharse para que las mujeres puedan recuperar su rol y sus derechos. En este sentido, en la sección de propuestas, plantea: *"Considero como una propuesta válida es la realización de talleres mixtos (mujeres con varones) como espacios para el debate y la reflexión acerca de cómo se manifiesta en nuestra comunidad el principio de la paridad y complementariedad en el ámbito del gobierno comunitario. Esta propuesta, como un medio para promover la participación de la mujer, podría al mismo tiempo servir para que el hombre tome conciencia de la necesidad y la importancia que tiene la participación de la mujer en todos los ámbitos de la comunidad para la recuperación y la práctica del principio de la dualidad en la organización y en la vida cotidiana. De esta forma, este principio dejará de ser un paradigma ideológico para convertirse en una forma de vida."*



María Dionicia Ayala Quindíl (Kichwa, Ecuador)

Fortalecimiento de liderazgo de las mujeres indígenas de la Asociación de Mujeres Sisa- Pacha, Maca Atápulo, de la Parroquia Poaló, cantón Latacunga de la Provincia de Cotopaxi, Ecuador

La investigación realizada por Ayala centra su interés en dar a conocer la situación de invisibilización a la que ha estado sometida la mujer adherida a la “Asociación de Mujeres Sisa-Pacha”, en la Maca Atápulo de la Parroquia Poaló, cantón Latacunga de la provincia de Cotopaxi, en el Ecuador. Partiendo de este principio, reflexiona sobre los retos que enfrentan las mujeres en la organización mixta en la que participan, dado el escaso o nulo reconocimiento de su participación en la lucha política indígena nacional y en la organización local; así como de su rol en la familia y en la comunidad, realidad que ha ido ocasionando mayor deterioro de su autoestima.

Pese a esa falta de reconocimiento, vale decir, las asociadas han obtenido logros tales como la alfabetización y el estímulo suficiente para concluir sus estudios de educación primaria. Además, han participado en cursos y talleres y han conocido y se han apropiado de los conceptos relativos a los derechos de los pueblos indígenas y específicos de las mujeres. Al mismo tiempo, han avanzado en sus

proyectos comunitarios a través de la creación de una caja de ahorros. Estos logros, sin lugar a dudas, han significado un gran sacrificio para las mujeres, toda vez que el tiempo para dedicarlo a sí misma, a su formación y a la participación política es su principal carencia, ya que todas ellas tienen una sobrecarga de trabajo en el ámbito de la casa, la producción y en las mingas comunitarias.

La Asociación de Mujeres Sisa-Pacha se creó en 1998, con 60 agremiadas. Desde ese entonces, la organización ha transitado por distintos momentos e intereses. Inicialmente tuvo un carácter religioso; posteriormente, ya en el año 2003, obtuvo su registro como “Asociación de mujeres Autónomas, Productoras Artesanales Sisa-Pacha de Maca Atápulo”. En año 2010 se reformó el Estatuto con el objetivo de adecuar los principios de la Asociación al funcionamiento de una caja solidaria creada con el propósito de otorgar créditos a las mujeres para pequeños negocios. En este contexto han recibido diversas capacitaciones, facilitándose el espacio para lo que ha



sido un progresivo proceso de concientización y empoderamiento de las mujeres de la comunidad, estimulándolas para que asistan a otros encuentros en diferentes provincias e intercambiar experiencias y conocimientos.

La autora, no obstante, reclama a los liderazgos varones de las organizaciones mixtas la falta de reconocimiento a la presencia femenina en los movimientos. Desde la década de 1990, las mujeres han estado presentes en la lucha por el derecho a la tierra y a los territorios indígenas; al agua, la educación y la salud. También estuvieron presentes en el levantamiento del 2000-2002 que impulsó la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) en la lucha por los derechos colectivos. Su presencia en los espacios de lucha, entonces, ha sido permanente. A pesar de ello, los varones monopolizan los espacios dirigenciales, así como la representación político-electoral, ignorando los aportes femeninos e invisibilizando los liderazgos de las mujeres de base.

La falta de reconocimiento a los aportes de las mujeres refrenda, en palabras de la autora, sentimientos de minusvalía. Culturalmente se ha hecho creer que las mujeres son débiles, que su lugar se da exclusivamente en el ámbito doméstico: cuidar a los hijos, atender al esposo y ayudar en la agricultura. Sin embargo, esta idea es engañosa

ayudar en la agricultura. Sin embargo, esta idea es engañosa y encubre las muchas tareas que las mujeres realizan y que consumen su tiempo en el día a día.

Las mujeres participan en múltiples espacios no reconocidos y muchas veces realizan actividades y tareas que culturalmente son asignadas a los varones: desde hace años, por motivos de emigración de la mano de obra masculina, las mujeres han tenido que asumir las tareas agrícolas casi en su totalidad, además de las de pastoreo, convirtiéndose en las principales proveedoras de alimentos de la familia. Sus esposos migran a trabajar fuera de la comunidad en calidad de albañiles, comerciantes y/o peones por un lapso de 22 días; en ese tiempo, son ellas quienes asumen el cuidado de la familia en su totalidad. Esto impide que las mujeres se den tiempo para dedicarse a las reflexiones y talleres que tienen que ver con sus derechos.

La creciente ausencia masculina también se ha traducido en que ahora sean las mujeres quienes realicen los trabajos en las mingas comunitarias y se presenten en ocasiones en las reuniones de la organización y en las asambleas comunales. Sin embargo, dado que asisten en representación de los esposos, no son consideradas como mujeres con derechos para asumir o ejercer roles de

Culturalmente se ha hecho creer que las mujeres son débiles, que su lugar se da exclusivamente en el ámbito doméstico: cuidar a los hijos, atender al esposo y ayudar en la agricultura. Sin embargo, esta idea es engañosa

¿Por qué y cómo es que las mujeres indígenas se vuelven invisibles, siendo ellas el soporte más importante de la familia y de la vida comunitaria?

dirigencia ni formar parte de los espacios de toma de decisión a nivel de la comunidad y de la propia organización. Su voz no tiene peso por lo que sus aportes son irrelevantes, cerrándoseles así oportunidades para ejercer liderazgos, e interponiéndoseles barreras para la formación de dirigencias.

Adicionalmente, la autora observa mala fe en los dirigentes de la comunidad, quienes ponen más obstáculos al crecimiento de las mujeres. Las socias se han quejado que los dirigentes de la comunidad convocan a las mingas, reuniones y talleres en el mismo día y horario en el que se habían planificado actividades planeadas de la Asociación de Mujeres. Ante el dilema de a cuál asistir, las mujeres prefieren cumplir con las obligaciones comunitarias, ya que de no hacerlo sufren sanciones graves, como por ejemplo el retiro del agua de consumo humano y determinadas multas económicas. El no asistir a las tareas comunitarias trae también como consecuencia diversos problemas con los esposos, quienes reclaman a la esposa el incumplimiento. Las mujeres tienen el imperativo de asistir a las mingas y reuniones de la comunidad, sacrificando así su formación en el liderazgo.

Este escenario ha contribuido a crear un cuadro de discriminación machista y

sufrimiento en las mujeres, ya que en la actualidad⁴, en la misma medida en que los hombres abandonan la comunidad en busca de trabajo, las mujeres han aumentado su responsabilidad, realizando hoy un trabajo triple: el cuidado de la casa y de los hijos; asumir la responsabilidad de la agricultura y el pastoreo, además de participar en las reuniones y mingas comunitarias. Pese al aumento en las responsabilidades y presencia de la mujer en más espacios, los varones continúan monopolizando el ámbito direccional. De esta manera, las mujeres son vistas como objetos pasivos, situación que reproduce la desigualdad y discriminación y que alimenta el machismo, afectando de sobremanera la vida de las mujeres. Como si esto fuese poco, en la comunidad se piensa que esta situación es normal, manteniéndose el poder autoritario masculino en los tres ámbitos en los que la mujer interactúa: en la casa, en la chacra y en la organización. Al mismo tiempo, muchas mujeres consideran que el poder masculino es legítimo, por lo que han aumentado sus jornadas de trabajo sin mayores consideraciones.

Frente a esta situación, la autora se pregunta ¿Por qué y cómo es que las mujeres indígenas se vuelven invisibles,

4 La investigación de Ayala fue realizada en el año 2011.



siendo ellas el soporte más importante de la familia y de la vida comunitaria? Para intentar hallar respuestas colectivas a esta pregunta, la autora realizó dos talleres de reflexión con las asociadas. De las conclusiones menciona que pese a lo que suele afirmarse respecto a la autolimitación, por parte de la mujer, de su trabajo a la escena familiar; en realidad ella trabaja y contribuye en muchos espacios de la vida comunitaria (como en la escuela, los juzgados, la Iglesia, entre otros), de las actividades productivas, de la vida organizacional de la comunidad y de la organización indígena mixta. Dada esta carga excesiva de trabajo, las mujeres carecen de tiempo para ellas, limitando su asistencia a los cursos de formación en los que podría fortalecerse su liderazgo.

La falta de tiempo para la participación y formación política es notable, en contraste con el tiempo del que sí disponen los varones para dedicarse a la participación política. El tiempo es, precisamente, lo que hace la diferencia entre las oportunidades de los varones para la ocupación de cargos dirigenciales y la dificultad de las mujeres para acumular experiencia y así lograr ser tomadas en cuenta en los espacios de toma de decisiones, tanto en las instituciones comunales, como en la organización indígena mixta y en los cargos político-electorales.

La reflexión de Ayala apunta entonces que el reto no está solo en los varones, sino también en las mujeres: son ellas quienes deben fortalecer su autoestima, lográndolo en la medida en que adquieran conciencia de sus derechos. Para trabajar hacia tales propósitos, la organización se propone reforzar los trabajos hacia el fortalecimiento de los liderazgos de base; conocer, apropiarse y defender sus derechos; fortalecer su autoestima y avanzar en la participación en la toma de decisiones.

Como resultado del ejercicio de reflexión en los talleres realizados para esta investigación, las mujeres han valorado la importancia de reunirse, dado que ello les ha permitido comprender la importancia de la mujer en la familia, la comunidad y la organización. Con esto, se ha fortalecido su autoestima al valorar su importancia, observando que en realidad lo que ocurre es que esos aportes están ocultos e invisibilizados. Las mujeres se han planteado el reto de continuar profundizando en el conocimiento y apropiación de los instrumentos de protección de sus derechos, con el firme objetivo de trabajar en la toma de consciencia, tanto de sus esposos como de la comunidad en general, sobre el justo reclamo de reconocimiento a sus aportes.



Domitila Alcira Flores Cortez (Aymara, Bolivia)

Retos de la mujer campesina para participar en la lucha electoral para ocupar cargos de concejales en el municipio de Catacora, de la provincia José Manuel Pando del departamento de La Paz, Bolivia

Como parte de la Organización de Mujeres Bartolina Sisa y como diputada al Congreso Nacional, por el Movimiento al Socialismo (MAS) y mujer preocupada por los retos que enfrentaba como Jefa Seccional del Instrumento Político MAS-IPSP, encargada de promover la participación de mujeres en las elecciones municipales de abril de 2011, la investigación de Domitila Alcira centró su interés en indagar acerca de las posibles razones del por qué las mujeres de las comunidades rurales del municipio de Catacora de la Provincia José Manuel Pando, Departamento de La Paz, se resistían a postularse como candidatas para ocupar el cargo de Concejala en el Gobierno Municipal.

Diciembre de 2005 marcó un hito histórico en Bolivia con la elección de Evo Morales Ayma como primer Presidente indígena. Los movimientos sociales levantaron diversas reivindicaciones sociales que buscaban dar respuestas alternativas a los problemas nacionales, frente a las consecuencias de la aplicación de las políticas

neoliberales, y la apertura de un nuevo ciclo político. Dentro de este nuevo ciclo se adopta una posición anti neoliberal, descolonizadora, despatriarcalizadora y de inclusión social, contenida en la Constitución Política del Estado Plurinacional.

Entre sus principios más importantes destaca la universalización de los derechos básicos, y la inclusión social de aquellos sectores que fueron tradicionalmente invisibilizados, marginados y excluidos, como es el caso de la población femenina e indígena. Se abre con ello la disponibilidad política para impulsar un proceso de transformaciones profundas que incluye reconocimiento a los derechos específicos de las mujeres, logrando incluir 36 artículos. Por ejemplo, el artículo 26 de la Constitución, ordena lo siguiente: "Todas las ciudadanas y los ciudadanos tienen derecho a participar libremente en la formación, ejercicio y control del poder político, directamente o por medio de sus representantes, y de manera individual o colectiva. La participación será equitativa y en igualdad de



condiciones entre hombres y mujeres.” Este marco jurídico permite abrir espacios a la participación de la mujer en todo el país en general y a la ocupación de cargos públicos por mujeres indígenas.

Y si bien todo ello es un avance, en los espacios municipales indígenas y rurales la realización de estos derechos ha enfrentado desafíos y son pocas las mujeres que se atreven a hacer suyas estas conquistas. Tal es el caso de las mujeres de Catacora, quienes no se han animado por disputar para ocupar esos nuevos espacios de poder que la nueva Ley les entrega. De acuerdo con la Ley, en el municipio deberían de haber dos o tres –de un total de cinco, es decir, el 50%- de los cargos, ocupados por mujeres. Pero tal cosa no ha ocurrido: en las elecciones de abril de 2010, únicamente fueron tres mujeres las que ocuparon la cuota de género. Dos espacios quedaron disponibles, sin que hubiera mujeres que estuviesen dispuestas a disputar el poder político en el municipio. Para intentar comprender por qué razones las mujeres campesinas de Catacora no lucharon para llenar todos esos espacios, Domitila Flores realizó esta investigación.

Fueron necesarias, por lo tanto, metodologías de tipo participativo y una amplia convocatoria a las mujeres a di-

versos talleres y reuniones de reflexión. La creación de un clima de confianza fue sin lugar a dudas fundamental para poder verter reflexiones colectivas que dieran luces sobre esta problemática. Después de la indagación y sistematización, se concluyó en destacar algunos factores que limitan en la actualidad la participación política de la mujer en el municipio de Catacora:

1. La mujer carga con un exceso de responsabilidades domésticas que no son compartidas con la pareja. Estas obligaciones en el hogar, que incluye “atender” al esposo y “cuidar” a los/ las hijos, no les deja tiempo para sí mismas ni para poder participar en las actividades políticas.
2. Por las condiciones económicas de las familias rurales, la mujer debe asumir responsabilidades adicionales y trabajar en diversas actividades para así contribuir a la economía de la familia. Si la mujer destina tiempo a la política, merman los ingresos y su contribución para el gasto familiar, por lo que pone en riesgo la manutención de su familia, lo que se constituye en motivo potencial para diversos problemas familiares, bloqueando el interés de las mujeres para dedicarse a otras actividades fuera de las anteriormente mencionadas. A pesar de

En los espacios
municipales indígenas
y rurales la realización
de estos derechos ha
enfrentado desafíos y
son pocas las mujeres
que se atreven a hacer
suyas estas conquistas

estas dificultades, llama la atención cómo muchas mujeres han salido a manifestarse a las calles protagonizando marchas y bloqueos para apoyar el proceso de cambio y el proceso constituyente. Estas limitaciones, por lo tanto, pueden encontrar una mejor coyuntura cuando es toda la familia la que se involucra en la defensa colectiva de derechos.

3. Por conciencia de la responsabilidad de sus roles en la familia, las mujeres se bloquean para participar en la política por motivo que no quieren descuidar a las/los hijos, dado los problemas que ello pueda acarrear, particularmente en las/los adolescentes.
4. La desconfianza y celos de los maridos. Las reuniones políticas se prolongan hasta altas horas de la noche, y los esposos no dejan que las mujeres estén fuera del hogar (limitación, por cierto, que no es para los varones). Por ello es visible que los hombres tienen más oportunidades de participar en asambleas políticas y congresos partidarios, mientras que la mujer se ve en la obligación de permanecer en casa, debido a que no encuentra con quién delegar todas las responsabilidades arriba mencionadas. Como si esto fuese poco, se carece de un sistema de guarderías que le permitan

a la mujer desarrollar ambos papeles. Cuando la mujer ha intentado participar, los maridos las retan y les ponen el desafío de tener que decidir: "o la política o yo".

5. El perfil de la mujer campesina en lo general tiene una formación escolar básico, y no dominan los temas relacionados a los derechos u otros aspectos jurídicos. Esto limita los liderazgos de las mujeres, quienes carecen de herramientas jurídicas para defender posiciones. En esta situación de debilidad y pese a los esfuerzos invertidos son fácilmente desplazadas por los varones. El propio marido les dice: *"Acaso vos sabes?...en vano vas a ir a sentarte en las reuniones"*; lo que debilita la autoestima de las mujeres, desalentando su participación.
6. Un problema adicional es la larga distancia desde las comunidades a la capital del municipio. Las mujeres requieren pagar un transporte para llegar a las reuniones, lo que encarece su participación. Los varones, por el contrario, no enfrentan este problema ya que viajan en bicicleta o motocicleta. Vehículos, vale comentar, cuyo uso para la mujer campesina no es culturalmente permitidos; además que son riesgosas por lo difícil del terreno del lugar.

A las mujeres les corresponde fortalecer sus liderazgos y sus organizaciones, trabajando a favor de la equidad de género, paridad y la despatriarcalización como agendas de temas públicos y pensar en estrategias metodológicas para bajar discusiones a nivel comunal y que de allí sean propuestas las concejalías



Cuando la mujer ha logrado superar todas esas limitaciones y se encuentra lista para asumir el desafío de la contienda electoral, enfrenta otros dilemas para decidir incorporarse a las planillas para disputar como Concejala. En los talleres y en el intercambio con las posibles candidatas, Domitila Flores escuchó los siguientes dilemas:

- A.** Carecían de dinero para la campaña y así garantizar su proceso electoral.
- B.** Cuando existe la posibilidad económica, es una inversión considerada riesgosa, porque no hay certezas para ganar y ocupar con seguridad un espacio determinado.
- C.** La rivalidad entre mujeres también se percibe como un problema. No hay solidaridad de género y las competencias político-electorales entre mujeres son percibidas como tensiones que desarticulan los esfuerzos unitarios.

De los retos que quedan, la autora menciona la importancia que los partidos e instrumentos políticos, las organizaciones mixtas y organizaciones de mujeres; así como las instituciones de gobierno, realicen esfuerzos creativos para contribuir a dar pasos hacia adelante y las mujeres puedan entonces superar las limitaciones documentadas. Mientras, a

las mujeres les corresponde fortalecer sus liderazgos y sus organizaciones, trabando a favor de la equidad de género, paridad y la despatriarcalización como agendas de temas públicos y pensar en estrategias metodológicas para bajar discusiones a nivel comunal y que de allí sean propuestas las concejalas. Para ello es necesario generar una red de apoyo a esas mujeres que arriesgan todo; redes que incluyan tanto a su familia y parentela, como a la comunidad misma.



Lisa Lynn Henrito Percy (Pemón Taurepan, Venezuela)

Desafíos e incidencia de la mujer indígena en el cargo de capitana, máxima autoridad del gobierno Pemón en la Gran Sabana, Venezuela

La investigación de esta autora venezolana se centró fundamentalmente en documentar tres aspectos del liderazgo de la primera mujer autoridad, con el cargo de Capitana de la Comunidad Indígena de San Rafael de Kamoirán. Esta comunidad se encuentra situada en el Sector indígena V, Kavanayén, del pueblo Pemón, ubicado en el municipio Gran Sabana al sur del Estado Bolívar, Venezuela.

Mediante la herramienta metodológica de la historia de vida, Lisa Lynn documentó la trayectoria de la señora Emilia Castro de Rodríguez, quien en el año 1983 ocupara por primera vez el cargo de Capitana comunal. La investigación se propuso recuperar la trayectoria de esta mujer y visibilizarla, ya que –a pesar de su trascendental huella en los procesos locales– se carece de registro sobre su gestión; tanto en los archivos locales como en la Federación de Indígenas del Estado de Bolívar (creada en 1972). Dada esta situación, fue menester recurrir a la historia oral para reconstruir su trayec-

toria y su incidencia en el liderazgo de las mujeres Pemón.

Respecto a esto último, es importante mencionar que al haber visibilizado la trayectoria de la señora Castro mediante la investigación realizada, la autora dio lugar a un homenaje a su trayectoria, en reconocimiento a que fue ella quien abriese las puertas a la participación de las mujeres en los cargos de autoridad del gobierno Pemón, al haber logrado ser la primera mujer en ocupar cargos políticos: al mismo tiempo, fue la primera mujer concejala del municipio Gran Sabana.

Asimismo, este estudio dio luces respecto a la importancia que la investigación puede tener como recurso político para las luchas de las mujeres indígenas. A partir de la elaboración de la historia de vida de la señora Emilia Castro, surgió la propuesta por parte de la Red de Mujeres Pemón –en coordinación con la Federación de Indígenas del Estado de Bolívar– de rendirle un homenaje a la señora Cas-



tro, entregándole medalla y condecoraciones. Junto a ello, se asumió el compromiso de desarrollar un proyecto de investigación más amplio, capaz de recoger las historias de vida y los procesos de gestión de las 38 mujeres que después de la señora Castro han ocupado este cargo.

En la primera mitad del siglo XX la autoridad local era el *pataamuna* o *pataae-puru*, que en el idioma Pemón quiere decir “originario del lugar”, “fundador del lugar” o “jefe del lugar”, refiriendo al nombre de las autoridades comunales ancestrales. Antes del año de 1920 este cargo era hereditario; después, la comunidad comenzó a asignar a sus autoridades por consenso, en función de atributos personales y reputación, entre los que se valoraba la rectitud de proceder, carácter, generosidad y dotes de buen orador. A partir de 1948 el cargo es elegido por voto popular.

