

Justicia y diversidad en América Latina. Pueblos indígenas ante la globalización

Victoria Chenaut, Magdalena Gómez, Héctor Ortiz
y María Teresa Sierra
(coordinadores)



*Dedicamos este libro
a la memoria de Willem Assies,
entrañable amigo y colega,
incansable luchador por los derechos
de los pueblos indígenas.*

323.11
5984j

340.57

J888j Justicia y diversidad en América Latina. Pueblos indígenas ante la globalización /
Victoria Chenaut, Magdalena Gómez, Héctor Ortiz y María Teresa Sierra, (coordinadores). --
México : Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social:
Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Ecuador, 2011.
512 p. ; 23 cm. -- (Publicaciones de la Casa Chata)
Incluye bibliografías.

ISBN 978-9978-67-305-8 (Flacso-Ecuador)

ISBN 978-607-486-128-0 (CIESAS)

1. Derecho indígena - América Latina. 2. Antropología jurídica - América Latina.
3. Movimientos indígenas - América Latina. 4. Autonomía indígena - América
Latina. 5. Indigenismo - América Latina. I. Chenaut, Victoria, coord. II. Gómez,
Magdalena, coord. III. Sierra, María Teresa, coord. IV. Serie.

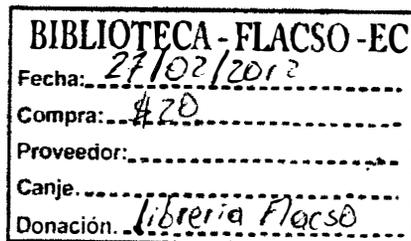
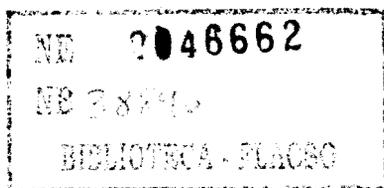
Cuidado de edición y corrección de estilo: Bulmaro Sánchez

Tipografía y formación: Laura Roldán Amaro

Diseño de portada: Gabriel Salazar con base en la fotografía de Alberto Patrian,

Cueva de las Manos, Río Pinturas, Santa Cruz, Argentina

Primera edición: 2011



D. R. © 2011 Facultad Latinoamericana
de Ciencias Sociales, Ecuador
La Pradera E7-174 y Av. Diego de Almagro
PBX (5932), 323888, Quito, Ecuador
falta página electrónica

D. R. © 2011 Centro de Investigaciones
y Estudios Superiores en Antropología Social
Juárez 87, Col. Tlalpan,
C. P. 14000, México, D. F.
difusion@ciesas.edu.mx

ISBN 978-9978-67-305-8

ISBN 978-607-486-128-0

Impreso y hecho en Ecuador

Índice

Agradecimientos	13
Introducción	15
Sección I: Globalización y pueblos indígenas	
Diez tesis sobre identidad, diversidad y globalización	37
<i>Héctor Díaz-Polanco</i>	
Expropiación liberal. Un ensayo sobre la transformación de recursos locales en mercancías globales	63
<i>René Kuppe</i>	
Pueblos indígenas y negros. Territorios y recursos naturales en América Latina	85
<i>Willem Assies †</i>	
Política hidrocarburífera y los derechos indígenas en Bolivia: cambios y continuidades ..	105
<i>Almut Schilling-Vacaflo</i>	
En busca del sujeto perdido: los pueblos indígenas bajo el signo de la privatización	129
<i>Magdalena Gómez Rivera</i>	
Sección II: Diversidad social y políticas de reconocimiento	
Las acciones afirmativas en Brasil	153
<i>Rebecca Igreja</i>	
Luchas por el reconocimiento y nuevas geografías étnicas en los Altos de Chiapas. El caso de La Siberia en el municipio de Chanal	177
<i>Araceli Burguete Cal y Mayor</i>	

Los derechos colectivos frente al debate constitucional: los pueblos indígenas y la Asamblea Constituyente en Bolivia	199
<i>Sarela Paz Patiño</i>	
La participación política del movimiento indígena ecuatoriano: balance crítico (1990-2007)	219
<i>Fernando García Serrano</i>	
El derecho a la diferencia en la Constitución argentina de 1994. Hacia un nuevo paradigma jurídico antropológico	237
<i>Susana Ramella</i>	
Sección III: Justicia, género y derechos humanos	
Derechos humanos, género y nuevos movimientos sociales: debates contemporáneos en antropología jurídica	261
<i>Sally Engle Merry</i>	
Transnacionalización, derechos humanos y mujeres mapuche	291
<i>Millaray Painemal y Patricia Richards</i>	
Etnografía de la justicia estatal: la violación como prisma de las relaciones de género	313
<i>Rossana Barragán y Carmen Soliz</i>	
Violencia y delitos sexuales entre los totonacas de Veracruz, México	335
<i>Victoria Chenaut</i>	
Que cada pueblo teja los hilos de su historia. El pluralismo jurídico en diálogo didáctico con legisladores	357
<i>Rita Laura Segato</i>	
Sección IV: Pluralismo jurídico, justicia y disputa por los derechos	
Pluralismo jurídico e interlegalidad. Debates antropológicos en torno al derecho indígena y las políticas de reconocimiento	385
<i>María Teresa Sierra</i>	

Justicias orales indígenas y sus tensiones con la ley escrita	407
<i>Herinaldy Gómez Valencia</i>	
¿Y después de la ley, sigue el derecho? Avances y retrocesos en la conformación del México plural	427
<i>Héctor Ortiz Elizondo</i>	
Los juzgados indígenas en el sur de México	443
<i>Wolfgang Gabbert</i>	
Justicia, dignidad y derechos colectivos. Acompañando a las comunidades y a la Alcaldía Indígena de Chichicastenango	465
<i>Morna Macleod y Josefà Xiloj Tòl</i>	
El Juzgado Indígena de Huehuetla, Sierra Norte de Puebla: construyendo la totonaqueidad en el contexto del multiculturalismo mexicano	487
<i>Korinta Maldonado Goti</i>	
Biografías	507

Transnacionalización, derechos humanos y mujeres mapuche

Millaray Painemal y Patricia Richards

INTRODUCCIÓN

¿Cuáles son los límites de las nociones dominantes de “género” cuando se aplican a la realidad de las mujeres indígenas? ¿Es posible hablar de los “derechos de las mujeres indígenas” y simultáneamente ser fiel a la lucha de un pueblo en su conjunto? ¿Cuáles son las posibilidades y límites de las redes transnacionales para las mujeres indígenas que buscan avanzar sus derechos y los de sus pueblos? Este artículo analiza la forma en que las mujeres mapuche en Chile negocian estos dilemas al mismo tiempo que teorizan y afirman sus propias subjetividades como mujeres indígenas.¹

Era julio de 2003 en Temuco, una ciudad del sur de Chile en el corazón del territorio ancestral mapuche. Alrededor de cien personas, la mayoría de ellas mujeres y varios hombres mapuche, llenaron el salón donde se realizaba un panel titulado “Diversidad Cultural: Los Derechos de las Mujeres Indígenas”. El evento era parte de una conferencia organizada por el Programa de los Derechos Indígenas, un grupo de investigación de una universidad local, que coincidió con la visita de Rodolfo Stavenhagen, relator especial sobre los Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas de la ONU. Stavenhagen había llegado a Chile para investigar los crecientes conflictos entre los mapuche y el

¹ Fragmentos de este artículo han aparecido en inglés en Richards (2005). El análisis presentado en este documento se basa en actividades desarrolladas en torno al rol de *insider* de Millaray y el rol de *outsider* de Patricia Richards. La experiencia de Millaray como dirigente mapuche, su vínculo con Anamuri y su participación en reuniones, asambleas, y foros al nivel local, nacional e internacional, le ha permitido conocer en detalle los datos que aquí presentamos. Estas actividades las desarrolló desde el año 1998 hasta diciembre del año 2006. En todos estos eventos observaba y tomaba notas sobre las opiniones de las dirigentes indígenas tanto al interior de la organización como hacia fuera. Por su parte, Patricia Richards condujo entrevistas y observación participante durante 18 meses, entre 1999 y 2001, para su investigación sobre las diferencias de pueblo y de clase en torno a la forma en que las mujeres formulan sus demandas ante el Estado chileno (Richards, 2004). En los inviernos de 2003, 2004 y 2005, y el otoño de 2006 regresó a Temuco y contactó nuevamente a muchas de las mujeres a quienes había entrevistado para preguntarles sobre el estado de sus actividades. Estas conversaciones también forman parte de los datos de este trabajo.

Estado chileno. En conjunto, los ponentes (incluida Patricia Richards) se refrieron al apoyo de las mujeres indígenas a la lucha de sus pueblos contra el Estado, las formas particulares en que son blanco de la violencia estatal y sus esfuerzos por recuperar enfoques de género centrados en nociones de dualidad y complementariedad. Ninguno de los panelistas era mapuche. Había una socióloga estadounidense (Patricia), una chilena no indígena, una aymará del norte de Chile y una mestiza de ascendencia mapuche por parte de madre pero que no era reconocida por muchos en el movimiento como auténticamente “mapuche”, ya que sólo recientemente había empezado a participar de manera activa en la política mapuche. Por consiguiente, no era de sorprender que el panel provocara una discusión sobre la autoridad, la voz y la representación de las mujeres mapuche.

Después de terminar las presentaciones, Oswaldo, un hombre joven mapuche, hizo una intervención. Preguntó a las panelistas si estaban hablando de la cultura mapuche “real” o de la “actual”. Era importante hacer la distinción, dijo, porque los mapuche siempre han honrado a las mujeres, como se evidencia en la reverencia por las *machi* (chamanes mapuche cuya mayoría son mujeres) y el hecho de que en la cosmovisión mapuche el hombre y la mujer juntos forman un díada y actúan en equilibrio y complementariedad. En un discurso corto, Oswaldo retomó varias objeciones que comúnmente se hacen a quienes se dirigen a las mujeres indígenas como un grupo con prioridades y necesidades particulares. En su opinión, era la corrupción de la cultura mapuche por parte de los españoles y chilenos la que había provocado problemas entre las mujeres y los hombres. Era desacertado y equivocado hablar de género porque éste no tiene nada que ver con la cultura mapuche “real”. El género, dijo, es un concepto negativo. Además, él había escuchado el rumor de que se estaba gestando un movimiento feminista mapuche y sentía que esto iba en contra de todo lo que significaba la cultura mapuche. La organización de las mujeres y el hablar de género, concluyó Oswaldo, sólo servirían para dividir a la gente.

Mientras él hablaba, el público se puso inquieto. Algunas de las mujeres se rieron, voltearon sus ojos al techo o movieron la cabeza. Otras simplemente observaron con interés y tal vez con acuerdo implícito. Millaray (coautora del presente artículo), quien recientemente había formado una nueva organización de mujeres mapuche, se retiró del salón y luego comentó que se había sentido demasiado enfadada para quedarse. Aunque algunas en el público pertenecían a organizaciones de mujeres mapuche, ninguna se puso de pie para refutar las declaraciones de Oswaldo. Cuando alguien intervenía, era para apoyar sus opiniones. Isabel, una profesora mapuche de una universidad local, declaró que los académicos que estudian a los mapuche siempre usan conceptos occidentales —tales como género— que no encajan con la realidad mapuche. “El género no existe para los mapuche”, aseguraba al cuestionar la legitimidad del panel.

¿Qué estaba pasando allí? ¿Cómo podía Oswaldo ver los esfuerzos organizativos de las mujeres como una forma de oposición interna cuando todo lo que ellas expresaban iba en apoyo al pueblo mapuche? ¿Cómo podía negar los esfuerzos de las mujeres por restaurar el concepto mapuche de complementariedad a las “actuales” prácticas mapuche si él estaba de acuerdo en que la “real” cultura mapuche había sido corrompida por los españoles y chilenos? ¿Por qué nadie había hablado para oponerse o discrepar con Oswaldo? ¿Y qué quiso decir Isabel cuando dijo que el género no existe para los mapuche?

Esta escena ilustra tajantes divisiones y conflictos que existen entre los mapuche en torno a los asuntos de las mujeres indígenas. También pone en relieve los problemas de representación y autoridad que aparecen de manera prominente en las interacciones de las mujeres mapuche con las feministas no indígenas en Chile y en foros internacionales. En nuestras propias interacciones con mujeres mapuche hemos admirado la clara articulación de su posición particular como mujeres dentro de la lucha mapuche y como indígenas ante los ojos de las mujeres no mapuche y el Estado chileno. De hecho, una de las fundadoras de la Coordinadora de Mujeres Mapuche (una coalición que existió en los años noventa) le comentó a Patricia Richards después de que concluyó la sesión: “Ahora usted entiende por qué la coordinadora terminó disolviéndose”. Otra mujer que había pasado muchos años luchando por los problemas de las mujeres mapuche manifestó su desacuerdo con los comentarios de Oswaldo, pero también confesó sentirse agobiada por la ausencia de mujeres mapuche en el panel, argumentando que eso hacía difícil cuestionar el relato autoritario de Oswaldo acerca de su cultura. Sin una voz o representación formal en el panel, las mujeres mapuche fueron eficazmente silenciadas no sólo por Oswaldo sino también por el panel que trataba “sobre ellas”.

¿Qué ocurre cuando las mujeres indígenas hablan de sus propias demandas? Con frecuencia sus posiciones son marginadas por aquellos que definen los términos del debate sobre derechos humanos. Las feministas no indígenas a menudo intentan subsumir los intereses de las mujeres indígenas dentro de sus propias visiones políticas o las acusan de defender prácticas culturales sexistas. Por otro lado, si bien las mujeres han sido activas en las luchas por los derechos indígenas a lo largo de la historia, por lo regular son marginadas de las posiciones de liderazgo dentro de los movimientos indígenas. Es más, como el discurso de Oswaldo refleja, es común que se acuse a las mujeres indígenas de aceptar las ideologías occidentales feministas, de crear fisuras dentro del movimiento y de distraerlo de las metas colectivas más amplias. Estas posiciones crean múltiples dilemas para las mujeres mapuche en su lucha por definir su propia subjetividad. En este artículo exploramos los mecanismos por medio de los cuales las mujeres mapuche en Chile negocian estas tensiones cuando articulan y teorizan sus preocupaciones. Nos concentramos en la manera en que se articula su

subjetividad tanto hacia los movimientos de mujeres chilenas como hacia los movimientos mapuche y los movimientos transnacionales. La negociación de sus múltiples posiciones por parte de las mujeres mapuche muestra las complejidades que existen cuando los discursos universalizados y globalizados chocan con las cosmovisiones particulares y localizadas.

MUJERES, PUEBLOS INDÍGENAS Y DERECHOS HUMANOS

Los esfuerzos de las mujeres mapuche por teorizar sus derechos y demandas están enmarcados en debates más amplios sobre los derechos humanos. Muchos estudiosos y activistas consideran los acuerdos sobre los derechos humanos como esenciales para la protección de la dignidad humana en el contexto del orden neoliberal-democrático global (Sjoberg, Gill y Williams, 2001; Stavenhagen, 1996). Sin embargo, algunos críticos han puesto en cuestión el concepto de los derechos como un bien universal. Sostienen que al naturalizar los acuerdos sociales e institucionales, las políticas basadas en los derechos se prestan al reformismo, desvían la atención y los recursos de la posibilidad de transformación social y, finalmente, terminan protegiendo los intereses burgueses (Charlesworth, 1994; Harvey, 2000). Estos autores señalan que enfocarse en el logro de la igualdad de derechos simplifica las relaciones de poder y así “tácitamente refuerza la organización básica de la sociedad” (Charlesworth, 1994: 64). Igualmente, los autores posmodernos cuestionan la universalidad de los derechos como una reliquia de la Ilustración que sirve para justificar la dominación de ciertos valores sobre otros, contribuyendo así a la represión de la diferencia cultural (Harvey, 2000). Los movimientos indígenas y feministas afirman que al asumir que todos los individuos son universalmente iguales en su necesidad de protección, como se esboza en los documentos de derechos humanos, el modelo liberal de derechos humanos ignora diferencias significativas entre distintos grupos sociales.

Los movimientos indígenas hacen hincapié en la importancia de los derechos culturales y colectivos, tales como la autonomía política, control sobre el territorio y los recursos naturales y la preservación de las tradiciones culturales, religiosas y lingüísticas. Argumentan que el sesgo hacia los derechos individuales que se refleja en las Constituciones nacionales y en las convenciones de derechos humanos internacionales ha contribuido a la desaparición de comunidades indígenas y sus modos de vida. En efecto, los derechos colectivos son inconcebibles dentro de los límites impuestos por el discurso liberal de derechos individuales. En Latinoamérica, las élites nacionales y locales silenciaron las demandas indígenas por los derechos colectivos al convertir a los indígenas en “ciudadanos” del Estado nacional y homogenizarlos con los demás

ciudadanos. En el proceso, las exigencias por derechos adicionales basados en una identidad indígena colectiva fueron representados como injustos respecto de otros ciudadanos. Una vez definidos como ciudadanos, sin tener en cuenta si realmente se les habían concedido derechos asociados con ese estatus, los derechos y la cultura de los pueblos indígenas fueron eficazmente suprimidos. Las normas internacionales de los derechos humanos reflejan este sesgo individualista y han privilegiado los intereses de los estados nacionales sobre los derechos de los pueblos indígenas.

Las organizaciones de mujeres han cuestionado también la idea de que los derechos humanos están universalmente garantizados a todos los individuos, advirtiendo que prejuicios procedentes de la distinción entre las esferas pública y privada se reproducen en el paradigma dominante de los derechos humanos. Mientras los hombres pueden enfrentar violaciones de derechos civiles y políticos en la esfera pública, las violaciones de los derechos humanos de las mujeres suelen ocurrir en la esfera privada, a menudo a mano de los miembros masculinos de la familia (Bunch, 1990; Charlesworth, 1995). Las feministas han argumentado que el modelo de los derechos humanos dominante ha dejado a las mujeres indefensas en la esfera en la cual muchas de ellas son más vulnerables. También han insistido en que algunos derechos que se presumen como universales, tales como la libertad religiosa o la protección de la familia, pueden ser usados para limitar las libertades de las mujeres (Charlesworth, 1994).

Recientemente ha surgido una crítica a esta perspectiva de parte de un grupo de feministas que se autodenominan “transnacionales”. Ellas arguyen que para comprender la ideología del sexismo y sus efectos en las vidas de las mujeres debemos entender, a su vez, cómo interactúa con, y sustenta, otras formas de dominación, tales como el racismo, el clasismo, el colonialismo y el imperialismo. Sostienen que las otras feministas (a quienes llaman “globales”) han tendido a universalizar a las mujeres en una visión de una “hermandad internacional”, ignorando las maneras en que otras formas de dominación afectan las experiencias de los derechos humanos de las mujeres (Forbis, 2003; Grewal, 1999; Nesiah, 2000; Romany, 2000). La perspectiva de la hermandad global también esconde las diferencias de poder entre las mujeres y el poder casi exclusivo de las feministas del Primer Mundo en la definición de “los derechos humanos de las mujeres”. El resultado es el supuesto neocolonialista de que las mujeres del Primer Mundo deben hacer campañas para ayudar a sus hermanas del Tercer Mundo, que se presume son víctimas pasivas de la opresión masculina y las prácticas culturales arcaicas (Grewal, 1999; Narayan, 1997; Nesiah, 2000). Las feministas transnacionales hacen un llamado no para poner fin a las preocupaciones de las mujeres en distintos lugares del mundo, sino más bien para reconocer los desequilibrios de poder entre las mujeres, y para precisar que el patriarcado se une a otras formas de dominación y afecta las vidas

de las mujeres de maneras diferentes en distintos contextos históricos y geográficos (Grewal y Kaplan, 2000).