Antes de la creación de la Federación de Indígenas del Estado de Bolívar, la ocupación del cargo de capitán podía ser vitalicia. A partir de año 1972, sin embargo, se fijó un periodo de mando de dos años (con posibilidad de reelección) para los capitanes comunales, y cuatro años para los capitanes generales. Al viejo cuerpo de autoridades se les reconoció posteriormente como “Consejo

de Ancianos”, institución integrada por las personas que ya ocuparon cargos de capitán y personas mayores con reconocimiento, y en algunos casos por los dirigentes eclesiásticos.

Respecto al proceso de construcción del liderazgo de la señora Castro, su proceso de formación inicia en la familia. Su madre fue la primera profesora de la comunidad; pasos que la señora Emilia siguió. En esos años, el rol del profesor comunitario era de servicio a la comunidad. Ella ayudaba en la gestoría social y alcanzó el respeto de la comunidad y del capitán en turno, quien consultaba todo con ella. Así fue aprendiendo sobre cuáles eran las tareas que desarrollaba el capitán y comenzó a participar en las reuniones como acompañante. Como resultado de este aprendizaje en el año 1983, apoyada por su comunidad y por su madre, Emilia llega a ser la primera mujer en ocupar el cargo de Capitana Comunal de San Rafael de Kamoirán. Después fue elegida como Capitana General (un cargo más amplio de coordinación regional) de 1985 a 1990; regresando a la capitanía comunal de 1988 a 1998.

Más adelante fue la primera mujer en ganar unas elecciones de concejales, llegando a ser la primera en ocupar un

Emilia Castro de Rodríguez fue la primera mujer en ganar unas elecciones de concejales, llegando a ser la primera en ocupar un cargo político en el Municipio Gran Sabana

cargo político en el Municipio Gran Sabana. Como ella misma dijo cuando se le interrogó sobre los motivos por los que la comunidad la eligió como capitana, lo resumió en la siguiente manera: *Ellos piden una persona dispuesta a ayudarlos. Una persona honesta y transparente.*

Sin embargo, ocupar el cargo enfrentaba desafíos que pudieron ser superados porque la señora Castro contaba con el apoyo de su esposo, hijos y su madre. Cuando ella tenía que realizar viajes largos por motivos de gestoría, un fuerte tejido familiar sustentado en la confianza y la comprensión de su familia la sostenían. Este tejido socio-familiar fue central para que pudiera permanecer tanto tiempo en esos cargos de servicio. En sus palabras, algunos de estos desafíos fueron:

“

Por esta trayectoria ejemplar, y como resultado de esta investigación y del activismo de la autora para promoverlo, el 16 de octubre del 2011, la señora Emilia Castro fue condecorada por el pueblo Pemón por ser la primera mujer en ocupar el cargo de Capitana

Pues le digo que siempre habrá muchos desafíos, pero para mí los desafíos más grandes fueron el de mantener la unión de mi hogar, dedicar tiempo a mi familia. Ya tenía dos hijos pequeños y no sé cómo lo hice; pero lo hice. En segundo lugar fue las calumnias y la difamación de personas envidiosas, ¡Nunca faltó eso! y aunque aprendí a no hacerles caso para que no me afectara como persona, si afectaba a mi familia. Mi esposo fue muy comprensivo, lo reconozco. Es fuerte desenvolverse

en un ambiente de puros hombres, los chismes nunca faltaron y afectaba a mi relación familiar. Fue muy difícil para mí (...) Puedo decir que si superé todos esos problemas porque a pesar de todo, hoy en día mi esposo está a mi lado y tengo mis dos hijos con mis nietos”.

—Emilia Castro de Rodríguez

Esta situación se complejizó cuando ella asumió el cargo de Capitana General, ya que debía coordinar en jerarquía superior a capitanes comunales varones de otras comunidades, lo cual no fue sencillo, ya que tuvo que vencer diversas formas de hostigamiento.

Por esta trayectoria ejemplar, y como resultado de esta investigación y del activismo de la autora para promoverlo, el 16 de octubre del 2011, la señora Emilia Castro fue condecorada por el pueblo Pemón por ser la primera mujer en ocupar el cargo de Capitana. Y como afirmó el Capitán General del sector, Jorge Gómez: *“...Esta mujer fue la que abrió las puertas y facilitó el acceso de otras mujeres a este cargo...”* (30 de Octubre, 2011). Su condición de mujer enfrentó retos que fueron superados gracias al fuerte aval que



tenía tanto de su comunidad como de su familia. Su paso por cargos de autoridad dejó escuela para otras mujeres que hoy se sienten más seguras y consideran legítimo que las mujeres puedan disputar y ocupar espacios de representación en distintos niveles de autoridad y gobierno.

TEMA II

**Derecho propio, justicia y violencia
contra las mujeres**



Luz Yadeny Aguirre González (Embera Chami, Colombia)

Diagnóstico sobre el acceso a la justicia propia en casos de violencia contra las mujeres en el resguardo indígena Cañamomo-Lomapieta, Riosucio y Supía, Colombia

La Constitución política de Colombia de 1991 reconoce al país como un Estado Social de Derecho Pluriétnico y Multicultural. En este marco, los pueblos indígenas han logrado que se les reconozca el derecho de la autonomía para ejercer, entre otros derechos, sus propios sistemas de aplicación de justicia. En ese contexto el Cabildo Indígena, en tanto cuerpo de autoridad de un Resguardo (comunidad o grupo de comunidades), tiene reconocimiento para ejercer gobierno propio en su jurisdicción, lo que incluye la aplicación de justicia de acuerdo a sus usos y costumbres y reglamento interno. La ley nacional establece que 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. Sin embargo, a pesar que existen garantías legales relevantes para los pueblos indígenas, en la práctica los pueblos indígenas colombianos afrontan graves problemas ya que existen brechas significativas en el efectivo disfrute de los derechos autonómicos en lo general, así como de los derechos económicos, sociales y políticos,

con respecto al promedio general de la población de ese país. Además, los efectos del conflicto armado, especialmente el desplazamiento, ha colocado a muchos pueblos y comunidades en estado crítico, llevando a situaciones extremas como mendicidad, desplazamiento a las grandes ciudades, pérdida del territorio, entre otras; siendo las mujeres particularmente vulnerables a esa carencia de derechos.

Pero esta situación de vulnerabilidad de la mujer indígena en el contexto nacional, no es menor en el ámbito de la comunidad indígena. En la jurisdicción indígena las mujeres están desprotegidas, marginadas y allí también se violan sus derechos, como el derecho a acceder a la justicia propia con un debido proceso que le garantice la atención y reparación de sus derechos vulnerados que le pone en riesgo la vida, su integridad física y psicológica. Para indagar sobre los avances y limitaciones de los derechos de la mujer, particularmente en lo relativo a situaciones de violencia y cómo se resuelven estas en el derecho propio, Luz Yadeny Aguirre realizó esta investigación que se propuso reflexionar de manera colectiva (con las mujeres y varones de su organización,



así como del Área de Justicia Propia del Resguardo Cañamomo-Lomapieta y las mujeres víctimas) las respuestas que las autoridades del Resguardo dan frente a casos de denuncias de mujeres violentadas. Con la investigación se buscó, de este modo, aportar información para sensibilizar a la autoridad del Resguardo a elaborar protocolos que garanticen el acceso a la justicia propia hacia las mujeres indígenas Embera chami. En la perspectiva de la autora, quien forma parte de este pueblo, la violencia contra la mujer y la falta de protección a su dignidad y derechos desde su propio sistema de justicia, rompe el equilibrio y armonía de la cosmovisión, y violenta la Ley de Origen del pueblo Embera Chami, por lo que es necesario realizar adecuaciones y mejorar el sistema de justicia indígena.

Para realizar la investigación la autora solicitó autorización a las autoridades responsables de la Comisión Jurídica, encargada de la impartición de justicia para la revisión física de los expedientes que involucraran problemas de violaciones a derechos de mujeres del Resguardo. Sin embargo, a pesar de contar con el aval del Gobernador del Resguardo y su motivación frente al tema, la Comisión Jurídica expresó prevenciones al respecto y no estuvo de acuerdo en brindar acceso a los expedientes para que fueran tomados como insumos para la investigación, dado que se consideraba que someter el tratamiento de los casos de justicia a una mirada externa no era conveniente. En la perspectiva de la autora existió en la comisión temor de que se hicieran visibles las deficiencias en

la aplicación de justicia para las mujeres, las cuales ya habían sido señaladas en algunos espacios organizativos, pero nunca antes se había hecho la propuesta de analizarlas a partir de ejemplos concretos.

Debido a la imposibilidad de revisar expedientes, la estrategia metodológica fue modificada y se procedió entonces a entrevistar a mujeres que habían presentado casos ante la justicia propia y se trató de recuperar su experiencia. Para delimitar mejor la investigación se hizo énfasis en la resolución que se le da a los casos de mujeres que son víctimas de violencia. Al conversar con las mujeres fue posible conocer cómo ha sido el manejo de estos procedimientos, saber si se está garantizando el acceso a la justicia. De acuerdo con la legislación nacional e internacional, el acceso a la justicia refiere a que las víctimas puedan obtener una respuesta judicial efectiva frente a actos de violencia contra las mujeres. El acceso a la justicia comprende la obligación de hacer accesibles recursos judiciales sencillos, rápidos, idóneos e imparciales de manera no discriminatoria, para investigar, sancionar y reparar estos actos y prevenir la impunidad.

La organización del Cabildo del Resguardo está conformada por el Gobernador principal y Gobernador suplente; Alcalde primero y Alcalde segundo; Regidor primero y Regidor segundo y Consejo de gobierno (representado en los ex gobernadores del Resguardo); con el fin de operativizar los procesos del Resguardo se ha diseñado

El Cabildo Indígena, en tanto cuerpo de autoridad de un Resguardo (comunidad o grupo de comunidades), tiene reconocimiento para ejercer gobierno propio en su jurisdicción, lo que incluye la aplicación de justicia de acuerdo a sus usos y costumbres y reglamento interno

Esta situación de vulnerabilidad de la mujer indígena en el contexto nacional, no es menor en el ámbito de la comunidad indígena. En la jurisdicción indígena las mujeres están desprotegidas, marginadas y allí también se violan sus derechos, como el derecho a acceder a la justicia propia con un debido proceso que le garantice la atención y reparación de sus derechos vulnerados que le pone en riesgo la vida, su integridad física y psicológica

una estructura funcional en cuatro grandes aéreas que operan mediante programas diversos: territorio y autonomía; identidad, cultura y multiculturalidad; administración y gestión y justicia propia. Las comisiones que hacen parte del área de Justicia Propia son: la Comisión Jurídica, la Comisión de Asuntos Territoriales y la Guardia Indígena. La Comisión Jurídica es nueva, apenas creada en el año 2002. Es la encargada de intermediar en problemas jurídicos de carácter civil y penal que involucre a comuneros o foráneos asentados en las comunidades, bajo el abrigo de las leyes de origen y de las disposiciones legales que aseguran, controlan y regulan el uso, ocupación y permanencia dentro del territorio. Es la primera instancia encargada de juzgar los asuntos jurídicos relacionados con todo tipo de infracciones, problemas penales, laborales, civiles, y de familia que se presentan al interior de la comunidad (Manual de convivencia del Resguardo Cañamomo –Lomapieta).

Y hacia allí son canalizados los problemas de violencia contra mujeres. La autora tuvo oportunidad de entrevistar a mujeres involucradas en cinco casos que fueron llevados ante la Comisión Jurídica. Dos de ellos fueron los siguientes:

Caso 1. Separación a causa de los maltratos ocasionados por su esposo: si hubo una efectiva respuesta de la justicia propia. La mujer solicitó separación de su esposo. Los motivos por los cuales la mujer decidió tomar esta decisión se desarrollaron en el ámbito de problemas intrafamiliares, ya

que había maltrato psicológico y le resultó muy difícil la convivencia con su pareja en la misma la casa. El compañero quería que ella se fuera de la casa con sus hijos, o que partieran la casa y su terreno, cuando la casa y el terreno es una herencia familiar que le corresponde a ella, y es ella quien trabaja y lleva el sustento económico de la familia. La Comisión Jurídica entrevistó a los/las involucrados. El caso fue resuelto a favor de la mujer. La vivienda es suya y de sus hijos, y el compañero ha cumplido con los compromisos de la orden de restricción hacia ella.

Caso 2. Maltrato físico y psicológico contra la mujer: hubo sanción pero no fue proporcional al daño ocasionado. Cuando su compañero llegaba borracho, la golpeaba físicamente y la maltrataba psicológicamente. A la hora que llegaba a media noche, la mujer tenía que salir corriendo con su hija en busca de ayuda. Un día, la Guardia Indígena detuvo al señor al momento de los golpes, estando borracho; su castigo fue llevarlo al calabozo. Al día siguiente lo pusieron a hacer aseo en la sede de la organización y luego llamarlo a una conciliación con su esposa. La Comisión Jurídica no volvió a hacer caso de los golpes contra la mujer.

Respecto al primero, la autora menciona que el derecho propio ofrece caminos de acceso a la justicia y varias mujeres han visto satisfechas sus reclamos. Pero en otros casos, como en el segundo, se carece de una visión de género de parte de las autoridades que les



permita un mejor desempeño. Por ejemplo, en el segundo caso, el encierro en el calabozo y el trabajo de jornales gratis, si bien es una práctica de resocialización a la vida comunitaria, ¿en qué repara los daños causados a las mujeres por la violencia? ¿Y, cómo concillas y sigues viviendo con alguien que te maltrata? ¿Será posible continuar viviendo en armonía mediante el procedimiento de “conciliación” con alguien que te maltrata?

Con los materiales obtenidos, la autora, con el apoyo del área de la mujer de su organización, realizaron un taller de reflexión que condujo a varias propuestas; algunas de las cuales aquí se puntualizan:

- ✦ Es necesario que se realice un proceso de reflexión sobre qué significa la aplicación de justicia para las mujeres indígenas del Resguardo de Cañamomo y cómo la organización y quienes la aplican la están interpretando, y hacer esfuerzos para garantizar a las mujeres el acceso a la justicia propia.
- ✦ Es necesario generar un proceso de formación y sensibilización a los integrantes de la Comisión Jurídica y los encargados de la aplicación de justicia propia, especialmente en la resolución de los casos de violencia contra las mujeres.
- ✦ Tomando como base la Ley de Origen, por el hecho de haber nacido mujer, pensar, sentir y tener el poder y valor de dar vida, se deben construir protocolos que sancionen la violencia contra las mujeres, con reparación del daño, partiendo de la Ley de Origen que realmente corresponda a la restitución integral de sus derechos, esencialmente como mujer.
- ✦ Una campaña educativa sobre la no violencia contra las mujeres en las comunidades, generando espacios de reflexión desde lo comunitario, que permita mirar cómo estas situaciones no solo afectan a las mujeres, sino que tienen un impacto que rompe el equilibrio y la armonía para vivir en comunidad.
- ✦ Que los acuerdos y compromisos a los cuales llegan las partes en un proceso de justicia propia se cumplan de manera real y efectivamente, mediante un seguimiento de los casos presentados a la Comisión de Justicia, mínimo cada dos meses.
- ✦ Que se defina una cuota alimentaria para los padres irresponsables, que no esté limitado a su condición económica ya que es una responsabilidad y deber de velar por el bienestar de sus hijos, y no se está garantizando este derecho de los niños a la salud, alimentación, educación, recreación, y no solo económico si también como contribuye como padre a su formación y crecimiento como persona.
- ✦ Que exista mayor formación y participación como un proceso de empoderamiento e incidencia desde las mujeres para la defensa de sus derechos y la ocupación de cargos en la comisión jurídica.



Josefa Xiloj Tol (Maya K'ich'é, Guatemala)

Sistema de justicia Maya, con énfasis en Chuwila, Guatemala: un Sistema reparador

En *Chuwila* (municipio de Chichicastenango, en el sur del Departamento del Quiché, Guatemala) coexisten dos sistemas paralelos de justicia que no se contraponen, que son complementarios entre sí y que se reconocen mutuamente: por un lado el sistema de justicia Maya que se imparte desde la Municipalidad Indígena de Chichicastenango desde el Consejo de Autoridades; y por el otro el sistema de justicia estatal que se imparte desde el Juzgado de Paz, bajo la responsabilidad de un juez. Chichicastenango (*Chuwila*), es uno de los municipios con mayoría de población del pueblo Maya Kiche que desde tiempos inmemorables ha mantenido su propia organización ancestral. Se integra por autoridades cuya legitimidad está en que gozan del reconocimiento de la población.

Por un lado, está el Consejo de Autoridades de la Municipalidad Indígena de Chuwila conformado por el *Unab'é Nim Winak*, (Principal General), el *Nabe Kamalbe* (Alcalde Indígena), 2 *ajtzib* (secretarios), 2 *ajchmey* (elementos de

apoyo) y 30 elementos, entre principales, alcaldes pasados y cofrades. Adicionalmente otro cuerpo de autoridades se integra por un Consejo Superior de los *Nim Winak* (Ancianos principales); *Ajkij* (Misionero); *Rte Akal* (Comadrona) y los ex cofrades. Además de estas estructuras formales, otras personas son consideradas de mucho respeto y merecen el reconocimiento como autoridad, estando autorizadas para aconsejar y participar en la vida pública y religiosa.

La principal contribución de este sistema de autoridades ha sido mantener vivo el Sistema de Justicia Ancestral Maya intentando armonizar y equilibrar las relaciones sociales. En ese orden, su actividad más importante es la impartición de justicia, con el propósito que personas y comunidades que integran *Chuwila* vivan en paz, en equilibrio y en armonía entre sí, con los ancestros y con los seres vivientes (madre tierra) con los que interactúan. ¿Cómo se imparte la Justicia Maya en *Chuwila*? Esta fue la pregunta que guió la investigación de Josefa Xiloj. Partiendo de su conocimiento como parte de ese



pueblo, la autora realizó diálogos formales e informales con las autoridades de la Municipalidad Indígena, obteniendo diversos relatos sobre ocho casos concretos en donde las autoridades intervinieron para impartir justicia. Además, realizó entrevistas a actores claves en la sistematización de administración de justicia Maya, así como con jueces y funcionarios de la justicia ordinaria, con el propósito de comparar ambos sistemas de justicia y sus procedimientos; así como para reflexionar en colectivo respecto a la relación entre ambos sistemas y las bases jurídicas sobre las que tal relación se sustenta.

El Sistema Judicial estatal se sostiene sobre normas jurídicas constitucionales, ordinarias y reglamentarias. Este sistema está sustentado en el Derecho romano concebido y establecido con ideologías y valores occidentales. El Sistema oficial encargado de la impartición de justicia en el Municipio de Chichicastenango es el Juzgado de Paz, el cual consta de las siguientes áreas: civil, penal, laboral, de familia, violencia intrafamiliar, medios de precaución y protección de la niñez y adolescentes. El juzgado cuenta con auxiliares, pero todas las áreas están bajo la responsabilidad del Juez. En entrevista el Juez de Paz afirmó que él acepta la intervención de las autoridades ancestrales, sobre la base de la vigencia

del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, reconociendo que es voluntad de las partes recurrir a la Alcaldía Indígena y no al Juzgado. *"... lo que no se puede hacer es conocer dos veces, o conocer el mismo hecho o problema al mismo tiempo"*.

En el sistema de justicia Maya los principios son diferentes: las personas no cometen delitos, sino que cometen errores que les daña a ellos y a su familia, principalmente, por lo que no se busca el castigo, sino que las personas limpien su cuerpo y la vergüenza que les invade después de la comisión de un error (delito). Dependiendo de la gravedad, ese error puede generar enfermedades para ellos(as) y sus familiares. A diferencia del sistema judicial estatal que resuelve haciendo que los delincuentes pierdan la libertad como castigo; en el sistema maya, los delincuentes deben de limpiar su cuerpo y de su familia de la vergüenza por la acción realizada. Con frecuencia es necesario que reciban azotes con ramas de árboles frutales (lo que no se considera violatorio a los derechos humanos, sino de purificación), acción correctiva que les corresponde a sus padres o familiares mayores realizar. La justicia Maya es integral, es indivisa y no se separa por áreas como lo hace el sistema judicial estatal, ya que se parte del principio que todo está articulado,

La principal
contribución de este
sistema de autoridades
ha sido mantener vivo
el Sistema de Justicia
Ancestral Maya
intentando armonizar
y equilibrar las
relaciones sociales

El sistema de justicia Maya es un conjunto de principios, valores y normas que tienen relaciones con la vida de la comunidad, su sustento diario, los trabajos comunales, los derechos y obligaciones de las personas y funciones de las autoridades comunales. Permite la unidad, el equilibrio, la armonía en las relaciones comunitarias y su relación con la madre naturaleza

interrelacionado. Lo que articula a la justicia maya es la cosmovisión. En el horizonte de pensamiento Maya es punto de equilibrio entre el hombre y la mujer, relaciones de vida con la naturaleza, el cosmos y los elementos. Es punto de encuentro con el pasado, con el presente y forma de entendimiento del futuro. Los rituales que se realizan a los que se les debe respeto, y es la familia la que realiza el ejercicio reparador de la persona a través de superar la vergüenza que le produjo el error cometido.