En conjunto, las críticas que se resumen aquí parecen ofrecer una valoración adversa del concepto de los derechos universales. Sin embargo, los movimientos indígenas y de mujeres no han abandonado los derechos humanos como una herramienta potencial para alcanzar sus metas. Las feministas han llamado la atención mundial sobre la violencia contra las mujeres como un problema de derechos humanos. Los pueblos indígenas de América Latina, con distintos niveles de éxito, han acudido a los documentos internacionales de derechos humanos para obtener el reconocimiento de algunos derechos colectivos en las leyes y Constituciones estatales (Brysk, 2000), y en ciertos casos han recurrido exitosamente al sistema internacional de derechos humanos para defender estos derechos (véase el caso *Awas Tingni* en *Indian Law Resource Center*, 2003). Al formular sus demandas, los movimientos indígenas y de mujeres han cuestionado dos supuestos teóricos clave del paradigma de los derechos humanos: la presunta universalidad de la experiencia vivida de la que se derivan las normas y la preeminencia de la concepción liberal de los derechos individuales. A su vez, las mujeres indígenas han desafiado los postulados esencialistas de estos dos grupos. Ellas hacen demandas por los derechos no en términos excluyentes sino como mujeres indígenas, al mismo tiempo sujetos individuales y colectivos.

LAS MUJERES MAPUCHE TEORIZAN SU SUBJETIVIDAD

Al igual que otras mujeres indígenas en América Latina, las mujeres mapuche no separan el género de otros aspectos de su identidad. Para ellas, el género se combina con la raza, la clase y la nación para coproducir los modos particulares de dominación y resistencia que ellas experimentan. Por lo general, no se sienten representadas por los movimientos de mujeres no indígenas y raramente se identifican a sí mismas como feministas. Por otra parte, aunque conceptualizan sus asuntos como parte de la lucha más amplia de su pueblo, las mujeres mapuche se han enfrentado con la acusación de estar creando divisiones en sus pueblos al subrayar los problemas específicos de las mujeres. Las reacciones de estos grupos crean múltiples limitaciones que nos llevan a interrogar: ¿cómo reafirman sus propias subjetividades frente a las mujeres no mapuche, los hombres mapuche, el Estado chileno, el poder corporativo transnacional y la comunidad de derechos humanos internacional? En esta sección, abordamos los esfuerzos de las mujeres mapuche para teorizar su diferencia y posición hacia estos grupos.

Cuando hablan del tema de la mujer, las preocupaciones de las mujeres mapuche se entrelazan con su identidad indígena. Ellas pugnan por avances para las mujeres en

temas de liderazgo y participación, acceso a la tierra, subsidios para la tierra (tradicionalmente reservados para los hombres), protección de la biodiversidad y las plantas medicinales. En áreas donde sus intereses parecen coincidir con los de otras mujeres —poner fin a la violencia doméstica y la discriminación en el mercado de trabajo, por ejemplo— afirman que sus particularidades culturales y experiencias de discriminación hacen que sus preocupaciones y prioridades sean diferentes de aquellas de las mujeres no mapuche. En relación con la violencia doméstica, buscan soluciones que respeten valores y normas mapuche. En el caso de la discriminación en el mercado de trabajo, destacan que las mujeres mapuche con frecuencia experimentan formas de discriminación distintas a las de las no mapuche. Algunas mujeres mapuche también han pedido educación sexual y planificación familiar interculturales, una clínica intercultural ginecológica móvil, y centros interculturales de cuidado de niños. Estas demandas y preocupaciones indican la afirmación de querer mejorar su posición social como mujeres, a la vez que apoyan la lucha del pueblo.

Algunas mujeres mapuche se han movilizado para hacer visibles estas preocupaciones. Buscan hacer escuchar su voz distintivamente indígena en los espacios oficiales que representan los asuntos de las mujeres chilenas, tales como Servicio Nacional de la Mujer (Sernam) y las conferencias internacionales. Cuando se les preguntó si Sernam o el movimiento de las mujeres chilenas ha respondido a sus inquietudes, la mayor parte de las mapuche entrevistadas expresó ambivalencia o frustración. Carolina Manque, asistente social y cofundadora de la ONG *Aukiñko Zomo* (Voz de la Mujer) comenta: “Ha habido cierta discriminación o cierta despreocupación de muchos movimientos feministas sobre las mujeres indígenas, es decir, no reconocen también que [somos] un segmento social importante y que también [tenemos nuestras] propias particularidades como un grupo social”.

Las mujeres mapuche comparten con otras mujeres indígenas su frustración con las limitaciones del concepto dominante de los derechos de las mujeres. En la Conferencia Mundial de la Mujer de Beijing, en 1995, por ejemplo, las mujeres indígenas emitieron una declaración formal en la cual protestaron por la marginalización de sus demandas en el borrador de la Plataforma para la Acción. De hecho, desacreditaron este documento por la falta de atención a los impactos del neocolonialismo, el ajuste estructural y la globalización en los territorios, los recursos, la propiedad intelectual y la herencia cultural de los pueblos indígenas. Describieron los efectos específicos de estos procesos políticos sobre las mujeres indígenas, tales como el incremento migratorio hacia áreas urbanas y otros países en busca de trabajo como trabajadoras domésticas, la imposición de prácticas coercitivas de planificación familiar por los Estados y las agencias de ayuda internacional y la exotización y erotización de sus cuerpos e identidades para el turismo. De esta manera cuestionaron los sesgos culturales, raciales,

nacionales y de clase que aún están profundamente arraigados en el activismo internacional en relación con los derechos de las mujeres.

Las mujeres indígenas también han hecho importantes aportes en el ámbito Latinoamericano. Por ejemplo, el trabajo coordinado por Marta Sánchez (2005) recoge la voz y la experiencia de mujeres indígenas de varios países de la región. Las autoras reflexionan sobre las luchas que a diario deben enfrentar tanto al interior de sus comunidades como hacia el Estado. A diferencia de muchas de las mujeres que mencionamos aquí, varias de estas dirigentes se autoidentifican y definen como feministas indígenas. Esta posición todavía no logra ser comprendida ni por los líderes indígenas hombres ni por algunas vertientes del feminismo renuentes a reconocer que las reivindicaciones de las mujeres indígenas pueden ser consideradas como feministas (Sánchez, 2005: 9).

En estos testimonios las mujeres indígenas de diversos pueblos coinciden en una serie de reclamos y principios. En primer lugar, en la construcción de nuevos liderazgos y acceso a los espacios de toma de decisión. Estos avances irían de la mano con procesos de formación y capacitación de las dirigentes indígenas. Estos testimonios revelan, a su vez, que la lucha colectiva de los pueblos ha sido la experiencia en la que se originó la lucha específica de las mujeres por alcanzar una vida sin discriminación, desigualdad y pobreza, lo que implica afirmar en grado de igualdad los plenos derechos de los pueblos indígenas y de las mujeres. Estos objetivos se buscan tanto en los ámbitos locales de usos y costumbres como en las políticas públicas, a nivel regional y nacional, y en las políticas internacionales. Así mismo, se observa que las mujeres indígenas evalúan positivamente el establecimiento de alianzas estratégicas con mujeres no indígenas y feministas, reconociéndose su contribución en áreas como la instauración de cuotas para las mujeres en los procesos electorales en algunos países de Latinoamérica. Los testimonios contenidos en el libro de Sánchez (2005) indican que, sin duda, el reto mayor de las mujeres indígenas es lograr la vinculación y el fortalecimiento de la lucha que llevan a cabo mujeres de diferentes pueblos en el continente. Esto facilitaría colocar la agenda de mujeres indígenas, lograr el reconocimiento mutuo en la diversidad y generar interlocuciones y nuevos liderazgos, no sólo como transmisoras de las culturas, sino como voces de las culturas.

El llamado de atención de las mujeres indígenas a las múltiples formas de opresión y las diferencias de poder entre las mujeres sintoniza con la crítica feminista transnacional. Adicionalmente, llama la atención sobre al aspecto colectivo de sus demandas. Por ejemplo, Melissa Forbis sugiere que, al formular demandas para la liberación de las mujeres, las mujeres zapatistas buscan un cambio en las relaciones de género sin desechar completamente sus normas culturales, imaginando “un proceso que debe incluir todos los aspectos de sus identidades y la liberación al mismo tiempo de sus hombres e hijos” (Forbis, 2003: 241). Las perspectivas de las mujeres mapuche difieren

así de aquellas de las feministas no indígenas que tal vez pueden entender la igualdad de género en términos individualistas, en los que los problemas de la mujer se definen por oposición a los intereses familiares o comunales. Por el contrario, las mujeres indígenas buscan teorizar sus derechos como mujeres sin abandonar sus intereses colectivos y comunales.