El sistema de justicia Maya es un conjunto de principios, valores y normas que tienen relaciones con la vida de la comunidad, su sustento diario, los trabajos comunales, los derechos y obligaciones de las personas y funciones de las autoridades comunales. Permite la unidad, el equilibrio, la armonía en las relaciones comunitarias y su relación con la madre naturaleza. La Justicia Maya es un sistema que ha existido por varios ciclos de vida, es un sistema de transmisión oral y se da de generación en generación. Dado que no se utilizan documentos escritos, esta investigación fue basada en la recopilación de los saberes y conocimientos de las autoridades ancestrales de la Municipalidad Indígena. Las autoridades ancestrales son analfabetas en el sistema jurídico oficial, pero son versados en el sistema

Maya. Imparten justicia en las comunidades y en la población. Diariamente se resuelven casos de diferente índole por ejemplo: robo, infidelidad, paternidad responsable, intimidación, linderos de terrenos, incluso aquellos de gravedad como la violencia y los homicidios que han proliferado ante nuevos fenómenos de delincuencia como la presencia de grupos delictivos como "los maras". En todos los casos se aplican los mismos valores y principios del *Pixab* (el consejo), el *Quixibal* (la vergüenza), la reparación del daño, el trabajo comunitario y la integración del individuo a la vida social con derechos. Toma en cuenta a la persona pero inscrito en su contexto familiar y del sistema de autoridades de la comunidad. Esta justicia hace corrección quita o arregla el problema porque se basa en los elementos de la vergüenza, el pecado, la culpabilidad, la obediencia, la reparación, la espiritualidad y el trabajo. De manera resumida, las características de la justicia Maya de *Chuwila* son las siguientes:

1. **Oralidad.** Son normas y principios no escritos que tienen su base en el conocimiento, la experiencia y la transmisión del conocimiento de generación a generación.
2. **Es educativo y preventivo.** En la resolución de un problema participa la



comunidad y la familia. En los distintos ciclos de vida, desde la niñez y juventud y en todos los ámbitos de la vida, se mencionan las normas que regulan la vida del pueblo, y todos y todas las conocen aunque no estén escritas. Al escuchar las recomendaciones que los mayores le dan a las generaciones siguientes, evita que otros y otras cometan errores y hacer daño a sí mismo(a), a su familia y a otras personas.

3. **Es reparador.** Las sanciones buscan enmendar corregir o remediar y reparar daños a las/los afectados.
4. **Es conciliador.** Porque al hablar, escuchar, hacer aportes y buscar las soluciones pacíficas de los conflictos, es una forma de encontrar la verdad y el cumplimiento del orden reparador.
5. **Es comunitario.** Porque todas las soluciones recrean los lazos comunales entre los miembros de la comunidad.
6. **Es flexible.** Porque se puede moldear a las necesidades colectivas o familiares que permiten adecuarse a nuevas situaciones.
7. **Es expedito.** Todos los problemas encuentran solución y se arreglan en el menor tiempo posible.

8. **No es oneroso.** No se gasta dinero en abogados, no se presta para el soborno, mantiene un buen trato a las personas tanto mujeres como hombres. Las autoridades trabajan por servicio, sin pago.

9. **Es culturalmente pertinente.** Los problemas se resuelven en el mismo idioma y en el marco cultural de las personas, por lo que no hay racismo y se evita violentarlos culturalmente.

El propósito de esta investigación es, a decir de la autora, conocer y sistematizar el derecho indígena de *Chuwila* para divulgarlo y valorarlo y de esta forma evitar los prejuicios que pesan sobre la justicia indígena. Considera que las prácticas culturales Mayas de justicia, el tiempo que las autoridades dedican a la conciliación y resolución armoniosa de los conflictos y los logros obtenidos, contribuyen a la armonización de la sociedad Maya, contribuyendo además a la estabilidad social en Guatemala. En su perspectiva estos aportes deberían de ser más valorados y reconocidos, tanto por el resto de la sociedad guatemalteca como por las instituciones estatales.



Ximena Andrea Mercado Catriñi (Mapuche, Chile)

Violencia hacia la mujer y *AZ MAPU*, sistema jurídico mapuche: reflexiones y perspectivas (Región de la Araucanía, Chile)

La investigación centra su interés en reflexionar sobre los retos que enfrentan las mujeres Mapuche al ser violentadas de múltiples formas por su condición de mujeres, indígenas y pobres. Violencia inscrita en un contexto de tensiones entre dos sistemas o formas de organización del derecho y de la vida social. Por un lado, está el concepto mapuche *az mapu*, que puede ser comprendido como sistema de regulación o derecho propio; que no es equivalente a sistema jurídico en el sentido estatal del término. En perspectiva holística *az mapu* refiere a todos los aspectos del quehacer de la vida mapuche, que organiza y mantiene el orden y el respeto en la convivencia con el entorno y entre las personas, en concordancia con los principios de la coexistencia con los diversos espíritus y seres presentes en el mundo como parte de un todo universal, además de la dualidad y complementariedad.

Estos principios ordenadores entran en franca contradicción con la noción de derecho impuesto por el Estado chileno,

al que los Mapuches deben de ajustarse como resultado de la relación colonial. Es conocida la definición weberiana según la cual el fundamento del Estado es el monopolio sobre el ejercicio legítimo de la violencia dentro de un determinado territorio. Por otro lado, según la tradición jurídica positivista, las normas legales están pautadas formalmente y emitidas por los órganos correspondientes de acuerdo con un procedimiento previsto por la ley estatal. Esta definición hace parte de un paradigma que se instaura desde el periodo colonial y que se refrenda en el siglo XIX dando origen al Estado-Nación. Este paradigma instala progresivamente una perspectiva centrada en la idea de generar una mono-nación, cuyos pilares ideológicos se sustentan en la acumulación de capital, la homogeneización y en el androcentrismo. Este último constituye un medio eficaz de invisibilización de la mujer y la forma más concreta de anular su voz y su participación, situándolas por tanto en situación de desmedro del resto de la sociedad, en tanto generaliza el punto de vista masculino.



La combinación de diversos factores como la des-territorialización de las tierras ancestrales, el desarraigo forzado de los patrones culturales mapuche y sistema de creencias, en tanto filosofía de vida y estructura sociopolítica; confusión de normas y formas propias de desenvolverse en una vida cotidiana ajena, han socavado el modo de vida Mapuche regulado por el *az mapu*, sostenido en la organización familiar extensa y la centralidad de los ancianos, el consejo y el respeto. Este orden fue desarticulado imponiendo otro

Como resultado de ese nuevo orden instaurado por el régimen colonial iniciado por España y continuado por el Estado chileno, se producen procesos que progresivamente han desarticulado la integralidad del *az mapu*, centrado en la cosmovisión. La combinación de diversos factores como la des-territorialización de las tierras ancestrales, el desarraigo forzado de los patrones culturales mapuche y sistema de creencias, en tanto filosofía de vida y estructura sociopolítica; confusión de normas y formas propias de desenvolverse en una vida cotidiana ajena, han socavado el modo de vida Mapuche regulado por el *az mapu*, sostenido en la organización familiar extensa y la centralidad de los ancianos, el consejo y el respeto. Este orden fue desarticulado imponiendo otro.

Esta imposición ha dado lugar a rupturas que han producido desarticulación social. Asimismo, ha perpetuado heridas al interior de las sociedades indígenas; heridas de negación, de desmedro de los reales alcances de cada uno de los aspectos y elementos que conjugan la vida del indígena: llagas que hablan de un trauma histórico (heridas multi generacionales, colectivas e históricas). En tanto que los hechos que marcaron la colonización y "conquista" llevan en sí las más diversas formas de violencia simbólicas y materiales ya que se vive

una tensión entre las normas por la que las/los Mapuche fueron inculturado(a)s en el seno familiar, y aquellas del orden estatal que han sido internalizadas.

Toda esta situación, indudablemente ha incidido al interior de las familias, desarticulándolas, negadas de "ser" en plenitud, llevándolo(a)s en muchos casos a incidir en el quebrantamiento de la armonía propia del buen vivir, la que al complejizarse puede generar violencia en su núcleo más cercano, así como violencia colateral. Mucha de la violencia que viven las mujeres Mapuche en su contexto cultural está encadenada a la situación de negación de la identidad y ruptura con sus vínculos primordiales, lo que da lugar a violencia estructural que cotidianamente se vive y se reproduce en la vida Mapuche, tanto en la ciudad como en las zonas rurales.

En Chile las instituciones del Estado así como las y los intelectuales Mapuche que participaron en la reflexión en esta investigación, coinciden en aceptar que la mujer Mapuche vive violencia intrafamiliar. Sin embargo no se visualizan las diversas manifestaciones de violencia estructural que estas mujeres y la sociedad Mapuche viven cotidianamente, situación que se replica al interior de las comunidades y familias como una práctica que se ha

El modelo de organización familiar androcéntrica impacta a la organización familiar Mapuche, despojando a la mujer de protagonismo y derechos en la familia y en la vida comunitaria. En el caso de la vida en pareja, este simbolismo cobra fuerza en la dificultad que esta presenta para participar activamente y hacer uso de la palabra. La naturalización del ejercicio de la violencia como una situación propia de la vida en pareja en el consciente colectivo, además de la manutención de prácticas culturales como el matrimonio con más de una mujer, ofende a muchas mujeres

ido naturalizando como parte de una violencia simbólica interiorizada.

Chile, al igual que otros países de la región, a partir de la década de los 90, y concretamente a partir del año 2002, impulsa una modernización de los sistemas de administración de justicia que busca garantizar a los y las usuarias del sistema un acceso oportuno y eficaz a las instancias de justicia, a la vez que garantizar estándares de debido proceso tanto para las víctimas como para los imputados en materia penal. Además, persiste la necesidad de concretar la creación de una judicatura especializada como es el caso del tribunal de familia y el endurecimiento del sistema de sanciones. En este sentido, el derecho de la mujer a vivir una vida libre de violencia, constituye un deber del Estado, según la Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer, Belem Do Pará. Sin embargo, para los casos de violencia intrafamiliar con mujeres Mapuche los resultados son pobres y no se han abatido los índices de violencia, pese a una década de su implementación. Este problema se ha abordado de manera acrítica desde las instituciones estatales que no evalúan sus limitaciones institucionales. Les resulta más fácil naturalizar la violencia contra la mujer Mapuche sobre la base de criterios racistas que

poner en duda la escasa eficacia de las políticas estatales.

Por ejemplo, desde las instituciones encargadas de la administración de justicia los valores sobre la familia, la violencia y la justicia son monoculturales, universales para todas y todos los chilenos sin tomar en cuenta la diversidad cultural y las razones multicausales que pueden provocar la violencia. Y mucho menos aceptan la posibilidad de buscar salidas alternativas para enfrentar la violencia, más que la que establece el Estado chileno; negándose a comprender que el análisis de la violencia en la familia Mapuche debe ser comprendido por la ruptura que se produjo en la lógica integradora del *az mapu*, y que es allí en donde deben buscarse soluciones para enfrentar esta problemática en comunidades Mapuche de la Región de la Araucanía.

Al mismo tiempo, desafortunadamente la violencia estructural ha sido internalizada tanto por quienes la sufren (las mujeres) como por quienes la ejercen (los varones). Y ello ocurre porque el sistema de justicia propio se ha debilitado dada la estructura de poder del Estado y de sus instituciones, tales como la justicia, las iglesias, la educación y todas aquellas políticas públicas que promueven, generan y otorgan espacios para la manutención de un orden social determinado, donde



el modelo de familia y de justicia que se define es funcional y único en relación a la lógica de la organización del Estado mono cultural. Parte importante de que la violencia se mantenga al interior de las comunidades, se relaciona con la asimilación de las leyes y directrices organizacionales externas, lo que va en detrimento de la manutención de las prácticas comunitarias propias.

De tal forma que encontrar soluciones en el *az mapu*, hoy día, enfrenta formidables retos, principalmente en el contexto rural Mapuche, que es donde la mujer sufre mayor violencia intrafamiliar, tanto violencia física como psicológica. El modelo de organización familiar androcéntrica impacta a la organización familiar Mapuche, despojando a la mujer de protagonismo y derechos en la familia y en la vida comunitaria. En el caso de la vida en pareja, este simbolismo cobra fuerza en la dificultad que esta presenta para participar activamente y hacer uso de la palabra. La naturalización del ejercicio de la violencia como una situación propia de la vida en pareja en el consciente colectivo, además de la manutención de prácticas culturales como el matrimonio con más de una mujer, ofende a muchas mujeres.

Así las cosas, todo parece indicar que recuperar y fortalecer el *az mapu* requiere

condiciones en donde el tejido social comunitario familiar sea sólido; un tejido armado en la familia mediante las antiguas instituciones del matrimonio y del consejo en el que participaban los mayores quienes además aplicaban sanciones específicas para las y los infractores. Sin embargo, esto no puede concretizarse: en Chile: el ejercicio del derecho propio o *az mapu* carece de reconocimiento legal, por lo que las mujeres no recurren a estas instituciones, ya que muchas veces ellas reclaman recursos más expeditos. Se presenta la pérdida del valor interno del derecho propio y muchas familias Mapuche como fruto de la discriminación, la prevalencia de la fuerza de los intereses y política de la nación chilena y su institucionalidad y el consiguiente desencantamiento de las prácticas socioculturales propias, ya no muestran interés en recurrir a sus propias instituciones de derecho. Razón por la cual muchas familias y mujeres terminan concurriendo a los centros de justicia e instituciones del Estado a buscar protección y apoyo para resolver sus conflictos familiares. Pero, como se dijo, el sistema estatal tampoco es eficiente, lo que da como resultado que la violencia intrafamiliar contra la mujer quede en la impunidad y la mujer en la indefensión; sin que ninguno de los dos sistemas jurídicos le garantice acceso a la justicia y a un debido proceso.



Janeth Nelly Cuji Gualinga (Kichwa, Ecuador)

Mujeres Kichwas de Sucumbíos, norte del Ecuador, luchan por disminuir el maltrato familiar

Siendo un derecho constitucional en Ecuador, el Sumak Kawsay (Buen Vivir) se ha convertido en un nuevo paradigma para que las mujeres demanden ante el Estado el ejercicio de sus derechos y así contribuir a erradicar la violencia intrafamiliar y el maltrato de sus vidas. Desafortunadamente, observa la autora, las instituciones de gobierno encargadas del tema de justicia y mujeres en la provincia de Sucumbíos, hacen muy poco o casi nada para lograr tales propósitos; según testimonios de mujeres que fueron entrevistadas para esta investigación.

Preocupada por esta situación Janeth Cuji Gualinga se propuso indagar sobre las percepciones que las mujeres Kichwas de Sucumbíos tienen sobre el maltrato y la violencia familiar. Para ello realizó siete entrevistas a profundidad a mujeres de distintas comunas. Respecto a su motivación afirma: *Me mueve el compromiso de encontrar alternativas y soluciones que restituyan la armonía a las comunidades de este rincón amazónico, pulmón del mundo y futuro del*

planeta, donde los gobiernos de turno solo se han interesado en la extracción de los recursos naturales para seguir enriqueciendo a los banqueros y los países desarrollados, todo encerrado en la dinámica de la globalización, sin importar la condición de pobreza que enfrentan los indígenas en las comunidades a pesar de ser lo guardianes de las selva y dueños originarios de sus territorios.

La Provincia de Sucumbíos está ubicada al norte de la Amazonía del Ecuador, la nacionalidad Kichwa es el 0.2 % de la población en esta provincia. La mayoría de la población Kichwa que habita aquí ha venido desde otras provincias amazónicas como son de la provincia de Pastaza y de la provincia de Napo. Las nacionalidades originarias de Sucumbíos son los Secoyas, los Sionas y los Cofanes, que son población minoritaria. Las mujeres entrevistadas para esta investigación coincidieron en mencionar que en las comunidades de origen la violencia contra las mujeres es recurrente, tanto la violencia física,



psicológica e incluso violaciones, por ello se preguntaban: *Si el Sumak Kawsay (Buen Vivir) es un principio de vida de nuestros pueblos ¿Por qué las mujeres sufrimos maltrato familiar y violencia?*, Y, que se hace al respecto dentro de las instituciones de gobierno, organizaciones, comunidades y familia? Desde la profundidad de la vivencia, las mujeres indígenas claman porque se respete sus derechos, porque se disminuya la violencia o maltrato, porque haya equidad y complementariedad hombre-mujer (*cari warmi*), porque hasta ahora el Buen Vivir, Bien Vivir, Vivir Bien, Allí Cawsay, Sumak Kawsay, han sido únicamente discursos distantes de la realidad.

Conscientes de los retos que significa este problema que la autora identifica como una “enfermedad social”, las mujeres han realizado distintos esfuerzos organizativos, de capacitación, de formación de liderazgos y de capacitación técnica, para contribuir a disminuir el maltrato y la violencia familiar. En 1978 se formó la “Federación de Organizaciones de la Nacionalidad Kichwa de Sucumbíos Ecuador, FONAKISE”, siendo una de las organizaciones indígenas de formación temprana, tanto en el Ecuador, como en América Latina. Su propósito era la organización para la defensa de los derechos territoriales de las comunidades Kichwa de la región. En el año 1992

las mujeres organizadas mediante una propuesta presentaron al congreso de la organización mixta la creación de un área de la mujer. Se logra la creación de la dirigencia de la *Warmi Wangurina*, (Mujeres Organizadas). La militancia de las mujeres era en un doble sentido, por un lado trabajar en función de fortalecer los derechos colectivos de los pueblos indígenas, y por el otro intentando hacer comprender a los varones que la participación de las mujeres no debilitaba ni dividía a la organización mixta, sino que las mujeres contribuían a su fortalecimiento. Pero las mujeres no encontraron eco y durante más de una década no se logró avanzar de manera sustantiva.

Al nacer el nuevo siglo XXI dieron otro impulso promoviendo la formación de una organización de mujeres con personería jurídica propia. En esa ocasión la organización mixta cambió de nombre quedando constituida como “Federación de Organizaciones Kichwas de Sucumbíos Ecuador, FOKISE”, conteniendo en su seno, para el año 2004 a la “Asociación de Mujeres de la Nacionalidad Kichwa de Sucumbíos Ecuador, AMN-KISE”, que hace parte de la FONAKISE, que adquiere personería jurídica propia. En esta ocasión la organización mixta mostró mayor aceptación y sensibilización, acogiendo la problemática de las mujeres.

Las mujeres han realizado distintos esfuerzos organizativos, de capacitación, de formación de liderazgos y de capacitación técnica, para contribuir a disminuir el maltrato y la violencia familiar

La organización de mujeres ha impulsado campañas de divulgación y formación para hacer conocer a las mujeres sus derechos y hacerles saber sobre los recursos jurídicos con los que cuenta en caso de maltrato o violencia

Desde el componente de “salud preventiva” las mujeres avanzaron en la capacitación, formación, divulgación y discusión de los principales problemas que agobiaban a las mujeres. Las siete mujeres entrevistadas formaron parte de ese momento clave, ya sea como promotoras o como participantes de los talleres de capacitación. Un recuerdo compartido fue la resistencia inicial de los esposos para “permitir” que sus esposas participaran en las pláticas sobre salud sexual y reproductiva, siendo el tema de planificación familiar sensible al rechazo de los varones. Otro programa importante fue el impulso de talleres de capacitación en las comunidades para la formación de promotoras de salud. De este esfuerzo, resultó la formación de un número significativo de parteras, promotoras del buen trato y de promotoras de salud preventiva. El número se fue ampliando, ya que esas promotoras realizaron ejercicios de réplica en las comunidades. Esta experiencia resultó exitosa ya que las promotoras trabajan con el uso del idioma propio y una perspectiva cultural pertinente. Las promotoras han formado un tejido importante y el organismo de salud pública ha coordinado los programas gubernamentales con las promotoras de la FONAKISE.

La FONAKISE se ha constituido de esta manera en una ventanilla para la for-

mación y también para la denuncia. Las mujeres ya la observan como su aliada y han aprendido a acudir a sus oficinas para denunciar y pedir ayuda. Esto ocurre porque a veces no encuentran apoyo en las organizaciones comunales: *en la misma comunidad a veces no se puede arreglar este tipo de problemas, porque a veces el presidente de la comunidad es familiar del agresor, por eso ellas acuden aquí. La FONAKISE hace una cita al agresor incluyendo a la familia, y hacemos una acta de muto acuerdo y se conversa, se llega a un acuerdo. Si esto no da resultado se da el segundo paso, que es la justicia ordinaria con la comisaría de la mujer.* Sin embargo, observan limitaciones en esta instancia, ya que su accionar es débil. Por un lado, las mujeres no se sienten cómodas ya que son discriminadas y no son atendidas de forma expedita, dado la gravedad del caso. Además, no garantiza seguridad a la mujer, sus procedimientos son lentos y dejan a la mujer en la indefensión, por lo que a veces las mujeres vuelven a sufrir violencia dada la situación de vulnerabilidad en que viven.

En este contexto de vulnerabilidad en sus vínculos con las instituciones nacionales, las mujeres entrevistadas lamentaron que el sistema de justicia propio sea débil en materia de derechos de las mujeres y consideraron este tema como todo un



reto para el futuro. En estas situaciones lo que queda es la unidad de las mujeres. Consideraron que como resultado de la organización, cuando ocurren casos de violencia, las mujeres se juntan y protegen a la mujer vulnerada. Esto ocurre en las comunidades en donde el número de mujeres organizadas ha crecido y hay liderazgos reconocidos comprometidos con las causas de las mujeres.

La organización de mujeres ha servido además para hacer saber a los varones que el maltrato y la violencia no solo violenta al *Sumak Kawsay* (Bien Vivir) como principios ancestrales, sino también a la Ley gubernamental. La organización de mujeres ha impulsado campañas de divulgación y formación para hacer conocer a las mujeres sus derechos y hacerles saber sobre los recursos jurídicos con los que cuenta en caso de maltrato o violencia. Algunas mujeres se han animado a denunciar a los agresores y a veces la Ley estatal se ha aplicado, lo que ha significado lecciones para otros agresores. De lo que ha resultado como una medida de contención para los violentos. Hoy las mujeres saben que tienen derechos y que no están solas ya que las mujeres articuladas y el contar con una organización como la FONAKISE, su vulnerabilidad es menor, se sienten acompañadas y saben que pueden contener la ira

del agresor en caso que ella se anime a presentar una denuncia.

Las mujeres entrevistadas reconocen que el maltrato y la violencia persiste en sus comunidades, pero ciertamente esta es menor que antes como consecuencia de procesos de acompañamiento y capacitación que desde hace más de una década realiza la FONAKISE. Valoran que en el lugar en donde viven la violencia ha disminuido un poco, aunque falta mucho para erradicarla. Consideran que uno de los retos principales es lograr una mayor articulación con las instituciones de gobierno. Hasta ahora el quehacer de estas instituciones es débil y de escasa incidencia. La FONAKISE sobrevive de los financiamientos de la cooperación internacional, regularmente escasos ante la magnitud del problema.

TEMA III

**Pueblos y mujeres en la ciudad:
nuevas comunidades y recreación de
identidades**



Marcela A. Lincovil Nahuelhuen (Mapuche, Chile)

Memoria de la Comunidad Mapuche Kallfulikan de la Florida en la ciudad de Santiago de Chile

¿Es posible recrear una comunidad indígena ancestral en un contexto urbano? Para responder a esta pregunta Marcela Lincovil recurrió al método de la memoria para dar cuenta del proceso de recreación de una comunidad Mapuche en comuna de la Florida, ciudad de Santiago de Chile. Los resultados de investigación dan cuenta sobre cómo los y las mapuches de la Comunidad Mapuche Kallfulikan han trabajado para recrear en suelo urbano una comunidad, fortaleciendo sus instituciones e identidades; no sin enfrentar, claro está, diversos desafíos que la autora se encarga de documentar.

Para introducirse a la investigación hace una precisión teórica-metodológica relevante: distingue entre la historia y la memoria como abordajes teóricos diferenciados. Ambos, señala, funcionan en dos registros radicalmente diferentes, aún cuando resulta evidente que comparten relaciones estrechas. La historia es un ejercicio individual de un(a) historiador(a), que podrá tener a la memoria como una de sus fuentes.

El método de la memoria, por el contrario, es un ejercicio colectivo, que recurre a recu-

perar esta como un pasado vivo, en donde los miembros del grupo social son los que se encargan de darle contenido. La memoria es siempre un fenómeno colectivo, aunque sea psicológicamente vivida como individual. Sobre esta base, en la investigación se reconstruye la memoria de un proceso colectivo de formación de la Comunidad y Asociación Mapuche Kallfulikan de la comuna de La Florida, en la ciudad de Santiago de Chile. La investigación visibiliza las voces de las y los fundadores e integrantes de este proceso, hombres y mujeres mapuches a través de cinco historias de vida.

El grupo fundador de la comunidad se integra por aquellos venidos del sur del país años atrás y que forman parte de un linaje ancestral, así como de mapuches descendientes de familias que por linaje son también del sur, pero que ellos históricamente han vivido en el territorio de lo que hoy es la ciudad de Santiago. Por este motivo, la autora rechaza la categoría de ser tratados como "migrantes mapuches en la ciudad", ya que en realidad, afirma, el mapuche es un pueblo cuyo territorio ancestral era de Copiapo (4ta región) hasta el extremo sur de Magallanes. Por lo tanto,



también ocupaban los terrenos de la actual ciudad capital de ese país; por lo que justifica las iniciativas mapuches que pugnan por la recuperación territorial y lograr en ellos la reconstitución de las comunidades ancestrales. Al mismo tiempo, este proceso contribuye a revitalizar la identidad de las y los mapuches que han nacido en estos contextos urbanos, lo que ha dificultado la continuidad del idioma y otros referentes de identidad. Desafíos por los que el propósito de la Comunidad y Asociación Mapuche Kallfulikan se ha planteado trabajar a favor de la recuperación y práctica de la cultura mapuche en la vida diaria en la ciudad de Santiago, así como el reforzamiento de la identidad de su membresía.

El Estado chileno reconoce que los Indígenas de Chile son los descendientes de las agrupaciones humanas que existen en el territorio nacional desde tiempos precolombinos y que conservan manifestaciones étnicas y culturales propias. Por su parte, la Ley Indígena N° 19.253 vigente en el país, cuando habla de la participación indígena también se refiere a que debe existir una participación representativa y organizada para establecer una relación con el Estado en distintos ámbitos, para lo cual esta ley define: *“por Asociación Indígena la agrupación voluntaria y funcional integrada por a lo menos veinticinco indígenas que se constituyen en función de algún interés y objetivo común”*.

En diciembre de 1999 se crea la comunidad *Kallfulikan*⁵, la cual obtuvo su registro, cumpliendo con ello los requerimientos legales para intentar hacer fluidos sus diálogos con el Estado. Sin embargo, al mismo tiempo, los fundadores acordaron que la forma de funcionamiento no sería como el de una “asociación” con formato no indígena, sino que debía responder a una forma de organización ancestral mapuche: *Siempre se planteó que las organizaciones indígenas (en la ciudad) tendrían que tener la visión de Comunidad y no de una institución huinca*⁶ (Samuel Melinao, Lonko Comunidad Mapuche Kallfulikan, octubre 2011).

Lograrlo, sin embargo, ha significado constantes tensiones de confrontación-diálogo-negociación con las instituciones gubernamentales. Así ocurrió cuando se estableció un programa de Salud Intercultural y medicina mapuche: en la actualidad, la Comunidad *Kallfulikan* forma parte del Programa Especial de Salud y Pueblos Indígenas del Ministerio de Salud (PESPI). Este es un programa que nace a partir del año 1996 recogiendo los llamados de los organismos internacionales, en especial la resolución de OPS/OMS de avanzar desde los Ministerios de Salud en la

5 Palabra compuesta en el idioma *mapudungun*, cuyo significado es por *Kallfu*, azul, y por *likan*, piedra mística, piedra ceremonial dotada de poderes y que existía ancestralmente.

6 *Huinca* se le dice a la persona no indígena, especialmente a los hombres no indígenas.

El Estado chileno reconoce que los Indígenas de Chile son los descendientes de las agrupaciones humanas que existen en el territorio nacional desde tiempos precolombinos y que conservan manifestaciones étnicas y culturales propias

generación de estrategias nacionales en materia de salud de los pueblos indígenas. Para dar atención médica desde una perspectiva médica propia, se procede a construir (por autoconstrucción) una *Ruka Mapuche*⁷, que es un espacio ancestral de sanación muy común en los territorios ancestrales del sur. Asimismo, se construyó un invernadero para sembrar allí las medicinas que requieren la atención del *machi* (médico ancestral). El tratamiento médico mapuche consiste en la realización de un diagnóstico o *pelotuwun*⁸, *lawen* o tratamiento con yerbas medicinales en infusión y otros tipos de tratamientos espirituales como por ejemplo el *ulutun*⁹, en

7 La *Ruka* se construyó entre el año 2002 y 2003. La *Ruka* es una vivienda Mapuche elaborada con materiales naturales como varas de *coliwe* y *tatora* o junquillo (según la zona) para el techo y para cubrir los lados. Su forma es ovalada de acuerdo a la cosmovisión, y su puerta de entrada es hacia la salida del sol. En el centro hay un *kitral* o fogón que es muy importante pues el fuego permanente hace que la *Ruka* se mantenga firme y dure muchos años, y el humo sea evacuado a través de dos agujeros ubicados en ambos costados del techo.

8 El *pelotuwun* es un método básico dentro de la medicina mapuche para diagnosticar la situación, problema o enfermedad de una persona o ser. Este solamente se hace por petición de quien lo requiere, así también puede ser tratado o no. Generalmente se hace para saber "quien soy, donde estoy y que debo de hacer en y con mi vida".

9 El *ulutun* es una ceremonia mapuche cuyo rito enmarca a un ser y su familia, cuyo objetivo busca poner en equilibrio al hombre con la divinidades y fuerzas que existen en su entorno, así

los casos que fuere necesario de acuerdo al diagnóstico realizado por el *Machi*.

En el año 2005 se aprobó este proyecto de trabajo, pero a la hora de llevar a cabo su ejecución surgieron tensiones institucionales, ya que la reglamentación del código sanitario no contemplaba la atención de *machi*. Frente a ese desconocimiento desde el Estado de la institucionalidad mapuche, la Comunidad Kallfulikan debió recurrir a la Ley Indígena vigente en ese momento en el país y las leyes Internacionales que Chile ha ratificado en lo que se refiere a derechos humanos, pueblos indígenas y salud de la población, para así reclamar su derecho a acceder a la salud desde su perspectiva cultural, solicitando la intervención directa de funcionarios de alto rango para intervenir en el diálogo y de esta forma llegar a nuevos acuerdos con las autoridades comunales. Finalmente, en el año 2006, después de largas negociaciones, se llegó a un acuerdo. Las autoridades de salud dieron la autorización para trabajar en la *ruka*, acordando una modalidad de "Salud Mapuche de acción complementaria con pertinencia cultural" y esta se estableció dentro del espacio del

como revelar informaciones que se encuentran en el olvido y así ellas integrarlas o apaciguarlas para que cooperen en el bien y no perjudiquen el existir de un ser; éste ser puede ser físico o espiritual, y que de una u otra forma se manifiesta en el hombre o ser humano, así también en los animales cosas o seres que rodean a la persona.



Centro de Salud Familiar Los Castaños, de la comuna La Florida.

En esta negociación se produjo un diálogo intercultural. La forma de trabajo de la Comunidad Mapuche se produjo en base al empleo de distintos instrumentos de la medicina occidental, como son el caso de los registros de todas las personas que se atienden en el marco de la medicina mapuche. Documentación tal como el consentimiento informado que firma el paciente, la hoja de registro con los datos del paciente que lo hace el facilitador intercultural, la hoja de registro que utiliza el machi para escribir el diagnóstico que le hizo al paciente, y el tratamiento (las yerbas y procedimientos) que le receta de acuerdo al diagnóstico y un carnet de salud que se le entrega al paciente. Para la Comunidad Kallfulikan estos registros les permitirán más adelante avanzar en el reconocimiento legal de la medicina mapuche a nivel nacional y pueda practicarse con mayor libertad, sin las presiones que ejerce el sistema de salud gubernamental.

A más de una década de su formación, la Comunidad Mapuche Kallfulikan es un referente de recreación de una comunidad ancestral en la ciudad de Santiago de Chile y se ha convertido en un espacio para la revitalización de la identidad mapuche de todos/as aquellos/as mapuches que han perdido su idioma y que están en procesos de recuperación de su identidad, como así

también para los que conocen su cultura y pueden practicarla permanentemente. En las instalaciones de la Comunidad se desarrollan diversas actividades como: talleres con niños; taller de cosmovisión mapuche, talleres de platería mapuche y talleres de textiles mapuches, entre otros. Estos talleres son abiertos a todas(os) los/las interesadas(os). Esto es así porque la filosofía de la Comunidad es que los saberes mapuches deben ser compartidos sin distinción étnica.

En términos generales se puede afirmar que la Comunidad Mapuche Kallfulikan, hasta el año 2011 cuando se realizó esta investigación, era un referente que da cuenta cómo es posible que los mapuches que viven en las ciudades puedan recrear sus comunidades ancestrales recuperando sus costumbres, tradiciones y formas de vida. Para ir hacia allá y poder reproducir la experiencia, los liderazgos mapuches se han planteado nuevos desafíos. Uno de ellos es exigir al Estado chileno que reconozca las tierras ancestrales del pueblo mapuche y que el territorio mapuche es desde Copiapo hacia el sur del país. Que reconozcan, además, los territorios que ocupa la Comunidad Mapuche Kallfulikan como parte del territorio ancestral mapuche, como un primer antecedente. Esto deberá ser así porque, tal y como las autoridades de La Florida afirman: *"...los mapuches que vivimos en las ciudades no somos migrantes urbanos, sino parte de estos territorios que nos corresponden por linaje ancestral"*.



Carola Cárdenas Ojeda (Charrúa, Uruguay)

Reconstruyendo la Identidad de la mujer Charrúa, Uruguay

La historia contada por las mujeres Charrúas, y recuperada en esta investigación por Carola Cárdenas, es una historia que no ha querido ser contada por los historiadores de profesión. Una historia negada desde la historiografía oficial, que tiene tras de sí la prolongación de un genocidio: primero el genocidio físico contra el pueblo Charrúa, perpetrado en 1831 (en Salsipuedes), y el otro, el genocidio por invisibilización; aquél provocado por el silencio intencional; el que ha intentado negar la presencia Charrúa en Uruguay. Un genocidio que busca silenciar su presencia, pero que es desafiado día a día por aquellos hombres y mujeres que han decidido resistir, guardando en la memoria los saberes y conocimientos que fueron heredados, transmitidos por las abuelas y abuelos. La cultura uruguaya, desde su élite, intentó ocultar su heterogeneidad tras un imaginario homogeneizador. Frente a esa negación, los y las charrúas han politizado la memoria y en los últimos años se viven procesos de revitalización de la identidad Charrúa. De eso se trató la investigación de Carola Cárdenas: de documentar las contribuciones de las

mujeres a este proceso de resistencia mediante la politización y reconstrucción de su identidad étnica Charrúa.

Para realizar la investigación, la autora (que hace parte de la Unión de Mujeres del Pueblo Charrúa-UMPCA que surge en el año 2007) sostuvo conversaciones espontáneas y entrevistas semiestructuradas. Las entrevistadas fueron mujeres urbanas que viven en la ciudad de Montevideo; mujeres que en medio de esa urbe han ido reconstruyendo su identidad de diferentes maneras, las cuales pasan a ser detalladas en el relato de la investigación. El rango de edad de las entrevistadas oscila desde una jovencita de 17 años, hasta una mujer abuela de 53 años, todas ellas auto identificadas como mujeres Charrúas.

El fortalecimiento de su identidad está relacionado con los avances en el proceso organizativo como pueblo indígena, lo que les ha permitido el impulso de experiencias de recreación de la comunidad indígena en el contexto urbano; como es el caso de la Comunidad Basquadé Inchalá (Levántate Hermana/o), creada diez



años atrás. En estos contextos se intenta recuperar prácticas de vida y rituales que se guardan en la memoria, así como la recuperación de la lengua, cantos, danza y música. Además, se impulsan talleres con jóvenes y niños/as para la transmisión y recreación de los conocimientos y saberes ancestrales. Estos caminos fueron delineados en los objetivos de la UMPCHA: recuperar la espiritualidad Charrúa; asumirse como guardianas de los territorios y valores charrúas; reivindicando derechos como mujeres charrúas, en donde la memoria permite un ejercicio de proyección a futuro con una mirada ancestral.

Las "Umpchas" o mujeres militantes dentro de la UMPCHA, como a sí mismas se identifican, son mujeres que en el día a día han politizado su identidad étnica y su identidad de género; al mismo tiempo que tienen un reclamo de pueblo, sus demandas contienen una perspectiva de género. Al recrear la vida comunitaria, al mismo tiempo luchan porque éstos sean espacios libres de violencia contra las mujeres, recuperando a través de la tradición oral prácticas de solidaridad, complementariedad y equidad en las relaciones de género. En donde la autodeterminación de la mujer pueda ser compatible con la demanda de la autodeterminación de los pueblos, en el ejercicio complementario del derecho colectivo de los pueblos y el ejercicio del derecho de la dignidad de las personas.

Las "Umpchas" o mujeres militantes dentro de la UMPCHA, como a sí mismas se identifican, son mujeres que en el día a día han politizado su identidad étnica y su identidad de género

Al mismo tiempo que articulan las luchas de los pueblos indígenas con las de las mujeres, buscan construir nuevos feminismos que comprendan y potencien las demandas específicas de las mujeres indígenas. Recuperando el derecho a la endoaculturación; es decir, al derecho de sus miembros, hombres y mujeres, a educar a sus hijos e hijas, y a reeducarse a sí mismo, en el marco de su propia cultura y poder resistir frente a las amenazas integracionistas genocidas, que mediante actos de represión cultural obligan a negar y ocultar las raíces de los pueblos originarios.

Al significar el territorio como territorio étnico, "las Umpchas" luchan también por erradicar la minería a cielo abierto de esos territorios indígenas, siendo este eje político parte de su estrategia de incidencia política. En su perspectiva, asumen el cuidado de la tierra como un valor central y no permiten que las multinacionales mineras acaparen las riquezas de la tierra y de los lugares sagrados para el Pueblo Charrúa. En el año 2011, al momento de escribir el informe "las Umpchas" hacían parte del movimiento civil en contra del establecimiento de una multinacional minera que pretendía instalarse sobre territorios, oponiéndose a tal propósito: *"Aquí las mujeres Charrúas cumplen el rol de proteger a la madre naturaleza y de ser guardianas de ella misma"*. En este contexto, asumirse Charrúa es recuperar la perspectiva de

Ser mujer Charrúa
incorpora un
posicionamiento
político y un
relacionamiento con
la naturaleza y con
el entorno en el que
hacer comunidad es
hacer colectividad,
y con ello es hacer
también pueblo
indígena

defensa del mundo, haciéndolo mediante una estrategia de recreación de la vida comunitaria y la identidad étnica.

Siendo la memoria una herramienta política, esta permite a las mujeres adultas y jóvenes tejer discursos ancestrales con perspectivas de proyectos políticos como pueblos. Recrear la cultura Charrúa como base de identidad de las nuevas generaciones, asumiendo que sí es posible asumirse mujer indígena a los 17 años, encontrando respuestas al presente y para pensar el futuro al asumir y recrear las raíces ancestrales transmitidas a través de la memoria y de la tradición oral.

Por eso, cuando la autora indagaba a las mujeres sobre “¿Qué es ser mujer Charrúa, hoy?”, concluyó: *“Ser mujer charrúa hoy, es quien se auto determina como indígena y quien mantiene en su vida cotidiana la herencia cultural a través de la memoria oral y colectiva”*. Ser mujer Charrúa hoy es recuperar la memoria, las prácticas, las tradicionales; re-elaborarlas, fortalecerlas y transmitir las y hacerlas visibles, dando muestras de esa identidad a través de pinturas en el rostro, vestidos con diseños propios que son prácticas y discursos de afirmación. En este sentido, ser mujer Charrúa hoy es ejercer el derecho de autoafirmación. Ser mujer Charrúa hoy es actitud de vida y la necesidad de reivindicarla; es posicionamiento individual y colectivo frente a la vida. Es una actitud y

una posición política que no ignora que se vive en una sociedad capitalista, neoliberal y un Estado y sociedad que invisibiliza a los pueblos indígenas, negándoles su derecho a la autodeterminación.

Frente a esas amenazas, ser mujer Charrúa incorpora un posicionamiento político y un relacionamiento con la naturaleza y con el entorno en el que hacer comunidad es hacer colectividad, y con ello es hacer también pueblo indígena. Se reconoce que la cultura Charrúa estuvo siempre presente: en la perspectiva de las mujeres entrevistadas, la continuidad de la transmisión de la identidad Charrúa fue la más heroica y delicada forma de resistencia, durante más de tres siglos. Al respecto, prevén que esta continuará porque hoy esos colectivos alzan la voz y levantan el rostro para decir ¡aquí estamos! y exigir su reconocimiento como pueblos.

Este proceso no ignora, sin embargo, que en algunos casos llegar a la conciencia de la identidad ha transitado por caminos dolorosos producidos por el racismo y la discriminación, lo que ha conducido que en muchas ocasiones la autoafirmación haya pasado por ciclos que iban de la negación a la afirmación, que se articulaban con un vindicar y un negar. Pero que al ser vinculados con las raíces, con los antepasados y con lo ancestral mediante elementos concretos de la cultura (como



las prácticas sociales, la lengua, la danza, la medicina) condujo por el camino de la recuperación y politización de la memoria y la reafirmación de la identidad al tomarse conciencia del ser mujer Charrúa.

En resumen, de acuerdo con la autora, las mujeres Charrúas están en el proceso de recuperar su cosmovisión y visibilizar la cultura Charrúa en los distintos espacios en los que se participa e incide. En el desarrollo del trabajo, puntualiza algunos de los elementos que están en recuperación y recreación: ceremonias rituales para la presentación de la niña y el niño ante la luna; ceremonias y rituales de comunicación con la luna; dialogando con ella, conociendo sus fluidos y equilibrios; el uso del cuero en el vestido con diseño Charrúa; el conocimiento médico y los saberes ancestrales de las plantas y prácticas médicas; conocimiento del territorio y los lugares sagrados y el significado y salutación a las cuatro direcciones; así como conocimiento y reencuentro con los guardianes y protectores de esos lugares, reconociendo que *"nuestra tierra es la gran madre de nuestra casa"*. Es además recuperar el valor de la palabra y sus mandatos; reconociendo los aportes de la naturaleza y hacer reciprocidad con ella, por todo lo recibido; recuperar y volver a la cultura culinaria Charrúa, recuperando un modo de vida sano, cercano a la naturaleza; indagar en la memoria para recuperar el teatro, la

música y la danza, instrumentos musicales y símbolos ancestrales; es educar a las hijas e hijos en los valores de la complementariedad, dualidad, reciprocidad y equidad; en donde el respeto hacia la tierra se traduzca como respeto hacia la mujer; reivindicar a los antepasados, orgullosos del origen; salir de la oscuridad y de la negación, rechazando el integracionismo genocida; es autodeterminación como pueblo y autodeterminación como mujeres.