Algunas mujeres mapuche también argumentan que las normas, expectativas y relaciones de género operan de manera diferente dentro de la cultura mapuche y por eso sus preocupaciones son distintas. Así es que muchas de ellas son renuentes a alinearse con los movimientos de mujeres no indígenas porque tienden a emplear una noción monolítica de género para analizar a los mapuche. De modo que han cuestionado la aplicación uniforme del concepto “género” que las coloca en la misma categoría que a las mujeres no mapuche. Sostienen que las relaciones entre mujeres y hombres mapuche deben regirse por los principios de equilibrio y complementariedad. Algunas feministas pueden pensar que tales principios son inherentemente sexistas. Sin embargo, las mujeres mapuche afirman que el sexismo en su cultura es un producto del colonialismo y sugieren que la reconstrucción de valores ancestrales basados en el equilibrio y la complementariedad entre las mujeres y los hombres se puede utilizar para mejorar el estatus de las mujeres. Rosa Rapiman, directora de la Casa de la Mujer Mapuche² señala: “[Hemos trabajado] porque las mujeres se valoran más ahora, entonces piensan de que realmente si están casadas, es su compañero y que ellas no deben ser mozas de los hombres sino ser una compañera. O sea, vivir en el equilibrio que es parte de nuestra cosmovisión”. Cuando las feministas occidentales o chilenas rechazan la posibilidad de que tal estrategia de complementariedad pudiera liberar a las mujeres mapuche, estas últimas perciben un rechazo a la particularidad de su cultura y cosmovisión y un intento neocolonial de intervenir en sus relaciones con los hombres mapuche.

Aunque las mujeres indígenas se identifican con las luchas de los movimientos indígenas por los derechos culturales y colectivos, algunas han cuestionado la dominación de los hombres en estos movimientos, así como los prejuicios culturales contra las mujeres. Por ejemplo, la Declaración de las Mujeres Indígenas en Beijing hizo un llamado para que los derechos consuetudinarios, las tradiciones y los sistemas de justicia indígena fueran entendidos de manera más matizada, de forma tal que aquellos aspectos que “apoyan a las mujeres víctimas de la violencia se reconozcan y refuercen” y los que son discriminadores se erradiquen (*Declaration of Indigenous Women*, 1995:

² La Casa de la Mujer Mapuche surge en 1989 por iniciativa de mujeres profesionales ligadas al Centro de Estudios para el Desarrollo de la Mujer (Cedem) de la capital de Chile. Promueve el rescate de la cultura mapuche a través de la producción y venta de la artesanía textil tanto como la participación organizacional de las mujeres.

párrafo 36). De igual forma, la intervención de Oswaldo en la Conferencia de los Derechos Indígenas fue para nosotras una invitación a reflexionar sobre la posibilidad de atender las preocupaciones de las mujeres mapuche manteniendo fidelidad a la causa colectiva del pueblo mapuche. Las mismas mujeres mapuche han trabajado desde hace mucho tiempo para honrar la cosmovisión mapuche expuesta por Oswaldo, si bien a la vez lo han hecho en relación con sus preocupaciones particulares como mujeres, como lo demuestran sus esfuerzos por reclamar la complementariedad. Aunque la noción mapuche de complementariedad tradicionalmente ha reservado el liderazgo político a los hombres, algunas mujeres mapuche buscan ampliar el significado de dicho concepto para alcanzar una mayor participación política de las mujeres. Rosa Rapiman, directora de la ONG La Casa de la Mujer Mapuche, comenta que tal enfoque puede atraer a las mujeres y a hombres que desean recuperar y reevaluar su cultura común:

Hemos tenido que trabajar con los hombres, sensibilizar a los hombres y también a las mujeres, y dentro de eso, el trabajo ha sido desde nuestra propia cosmovisión mapuche, de que realmente debe existir un equilibrio entre el hombre y la mujer y [con] la naturaleza y todo lo que nos rodea. Porque pasa de que nuestra cultura se ha occidentalizado tanto de que hay muchas diferencias ahora entre hombre, mujer, naturaleza. Entonces eso es lo que estamos logrando ahora, de tratar de reiniciar un proceso de investigación de lo que han sido nuestras tradiciones culturales antiguas. Entonces así lo hemos trabajado y los hombres han ido entendiendo ese proceso y las mujeres también.

Algunos podrían ver la acogida del principio de complementariedad por parte de las mujeres mapuche como la aceptación de la idea de un glorioso pasado mapuche en el que presuntamente las relaciones de género eran simultáneamente igualitarias y auténticamente mapuche. También podrían desacreditar tales movimientos como nacionalistas, culturalistas o tradicionales, desconectados de las ideas modernas sobre los derechos de las mujeres. Aunque puede parecer que los esfuerzos de las mujeres mapuche por reclamar la complementariedad intentan restaurar una época idealizada y reinscribir una representación esencialista del ser mapuche, ellas, de hecho, desafían y resisten ese pasado idealizado al reinterpretar y reimaginar la idea de complementariedad en el contexto de su vida cotidiana contemporánea. Las mujeres mapuche no están siendo manipuladas culturalmente ni son instrumentalistas con metas de corto plazo. La reinterpretación de la complementariedad para mejorar su estatus es simultáneamente un reclamo por los derechos de las mujeres y una reivindicación del pueblo. La complementariedad es una manera tanto de exigir cambios frente a los hombres

mapuche como de afirmar formas de conocimiento diferentes de aquellas de la sociedad dominante.

En las siguientes secciones exploraremos varios ejemplos de los esfuerzos de las mujeres mapuche para negociar sus múltiples subjetividades. Primero revisamos la experiencia de participación dentro de una organización mixta de mujeres indígenas y no indígenas. Después exploramos los esfuerzos de algunas mujeres mapuche que usan el concepto de “derechos humanos de las mujeres indígenas” para promover sus posiciones tanto hacia hombres mapuche como hacia mujeres no mapuche. Finalmente reflexionamos en torno a las posibilidades de las redes transnacionales, así como sobre algunos de los problemas que puede conllevar la solidaridad transnacional. Juntos, los tres casos muestran en detalle cómo las mujeres mapuche negocian varios discursos y presiones en sus esfuerzos de reafirmar su propia subjetividad y maximizar su apoyo para su pueblo.

¿TODAS SOMOS MUJERES? EL EXPERIMENTO DE ANAMURI

Es a partir de los años noventa, y en especial luego de la promulgación de la Ley Indígena en 1993, cuando emergieron organizaciones propiamente de mujeres mapuche tanto a nivel urbano como rural como una manera de abordar problemáticas específicas y de acceder a recursos del Estado. Este proceso fue promovido por organizaciones no gubernamentales e instituciones estatales, como la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (Conadi). A través de estas instituciones, las organizaciones de mujeres mapuche iniciaron un proceso de articulación con redes más amplias de representación, como una forma de hacer más visibles sus demandas como pueblo y sus derechos como mujeres. En 1998, por ejemplo, mujeres mapuche, Millaray entre ellas, se vincularon a la Asociación Nacional de Mujeres Rurales, Anamuri,³ conformada en su mayoría por mujeres campesinas (no indígenas) chilenas. Esta organización se planteó entre sus objetivos “representar los intereses de las mujeres campesinas frente al Estado chileno” (Anamuri, 2007).

En sus inicios Anamuri omitió la “variable” étnica tanto en sus siglas como en sus estatutos. Esto se reflejó durante los preparativos de la Asamblea Constitutiva, cuando mujeres mapuche integrantes de la Red de Mujeres Rurales e Indígenas “plantean su malestar por considerar que en el proyecto de estatutos, de acuerdo con sus realidades como mujeres indígenas no las incluía ni las identificaba” (Anamuri, 2000). Sin embargo, a esta primera Asamblea Constitutiva se convocó a mujeres indígenas pertenecientes

³ Anamuri es una organización de tipo gremial.

a los pueblos aymará, colla y mapuche de todas las regiones de Chile. Fue aquí donde las mujeres indígenas, nuevamente y por no contar con la aprobación de la Asamblea, quedaron integradas, aunque todavía no en las siglas de esta organización. Esta situación será superada posteriormente durante la realización de la Segunda Asamblea en 2000, cuando el nombre de la organización cambió a Asociación Nacional de Mujeres Rurales e Indígenas, Anamuri.

El surgimiento de organizaciones como Anamuri se ha producido en el actual contexto de la globalización. La globalización y la aplicación de políticas neoliberales han profundizado la exclusión de importantes sectores de la población, como los campesinos e indígenas. Frente a esta realidad, las organizaciones indígenas, a través de movilizaciones, se han opuesto y resistido a la instalación de megaproyectos en territorio indígena, como sucede con las empresas forestales y los proyectos hidroeléctricos. En estas movilizaciones las organizaciones de mujeres han jugado un papel significativo en la recuperación de territorios y en la defensa de los recursos naturales y la cultura. Un caso emblemático fue la lucha que enfrentaron las hermanas Quintreman de la comunidad Ralko-Lepoy en contra de la construcción de una represa en el río Bío-Bío (al final, la represa fue aprobada y ya está funcionando).

Una de las motivaciones para vincularse a Anamuri, entonces, era promover la temática de los derechos de las mujeres indígenas frente a instituciones del Estado y al interior del propio movimiento mapuche, en el contexto del no reconocimiento por parte del Estado chileno hacia la realidad de los pueblos originarios y la no ratificación del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT). Anamuri se ha posicionado a través de declaraciones para que estas demandas sean asumidas y se reconozca al pueblo mapuche el estatus de pueblo.