La autora recupera las palabras de Evelyn Balssari, una de "las Umpchas", mujer de 32 años quien afirma ante la pregunta sobre ¿Qué es ser mujer Charrúa, hoy?: *"Hoy, es saber re situarnos, re dimensionarnos, organizarnos. Por un lado, tratar de mantener vigente lo que se ha dado hasta el momento: la transmisión callada sin condiciones y, por otro lado, fortalecer el orgullo; ya no en el silencio, sí en la reivindicación, en el derecho a transmitir valores y a crear cultura, a sentirse libres como lo determina su pueblo, a tener igualdad de condiciones con respecto a los hombres, porque los dos son importantes y complementarios, pero no en los roles establecidos por el mundo occidental, sino en los propios términos de un pueblo libre, siendo orgullosa y autodeterminada"*. En suma, la Charrúa es hoy día una identidad nueva, en reconstitución, alimentada en el mundo urbano en donde los jóvenes, hombres y mujeres son una promesa de continuidad y revitalización.



María del Carmen González Benicio (Nahua, México)

Experiencias de organización para la provisión y gestión de agua: el caso de mujeres indígenas urbanas en la colonia Constitución del municipio de Tlapa de Comonfort, Guerrero, México

La investigación realizada por María del Carmen Benicio se centró en documentar la gestión de la provisión de agua para consumo humano que realizan las/los habitantes de la colonia La Constitución, ubicada en el municipio de Tlapa de Comonfort, en el estado de Guerrero en México. Con su trabajo, la autora alcanzó a visibilizar de amplia manera las distintas estrategias a las que recurre la comunidad para proveerse del vital líquido en un contexto de escasez, en virtud de la creciente población.

Localizado en la región conocida como “La Montaña”, el municipio de Tlapa recibe este nombre por su accidentada geografía, lo que limita su comunicación y hace difícil su acceso a los servicios básicos, lo que resulta en que esta región registre altos índices de marginación. Por este motivo, la población rural ha emigrado hacia las ciudades, siendo el municipio de Tlapa receptor de esas corrientes migratorias, favorecido por ser el centro comercial más importante.

Este proceso migratorio se agudiza a partir de la década de los setenta, por lo que a la fecha se tiene un crecimiento urbano de forma desordenada. Para el año 2011 el municipio se integra con 36 localidades y 37 anexos; mientras que la cabecera municipal se compone de 48 colonias distribuidas entre el valle y los cerros, consideradas asentamientos irregulares y sin reconocimiento oficial de parte de la autoridad municipal, lo que limita su acceso a servicios. La cabecera municipal tiene una fuerte composición pluriétnica en la que coexisten personas hablantes de diferentes lenguas indígenas e identidades, entre los que destacan los Me’phaa, Nahuas y Ña savi, originarios de los 19 municipios que componen la región, entre ellos Xalpatláhuac, Tlapa, Cualac, Alixtac, Malinaltepec, Copanatoyac, Metlatónoc, entre otros.

La colonia Constitución, en particular, se integró en su totalidad con familias indígenas, migrantes de otros municipios que no disponían de un terreno o casa y rentaban en la ciudad. Estas bases co-



munitarias fueron un factor importante que contribuyó a que los habitantes de la colonia Constitución se esforzaran por buscar respuestas colectivas para lograr tener acceso a los servicios básicos: drenaje, energía eléctrica y agua. Pese a esos esfuerzos, las condiciones todavía son precarias; En el 2010 se introdujo el drenaje en las calles principales de la colonia, pero para el 2011 aún no se habían realizado las conexiones a la red y desde las viviendas se continuaba descargando las aguas negras a la calle.

En lo general, al tratarse de una región seca, predomina el polvo en el ambiente, provocando enfermedades pulmonares y de la piel a las y los niños. A principios de 2011 se pavimentó un tramo de la calle principal. En el 2005, la colonia tenía una población de 524 habitantes, distribuidos en 99 viviendas; cinco años después, para el año 2010, la población ya se había duplicado, aumentando a 1,185¹⁰. El crecimiento de la población responde, sin dudas, a la continuidad de las olas migratorias, aumentando crecientemente la precariedad en el acceso a los recursos, particularmente el agua que tiene que distribuirse entre más personas.

10 Cfr. <<http://www3.inegi.org.mx/sistemas/TabuladosBasicos/Default.aspx?c=27303&s=est>>. Consultado en noviembre de 2011.

Frente a una situación de escasez creciente, las estrategias para acceder al agua se han diversificado, recurriendo a las diferentes opciones que la Ley previene: pública y privada. La primera opción fue la gestión del agua ante la autoridad municipal. Sin embargo, la respuesta fue lenta y limitada. En la cabecera municipal, el centro de la ciudad concentra el vital líquido; quedando así la periferia, en donde viven los pobres e indígenas, quienes se encuentran sin acceso al mismo, evidenciando las políticas públicas sus sesgos de racismo. Después de reiteradas solicitudes, finalmente el municipio autorizó la introducción del vital líquido a una sección de la colonia.

Recurriendo a prácticas comunitarias, la comunidad puso la mano de obra para escarbar las zanjas donde se tendería la tubería. Se asignaron tareas y horarios de trabajo para hacerlo y multas económicas para los que no cumplieran, por lo siempre había un integrante de la familia o mano de obra pagada a la que recurrían los que carecían de tiempo pero disponían de dinero.

Sin embargo, meses después de concluir el tendido de la tubería por las principales calles de la colonia Constitución, surge un nuevo problema: la tubería debería ser conectada a la colonia San Nicolás, la cual no autorizó el permiso para su

Frente a una situación de escasez creciente, las estrategias para acceder al agua se han diversificado, recurriendo a las diferentes opciones que la Ley previene: pública y privada

La gestión del agua adquiere otro matiz cuando el sistema público es insuficiente y la escasez llega a los hogares, pues obliga al jefe o jefa de familia a buscar otras alternativas, tales como la compra de agua a través de pipas. Ante esta situación una afirmación nace: en escenarios como este, las mujeres son las más afectadas, dado que ellas—por rol cultural asignado—se encargan de los trabajos de la casa y deben de proveerse agua de donde sea

conexión. Frente a este nuevo desafío la colonia volvió a responder de manera colectiva. Entre todos cooperaron para comprar un terreno a la orilla del río Tlapaneco y perforar un pozo profundo (llamado “Pozo 5 de mayo”). Por esta inversión los vecinos se adjudicaron como propio el pozo, pero el ayuntamiento municipal les ha disputado el control del mismo, intentando hacer nuevas conexiones para satisfacer las peticiones de otras colonias. Este punto de tensión se ha podido negociar con el Ayuntamiento Municipal, creando un Comité de Agua, integrado por cinco colonias, quienes se encargan de la administración y el pago de los gastos de la bomba y la energía eléctrica. Pese a los desafíos que ello implica, la mayoría de las viviendas de la colonia Constitución (pero no todas) tienen agua varios meses del año, pero se agota en el periodo de escasez de lluvia.

La gestión del agua adquiere otro matiz cuando el sistema público es insuficiente y la escasez llega a los hogares, pues obliga al jefe o jefa de familia a buscar otras alternativas, tales como la compra de agua a través de pipas. Ante esta situación una afirmación nace: en escenarios como este, las mujeres son las más afectadas, dado que ellas—por rol cultural asignado—se encargan de los trabajos de la casa y deben de proveerse agua de donde sea.

Para enfrentar este problema, las mujeres integran grupos, se cooperan entre sí y en colectivo compran el servicio de provisión del líquido que venden pipas que acceden a las colonias populares en el municipio, distribuyéndose el vital líquido entre las mujeres cooperantes. La falta de agua ocurre con frecuencia porque esta no se bombea del pozo de extracción al tanque de almacenamiento ubicado en la colonia; ya sea porque la bomba se quemó o por la falta de pago de la energía eléctrica por parte del Ayuntamiento Municipal. Los habitantes mencionaron que la falta de agua es eventual y se acentúa en la temporada de secas (abril-mayo) resolviendo el problema comprando el agua a través del servicio de pipas existente en la ciudad (costando aproximadamente 120 pesos —diez dólares, de acuerdo al tipo de cambio— por 2,500 litros, según la zona donde la lleven). La construcción de algunos caminos, destaca la autora, ha favorecido el acceso al agua para que las pipas alcancen a llegar a las zonas de reciente poblamiento.

Otro esfuerzo colectivo es el que realiza un pequeño grupo situado al lado de un emergente manantial en la barranca o *Chiauitl*¹¹, el cual sirve para mitigar la carencia de los colonos que se han asen-

11 Palabra nahua que significa “lugar donde nace el agua”.



tado en esa microrregión, aunque sólo pocos lo usan, recurriendo al acarreo mediante cubetas. Algunas personas recurren al agua de ese pozo para regar algunos árboles frutales. La provisión de esta fuente es reciente y ha resultado del esfuerzo de una familia para rascar la tierra y hacer un pozo más grande y profundo, lo que le hace presumir la propiedad del mismo. Sin embargo, el resto de los vecinos los desafían al argumentar que la barranca no tiene propietario por lo que el agua es de todos y todas; siendo motivo de conflictos y tensiones.

Las mujeres de la colonia Constitución comparten varias características como el ser indígenas, migrantes, casadas, ser amas de casa, jefas de familia, madres y ser las gestoras y cuidadoras del agua. La gran mayoría no sabe leer ni escribir y su llegada a la colonia Constitución fue porque formaron una familia, rentaban y como no tenían casa al saber de la oportunidad de comprar un terreno a plazos y con pagos pequeños decidieron formar la colonia, que era un cerro, donde predominaban las culebras y los cactus. Las mujeres indígenas urbanas de la colonia Constitución expresaron la importancia que tiene el agua en sus actividades diarias y lo indispensable que es para la vida, por lo cual tienen que cuidarla. Todas ellas han trabajado junto con los varones de la familia para

construir las zanjas y el tendido de las tuberías. También participan en proveer el agua al estar pendientes de la llegada de la pipa y la búsqueda de alianzas y la formación de grupos para juntarse y lograr completar el precio de la pipa y distribuirse elpreciado líquido.

No obstante esos logros, las mujeres están preocupadas por un escenario de escasez de agua en sus viviendas; les preocupa asimismo la creciente migración y la ampliación de la colonia Constitución. La compra del agua es una opción que les resuelve el problema; sin embargo en un contexto de escasez generalizado y frente a la creciente demanda, el precio del agua se ha incrementado. Pese a estos desafíos, las mujeres entrevistadas por la autora para la realización de la investigación manifestaron estar contentas porque mediante la cooperación colectiva y las solidaridades comunitarias que han desarrollado, han tenido la oportunidad de tener una vivienda propia que cuenta con energía eléctrica, algunas con drenaje y con acceso al agua, así sea con incertidumbre y temor ante un escenario incierto.



Mary Acosta Pinilla (Ngäbe-Buglé, Panamá)

Saberes de la mujer Ngäbe-Buglé en la gestión sostenible del agua en la comunidad Las Garzas de Pacora, ciudad de Panamá

La comunidad de Las Garzas de Pacora es una de las más recientes comunidades urbanas; asimismo, es una de las que mayor proyección de crecimiento presenta en la ciudad de Panamá. Con alta composición indígena Ngäbe-Buglé, esta comunidad ha comenzado a experimentar un incremento en las enfermedades transmisibles causadas por factores ambientales, especialmente los relacionados con la calidad y el acceso al agua potable y saneamiento ambiental.

Estos factores agravan la exclusión y empeoran las condiciones y calidad de vida, en particular de las mujeres indígenas que allí habitan. El problema del agua en la ciudad de Panamá no sólo tiene que ver con su cantidad, también con su manejo, ya que en épocas de lluvia las comunidades se inundan, y en el verano no hay suficiente agua para abastecer las necesidades básicas. Los más afectados por esta situación son las mujeres, siendo estas las que culturalmente tienen asignada una mayor responsabilidad en la crianza de los hijos y todos los quehaceres involucrados en la gestión del hogar.

Por estos motivos, agua y mujer tienen un vínculo histórico, tanto en la historia ancestral del pueblo Ngäbe-Buglé, como en las nuevas condiciones en la ciudad en donde el agua se presenta en la actualidad como uno de los principales problemas, tanto por la falta de acceso al vital líquido, como por la carencia de infraestructura que permita drenarla en época de lluvias. De esta manera, la falta de acceso al agua potable se constituye en una poderosa amenaza y la falta de calidad de la misma en el incremento de focos de infección. Por falta de drenaje, el agua se queda estancada en el patio de las casas cada vez que llueve. Adicionalmente, la mayoría de las viviendas tiene letrinas y el agua las rebasa expulsando los desechos.

En los talleres y entrevistas realizada por la autora, las mujeres se quejaban de la incongruencia de la política gubernamental: inmediatamente después de las lluvias pasan los inspectores de salud para confirmar que el agua no quede estancada, ya que se producen larvas de mosquitos. Pero, en lugar de implementar políticas públicas de drenaje y



saneamiento para que el problema sea erradicado de raíz, dichos inspectores proceden a aplicar multas a las viviendas que no han evacuado el agua. Pese a que el problema es añejo y son muchas las gestiones realizadas ante las instituciones gubernamentales, las solicitudes de intervención gubernamental no han encontrado respuestas efectivas.

En los talleres, en los que participaron tanto varones como mujeres de esos asentamientos urbanos, se recordó que en la Comarca Ngäbe-Buglé, a pesar de que no hay facilidades para obtener algunas cosas, las personas viven tranquilas y con limpieza y se puede caminar tranquilamente sin temor a ser víctima de asaltos. El aire, el agua y la comida son naturales; los productos agrícolas carecen de químicos y la salud en general es mejor que en la ciudad. Sin embargo, la decisión de la emigración a la ciudad ha tenido consecuencias impensables. El principal motivo para que esta se propicie es la búsqueda de trabajo y de acceso a la educación para las y los hijos; no obstante, los costos son muy altos. Un testimonio recogido por la autora es elocuente: *El único beneficio que buscamos en la ciudad es una mejor educación y oportunidades de ganar dinero. Esa es la razón de nuestra emigración. En muchas ocasiones, antes de emigrar a la ciudad, decíamos que*

las ayudas del gobierno no llegaban a la Comarca por estar tan lejos de ellos. Pero la realidad de esta comunidad, que queda a solo unos minutos de la oficina del Presidente de la República y de todas las instituciones, es que estamos pasando problemas serios. ¡Es increíble, estamos tan cerca, pero al mismo tiempo tan lejos!

Sobre esta problemática se centró el interés de Mary Acosta en el desarrollo de su investigación. En ella analizó los factores que inciden en la problemática de la carencia de agua y saneamiento en comunidades urbano marginales de la ciudad de Panamá, recuperando los saberes de las mujeres Ngäbe-Buglé en su relación con el agua. Se reflexionó asimismo sobre la importancia de (re) crear comunidad en los asentamientos urbanos y con ello fortalecer sus identidades; además de desarrollar nuevas capacidades en la gestión sostenible del agua. La reflexión alrededor del tema se realizó de una manera colectiva con las directamente afectadas.

Como parte de la metodología, la autora propició la celebración de talleres con las y los afectados; levantó historias de vida y diversas entrevistas en las que incluyó a funcionarios de gobierno para conocer sus propuestas de atención ante la problemática detectada. Además,

Por estos motivos, agua y mujer tienen un vínculo histórico, tanto en la historia ancestral del pueblo Ngäbe-Buglé, como en las nuevas condiciones en la ciudad en donde el agua se presenta en la actualidad como uno de los principales problemas, tanto por la falta de acceso al vital líquido, como por la carencia de infraestructura que permita drenarla en época de lluvias

se realizó una segunda vuelta de talleres participativos, en donde se presentaron los resultados del diagnóstico y se invitó a la comunidad a reflexionar sobre una propuesta autogestionada, sostenible y culturalmente pertinente; concluyendo el ejercicio investigativo con una propuesta comunitaria de acción organizativa inmediata.

La mujer Ngäbe-Buglé reconoce el agua como elemento sagrado, integrado a los ciclos de vida, la salud, calidad de vida y organización de las comunidades. Para dinamizar los talleres, la autora elaboró dos relatos (El Cedro y El Piro) sobre la relación de su comunidad con el agua y las relaciones que alrededor de ella se generan, sobre todo las de solidaridad entre las mujeres. El Cedro es un lugar bastante inaccesible de la Comarca Ngäbe-Buglé con abundantes fuentes de agua. En el relato se menciona que siendo ella muy pequeña acompañó a su madre al lavadero de La Quebrada. Allí se encontraban varias mujeres, cada una de ella tenía su lugar preparado para lavar. Todos los días en horas de la mañana las mujeres se dirigían a un lugar específico para lavar sus ropas en compañía de sus hijos. Mientras hacían su lavandería, compartían ideas y comentaban los problemas que acontecían en sus hogares. También era el momento y lugar oportuno para planificar trabajos colectivos como las

juntas de la escuela, las características de las cosechas del momento y para contarse historias de los abuelos. Este era el principal lugar de encuentro de las mujeres para planear las actividades comunitarias.

Sobre la base de estos relatos, las y los participantes en el taller comentaron la importancia que tenía el lavadero como un lugar de encuentro para las mujeres. Allí compartían y disfrutaban su vida diaria y se daban apoyo mutuo frente a los ciclos de la vida como nacimientos, muertes, fiestas y los aspectos más cotidianos, como las alegrías y penas de cada familia. Además, este punto de encuentro les facilitaba la coordinación y solidaridad en el trabajo comunitario, como la limpieza de los terrenos, la siembra del maíz, del arroz o de la yuca. Recordaban y aprendían las historias de los abuelos -por ejemplo, allí se recordaban las enseñanzas de la historia del trueno y sobre el peligro de las inundaciones. Mientras tanto, los niños también escuchaban y aprendían.

En su segundo relato, la autora narró que cuando tenía 8 años de edad su familia se mudó para la comunidad de El Piro. Allí había agua por tubería en todas las casas. La comunidad se había organizado para tramitar un Acueducto a través de una organización internacional de beneficencia

La mujer
Ngäbe-Buglé
reconoce el agua
como elemento
sagrado, integrado a
los ciclos de vida, la
salud, calidad de vida
y organización de las
comunidades



social. Era un acueducto rural que trabajaba por gravedad y funcionaba bien. A pesar de que había agua en la casa, las mujeres preferían encontrarse y seguir lavando juntas en el río, lo cual mantuvo la unión de la comunidad para realizar las demás faenas o trabajos comunitarios. El Piro contaba con una organización comunitaria que cobraba una cuota de 25 centavos al mes para arreglar llaves, tuberías y cualquier daño del sistema. Así, el acueducto trabajó bien por diez años. Por motivo de crecimiento de población el representante del Corregimiento gestionó con el gobierno de turno un motor de bombeo para que el agua llegara a los domicilios. Sin embargo, por mala administración y falta de mantenimiento, la máquina se dañó y el acueducto se azolvó, ante la falta de coordinación y unidad entre los habitantes del nuevo asentamiento.

La reflexión sobre este caso puso sobre la mesa la importancia de la solidaridad grupal y de la solidaridad comunitaria: la comunidad no supo en aquel entonces aplicar los saberes ancestrales de unión y solidaridad en la gestión de la nueva tecnología. La reflexión alrededor de los dos ejemplos dejó sentada la importancia de la recuperación de esa tradición comunitaria de la solidaridad colectiva para enfrentar los problemas que enfrentaban en la Comunidad de Las Garzas de Pacora.

Habiendo identificado la falta de acceso a agua potable permanente, el estancamiento de aguas servidas y la falta de letrinas como los tres problemas principales; en el segundo taller se procedió a priorizar un problema para enfrentarlo de inmediato de una forma colectiva. La asamblea priorizó el problema de falta de acceso al agua potable. Se procedió a integrar un comité que diera seguimiento a la gestión del problema identificado. Adicionalmente, se acordó aportar una cuota de USD \$3 (tres dólares) por mes, por cada familia. Y un paso más: con el propósito de recuperar tecnologías ancestrales sustentables de manejo de agua, se acordó la construcción de un ecolavadero comunitario que permitiera el manejo del agua, evitando el encharcamiento de las aguas generadas con el lavado de la ropa. Asimismo, acordaron realizar esfuerzos para intentar recuperar los saberes y las tradiciones comunitarias de la solidaridad y la ayuda mutua como la mejor estrategia para enfrentar sus problemas en el nuevo entorno urbano en donde se encuentran tan lejos de los beneficios gubernamentales, pese a que sus oficinas están situadas a tan corta distancia.

TEMA IV

Haciendo derechos colectivos



Magdalena Pérez Conguache (Pocomam, Guatemala)

Aplicación de la Ley de Idiomas Nacionales en la Administración Pública y Municipal de Palín, y la participación de la mujer Maya Poqomam en la calidad de la prestación de los servicios públicos, Guatemala

Esta investigación se centró en indagar la aplicación de la Ley de Idiomas Nacionales, Decreto Ley No. 19-2003, en el municipio de Palín, en Guatemala; específicamente en lo concerniente a los artículos 14, 15 y 16, relativo a la prestación de bienes y servicios públicos.

Al reconocer los derechos colectivos de los Pueblos Indígenas en Guatemala (Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas), la Ley ordena que el acceso a los servicios públicos en todos los ámbitos de la organización del Estado por parte de las/los ciudadanos y usuarios de los mismos, debe hacerse garantizando el uso de su idioma propio, hablado en su territorio delimitado como Comunidad Lingüística. Dirigiéndose a funcionarios de la administración municipal, el puesto de salud, el Juzgado de Paz y el Sistema de educación pública para documentar la aplicación de dicha Ley, la autora recoge testimonios de los directivos de alto mando en esas instituciones para que,

mediante la aplicación de una guía de entrevista dirigida, respondieran a preguntas relativas al (in)cumplimiento de dicho ordenamiento en sus respectivas instituciones. Otras entrevistas fueron realizadas a representantes (mujeres y varones) de organizaciones poqomames que tienen incidencia local para obtener sus percepciones sobre los alcances de divulgación de dicha Ley entre la población y su aplicación. El propósito de la investigación fue realizar una radiografía sobre cómo la Comunidad Lingüística Poqomam, en particular en el municipio de Palín, la Ley de Idiomas Nacionales tiene vigencia.

El municipio de Palín, Departamento de Escuintla, es el único municipio de los trece que conforman este Departamento que se reconoce con población indígena originaria Maya-Poqomam, debido a la pérdida acelerada de la Cultura Poqomam, por lo que está categorizado dentro de los idiomas Mayas minoritarios a nivel nacional. Esta situación se agrava ya que la Comunidad Lingüística Po-



Al reconocer los derechos colectivos de los Pueblos Indígenas en Guatemala (Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas), la Ley ordena que el acceso a los servicios públicos en todos los ámbitos de la organización del Estado por parte de las/los ciudadanos y usuarios de los mismos, debe hacerse garantizando el uso de su idioma propio, hablado en su territorio delimitado como Comunidad Lingüística

qoman no tiene continuidad territorial-lingüística, lo que hace que el uso de su idioma se atomice, viéndose invadidos por migrantes hispanohablantes y colocando a la población Poqoman en condición de minoría lingüística en sus propios territorios. Adicionalmente, en virtud que los territorios que forman parte de esta Comunidad Lingüística se encuentran muy próximos a la ciudad capital, se han producido acelerados fenómenos de movimiento de población por motivos laborales, quienes se desplazan todos los días a la ciudad capital a trabajar; de lo que resulta que Palín se ha convertido en una suerte de “ciudad dormitorio”, lo que ha debilitado el tejido familiar como el espacio de aprendizaje del idioma materno. Por esta situación la autora consideró necesario indagar sobre la aplicación de la Ley de Idiomas Nacionales que en teoría tiene el propósito, entre otras cosas, lograr la revitalización de aquellos idiomas Mayas que se encuentran amenazados.

La Ley de Idiomas Nacionales (2003) establece en su artículo 13 que el Sistema educativo nacional “deberá aplicar en todos los procesos modalidades y niveles el respeto, promoción, desarrollo y utilización de los idiomas Mayas, Garífuna y Xinca, conforme a las particularidades de cada comunidad lingüística.”. El artículo 14, por su parte,

en lo relativo a la prestación de servicios públicos afirma: *“El Estado velará porque en la prestación de bienes y servicios públicos se observe la práctica de comunicación en el idioma propio de la comunidad lingüística, fomentando a su vez esta práctica en el ámbito privado.”*; por lo que (Art. 15) establece que se deberá: *“Facilitar el acceso a los servicios de salud, educación, justicia, seguridad, como sectores prioritarios, para los cuales la población deberá ser informada y atendida en el idioma propio de cada comunidad lingüística, sin menoscabo de la información gradual de los demás servicios, a los términos de esta disposición.”*

Las limitaciones a estos reconocimientos es que la aplicación de los mismos está delimitada únicamente a su jurisdicción territorial en donde la Comunidad Lingüística esté establecida; sin olvidar que “El idioma oficial de Guatemala es el español”, el Estado reconoce, promueve y respeta los idiomas de los pueblos Mayas, Garífuna y Xinca. (Art. 1).

Al sistematizar las respuestas dadas por los funcionarios, estas fueron decepcionantes y mostraron la indiferencia y la escasa o nula aplicabilidad de dicha legislación, prevaleciendo el idioma español como el único que se usa en las instituciones del Estado en Palín, tanto

En este escenario de incumplimiento de los derechos colectivos, la autora reflexionó sobre otros retos que tienen que ver con el rol de la mujer como transmisora del idioma materno. Las mujeres tienen el rol asignado de ser las formadoras de las/los hijos y son las que más usan el idioma propio para comunicarse en la familia. Por tal motivo, es conveniente poner atención en que el problema de pérdida del idioma puede estar ocurriendo en el ámbito familiar y en donde la mujer está dejando de transmitir el idioma a las nuevas generaciones

en la administración municipal, como en el puesto de salud, el Juzgado de Paz y el Sistema de educación pública. El funcionario de este último aceptó que únicamente la mitad de los profesores de educación son hablantes de Poqoman, pero no en el marco de la Educación Bilingüe Intercultural (EBI), por motivo de falta de presupuesto. Respecto al resto de las instituciones, reconocieron que los prestadores de los servicios públicos tanto en la administración municipal, como en las otras dependencias gubernamentales, no son nativos del municipio, no tienen dominio sobre el idioma y no existe pertenencia e identificación a la Comunidad Lingüística Poqomam.

De igual forma, los servidores públicos de las instituciones de salud, educación y justicia desconocen la Ley de Idiomas Nacionales; por lo tanto, no se cumple su aplicación. Los funcionarios se deslindaron de responsabilidades al afirmar que es la oficina de contratación de las/los servidores públicos quienes no ponen como requisito que sean bilingües. Aún incluso en un espacio tan delicado como es el área de salud, por las consecuencias que ello pudo tener, el funcionario entrevistado afirmó que era innecesario el uso del Poqoman, ya que *“toda la población es hablante de español”*, aunque posteriormente matizó

al referirse a la atención médica a las personas de la tercera edad.

Respecto a la variable de género que Magdalena Pérez incorporó en la investigación, los resultados también fueron desalentadores: no existe la perspectiva de una cuota de género y no se reconoce como un derecho democrático la incorporación de la variable de género en la contratación del personal.

En este escenario de incumplimiento de los derechos colectivos, la autora reflexionó sobre otros retos que tienen que ver con el rol de la mujer como transmisora del idioma materno. Las mujeres tienen el rol asignado de ser las formadoras de las/los hijos y son las que más usan el idioma propio para comunicarse en la familia. Por tal motivo, es conveniente poner atención en que el problema de pérdida del idioma puede estar ocurriendo en el ámbito familiar y en donde la mujer está dejando de transmitir el idioma a las nuevas generaciones.

En este escenario, la autora considera necesario impulsar acciones y vigilancia social para que la Ley de Idiomas Nacionales se aplique con responsabilidad desde la institucionalidad estatal, estableciendo responsabilidades claras respecto a quién o quiénes deben de



ser garantes del ejercicio de estos derechos; situación que ahora no tiene claridad, permitiéndose la evasión de responsabilidades de parte de las/los funcionarios públicos.

Pero por el otro lado, corresponde también al pueblo Poqoman, a las y los hablantes fortalecer su idioma. Y pensar en desarrollar estrategias orientadas a fortalecer el espacio doméstico, vigorizando la identidad de la mujer madre para evitar que este sea el lugar desde donde se produzca el desplazamiento del idioma Poqoman.

La investigación permitió mostrar las debilidades de la legislación, pero también la falta de perseverancia del pueblo Poqoman para la exigibilidad de sus derechos. Asimismo mostró que hay espacios de lo social (como la familia) que pueden ser potenciados para fortalecer el idioma propio; por lo que es necesario desarrollar estrategias dirigidas en varios sentidos y no sólo direccionados hacia el cumplimiento de la legislación estatal.



Marylin Pacheco Barrios (Quechua, Bolivia)

Formación política de lideresas desde la perspectiva de la Confederación Nacional de Mujeres Campesinas Indígenas de Bolivia "Bartolina Sisa" CNMCI OB"BS"

El objetivo de la investigación asumido por Pacheco es delinear los primeros trazos de una propuesta metodológica para realizar una aproximación a la estrategia orgánica de formación de liderazgo de mujeres indígenas de la "Confederación Nacional de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias de Bolivia, Bartolina Sisa, CNMCI OB-BS", "Las Bartolinas". La propuesta se inscribe en el marco de la Ley N° 070 denominada "Ley de Educación Elizardo Pérez-Avelino Siñani" promulgada el 20 de diciembre de 2010 como parte del pacto social que irrumpe en el nuevo Estado Plurinacional, abriendo nuevas oportunidades a formas alternativas de gestión educativa y la participación social popular; de modo que la educación se vincule desde, para y con la producción, ajustándose a las características culturales de los y las bolivianas.

El proceso de cambio que vive Bolivia en el marco de la Revolución democrática cultural ha generado el contexto adecuado y propicio para analizar las potencialidades organizativas sociales de base, las cuales han demostrado ser

un modelo digno de ser analizado y sistematizado con fines de réplica para así valorar y consolidar un modelo propio de formación en diferentes ámbitos de la participación social. En este sentido, en la perspectiva de la autora es posible que las trayectorias de 28 años de los liderazgos de "Las Bartolinas" pueda ser recuperada y sistematizada como una propuesta curricular para ser formalizada en un programa de formación de liderazgos femeninos indígenas en Bolivia.

"Las Bartolinas" aglutina a 1,7 millones de mujeres diseminadas en los nueve departamentos de ese país; cuenta con federaciones en todo el país y su vigencia y crecimiento permanente se debe a la gran demanda de las mujeres para pertenecer y fortalecer a la organización, toda vez que a lo largo de su existencia han demostrado trabajo y honestidad en los diversos espacios donde incursionan y asumen responsabilidades, abriendo así espacios en cargos que antes estaban vedados para las mujeres.

Actualmente muchas de sus miembros cumplen importantes funciones y roles en la administración pública, en distintos



ámbitos y niveles, así como en cargos de representación popular. Por su importancia y por el peso político que esta organización tiene, la autora considera viable impulsar un proceso de formación para la consolidación de sus liderazgos. Como insumos para la propuesta la autora retoma las trayectorias de cuatro lideresas prominentes de esa organización (Julia Ramos Sánchez, Ejecutiva Nacional de la CNMCIOB BS; Inés Miranda Kama, Secretaria de Tierra-Territorio de la CNMCIOB BS; María Rasguido Coca, Ex Ejecutiva de la CNMCIOB BS y Marcelina Cárdenas, Técnico en Comunicación de la CNMCIOB BS), narradas en sendas entrevistas, para indagar sobre sus prácticas, valores y recuperar sus trayectorias de formación como lideresas y los principios éticos y políticos que hicieron la columna de formación en sus vidas como mujeres líderes capaz de cumplir en la actualidad cumplen un papel determinante en el proceso del cambio político en ese país.

El proceso de cambio que vive Bolivia en el marco de la Revolución democrática cultural ha generado el contexto adecuado y propicio para analizar las potencialidades organizativas sociales de base, las cuales han demostrado ser un modelo digno de ser analizado y sistematizado con fines de réplica para así valorar y consolidar un modelo propio de formación en diferentes ámbitos de la participación social

Las mujeres entrevistadas refirieron que la manera de verificar la adecuada formación y capacidad de las lideresas sólo puede ser validada por medio del desempeño que esas ejercen en los espacios donde inciden y cuya manifestación será la satisfacción y aprobación de las organizaciones de base. De manera que en un proceso planificado de formación se considera necesario tomar en cuenta criterios de desempeño que sean susceptibles de ve-

rificación y contrastación en la práctica real; por tanto lo teórico resulta apenas un factor inicial, tal cual propone la Ley de Educación Avelino Siñani-Elizardo Pérez cuando se refiere a que la educación debe conceptualizarse en torno al ser, saber, hacer y tomar decisiones, ciclo que garantiza un proceso formativo integral.

La Ley de Educación Avelino Siñani-Elizardo Pérez, cuya estructura se fundamenta en los principios de descolonización y comunitariedad determina un modelo curricular cuyos componentes y fundamentos guardan estrecha relación con el sistema orgánico de formación práctica de lideresas de la CNMCIOB "BS". En consecuencia es posible, afirma la autora, pensar en que la Ley pueda arropar la perspectiva de formación propuesta por la organización de mujeres Bartolina Sisa y que la autora recuperó de propia voz a partir de las entrevistas e historia de vida realizada a las mujeres líderes.

De los elementos relevantes que las lideresas aportaron destacan los siguientes que a continuación se puntualizan:

- ✦ Las lideresas inician su activismo en la comunidad y/o la organización de base a muy temprana edad. No responde a una decisión personal, sino que esta elección se halla a cargo de la comunidad en base a usos y costumbres; es decir, en el marco de la

La Ley de Educación Avelino Siñani–Elizardo Pérez, cuya estructura se fundamenta en los principios de descolonización y comunitariedad determina un modelo curricular cuyos componentes y fundamentos guardan estrecha relación con el sistema orgánico de formación práctica de lideresas de la CNMIOCB “BS”. En consecuencia es posible, afirma la autora, pensar en que la Ley pueda arropar la perspectiva de formación propuesta por la organización de mujeres Bartolina Sisa

vida comunitaria. Es por ello que pese al sistema patriarcal y hasta machista que aún persiste como parte del resabio de la colonización y las estructuras de poder impuestas, las comunidades reconocen capacidades de liderazgo y de servicio a la sociedad, dando lugar a la delegación de responsabilidades al interior de la organización comunitaria y que constituye un voto de confianza de su membresía. Ser nombrada como representante es al mismo tiempo un reconocimiento a las capacidades. Se reconocen las aptitudes de liderazgo; pero también la vocación de servicio y aporte para la comunidad.

Por lo mismo, el aceptar el cargo no es opcional, sino más bien se considera como una obligación, pero también un privilegio. Asumir su primer cargo de responsabilidad en la comunidad constituye un merecer la confianza de la comunidad en pleno. Las lideresas se forman para servir y desde sus comunidades/bases, donde son elegidas mediante procedimientos comunitarios. El liderazgo es un proceso progresivo, acompañado y respaldado por la comunidad. Poco a poco se van delegando deberes de mayor responsabilidad, acrecentando su complejidad, proyección y aporte: *“lo que dentro de la Confederación viene a constituir la organicidad del liderazgo”*. El buen desempeño de esa escala de recono-

cimiento, las posiciona y proyecta a nuevos espacios que pasan de lo local, a lo regional y luego a lo nacional.

✦ La lideresa desde sus inicios se perfila en el ámbito de incidencia en el que trabajará, determinado este por el contexto que responde a necesidades de sus comunidades, de manera que se garantiza una adecuada lectura de la realidad y con ello haber transitado diversas fases del abordaje de esa problemática, lo cual dentro de una planificación educativa vendría a significar la vinculación con el aprendizaje significativo: el aprender haciendo y la sistematicidad de los procesos enseñanza–aprendizaje. Por otro lado afirmaron que poseen ciertas características innatas, pero que estas requieren ser trabajadas y perfeccionadas. Asumir responsabilidades en representación de la comunidad demanda de un compromiso de cualificación para un mejor servicio.

La mayoría de las lideresas no tiene una educación formal, aunque muchas de ellas han realizado cursos, capacitaciones y diplomados; esto es así porque para las mujeres lideresas resulta vital el prepararse en áreas y conocimientos, lo que les demanda tiempo y compromiso, de lo que resulta que el quehacer dirigencial es una actividad de tiempo completo, en donde la base familiar



de soporte a sus liderazgos resulta vital para que ellas puedan realizar su quehacer político, sabiendo que en casa cuentan con el apoyo de su familia. Este soporte contribuye a construir una red de valores en donde su trayectoria de vida registra su desempeño y los valores éticos que son valiosos dentro de la comunidad.

Por este conjunto de características y perfiles específicos de cómo se construyen los liderazgos de las mujeres indígenas y cómo esta especificidad debe ser comprendida, esta investigación se realizó para que quede registro de ese accionar y pueda ser convertido en una currícula académica que tome en cuenta estas trayectorias. Sobre esta base, “Las Bartolinas” están demandando contar con su propio espacio o escuela de formación de liderazgos en el marco de sus saberes, conocimientos, intereses y contextos culturales.

La necesidad de formación responde, adicionalmente, a los nuevos compromisos que ahora pueden asumir en el Estado Plurinacional, el cual ha abierto los espacios para que las mujeres puedan ampliar la representación política hasta el 50%; además que “Las Bartolinas” tienen liderazgos respaldados y reconocidos que las colocan como mujeres con perfiles para ocupar puestos altos en la estructura de poder y de organización del Estado. Esto es una oportunidad pero también es

un gran desafío. Las lideresas identifican la necesidad de formarse en múltiples temas y rubros, ya que existen demandas específicas para el desempeño de liderazgos que a lo largo de la vida sindical se han ido instituyendo como principios de desempeño del liderazgo, más aún cuando se enfrentan a un contexto con criterios machistas, donde deben sentar en muchos casos un referente de respeto y apertura para la participación de la mujer en espacios de poder, toma de decisión y participación social.

Tanto la autora como “Las Bartolinas” consideran que con la nueva Ley de Educación se abre una coyuntura que favorece este tipo de planteamientos, ya que son sensibles a los saberes y conocimientos de la mujer campesina indígena originaria. De forma tal que, tomando en cuenta la incidencia política organizativa de la CNMIOCB “BS” y su coherencia con los planteamientos de la Ley de Educación Avelino Siñani–Elizardo Pérez, la autora propone que las instancias del Ministerio de Educación de Bolivia deben promover el desarrollo de una propuesta curricular modelo y su consecuente proceso de implementación que permita consolidar la perspectiva comunitaria en la formación de lideresas a nivel nacional, cuya principal fuente sea un proceso de sistematización participativo de la experiencia de lideresas emblemáticas de la CNMIOCB “BS”.



Brígida Soledad Carrasco Sánchez (Quechua, Perú)

La participación de la mujer indígena en el proceso organizativo de la Red de Comunicadores Indígenas Quechuas de Ayacucho – Perú

La idea central que articula a esta investigación se sostiene sobre el argumento que los medios de comunicación convencionales generalmente invisibilizan a los pueblos indígenas, presentan una situación distorsionada de su realidad, ignoran su perspectiva cosmogónica y carecen de conocimiento de sus problemas. La comunicación indígena surge, precisamente, para superar estas limitaciones. En América Latina, en Perú y en particular en Ayacucho en donde la autora realiza su investigación, los comunicadores indígenas están iniciando procesos de apropiación de los medios de comunicación, a partir de la constitución de redes de comunicadores indígenas, como espacios colectivos para el ejercicio de derechos.

Se esboza la idea de una *Comunicación para la defensa de Derechos*, partiendo del entendimiento del derecho a la comunicación y su reconocimiento en los instrumentos internacionales. En el contexto de los derechos humanos se reconoce a la comunicación como un

derecho fundamental. En este marco, el derecho a la comunicación de manera amplia incluye el derecho a la información y la libertad de expresión, de información y de prensa.

Para acceder a la información requerida para la investigación, la autora realizó diversas entrevistas individuales y colectivas, tratando de recuperar el proceso de formación de la Red, sus logros y desafíos, así como la participación y contribuciones de las mujeres a la misma, como un ejercicio colectivo enriquecedor para la reflexión grupal. Adicionalmente recurrió a la técnica de las historias de vida para visibilizar la trayectoria de las mujeres –comunicadoras indígenas– registrando episodios de vida dolorosos, toda vez que la región de Ayacucho fue una de las zonas más sufridas por la violencia de la década de los ochenta cuando la guerrilla de Sendero Luminoso hizo fuerte presencia en ese departamento.

Por estas historias dolorosas las mujeres comunicadoras indígenas están intere-



sadas en llevar información a las mujeres para que ellas al conocerlos se apropien de sus derechos; en hacer realidad el sueño colectivo de lograr mujeres dignas, eliminando la violencia de género.

Mediante el recurso de la radio, al ejercer el derecho a la palabra y a su propia voz, el pueblo Quechua ayacuchano ha logrado hacer de los medios de comunicación un espacio para divulgar sus problemas, generar conocimiento colectivo y consolidar sus derechos. Es una forma de responder y desarrollar estrategias para que los pueblos indígenas se apropien de esos espacios de los que antes habían estado excluidos, en virtud que el Estado se abroga el monopolio de las concesiones dejando excluidos a los indígenas.

Al disponer de los espacios en los medios masivos y medios comunitarios (que, si bien no tienen reconocimiento legal, se fundamentan en el ejercicio de sus derechos colectivos reconocidos por instrumentos internacionales como el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, la Declaración de Derechos de los Pueblos Indígenas de la ONU), logran darse su propia voz y con ello la oportunidad de mostrar una perspectiva distinta de la vida y su realidad, que abreva de su cosmovisión e intereses. Un comunicador expone: *“En el Perú en general, no hay espacios en los medios de comunicación para los pueblos*

indígenas. Los espacios que hay son restringidos, y en todo caso los que se puedan acceder a través del alquiler de espacios radiales en medios significa desembolso económico, pero los pueblos indígenas no necesariamente cuentan con recursos para este tipo de estrategia”.

La comunicación viene a ser el pilar fundamental para entablar procesos de empoderamiento y ejercicio de derechos, ello permite el fortalecimiento de los conocimientos, capacidades y habilidades de las personas, para que ellos sean los protagonistas de su propio devenir. La investigación se desarrolla con la Red de Comunicadores Indígenas Quechuas de Ayacucho, de la que la autora hace parte y que tiene como fin la defensa y promoción de los derechos colectivos como Pueblos Indígenas.