La participación de las mujeres mapuche en Anamuri les ha permitido, por un lado, generar una conciencia respecto a sus derechos como mujeres y como pueblo y enfrentar conjuntamente temáticas relacionadas con la defensa de los recursos naturales y la biodiversidad. Las capacitaciones promovidas por la organización han podido elevar la autoestima entre las mujeres indígenas y desarrollar sus habilidades como dirigentes sociales. Esta situación les ha posibilitado generar propuestas y demandas frente al gobierno e incidir en las políticas públicas. Por otro lado, un elemento que ha provocado tensiones al interior de Anamuri fue la utilización de una idea monolítica de “mujer” y la presuposición de una lucha común frente al “patriarcado”. Esta situación se produce durante la realización de reuniones y asambleas, donde surgen opiniones tales como: “todas somos mujeres, somos iguales” que ponen en evidencia el desconocimiento de parte de mujeres no mapuche respecto a las diferencias existentes entre mujeres indígenas y mujeres campesinas chilenas. En tanto, las mujeres mapuche señalan que las experiencias de discriminación que les afectan son distintas, y se

relacionan porque son mujeres pertenecientes a un pueblo que no es reconocido por el Estado. En general, este aspecto marcará la diferencia entre las mujeres mapuche y las mujeres chilenas en Anamuri.

Otras tensiones se tienen que ver con la utilización de los conceptos de “género” y “desarrollo”. Un caso emblemático del conflicto en torno al género se produjo durante la Asamblea Constitutiva mientras se estaban debatiendo los estatutos de la organización. Éstos precisaban que la misión de la organización sería “contribuir al desarrollo integral de las mujeres rurales e indígenas, y apuntar a las relaciones de igualdad en términos de género, clase y etnia, en un medioambiente equilibrado entre las personas y la naturaleza” (Estatutos Anamuri, 1998). Las mujeres mapuche insistieron, y han seguido haciéndolo, ante la necesidad de buscar elementos propios de su lenguaje para expresar sus inquietudes, y que Anamuri tome en serio elementos propios de la cosmovisión mapuche, como la dualidad y la complementariedad. Sin embargo, los conceptos de género y desarrollo nunca han sido abordados en profundidad por la organización. En el caso de género, esto ha llevado a que las mujeres indígenas no se sientan representadas en el discurso de la organización nacional. No obstante, algunas organizaciones mapuche utilizan el concepto de género de manera estratégica para atraer recursos del Estado y de agencias internacionales. En cuanto al desarrollo, en Anamuri lo asocian al acceso a proyectos económicos, que han podido solucionar en parte su situación. Aunque las mujeres mapuche a veces se han beneficiado de tales programas, muchas son escépticas acerca de políticas de desarrollo, ya que aseguran que estas políticas sólo las han empobrecido más y las han hecho más dependientes de las instituciones del Estado. La participación de las mujeres mapuche en Anamuri pone de manifiesto las dificultades de afirmar la diferencia frente a, y a la vez seguir trabajando con, las mujeres de la cultura dominante. El siguiente caso, en contraste, trata de la búsqueda de un lenguaje que permita que las mujeres mapuche expresen sus propias demandas tanto frente al Estado y la sociedad dominante como frente a sus propios hombres.

USANDO “DERECHOS” PARA NEGOCIAR MÚLTIPLES IDENTIFICACIONES

El día después de la Conferencia sobre Derechos Humanos en Temuco, Patricia Richards almorzó con cuatro mujeres de una organización de jóvenes mapuche. Ellas habían empezado un proceso de reflexión formal sobre los asuntos que afectan a las mujeres mapuche. Estaban muy molestas por la violación de los derechos humanos de las mujeres mapuche en el contexto de los conflictos con el gobierno, que consisten en perseguir a líderes mapuche que se oponen a la instalación de empresas forestales

en el territorio mapuche. También estaban preocupadas por la limitada participación de las mujeres en las organizaciones mapuche. Sin embargo, decidieron no usar un marco de “género” para formular sus preocupaciones, dado que en su opinión no se deben aplicar de manera poco crítica ideas occidentales a la realidad mapuche. Las jóvenes decían rechazar ese concepto porque lo asociaban con el feminismo, al que consideran antihombres. Deseaban trabajar conjuntamente con los hombres y escogieron el concepto de “derechos de las mujeres indígenas” como alternativa de “género”, puesto que consideraban que el lenguaje de los derechos tiende a generar menos divisiones entre los mapuche. Francisca, una de las participantes del grupo, agregó que el discurso de “los derechos de las mujeres mapuche” es más consistente con el lenguaje que las mujeres de las comunidades usan para hablar sobre sus asuntos, probablemente porque ya están familiarizadas con el concepto de “derechos indígenas”.

Al rechazar la utilización de esta perspectiva de “género”, estas mujeres son plenamente conscientes de que los conceptos moldean la realidad y que pueden tener efectos colonialistas. Ellas deseaban desarrollar su propio lenguaje y marco de referencia para entenderse a sí mismas y recuperar aspectos de su cultura que se han devaluado. De todas formas, según Francisca, algunas personas, incluyendo mujeres que habían estado activas durante mucho tiempo en el movimiento, habían reaccionado desfavorablemente a sus esfuerzos. Ella se cuestionaba: “A veces me pregunto si estoy mal”. No todas las mujeres mapuche teorizan de manera explícita los “derechos de las mujeres mapuche” como una estrategia potencial para negociar sus múltiples identificaciones, pero muchas emplean el concepto para articular sus preocupaciones. Rosa Rapiman describe la recuperación de la noción de complementariedad como una manera en que la Casa de la Mujer Mapuche puede “trabajar por los derechos de las mujeres mapuche”. Isolda Reuque, quien ha participado en el movimiento mapuche desde la dictadura y después fungió como consejera del presidente Ricardo Lagos (2000-2006) para Asuntos Indígenas, dice que la exclusión de las mujeres de las posiciones de autoridad la llevó a concentrarse en los derechos de las mujeres dentro de la lucha colectiva mapuche. Comenta que el punto conceptual clave que la hizo decidirse fue un conflicto que tuvo con un líder que la criticó por pronunciar un discurso público:

Yo dije: “Claro, ¿para qué nos quieren? ¿Para que hagamos las cosas, para que estemos siempre segundas, nunca [ocupando] cargos de relevancia?” Y de ahí partió el desafío a tener un conocimiento mayor de los derechos de las mujeres y ver cómo las mujeres mapuches pueden también tener un grado de participación distinto, siempre con una visión de pueblo, ni siendo enemigo de los hombres, pero con una visión distinta, un objetivo distinto, que apela más a los derechos de la mujer, que apela más a los derechos de participación, derecho al crédito, derecho a trabajar, a una autonomía, una

participación como familia, como lo es en la comunidad [...] Si al interior de la comunidad hay un protagonismo de las mujeres, ¿por qué saliendo fuera de la comunidad uno se pierde?

Reuque identifica la lucha de las mujeres mapuche como diferente a la de las mujeres no mapuche. Para ella la diferencia radica en que la conceptualización de las mujeres mapuche sobre los derechos está enraizada en “la perspectiva del pueblo” y está alineada con los hombres mapuche. Pero el enfoque en las demandas específicas de las mujeres mapuche también es distinto del punto de vista de los hombres. Reuque se refiere al papel central que las mujeres juegan en las comunidades mapuche y critica su desvalorización en el movimiento. Carolina Manque impugna también la ausencia de las mujeres y de sus preocupaciones en la dirección mapuche: “No queremos [...] asumir como estructuras separadas [para hombres y mujeres] porque no creemos que va por otra cultura, pero sí hay que reivindicar los derechos como mujeres”, y reitera que su organización busca cumplir este objetivo con una “visión global” que tenga en cuenta la filosofía mapuche y la lucha del pueblo en su totalidad.

Las prioridades de las mujeres mapuche no se pueden conceptualizar como “intereses del género” exclusivamente. Su visión se extiende más allá de las relaciones entre mujeres y hombres, hasta abarcar las maneras específicas en que los hombres y mujeres mapuche se sitúan cultural y políticamente dentro de las relaciones de poder estatales, nacionales y globales. Un ensayista mapuche anota que “es fundamental el avance en el reconocimiento de los derechos de la mujer mapuche”, e incluye entre esos derechos la protección contra la violencia familiar, los derechos reproductivos, la participación igual en las organizaciones, la justicia, la cultura, la identidad y la protección contra la violencia estatal (Seguel, 2004).

Los derechos también son identificados por algunos como medios para afirmar el poder en la economía global. Por ejemplo, en 2002 Millaray formó una red de colectivos de mujeres agricultoras porque sentía que las preocupaciones de las mujeres mapuche estaban siendo marginadas por organizaciones dominadas por hombres y sobre todo por las organizaciones de mujeres no indígenas. Ella se imagina la red como un espacio en el cual las mujeres mapuche pueden aprender y movilizarse contra los impactos de las instituciones globales, como la Organización Mundial de Comercio (OMC) y el acuerdo del libre comercio entre los Estados Unidos y Chile, que muy seguramente tendrán efectos negativos sobre ellas en tanto mujeres indígenas. Desde la perspectiva de Millaray, enfocarse en las mujeres es importante para formular las demandas por sus derechos como mujeres y también como miembros de un pueblo. Aunque aún no se ha desarrollado plenamente el concepto de “los derechos humanos de las mujeres mapuche”, y es dudoso que éste vaya a resolver todas sus dificultades,

muchas mujeres mapuche estiman el potencial del concepto para articular sus reivindicaciones. En la sección que sigue revisamos otro recurso al cual han recurrido las mujeres mapuche en los últimos años: las redes transnacionales.