La Red es una organización indígena que ha contribuido al fortalecimiento de la identidad. En este sentido, hacer comunicación indígena tiene el propósito de incidir en la revitalización de las culturas y lenguas entendiendo que *“la comunicación se hace desde la gente, para la gente y con la gente”.*

Por ejemplo, el programa radial *“Sapinchik-manta”* es una producción de los comunicadores y comunicadoras indígenas de la Red, donde se tocan temas de la agenda indígena como los derechos de los pueblos indígenas, derecho de las mujeres, derecho

Los medios de comunicación convencionales generalmente invisibilizan a los pueblos indígenas, presentan una situación distorsionada de su realidad, ignoran su perspectiva cosmogónica y carecen de conocimiento de sus problemas

Mediante el recurso de la radio, al ejercer el derecho a la palabra y a su propia voz, el pueblo Quechua ayacuchano ha logrado hacer de los medios de comunicación un espacio para divulgar sus problemas, generar conocimiento colectivo y consolidar sus derechos

de los niños, cambio climático, seguridad alimentaria, racismo y discriminación y todos los temas que interesen a los pueblos indígenas. Asimismo este programa es bilingüe, se desarrolla en quechua y castellano. Se usa principalmente el idioma quechua, siendo esta la lengua materna de la población indígena ayacuchana a donde llega el programa radial, además ello permite tener una relación de confianza y entendimiento con los oyentes, permitiendo a su vez revalorar el idioma.

El nacimiento de la Red de Comunicadores Indígenas Quechuas de Ayacucho surge relacionado con el Programa de Seguridad Alimentaria que la organización Chirapaq¹² desarrollaba con los barrios urbanos marginales de la provincia de Huamanga y en Vilcashuamán. Como estrategia de comunicación se desarrollaban programas radiales con la participación de los “reporteros comunales”. Su éxito inesperado mostró el gran potencial que tenían los programas de radio como herramienta para la toma de conciencia, de la identidad y de la politización. En un principio, los programas radiales se hacían con el fin de promover las ventajas de los cultivos tradicionales, pero también se buscaba reforzar las capacidades comunicativas de la población.

12 Chirapaq, Centro de Culturas Indígenas del Perú. Es una asociación indígena que trabaja por los pueblos y culturas indígenas.

La labor de los “reporteros comunales” era básicamente alimentar de información a los programas de radio, con insumos de grabaciones de temas culturales y con temas de las comunidades, entrevistas a los ancianos, a las mujeres sobre sus quehaceres agrícolas, a los agricultores también para recuperar algunas tradiciones, estas informaciones eran procesadas por los facilitadores de los proyectos para los contenidos de los programas radiales.

La etapa siguiente se centró en fortalecer a las/los comunicadores para que fueran protagonistas de su producción radial; fueran ellos mismos los que desarrollaran la producción de contenidos, los guiones y la conducción de los programas radiales y para que adquirieran un mayor énfasis educativo y formativo. Además, esta iniciativa respondía a las necesidades que en esa coyuntura planteaban las comunidades ayacuchanas de contar con un espacio en los medios para abordar temas vinculados a sus varias problemáticas. En este interés las mujeres plantearon su propia agenda. Surgen otros temas planteados por los jóvenes y los niños; ampliando de esta forma la temática, pero se buscaba que siempre estuviera anclado en la perspectiva de derechos, tanto de derechos de los pueblos indígenas, como de esos grupos sociales en particular. La articulación de los comunicadores indígenas dio origen a



la creación de la Red de Comunicadores Indígenas Quechuas de Ayacucho.

En cuanto que en la radio participan mujeres, estas han tomado ese recurso en sus manos para plantear y visibilizar la problemática específica de las mujeres, divulgar sus derechos y hacerlos propios. La Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR)¹³ reconocen y señala que las mujeres por el hecho de ser mujeres pasaron por experiencias violentas específicas y diferentes a las vividas por los varones en tiempos del conflicto armado interno, suscitados en el Perú. La mayoría de las afectadas pertenecían a la zona Quechua hablante. Igualmente la CVR considera que como consecuencia del conflicto armado interno, el orden de género fue alterado afectando la vida y las identidades de varones y de mujeres. La imagen del varón responsable, proveedor del hogar y protector de la familia se desplazó hacia la mujer, quien se encargó de cumplir estas funciones mientras los hombres enfrentaban a los grupos subversivos. La mujer se convirtió así en la proveedora y en la responsable de la salud y bienestar colectivo. También recayó sobre ella la función de buscar a sus seres queridos muertos y desaparecidos¹⁴. Estos eventos

trágicos marcaron a las mujeres ayacuchanas. De esos dolores y sentimientos se fueron forjando las trayectorias de las radialistas.

Este perfil es el que hace posible que las comunicadoras indígenas puedan asumir sus procesos de hacer parte de la red y contribuir para la sostenibilidad de la Red. Las mujeres colaboran al fortalecimiento organizacional de la Red de Comunicadores a través de sus acciones emprendidas desde ellas mismas, es decir, aportan desde sus conocimientos, desde sus costumbres, desde sus prácticas culturales y desde sus experiencias propias a la recuperación y afirmación de la identidad de los comunicadores y también de los pueblos indígenas. Inciden posicionando a la Red de Comunicadores en la población ayacuchana. Para entender esos aportes es menester reconocer la decisión que ellas tomaron de integrarse a la Red de Comunicadores Indígenas. Adoptar esta decisión es la apertura y un esfuerzo conjunto por dinamizar el proceso de una organización indígena que les permita no sólo alzar sus voces sino defender sus derechos. Es este entender, la mujer constituye un pilar fundamental en el actuar de la organización y de ello las mujeres son muy conscientes y reconocen que su participación ha fortalecido a la Red.

13 Comisión de la Verdad y Reconciliación.

14 Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación. 2008



María Guadalupe Gómez Moreno (Maya Tzeltal, México)

La Red de Comunicadores Boca de Polen A.C y su incidencia en las mujeres radialistas de Nuevo Progreso, Chilón, Chiapas, México

En febrero de 1996 el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) firmó los primeros (y únicos) acuerdos que -se presumía en aquel entonces- conducirían a la firma de la paz entre el gobierno y los rebeldes. Este intento quedó contenido en un voluminoso documento al que se le llamó "Acuerdos sobre Derechos y Cultura Indígena" ("Acuerdos de San Andrés") que se integra por varias secciones en donde se establecía el reconocimiento de derechos colectivos a los pueblos indígenas de México.

Uno de los acuerdos contenía el derecho a adquirir, operar y administrar sus propios medios de comunicación como pueblos indígenas, así como las radios indigenistas que administraba el entonces Instituto Nacional Indigenista (hoy Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, CDI). Pero estos derechos no fueron concretados en virtud de un virtual rompimiento entre el EZLN y el gobierno, entrando el proceso de diálogo en un largo impasse de más de 16 años. El Es-

tado, por su parte, además de abandonar la mesa de diálogo, incumplió con lo firmado y lo poco que ha asumido lo ha hecho de una manera unilateral, con políticas neoindigenistas y multiculturalistas que administran la diversidad pero que ignoran los derechos autonómicos reconocidos.

Frente a la ausencia de la responsabilidad estatal surgieron diversas iniciativas para hacer realidad esos derechos, una de ellas fue la creación de la Red de Comunicadores Boca de Polen A.C, formada en 2001 para impulsar el ejercicio de esos derechos. La Red tiene dos sedes una en la ciudad de México y el otro en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas (RCBP-Chiapas). Desde esta última se han desplegado esfuerzos para que comunidades Tzeltales y Tsotsiles organizadas puedan crear sus propios medios y desde allí continuar la resistencia buscando refrendar modos de vida ancestrales, con sistemas de organización y derecho propio, así como la relación con la madre tierra, entendida como la relación integral con el cosmos.



Desde la Red, el principal objetivo es acompañar a las organizaciones sociales en el proceso de diseñar y poner en práctica estrategias comunicativas. Se propone establecer flujos de información entre la organización y sus bases. Además que impulsen la educación y la reflexión de sus miembros en temas sociales y ambientales y construyan un nuevo perfil del movimiento social frente a la opinión pública. Para contribuir a este esfuerzo, la Red promueve la capacitación técnica y periodística de miembros de las comunidades y organizaciones indígenas y campesinas. Asimismo, ha impulsado la implementación de proyectos individuales y colectivos de las organizaciones participantes y sirve de foro de discusión sobre los derechos y la agenda de los medios independientes.

Uno de los ejes más importantes que ha trabajado la Red en Chiapas es la divulgación y apropiación de los derechos, tanto de los derechos colectivos como individuales, trabajándose en la promoción de los derechos humanos, de los derechos de los pueblos indígenas y los derechos de las mujeres

Uno de los ejes más importantes que ha trabajado la Red en Chiapas es la divulgación y apropiación de los derechos, tanto de los derechos colectivos como individuales, trabajándose en la promoción de los derechos humanos, de los derechos de los pueblos indígenas y los derechos de las mujeres. En este sentido, desde la Red se han preparado materiales en los temas de derechos lingüísticos; derecho a la educación; salud; derecho a la consulta; derechos sexuales y reproductivos; derecho de los migrantes y derecho a una comunicación propia.

Otro de los esfuerzos comunicativos que realiza la Red Boca de Polen han sido los derechos de las mujeres, con temas relativos a las formas de convivencia entre hombres y mujeres en la cultura Tseltal; participación de las mujeres en la radio; derechos de las mujeres; día internacional de las mujeres; reflexiones alrededor del 08 de marzo y prevención de la violencia intrafamiliar. Un tercer eje es el fortalecimiento de la identidad, lengua y cultura y cuidado de la madre tierra. En estos temas se reflexiona sobre la importancia de la conservación, promoción de la cultura y derecho propio; el *Lequil Cuxlejal* (buen vivir); la música tradicional; la medicina tradicional y las prácticas alternativas que revaloran el Cuidado de la madre tierra.

Con el propósito de tomar un caso concreto para la reflexión de incidencia de la comunicación como un medio de empoderamiento social y en particular de la influencia de la Red en el contexto Tseltal-Tsotsil de Chiapas, la autora realizó un taller participativo con las y los radialistas y promotores en la radio comunitaria que impulsa la "Cooperativa Proyecto Café Ts'umbal Xitalha" ("Radio Ts'umbal") situado en el ejido Nuevo Progreso del Municipio de Chilón, en el estado de Chiapas, México. En un primer momento la radio comunitaria surgió a petición de la cooperativa con el propósito de

La radio abrió espacio para que las mujeres jóvenes tuvieran asimismo participación como radialistas, impulsando la participación de las mujeres en espacios públicos que fueran más allá de las del ámbito doméstico; lugar que la mujer tiene asignado culturalmente en las comunidades de esta región

emitir mensajes para sensibilizar a los productores de café sobre la importancia de la utilización de abonos orgánicos, barreras vivas, regulación de sombras, podas, para el adecuado manejo del café de una manera orgánica. Propuesta inscrita en una perspectiva cultural de sensibilización de la identidad y para que las personas volvieran a valorar sus prácticas agrícolas ancestrales, para cuidar y mejorar los cafetales sin la necesidad de fertilizantes químicos. El trabajo comenzó con la emisión de boletines bimestrales. Era una coyuntura de extrema segmentación social y de creciente emigración de los jóvenes, y una suerte de deterioro del tejido social interno como resultado del postconflicto armado de 1994. Por esta preocupación, tanto la Red como la cooperativa pusieron énfasis en involucrar a las y los jóvenes en la radio, quienes hicieron de este ejercicio de medios su militancia política, toda vez que la mayoría de ellos realizan al mismo tiempo otras actividades, tanto como campesinos y socios de la cooperativa y algunos de ellos/ellas son estudiantes en la preparatoria intercultural de la región.

Frente a los buenos resultados y la recepción positiva que se tuvo, la cooperativa se propuso que desde la radio se abordaran otros temas distintos a los agroecológicos, con el propósito de contribuir a la formación civil y social

de sus participantes, de tal manera que se incrementara su participación social. Asimismo se pensó que para una mejor comunicación los materiales debían de ser producidos en el idioma Tsel'tal que era el mayoritario en la región de influencia de la cooperativa. El paso siguiente fueron los contenidos sobre derechos humanos, derechos de los pueblos indígenas y derechos de las mujeres. Un testimonio de un radialista fue el siguiente: *"Luego, se decidió que sería mejor difundir el mensaje en audio y en lengua Tsel'tal porque la mayoría de la gente adulta de mi comunidad no habla el castellano. Fue así cuando se comenzó a instalar el equipo técnico para armar la cabina de radio, y la palabra salió al aire, haciendo eco en los hogares de la comunidad, marcando una historia diferente en la comunidad"*.

Lo relativo a los derechos de las mujeres y en particular la participación de estas como radialistas fue el segundo eje analítico trabajado por la autora. El taller de reflexión fue mixto para recoger la historia y participación colectiva de las y los jóvenes radialistas; de manera adicional para profundizar en la experiencia de las mujeres tanto radialistas como de la audiencia, la autora realizó tres entrevistas a profundidad para recoger sus testimonios sobre la incidencia de la radio en el tema de género. Las participantes



ponderaron sobre la importancia de la divulgación de los temas de derechos de la mujer y los programas con contenidos de erradicación de la violencia contra las mujeres. En su perspectiva, la mayoría de las y los escuchas de la radio comprendieron el mensaje porque además de estar emitido en el idioma propio, eran emitidos en una perspectiva de lucha social, abriendo la sensibilidad para la recepción y la concientización de respeto a la dignidad de las mujeres, reconociendo la justicia de sus reclamos sobre un lugar digno y de respeto en su familia y en la sociedad.

Simultáneamente, la radio abrió espacio para que las mujeres jóvenes tuvieran asimismo participación como radialistas, impulsando la participación de las mujeres en espacios públicos que fueran más allá de las del ámbito doméstico; lugar que la mujer tiene asignado culturalmente en las comunidades de esta región. Al involucrarse como radialista la mujer tenía oportunidad de emitir mensajes desde su propia perspectiva de género, lo que contribuía a una mayor sensibilización en la problemática de la violencia contra las mujeres. De esta forma, desde la radio se buscó que la mujer campesina asumiera su papel como actora social, como sujeta de derechos, capaz de incidir en la transformación de su comunidad.

En la perspectiva de la autora los testimonios recogidos dan cuenta que “Radio Ts’umbal” ha sido un espacio enriquecedor para las mujeres del ejido Nuevo Progreso. Por un lado, han desarrollado habilidades técnicas y periodísticas, paralelamente a la apropiación de los derechos humanos, de los pueblos indígenas y específicos como mujeres, así como la apropiación de los medios como un derecho propio, al mismo tiempo que se ha convertido en un recurso político en un espacio de aprendizaje que impulsa su liderazgo dentro y fuera de sus comunidades.

TEMA V

**Tradición oral:
fuente de saberes ancestrales**



Mateo Torrez Grey (Mayangna, Nicaragua)

La práctica de la sabiduría ancestral de la tela de tuno, en la comunidad de Sakalwas, Región Autónoma de la Costa Atlántica de Nicaragua

El pueblo Mayangna de Nicaragua, que habita en el territorio *Mayangna sauni AS*, en la Región Autónoma del Atlántico Norte de Nicaragua (RAAN), tiene una larga tradición en el manejo del árbol de tuno (*Castilla tuno Hemsl y Ficus máxima Mill*). Históricamente, su corteza fue usada para la construcción de vivienda y elaboración de vestido, así como para otros utensilios requeridos en la vida cotidiana, tales como sábanas, mochilas y capotes. En el segundo tercio del siglo XX el vestido propio con tela de tuno comenzó a entrar en desuso ya que fue censurado por los misioneros de la Iglesia Morava, sustituyendo el vestido por tela de producción industrial importada. Hubo un periodo largo en que la tela dejó de usarse de manera generalizada, aunque el conocimiento de su tratamiento textil fue transmitido.

En las últimas dos décadas, con la creciente incorporación de esa región a la economía del mercado global como resultado de la construcción de carreteras, el uso de la corteza de tuno se ha recuperado y se ha resignificado,

al ser convertida en tela para elaborar diversos productos de carácter artesanal, orientados hacia el mercado turístico. El conocimiento del manejo del árbol de tuno ha sido revitalizado por las asociaciones de mujeres, quienes han constituido micro empresas para organizar la producción y comercialización, quienes además han encontrado en este producto un medio de vida para evitar la emigración hacia las ciudades.

En la comunidad Sakalwas, lugar donde Mateo Torrez realizó su investigación, existen tres asociaciones de productoras. Mediante metodologías participativas que requirieron que el autor estuviera presente en las actividades productivas, el estudio recoge la experiencia de las mujeres socias de esta organización y reflexionan respecto a los retos que enfrenta esta actividad.

El pueblo Mayangna vive en las regiones montañosas y alejadas en el actual municipio de Bonanza. En el pasado siglo XIX, este era parte del territorio llamado Mosquitia. En 1909 fue integrado



al Departamento de Zelaya, bajo la jurisdicción del Municipio de Prinzapolka. Varias décadas más tarde, en 1985, logró reconocimiento como municipio independiente. Posteriormente, mediante la Ley de División Político Administrativa, Ley 59 del 15 de agosto de 1989, Bonanza es reconocido como municipio de la Región Autónoma del Atlántico Norte (Arto. 6: 1329).

Históricamente, la comunidad Mayangna tuvo muy poca participación en la vida política nacional y regional, debido al aislamiento geográfico de sus comunidades y pobladores, al abandono de que había sido sujeta por parte de los diversos gobiernos del país, a las barreras lingüísticas, y a la falta de medios de comunicación y transporte, todas estas limitantes de su acceso a los espacios de participación ciudadana.

En 1985, como parte del proceso de elaboración del Estatuto de la Autonomía para la Costa Atlántica, las comunidades Mayangnas se pronunciaron en una agenda de intereses centrados en el tema de la demarcación territorial. El pueblo Mayangna ha conservado hasta ahora su territorio, preservan su lengua y sostienen su organización familiar, así como sus saberes y conocimientos en el manejo de plantas medicinales y el manejo del árbol de tuno. Todo ello

conforma su cosmovisión y son el soporte de su sentido de identidad como pueblo autónomo.

El tratamiento del árbol de tuno y su procesamiento para elaborar telas es un conocimiento ancestral que ha sido transmitido por las abuelas y los abuelos mediante la tradición oral; lo nuevo es su destino al mercado, lo que ha introducido cambios en los diseños. El árbol de tuno café o Tikam (*Castilla tuno* H) y del tuno blanco o Yakautah (*Ficus máxima* M) pertenecen a la familia Morácea, especies que se encuentran en la Reserva de la Biosfera de Bosawas. De estos árboles se usa la corteza, pasando por varios procesos hasta llegar a obtener una especie de tela suavizada. Actualmente, se usan los dos colores. Recientemente el tuno blanco adquiere más demanda, ya que se tiñe con tintes naturales que hacen más atractivos los diseños, ampliándose así la oferta de productos.

La producción se ha diversificado: ya se elaboran bolsos, carteras, chalecos, manteles individuales, sombreros, estuches y separadores de libros. Paisajes pintados sobre tela tienen mucha demanda, ya que recrean escenas que incluyen paisajes naturales, animales silvestres, personas y artefactos del territorio. Otros combinan pedazos de

El tratamiento del árbol de tuno y su procesamiento para elaborar telas es un conocimiento ancestral que ha sido transmitido por las abuelas y los abuelos mediante la tradición oral; lo nuevo es su destino al mercado, lo que ha introducido cambios en los diseños

La organización familiar es la base para la formación de las asociaciones de artesanas: los grupos regularmente integran a uno o dos varones que se encargan de realizar la extracción de la corteza, mientras que las mujeres se dedican al trabajo posterior

los dos colores de tuno, a veces pintado, cosiéndolas con hilo de diferentes colores. Las artesanas de Mayaring han acumulado experiencia y prestigio, ampliando sus productos del mercado regional, al nacional e, incluso, recientemente han incursionado en el mercado internacional. Para mejorar sus productos, con frecuencia asisten a cursos de capacitación para control de calidad y entonces poder vender a mejor precio.

La producción es artesanal y se realiza de manera manual. La organización familiar es la base para la formación de las asociaciones de artesanas: los grupos regularmente integran a uno o dos varones que se encargan de realizar la extracción de la corteza, mientras que las mujeres se dedican al trabajo posterior. El verano (febrero, marzo y abril) es el período más apropiado para extraer el tuno. Para realizar la extracción debe de evitarse la lluvia, pues cuando llueve la corteza se vuelve más resistente, dificultando así su extracción. Los trozos del árbol son trasladados a la vivienda para procederse a su cocimiento, asumiendo las mujeres las siguientes fases del proceso. La corteza debe someterse a cocimiento para flexibilizarla y luego proceder a su secado. También se toman en cuenta los movimientos de la luna, porque si se extrae en la luna tierna se acorta la vida útil del producto.

La transmisión del conocimiento en el manejo del tuno incorpora también el conocimiento de herramientas adecuadas para cortar y suavizar el tuno. El Tikam o el tuno café se pueden dejar por varios días y no hay ningún problema, introduciendo al agua se suaviza el tejido y se trabaja sin ningún inconveniente. Al momento de golpear con el bolillo se utiliza jugo de limón, de forma roseada en el proceso de la elaboración del tejido, la cual le ayuda a tener más brillo al producto, al mismo tiempo que se unifica el color evitando manchas. El manejo del tuno blanco es más delicado. Después que se termina de suavizar la tela se debe lavar con jabón y cloro, se deja secar nuevamente y una vez esté listo se golpea durante dos o tres horas hasta que la corteza llegue a ser suave y flexible, de tal forma que va quedando como un tejido sedoso.