LAS REDES TRANSNACIONALES: ABRIENDO OTRO MUNDO

Las organizaciones de mujeres mapuche, en parte a través de su vinculación a instancias de carácter nacional, como Anamuri, han establecido redes con organizaciones campesinas e indígenas a nivel internacional, como la Coordinadora Latinoamericana de Organizaciones del Campo (CLOC) y Vía Campesina. Por un lado, esta situación ha posibilitado el conocimiento sobre posiciones internacionales de los movimientos rurales “antiglobalización” y, por otro, se ha colocado como un referente que trasciende el ámbito de la organización de mujeres. Es a partir de esto que muchas líderes indígenas han participado en el Foro Social Mundial de Porto Alegre en Brasil y en eventos antiglobalización. Además han asistido a cursos de formación impartidos por el movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra en Brasil. En estos espacios, las mujeres mapuche han adquirido conocimientos respecto a temas como derechos humanos, tratados de libre comercio, género, globalización y soberanía alimentaria.

Esta articulación con instancias transnacionales ha permitido que Anamuri asuma temáticas relacionadas con los derechos humanos. Es así como se creó en 2004 una comisión de derechos humanos, que ha sido una forma de apoyar y hacer públicas situaciones relativas a conflictos territoriales y ambientales en territorios indígenas. De igual manera, Anamuri se involucró en una campaña mundial de defensa y protección de las semillas naturales. El lanzamiento de esta iniciativa se dio en el marco del Foro Social de Porto Alegre, en el año 2003, donde las mujeres indígenas han tenido un papel importante. Además, la articulación a estos espacios globales ha sido posible por el acceso a medios de comunicación, especialmente el internet. Es así como en la actualidad, las mujeres establecen una mayor coordinación apropiándose de la tecnología, aunque sólo mujeres con cierto nivel de estudio y capacitación pueden acceder a la misma y utilizarla.

En estos espacios transnacionales, la imagen que se construye de las mujeres indígenas es, a menudo, que están más cercanas a la naturaleza. Un ejemplo de esto es mencionado en un estudio realizado en Ecuador, “donde en el imaginario, ellas aparecen ligadas al universo de las tradiciones, caracterizadas por la conservación de ciertos hábitos (lengua, vestimenta, adornos y costumbres) y por su asociación con el ámbito rural” (Prieto *et al.*, 2005: 164). En seguida advierte que “la labor de la mujer se la adscribe en directa relación con la naturaleza, una comunión que enfatiza su rol de

cuidado y en la que se encarga el papel de resguardo de lo existente, tarea que implica tanto la prolongación de los seres vivos como de la transmisión de saberes” (Prieto *et al.*, 2005: 165). Esta caracterización está presente en Anamuri y en los foros transnacionales cuando se asigna a las mujeres indígenas el papel de ser cuidadoras de las semillas y plantas medicinales. Es un aspecto que podría acarrear ciertos costos, como estereotipar a las mujeres indígenas como responsables del cuidado del medio ambiente. Es más, implica la folclorización de las costumbres de los pueblos originarios.

Otro problema que surge de repente tiene que ver con la solidaridad transnacional. Si bien la mayoría del tiempo la solidaridad con compañeros y compañeras del Primer Mundo es importante para la supervivencia de las organizaciones del sur, ha habido casos en que la “solidaridad” ocurre sin consulta apropiada ni autorreflexión. En algunas situaciones “los solidarios” avanzan su propia agenda sin considerar las prioridades de las comunidades. En otras, privilegian a interlocutores locales a quienes arbitrariamente catalogan de líderes emblemáticas, aun cuando estas personas no representen las demandas e intereses de la gente o no gocen de consenso en la comunidad que dicen representar. Con todo, debe reconocerse que las redes transnacionales han ofrecido oportunidades relevantes a las mujeres mapuche. Estas redes permiten ver cómo otros pueblos hacen uso ventajosamente de conceptos universales como el de los “derechos humanos”, crean espacios en los que puede observarse la manera en que otras mujeres indígenas manejan tensiones semejantes a las que ellas confrontan e introducen opciones de trabajar en conjunto frente a las presiones globalizadoras hegemónicas.

CONCLUSIONES

A lo largo de este capítulo hemos intentado mostrar las complejidades que enfrentan las mujeres mapuche cuando intentan afirmar sus subjetividades como mujeres indígenas. Como lo hemos discutido, muchas mujeres mapuche piensan que el género representa un discurso homogenizador y universalista, que no refleja las diferencias entre las mujeres y no capta aspectos fundamentales de sus reivindicaciones: su lucha como pueblo, la posibilidad de avanzar la posición de las mujeres desde la cosmovisión mapuche y las formas específicas en que son discriminadas por ser mujeres mapuche. Además, aunque “género” y “derechos” no son mutuamente excluyentes, ellas ven el género como un concepto feminista, central para la mayoría de los análisis de las feministas occidentales y chilenas. Los derechos humanos, por el contrario, son más amplios: pertenecen a todos y su lenguaje se puede adaptar mejor para reiterar los propósitos particulares de las mujeres mapuche.

El uso del lenguaje de los derechos también las ubica decididamente en un terreno familiar a los movimientos indígenas mundiales, porque aun cuando el concepto de derechos está arraigado en una tradición occidental liberal, los movimientos indígenas han hecho adelantos importantes enmarcando sus demandas como derechos humanos. A diferencia del “género”, el lenguaje de los derechos les permite a las mujeres mapuche formular demandas que afirman su diferencia frente a las mujeres no mapuche y también encajar dentro de un marco con el cual los hombres mapuche se identifican. Al apoyarse en la cosmovisión mapuche y en sus experiencias cotidianas, las mujeres mapuche pueden tanto teorizar lo que distingue sus derechos de “los derechos de las mujeres” como articular exigencias de cambio en sus propias comunidades y dentro del movimiento mapuche. Al emplear el concepto de “derechos” junto con su propia cosmovisión, las mujeres mapuche pueden exigir los “derechos de las mujeres mapuche” y simultáneamente luchar al lado de sus hombres por los derechos colectivos del pueblo mapuche. Esto no quiere decir que todos los hombres hayan aceptado sus esfuerzos, algunos lo han hecho, otros no. Los esfuerzos de las mujeres mapuche para teorizar su subjetividad y posición en el movimiento es un proceso en marcha.

Por otro lado, la globalización es percibida por las mujeres como un proceso complejo y ambiguo. Ha impactado fuertemente en los territorios de los pueblos indígenas con la degradación del medio ambiente y los recursos naturales y con consecuencias negativas en la vida de las mujeres. Sin embargo, las mujeres mapuche perciben algunas ventajas, como el acceso de medios de comunicación, que ha permitido ganar visibilidad a los derechos públicos y privados de las mujeres indígenas y la revalorización de sus culturas. De igual manera, la articulación a redes más amplias ha hecho posible su participación en foros mundiales y en jornadas de capacitación. En estos espacios han adquirido conocimientos respecto a los instrumentos internacionales que el Estado chileno ha ratificado a favor de los pueblos originarios (que han sido pocos, ya que no ha ratificado el Convenio 169⁴ de la OIT ni ha reconocido a los pueblos en la Constitución) y a favor de las mujeres, como la Convención para la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra las Mujeres.

A pesar de las luchas que ha significado, el participar en una organización de carácter nacional les ha permitido a las mujeres mapuche acceder a capacitación y desarrollar

⁴ A comienzos de 2008, el Senado de Chile aprobó el Convenio 169 con una “declaración interpretativa”, que limita su alcance. Hasta el día en que escribimos esta nota (16-04-08), la presidenta Michelle Bachelet no había ratificado el convenio y no está claro si lo hará, dado las protestas de representantes de los pueblos indígenas en reacción a la “declaración interpretativa”.

sus habilidades como líderes sociales, lo que las ha colocado en una posición de generar propuestas y demandas frente al gobierno y la sociedad dominante.

Las mujeres mapuche están forzadas a negociar límites y adscripciones a grupos de una manera en que los hombres mapuche y las mujeres no indígenas quizás no lo están. Las reacciones negativas de estos grupos a la concepción de los derechos por parte de las mujeres mapuche probablemente seguirán siendo la principal limitante de su lucha. Las experiencias de las mujeres mapuche señalan las limitaciones del modelo dominante de los derechos humanos y de las agendas particulares de los movimientos indígenas y de mujeres. No obstante, también muestran que cuando se teoriza desde la perspectiva de las personas involucradas, el marco de los derechos humanos y las redes transnacionales se pueden usar para impulsar la justicia social frente al conflicto local, nacional e internacional.

SIGLAS

Anamuri	Asociación Nacional de Mujeres Rurales e Indígenas
Conadi	Corporación Nacional de Desarrollo Indígena
Sernam	Servicio Nacional de la Mujer
ONU	Organización de las Naciones Unidas

BIBLIOGRAFÍA

ANAMURI

- 1998 "Estatutos de Anamuri", Santiago de Chile, mimeo.
 2000 *Libro Memoria: Mujeres rurales e Indígenas en marcha hacia un nuevo milenio. Memoria de la asociación*, Santiago de Chile, editado por Margarita Bastias.
 2007 *Estatutos de Anamuri*, Santiago de Chile, Ventrosa

BRYSK, ALLISON

- 2000 *From Tribal Village to Global Village*, Stanford, Ca., Stanford University Press.

BUNCH, CHARLOTTE

- 1990 "Women's Rights as Human Rights: Toward a Re-vision of Human Rights", *Human Rights Quarterly*, núm. 12, pp. 486-498.

CHARLESWORTH, HILARY

- 1994 "What are Women's International Human Rights?," en Rebecca Cook (ed.), *Human Rights of Women*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, pp. 58-84.
 1995 "Human Rights as Men's Rights", en Julie Peters and Andrea Wolper (eds.), *Women's Rights Human Rights*, Nueva York, Routledge, pp. 103-113.

DECLARATION OF INDIGENOUS WOMEN

- 1995 Aprobada y firmada el 7 de septiembre, Beijing.

FORBIS, MELISSA

- 2003 "Hacia la autonomía: Zapatista Women Developing a New World", en Christine Eber y Christine Kovic (eds.), *Women of Chiapas: Making History in Times of Struggle and Hope*, Nueva York, Routledge, pp. 231-265.

GREWAL, INDERPAL

- 1999 "Women's Rights as Human Rights: Feminist Practices, Global Feminism and Human Rights Regimes in Transnationality", *Citizenship Studies*, vol. núm. 3, pp. 337-354.

GREWAL, INDERPAL Y CAREN KAPLAN,

- 2000 "Postcolonial Studies and Transnacional Feminist Practices" *Jouvert*, vol. 5, núm. 1, disponible en línea. <<http://social.chass.ncsu.edu/jouvert/v5il/grewal.htm>>.

HARVEY, DAVID

- 2000 *Spaces of Hope*, Reino Unido, Edinburgh University Press,

INDIAN LAW RESOURCE CENTER

- 2003 "The Awas Tingni Case -Fifteen Months later: The Challenges to the Implementation of the Decision of the Inter-American Court of Human Rights", disponible en línea. <www.indianlaw.org>.

NARAYAN, UMA

1997 *Dislocating Cultures: Identities, Traditions, and Third World Feminism*, Nueva York, Routledge.

NESIAH, VASUKI

2000 "Toward a Feminist Internationality: A Critique of U.S. Feminist Legal Scholarship", en Adrien Katherine Wing (ed.), *Global Critical Race Feminism: An International Reader*, Nueva York, New York University Press, pp. 42-52.

ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL DEL TRABAJO

1989 *Convenio 169 sobre pueblos indígenas y tribales*, adoptado el 27 de junio de 1989 por la Conferencia General de la OIT.

PRIETO, MERCEDES *et al.*

2005 "Las mujeres indígenas y la búsqueda del respeto", en Mercedes Prieto (ed.), *Entre las crisis y las oportunidades*, Quito, Conamu-Flacso-Unifem-UNFPA, pp. 155-194.

RICHARDS, PATRICIA

2004 *Pobladoras, Indígenas, and the State: Conflicts over Women's Rights in Chile*, Nueva Brunswick, Rutgers.

2005 "The Politics of Gender, Human Rights, and Being Indigenous in Chile", *Gender and Society*, vol. 19, núm. 2, pp. 199-220.

ROMANY, CELINA

2000 "Themes for a Conversation on Race and Gender in International Human Rights Law", en Adrien Katherine Wing (ed.), *Global Critical Race Feminism: An International Reader*, Nueva York, New York University Press, pp. 53-66.

SÁNCHEZ, MARTA

2005 *La doble mirada: voces e historias de mujeres indígenas latinoamericanas*, México, Instituto de Liderazgo Simone de Beauvoir-Unifem.

SEGUEL, ALFREDO

2004 "Mujer mapuche en la lucha territorial: violencia y discriminación en Chile", disponible en línea en la siguiente dirección: <www.mapuche.info>. Web 20 de noviembre de 2007.

SJOBERG, GIDEON, ELIZABETH A. GILL, Y NORMA WILLIAMS

2001 "A Sociology of Human Rights", *Social Problems*, vol. 48, núm. 1, pp. 11-47.

STAVENHAGEN, RODOLFO

1996 "Indigenous Rights: Some Conceptual Problems", en Elizabeth Jelin y Eric Hershberg (eds.), *Constructing Democracy: Human Rights, Citizenship, and Society in Latin America*, Boulder, Westview Press, pp. 141-159.

Etnografía de la justicia estatal: la violación como prisma de las relaciones de género¹

Rossana Barragán y Carmen Soliz

INTRODUCCIÓN

Eran las diez de la mañana en el silencioso pueblo cuya vida no parecía extenderse más allá de su plaza principal y unas cuantas cuadras a la redonda; de repente, un destaralado jeep rompió el silencio y de él bajaron dos hombres, uno con una máquina de escribir y el otro con expedientes bajo el brazo [...] Bajándose en plena plaza, se instalaron en una oficina prestada de no más de dos metros cuadrados a la que comenzaron a acudir algunas personas. Unas cortinas de terciopelo rojo marcaban una especie de escenario: el de la Justicia. Una mesa con la balanza de la justicia, escudos y retratos de los presidentes Bolívar y Sucre expresaban de alguna manera una afiliación institucional. Pero más que esos símbolos, fueron el juez y el fiscal, así como la gente, los que marcaban y legitimaban el espacio de lo estatal.

Poco tiempo después se escuchó el testimonio de la madre de una víctima:

“Mi persona no trabaja en algo serio sino me agarro ropa para lavar [...] Me enteré que mi hija estaba embarazada por la directora del Colegio que me indicó que fuera a denunciar. No lo hice porque tenía que hablar primero con mis dos hijos que están concubinados para que sus esposas no les hagan problemas. La esposa de mi hijo me dijo que le perdona y que le ayudaba en todo”.

Más tarde el acusado habló:

“Acepto haber violado a mi hermanita en varias oportunidades... Lo hice porque quería tener experiencia [...] Quiero que mi hermanita me perdone”.

Dos días después, la madre y la víctima pidieron el desistimiento del proceso porque el imputado se había comprometido a un pago económico.

¹ Este trabajo es una síntesis de una investigación mayor realizada con la colaboración de Jorge Derpic y Paola Barragán, que, a su vez, forma parte de un estudio realizado para la Coordinadora de la Mujer, a cargo de Pamela Calla y que incluyó a otras investigadoras, como Cecilia Salazar, la propia Pamela Calla y Teresa Arteaga. La investigación, auspiciada por el Defensor del Pueblo, la Coordinadora de la Mujer, UNICEF y la Embajada de Dinamarca, buscó analizar la situación de violencia sexual de niñas y niños; de este trabajo se derivaron recomendaciones generales para políticas públicas. Véase Barragán *et al.*, 2005.

Este relato retrata la cotidianidad en la administración de la justicia estatal a la que acude una parte importante de la población boliviana; muestra también, desgarradamente, a una madre trabajadora en una sociedad profundamente marcada por la desigualdad económica, de género, de discriminaciones étnicas y raciales. Ella expresa en su cuerpo y en su voz un largo aprendizaje: presentarse y verse a sí misma, en el serio escenario estatal, con un trabajo no serio; atrapada entre su condición de género y sus lealtades filiales y culturales, entre sus hijos varones, sus nueras y su propia hija, entre el honor de la familia y las esposas, confrontada con lo que significa una adolescente embarazada de su propio hijo y enfrentada también al escenario de la justicia.

El capítulo se centra en la violación² como prisma de las relaciones de género en la sociedad: es a través de ella que buscamos explorar las prácticas, visiones y representaciones de género analizando las modalidades de atención de la agresión sexual y violación a niñas y adolescentes en distintos ámbitos de la justicia estatal desde su denuncia hasta su resolución en pueblos y ciudades intermedias. El universo indígena no es sólo rural; en pueblos y ciudades intermedias confluyen personas del área rural y también prácticas, normas, imaginarios y modalidades de resolución de conflictos que entretejen lógicas jurídicas diversas. Nuestro trabajo constituye entonces un contrapunto a las investigaciones y reflexiones sobre las mujeres y las relaciones de género, la justicia y los pueblos indígenas de áreas rurales, con el convencimiento de que las transformaciones hacia un real pluralismo jurídico e interlegalidad deben abarcar estos otros ámbitos. Consideramos fundamental contribuir, por tanto, a romper el isomorfismo entre un espacio jurídico y otro territorial, ya que no otra cosa significa que las investigaciones que se enfocan en los indígenas lo hagan casi exclusivamente en el espacio rural. Resulta central también analizar los espacios de intersección entre los ámbitos más regulados por la justicia estatal y los regulados más por las comunidades y sindicatos, en la medida en que a través de ellos se influyen y determinan.

Los temas de género y de violencia doméstica contra la mujer han sido preponderantes en Bolivia sobre todo a partir de la década de 1990, lo que ha favorecido el desarrollo de importantes políticas públicas, entre las que se encuentra la Ley de Violencia Contra la Mujer. Sin embargo, las investigaciones no son muy abundantes, y

² La violación —en el marco de la legalidad estatal boliviana— es parte de los delitos de agresión sexual que atentan contra la integridad física, psicológica y la seguridad y libertad sexual de todo ser humano. Entre ellos se encuentran violación, estupro, abuso deshonesto, raptó, delito contra la libertad sexual y el pudor público. (Código Penal de Bolivia, 1997, arts. 308, 309, 312, 313). El término “violación” es reciente: no tiene más de treinta años. En el siglo XIX y durante gran parte del siglo XX se utilizaba el término de “abuso” y de manera más precisa se refería a “abuso deshonesto contra la voluntad de ella”.

temas clave como por ejemplo las concepciones de la familia y el honor son reducidos.³ Los trabajos sobre la antropología jurídica, el derecho, la justicia y la ley indígena son aún más escasos.⁴ Entre los más recientes tenemos el de Marcelo Fernández (2000) sobre el altiplano paceño y el de René Orellana Halker (2004) sobre los valles de Cochabamba. Fernández (2000: 336) plantea que “la ley estatal y la ley indígena se hallan estructuradas con base en distintos principios”, mientras que Orellana sostiene que “El orden jurídico indígena es [...] tanto en su dimensión institucional como discursiva, un constructo interlegal en la medida en que diferentes fuentes de derecho (precoloniales, coloniales, republicanas, globales), entre ellas las de las propias comunidades indígenas han interactuado para configurar formas jurídicas y judiciales muy particulares...” (Orellana Halker, 2004: 321).