Posteriormente se vuelve a lavar y se deja al sol durante varias horas hasta que quede seca la tela. Para ambas especies, su proceso de golpeteo debe ser consistente pero suave, porque de lo contrario se daña la tela dejando hoyos, lo que produce pérdidas por el deterioro del producto. Después de obtener los lienzos se procede a cortar con tijeras para dar la forma deseada para la elaboración de diferentes artículos artísticos.



Doña Adela (coordinadora de la asociación Mayaring) relató que al principio los primeros objetos elaborados carecían de valor artístico ya que desconocían cuáles eran los productos que el mercado turístico demandaba. Cuando decidieron pasar de organización familiar a micro empresa procedieron a tomar cursos, de donde han adquirido técnicas para diseñar o elaborar una prenda. Las socias de Mayaring han desarrollado habilidades artísticas y se han especializado en la elaboración de cuadros con dibujos de paisajes naturales que recrean el paisaje del territorio Mayangna; cuadros pintados con colores naturales tales como hojas de árboles, emulsión de corteza de algunas plantas, lóbulos de careyes, carbón, etc. Para obtener los colores naturales, se realiza otro proceso más largo, pues las hojas y las cáscaras de los árboles deben ser cocidas a fuego lento hasta que vaya formando su color, posteriormente se tamiza y se usa el líquido para pintar.

Las mujeres de la asociación Mayaring valoran de manera positiva el conocimiento del manejo del árbol del tuno que le transmitieron sus ancestros, ya que les ha dado una forma de vida autónoma que les evita la emigración, permitiendo mantener a la familia unida. Se sienten contentas con los productos artísticos que elaboran, dada su reco-

nocida calidad. Sin embargo, advierten los retos que la continuidad de esta actividad enfrenta. Cada vez son más el número de asociaciones de mujeres en las distintas comunidades Mayangna, incrementando de manera notable la extracción de árboles de tuno. Esta tendencia es potencialmente riesgosa, ya que su extracción se realiza sin planes de manejo y no hay criterios de sustentabilidad en su aprovechamiento.

Este es un desafío que consideran debe ser reflexionado de manera colectiva por las autoridades y el pueblo Mayangna, a modo de llegar a nuevos acuerdos con la naturaleza y así seguir conviviendo en mutuo equilibrio.



Kity Peña Conquista (Wounaan, Panamá)

Dialogando con los ancestros: danzas del Pueblo Wounaan de Panamá

La investigación realizada por Kitty Peña tiene como propósito hacer un recuento de las danzas del Pueblo Wounaan de Panamá. La autora realizó un recorrido en distintas comunidades en donde se celebraban danzas, las cuales acudió a observar y registrar. Además, realizó entrevistas a las y los participantes para indagar sobre los sentidos y significados de las mismas. Asimismo, organizó conversatorios con niños y niñas en la casa comunal y centros recreativos para tomar registro sobre el catálogo de danzas que conocían y la profundidad de dicho conocimiento. Adicionalmente realizó entrevistas con personas mayores para identificar cambios y permanencias. El propósito de la autora fue realizar este registro para contribuir a la memoria del pueblo Wounaan, ya que en la actualidad estas danzas se encuentran amenazadas en su continuidad, toda vez que la juventud urbanizada toma distancia con estas prácticas culturales; sin que haya políticas públicas que se preocupen y ocupen de su preservación.

En lo general, la danza en el pueblo Wounaan tiene una importancia crucial. Se manifiesta en distintos momentos de su vida, dando lugar a distintas expresiones. Por ejemplo, existen danzas rituales para la siembra, cosecha, pesca, la guerra, protección de territorio y la defensa cultural. Asimismo, existen danzas que son adecuadas para la Semana santa y Navidad. Otras son danzas especiales de pedimentos a los ancestros (rogatismo). También hay danzas sociales que se ejecutan en las bodas, quince años, danzas de la pubertad, bautizos y actividades sociales y escolares.

Algunas de las danzas son más conocidas que otras porque son de dominio popular, como la danza del ñeque; la danza del pájaro kokorrdit; la del gallinazo; la del pelícano; la de la mariposa; la danza de las abejas y la danza Jêrpöd, entre otras. Muchas veces las danzas persisten en su sentido festivo, pero han transformado su significado.

Las danzas Wounaan se acompañan de sus propios instrumentos musicales,



básicamente de flautas y tambores. El *p'ip'an* es una pequeña flauta de carrizo de tres huecos y su uso es difícil. Esta flauta no tiene la variedad de tonos como otros tipos de instrumentos, por lo que el arte se lo imprime quien lo ejecuta. Con el *p'ip'an* se tocan únicamente las melodías alusivas a las aves u otros animales. Respecto al origen de esta flauta se dice: *"No hay una claridad en la forma como nuestros ancestros aprendieron hacerlo, ni tampoco se dice como aprendieron a tocar. Solamente se sabe con certeza que el uso de la flauta si fue una orden dada por instrucciones precisas del mismo Dios cuando vivía en la tierra con los Wounaan."* El complemento de la flauta es el tambor. Se usan materiales de un árbol fino (cedro amargo) y es forrado con la piel de ñeque; también puede forrarse con la piel del venado y *saíno* para dar más sonoridad. Sin embargo, en la actualidad son pocos los tambores originales.

En lo general, las danzas Wounaan requieren que las/los danzantes vayan ataviados de manera apropiada, con vestidos que reclaman abundante chaquiras, así como pintura en el rostro. Anteriormente, tanto los hombres como las mujeres usaban diferentes clases de adornos que eran compartidos, pero había algunos que eran de uso exclusivo según el sexo. Tanto varones como

mujeres usaban orejeras (*chirichiri*). En el pasado la abundancia de chaquiras era un indicador de status social que se mostraba al adornarse con profusión. Respecto al vestuario de la mujer, esta además portaba un atuendo especial, "la paruma", una falda muy vistosa de colores. Actualmente cubren sus senos con un lienzo negro, mientras que en el pasado eran descubiertos. La falda también ha cambiado: antes la elaboraban en base a *t'eerju*, una corteza del árbol del que se hacían lienzos de tela. Con la introducción de las telas comerciales las faldas de corteza de árbol fueron desplazadas.

No obstante su carácter festivo, las danzas regularmente hacen invocaciones religiosas y son una suerte de diálogos sonoros y corporales con los ancestros. En la actualidad se dirigen al Dios cristiano, aunque es probable que anteriormente se dirigieran a los dioses ancestrales. Así, en la danza *chaai döpi n m*, que se ejecuta en las fiestas de quince años, al mismo tiempo que se canta y se danza, se elevan oraciones, suplicando a Dios que evite enviarles males o catástrofes.

Aunque hoy día las celebraciones de quince años adquieren un carácter lúdico, no era así en el pasado, celebrándose la danza de la pubertad que tenía un

No obstante su carácter festivo, las danzas regularmente hacen invocaciones religiosas y son una suerte de diálogos sonoros y corporales con los ancestros. En la actualidad se dirigen al Dios cristiano, aunque es probable que anteriormente se dirigieran a los dioses ancestrales

Ante la vergüenza de usar los adornos, también se pierden las danzas y sobre todo su significado de conexión con los ancestros y la continuidad histórica de este pueblo con un pasado inmemorial. El cambio religioso que vive un número creciente de familias también contribuye a marcar distancias con la práctica de las danzas

propósito más ceremonial que festivo. No obstante en esa danza aún se elevan plegarias y es un momento propicio para pedir protección. Así mientras unos cantan suplicando: "no queremos que nos castigue con desastres naturales", el coro responde: *Majã marau hisêema*. Esta invocación se canta durante quince minutos y se repite varias veces. En esta danza participan hombres y mujeres emitiendo silbidos y gritos de alegría. Al finalizar una pieza toman un descanso y luego continúan. Cuando finalizan, los participantes, hombres y mujeres, bajan al río y se bañan como parte de la ceremonia.

La danza del ñeque es muy popular porque es fácil y divertida, ya que se imita el caminar de un pájaro que tiene el mismo nombre. El animalito camina con saltos que se imitan. En la medida en que el que encabeza la fila va saltando y corriendo de un lado hacia otro, los de atrás también lo hacen con el mismo ritmo y movimientos, imitando todo lo que este hace. Y cuando el que encabeza la danza levanta el objeto colocado para alimento del pájaro, al lograrlo sale corriendo y todos le siguen acompañados con fuertes silbidos.

Siendo la danza una suerte de diálogo con los ancestros, estas son también formas de comunicación con los dioses.

La tradición oral ha transmitido estas danzas rituales (de "rogatismo": para rogar por protección a los dioses) que se considera que son desde tiempo inmemorial, a pesar de que no hay registro sobre su antigüedad. Hay un catálogo de danzas rituales que claramente tienen un propósito religioso que se celebran en horario diurno y hasta el mediodía. Cuando el sol comienza a declinar estas danzas rituales no deben llevarse a cabo, ya que esto no se considera adecuado. Dichas celebraciones se hacen con la participación de muchas personas y requieren vestidos y adornos especiales. Las mujeres deben vestir *parumas* (faldas) blancas y deben pintar su rostro con líneas negras delineadas con tinta de *jagua* (tinta negra vegetal) con un diseño especial. Los varones también deben pintar su cuerpo con *jagua*. Los varones son los únicos que pueden tocar las flautas, que para las danzas del rogatismo se requieren tres de distintos tamaños. Al mismo tiempo que los varones tocan las flautas, danzan en círculo.

Otras danzas son conocimientos que comparten un círculo más cerrado ya que son conocimientos que son transmitidos en el seno familiar por aquellas familias más tradicionales y que han preservado la danza como un patrimonio cultural y familiar. Este es el caso de la danza *Chaai döpi n^m*. Para la comu-



nidad, el cantor o cantora que canta para esta danza es una persona muy comprometida con la cultura, ya que a través de su canto transmite a las nuevas generaciones el por qué es importante hacer preservar la cultura y sus tradiciones. Es dirigirse en diálogo directo y hacer pedimentos como lo hacían los ancestros y defender la identidad y el territorio, entre otros mensajes de igual importancia. Las personas que cantan esta danza lo aprenden desde muy temprana edad, a veces desde la infancia en el seno familiar. Es claramente un canto de amor a la cultura Wounaan. Persisten danzas para eventos familiares y otros como inauguración de viviendas, siendo estos eventos una oportunidad para refrendar los saberes ancestrales, transmitiéndolos mediante la tradición oral de generación en generación.

Sin embargo, en la actualidad, muchos varones jóvenes, sobre todo, y a veces también las mujeres que han asistido a la escuela o viven en las ciudades, ya no están dispuestos a usar chaquiras en su cuerpo desnudo, y tampoco quieren pintarse el rostro y el cuerpo; y las familias de las niñas ya no quieren celebrar la fiesta de la pubertad de manera tradicional, limitándose a una celebración “de quince años”, perdiéndose las danzas asociadas a esa celebración. Ante la vergüenza de usar los adornos, también se

pierden las danzas y sobre todo su significado de conexión con los ancestros y la continuidad histórica de este pueblo con un pasado inmemorial. El cambio religioso que vive un número creciente de familias también contribuye a marcar distancias con la práctica de las danzas. En este escenario de riesgo, la autora identificó una situación crítica ante la falta de políticas públicas interesadas en valorar las danzas como un patrimonio único que debe ser preservado tanto por el propio pueblo Wounaan, como por el Estado. La autora aspira a que la investigación que ha realizado sea un aporte para impulsar políticas de revitalización de las danzas Wounaan.



María Marcela Choloquina Choloquina (Kichwa-Panzaleo, Ecuador)

Soberanía alimentaria: autosuficiencia alimentaria, saberes y conocimientos ancestrales

Esta investigación reivindica la cosmovisión del pueblo Kichwa-Panzaleo como elemento eje en la articulación de conocimientos y prácticas sobre las que se sostiene la soberanía alimentaria, en la comunidad Maca Grande, Parroquia Poaló, Cantón Latacunga, Provincia de Cotopaxi, en el Noroccidente de Ecuador. La cosmovisión de este pueblo presume una relación de reciprocidad entre el ser humano y naturaleza, lo que ha permitido generar una cultura de autosuficiencia alimentaria, resultado del sano equilibrio entre las/los productoras, los páramos¹⁵ y la producción de alimentos sanos. Los Kichwa-Panzaleo de hoy se sienten agradecidos/as y se asumen como herederos de una herencia cultural milenaria que les proveyó de conocimientos y saberes para la producción de

alimentos sanos. La particular forma de vivir, producir y alimentarse forma parte de un amplio cuerpo de saberes y conocimientos ancestrales que son vigentes en la comunidad y que son transmitidos de generación en generación a través de la tradición oral, mediante relaciones de reciprocidad en la vida familiar y la solidaridad comunitaria.

Pero, hoy todo ello está amenazado. Algunos productores han incorporado paquetes tecnológicos propios de la "revolución verde", deteriorando los páramos al contaminar el agua y otras parcelas. Adicionalmente, el plástico y los empaques de la "comida chatarra" están invadiendo los páramos disminuyendo el nacimiento de agua. La autora afirma que la comunidad es consciente de los riesgos y ha reaccionado para evitarlos; precisamente uno de esos esfuerzos es esta investigación, buscando preservar la tradición cultural culinaria de este pueblo.

De esta manera, la autora considera esencial y urgente que, frente a esas amenazas, las actividades productivas

¹⁵ Los páramos son ecosistemas de montaña andinos que pertenecen al Dominio Amazónico. Se ubican discontinuamente en el Neotrópico, desde altitudes de aproximadamente 2900 msnm hasta la línea de nieves perpetuas, aproximadamente 5000 msnm. Cfr. <[http://es.wikipedia.org/wiki/P%C3%A1ramo_\(ecosistema\)](http://es.wikipedia.org/wiki/P%C3%A1ramo_(ecosistema))>. Consultado en septiembre de 2012.



estén asociadas con las prácticas y tecnologías de conservación y recuperación de la salud humana y la salud de los páramos y de los suelos cultivables, readaptando las formas productivas ancestrales a las necesidades y realidades actuales de los pueblos y su creciente incremento demográfico.

La metodología usada para esta investigación fueron las fuentes primarias, mediante la recolección directa de información de la población, a través de entrevistas a las mujeres y varones, líderes, dirigentes, niños-niñas, jóvenes y ancianos-ancianas de la comunidad Maca Grande, y diálogos sobre sabiduría ancestral, soberanía y autosuficiencia alimentaria. Fuentes claves en la recopilación de información fueron las entrevistas e historias de vida de cuatro abuelos, dos varones y dos mujeres de dos familias, con quienes se sostuvieron largas conversaciones realizadas en su vivienda.

La actividad investigativa se inició socializando al Cabildo y a los ex cabildos de la comunidad sobre los objetivos y el plan de la investigación. Sin embargo, la autora se enfrentó al cuestionamiento de algunos dirigentes, quienes manifestaron su desacuerdo con la investigación, ya que consideraron un riesgo la publicación de conocimientos que se consideran patrimonio cultural comunitario; por

lo que demandaron que la investigación fuera protegida a través del derecho de la propiedad comunitaria, evitando la mercantilización los conocimientos y saberes de lo escrito en el informe investigación; asumiendo la autora ese compromiso. Todas las actividades fueron grabadas y filmadas con el compromiso de ser devueltas a la comunidad y reflexionar de manera colectiva sobre las problemáticas identificadas.

Desde la cosmovisión Kichwa-Panzaleo, la producción de alimentos es un acto sagrado de acercamiento, petición y agradecimiento a la Madre Tierra (Pachamama). El proceso inicia con la selección de la semilla, la preparación del suelo, la siembra y cosecha. Todo ello se hace con reverencia, alegría, con mucho respeto y cariño. Al final de la siembra una persona mayor o el mismo dueño de la chacra realiza un ritual invocando a las fuerzas de la naturaleza, solicitándoles que protejan la chacra y den una buena producción. A continuación la persona encargada de realizar el ritual agradece al padre creador y a la Madre Tierra, quitándose su sombrero e hincándose; luego se procede a dar varias vueltas circulares mientras se clama *"que vengan todos los productos de las ferias, de las grandes ciudades, de los mercados y de las zonas más productivas a esta parcela sembrada"*. Los miembros de la comu-

Algunos productores han incorporado paquetes tecnológicos propios de la "revolución verde", deteriorando los páramos al contaminar el agua y otras parcelas

Desde la cosmovisión
Kichwa-Panzaleo,
la producción de
alimentos es un
acto sagrado de
acercamiento, petición
y agradecimiento
a la Madre Tierra
(Pachamama)

nidad consideran que si no hacen esto se va la buena suerte y podría resultar en malas cosechas, pues la fertilidad de la tierra podría irse a otro lugar o morir.

Especial reverencia recibían entonces las semillas: eran tratadas como personas y no se permitía su desperdicio porque esto se consideraba un desprecio que las ofendía y que acarrearía riesgos de sequía o falta de producción. El buen manejo de la semilla es un elemento clave en la soberanía alimentaria: los más antiguos sabían seleccionar la mejor semilla para garantizar la siembra, eran semillas capaces de superar los fenómenos naturales y físicos como las constantes heladas de Los Andes, la escasez del agua, las pendientes y la fragilidad de los suelos, característicos de los ecosistemas andinos.

El conocimiento sobre el tiempo y los ciclos de los astros estaba íntimamente ligado con la autosuficiencia alimentaria. Este conocimiento se encuentra sistematizado en un calendario al que se llama "calendario agrofestivo". Allí se marcan las fechas adecuadas para la preparación del suelo, siembra, deshierbe, cosecha, selección y clasificación del producto y almacenamiento. En el calendario agrofestivo también se marcan momentos en el que se requiere la participación casi completa de toda la comunidad, es

el momento del *Rantimaki* o *Minka*, es decir el "cambia mano" o la aportación de trabajo colectivo. Todas las familias y vecinos ayudaban en las labores agrícolas, comenzaban a trabajar en una familia y terminaban en la última familia en distintas fases de la producción. También se practicaban estas formas de trabajo para la construcción de las casas, en las fiestas comunitarias, matrimonios y bautizos.

De los resultados de la reflexión colectiva se llegó a las siguientes conclusiones: lograr la autosuficiencia alimentaria en la comunidad Maca Grande requiere cumplir mínimamente con dos requisitos:

- ✚ Comer lo que se produce: "de la mata a la olla". Es decir, que se consuman alimentos producidos en la chacra del agricultor: frescos, sanos y nutritivos, no contaminados con agroquímicos; que sea una producción familiar, con relaciones armónicas y equilibradas en la relación social, de intercambio y consumo.
- ✚ Que incluya diversificación de productos: si faltan alimentos se busca en las comunidades vecinas, ubicadas en otros pisos ecológicos. Con ellas se hace trueque (*conviday*) o intercambio. Mediante esta relación se enriquece la comida así como las relaciones sociales, culturales y sociales. Con



una mayor producción local de alimentos básicos se contribuye a elevar los niveles nutricionales, mejorando los índices de salud y estabilidad de las familias productoras.

En la transmisión de conocimientos y saberes que hacen posible la autosuficiencia alimentaria las mujeres están presentes. Desde sus roles asignados culturalmente la mujer transmite desde la cocina la producción de alimentos y el agrado por los mismos. Esto se ha realizado desde tiempo inmemorial. Desde la cosmovisión, la mujer tiene una relación armónica con la tierra, por lo que sus vínculos son fructíferos. La tierra es una mujer, es la madre de todo lo que existe. No solo es madre, sino que también es vida, alimento, salud y *Sumak Kawsay* (Buen Vivir). Por estos vínculos, las mujeres disfrutaban cuando la tierra comienza a dar sus primeros frutos elaborando comidas especiales de agradecimiento a las/los ancestros.

Por esta relación de dependencia con el páramo, las mujeres están preocupadas por las amenazas que se ciernen sobre estos y sobre la alimentación. El agua está escaseando, contaminándose día a día por el uso de agroquímicos y por el deterioro de los bosques primarios. La causa es el uso irracional de insumos químicos, quemadas de pajonales, tala de

bosques, introducción de maquinarias, y actividades industriales dañinas, por el crecimiento de la frontera agrícola y el crecimiento poblacional en general. La falta de alimentos repercute de manera relevante en las mujeres ya que dado que ella asume (por las circunstancias de la discriminación étnica y la dominación de género) el cuidado de sus hijos, de su esposo, de la familia y la comunidad, por lo que los cambios en los páramos tiene amenazas sobre la soberanía alimentaria y también consecuencias en las mujeres.

Como contribución a esta investigación, las mujeres consideraron que ante el deterioro del páramo ellas deben de invertir más tiempo en la chacra y a la búsqueda de la comida, lo que es motivo de preocupación y en cierta forma de inconformidad, ya que la ambición por el dinero es algo que se ha incorporado de manera enfermiza en la perspectiva masculina, sin tomar en cuenta que eso tiene consecuencias graves para la tierra, la salud, la familia y en lo general para la vida. Comenzar a clarificar este problema es un primer avance para iniciar el proceso de reflexión y trabajar en la concientización de la comunidad; sin dejar de advertir el enorme desafío que eso significa dada la acelerada penetración del pensamiento capitalista neoliberal que por ambición todo traduce en dinero.



México
Guatemala
Nicaragua
Panamá
Colombia
Venezuela
Ecuador
Perú
Bolivia
Chile
Uruguay
Argentina

FONDO INDÍGENA
Av. 20 de Octubre 2287, esquina Rosendo Gutiérrez
Teléfono: (591 2) 2423233 Fax: (591 2) 2423686
fi@fondoindigena.org / www.fondoindigena.org
La Paz, Bolivia