Las diferencias entre Fernández y Orellana no deben explicarse porque en un caso se trata de comunidades indígenas aymaras más “tradicionales” que las de Cochabamba, consideradas más campesinas. Se atribuyen más bien a perspectivas diferentes: Fernández busca identificar y contraponer lo “originario” (desde y del periodo prehispánico) con lo occidental. El sindicato, por ejemplo, es presentado por este autor como el “artífice del neocolonialismo jurídico”, mientras que Orellana Halker argumenta que es a través de él que se expresan campos jurídicos con mayor o menor autonomía, construyendo incluso proyectos étnicos (Orellana Halker, 2004: 316-318). En otras palabras, el primero busca delimitar una esfera y sistema jurídico en la que es posible diferenciar los elementos “extraños” recuperando lo que existía, en tanto que el segundo asume que a lo largo de la historia se han dado procesos constantes de interacción con el Estado que implicaron “dinámicas comunales de autoinvención y reorganización permanente” mostrando que el derecho indígena es producto y proceso de dinámicas interlegales.

³ Más que trabajos de investigación desde las ONG, se han dado políticas y acciones hacia las mujeres. Para un balance de los estudios de género en Bolivia a fines de los noventa véase el trabajo de Spedding (1997). Existen también algunos trabajos sobre relaciones de género y sobre mujeres a través de la historia.

⁴ Una de las primeras monografías se remonta a 1994 (CASDEL, 1994). Pocos años después, en relación con el cambio constitucional del mismo año y desde la perspectiva del pluralismo jurídico, bajo el Proyecto Justicia Comunitaria (1997) se impulsó la realización de varios estudios en diversas regiones del país que constituyen, en conjunto, los más importantes aportes hasta la fecha. El proyecto, coordinado por Ramiro Molina Rivero (1999), tuvo el acierto de reunir e involucrar a varias instituciones comprometidas en las diferentes regiones, así como a diversos/as investigadores/as que publicaron varios pequeños volúmenes en la Serie Derecho Consuetudinario. Justicia Comunitaria. Más tarde, el CEJIS (2003) realizó un trabajo en comunidades de los pueblos indígenas de los llanos y tierras bajas de Mojos.

Nuestro trabajo se enmarca en esta última perspectiva, inscribiéndose en lo que denominaríamos una etnografía de la justicia estatal —consideramos el Estado no como un ente compacto y abstracto, sino como un conjunto de relaciones sociales inmersas en estructuras de poder— analizamos cómo se atienden los casos de violación en los escenarios judiciales. Exploramos fundamentalmente las prácticas y los múltiples discursos, percepciones y visiones de lo que se conceptualiza como violencia y justicia entre los propios actores que la enfrentan, la sufren y la negocian, pero también entre las diversas entidades estatales: juzgados, policía, fiscales⁵ y abogados que las enmarcan, definen y administran en el ejercicio de sus espacios de poder. En otras palabras, nos interesa la cotidianidad de la interacción y la interrelación de los diversos actores y sujetos.

Para adentrarnos en los pluri-versos (en lugar de los uni-versos) de la violencia y la justicia fue necesario describir primero la territorialidad, densidad y alcances de la justicia estatal. A partir de este contexto, que sitúa la administración de justicia en sus propias posibilidades y limitaciones, en el segundo acápite nos centramos en explorar las violaciones en el conjunto de los delitos, analizando las trayectorias, tiempos y decisiones de los procesos judiciales. En la sección “Del silencio al habla” abordamos los umbrales que marcan el tránsito del ámbito privado al ámbito público y las relaciones de poder subyacentes en un caso de violación. Finalmente, nos acercamos a los universos de la violación enmarcándola como condensación de otras múltiples violencias.

LA TERRITORIALIDAD DE LA JUSTICIA ESTATAL

La organización de la justicia estatal está lejos de tener una institucionalidad homogénea y compacta, de modo que presenta diferencias de acuerdo con los distintos niveles y jerarquías. Fuera de las ciudades capitales de departamento se abre un amplio espectro de poblaciones con distinta densidad demográfica que podríamos clasificar —aunque toda taxonomía es siempre arbitraria y está sujeta a reajustes— en tres grupos: “ciudades intermedias”, que constituyen importantes centros del poder judicial con oficinas de policía, fiscalía y juzgados, con jurisdicción en el municipio y la provincia, y en algunos casos en provincias aledañas; “poblaciones de ruralidad intermedia”, que se caracterizan

⁵ Los fiscales son clave en la estructura judicial y de manera particular en las violaciones, porque son la instancia encargada de los delitos de acción pública y están incluso obligados a hacerlo cuando las víctimas son menores de edad, según el Código de Procedimiento Penal (arts. 16, 17 y 19). La Fiscalía es la instancia encargada de todos los delitos de acción pública (Código de Procedimiento Penal, 1999, art. 277).

por una escasa presencia estatal y al mismo tiempo débil presencia de la autoridad comunal y, finalmente, “comunidades de alta ruralidad”, con mecanismos propios de arreglos de conflictos, tal vez debido a una insignificante presencia estatal.

A pesar de que las capitales de provincia están encargadas de dirimir los conflictos en un vasto territorio, el trabajo de campo mostró que en ningún caso la policía o la Fiscalía contaban con vehículos que les permitieran desplazarse, lo que significa que los casos que se atienden son los circunscritos al radio de acción urbana. Las condiciones del Estado para atender sus casos son también bastante precarias: viejos inmuebles, destantaladas máquinas de escribir y estantes maltrechos descubren el escenario de la justicia. Fuera de las capitales de provincia, las condiciones en los pueblos son aún más precarias. Un caso que resulta paradigmático en este sentido es el de Pucarani, localidad cercana a la ciudad de La Paz, en la que el fiscal⁶ debía atender casos que provenían incluso de otra provincia aledaña. De ahí que atienda sólo dos días a la semana en cada pueblo. La Fiscalía parece ser, entonces, una oficina nómada montable y desmontable que se instala allí donde se encuentra el fiscal. La frase tan conocida de “vuélvase mañana” ha cedido el paso al “vuélvase la próxima semana” para aquellos desafortunados que osan acudir a la justicia del Estado para resolver sus controversias. Frente a estas debilidades institucionales, la resolución de conflictos que abarca un espectro tan variado que va desde riñas, robos, lesiones, hasta asesinatos y violaciones, puede ser también atribución de autoridades tan diversas como los párrocos, funcionarios de ONG, etcétera. Fuera de los pueblos, son las comunidades las que dirimen una amplia gama de conflictos al margen de la jurisdicción estatal. El Estado no es, por tanto, el mismo ni para todas las personas ni para todos los lugares,⁷ y son precisamente estas distintas características y modalidades de la presencia estatal las que son determinantes para que los casos de violación se denuncien. El Estado mismo no es una abstracción: está encarnado, y frecuentemente lo olvidamos, en servidores públicos por medio de los cuales el Estado ejerce sus decisiones, dirige conflictos y establece lo permitido, lo justo y lo legal.

⁶ Dentro de la legislación boliviana, el fiscal es el “garante del Estado y de la sociedad”. Dentro de un proceso penal, como es el caso de un juicio por agresión sexual, el fiscal es el encargado de proseguir con la acción penal (por ser delito de acción pública), principalmente cuando se trata de víctimas menores de edad (Código de Procedimiento Penal, 1999, arts. 16, 17, 19, 277).

⁷ Véase también el trabajo de Franz von Benda-Beckman (2000: 997-1008).

DEL SILENCIO AL HABLA: LOS CASOS EN SUS TRAYECTORIAS,
TIEMPOS Y RESOLUCIONES

Para la revisión de los casos de violencia nos concentramos en primer lugar en los registros policiales de las ciudades intermedias y los pueblos que constituyen las instancias iniciales de denuncia de todo delito. Las denuncias más frecuentes corresponden a los delitos de robo con 27%; las agresiones físicas, lesiones y riñas, con 26% y los de agresión sexual,⁸ entre los que se encuentra la violación, con 9%. En este contexto, las violaciones no representan ni 3% de las denuncias. De un total de 64 casos de violación,⁹ 60% corresponde a delitos contra menores de 14 años y 9% contra menores de 6 años. Los violadores tienen, en cambio, más de 20 años de diferencia con sus víctimas y son, por lo general, padrastros, padres y familiares (36%) y vecinos y conocidos (33%), correspondiendo sólo 9% a personas desconocidas.

La corta edad de las víctimas, el embarazo y daños físicos en las niñas son las principales razones que llevan a traspasar el umbral que va del ámbito privado y familiar al ámbito público de las instancias estatales y jurídicas (véase cuadro 1). Sin embargo, sólo en siete casos (de un total de 64) fueron las víctimas las que rompieron el silencio. Cuando la violación se verbaliza, el violador no es, por lo general, miembro de la familia. En los casos en que los violadores son familiares, las víctimas sólo denunciaron porque sus hermanas menores estaban siendo violadas. Es como si al enfrentarse otra vez a esa experiencia, en la piel y en el cuerpo de sus hermanas se pudiera romper el congelamiento del habla. Una causa que empuja a cruzar el umbral hacia el dominio público es el embarazo (véase el cuadro 1). De los 14 casos, ocho corresponden a violaciones, cuatro a estupro y violación y dos a abandono de mujer embarazada.

⁸ Delitos de agresión sexual son violación, estupro, abuso deshonesto, rapto, delito contra la libertad sexual y el pudor público, maltrato físico y psicológico.

⁹ Además de los casos registrados en la Policía, esta investigación incluyó el examen de los expedientes y cuadernos de investigación provenientes de Juzgados y del Ministerio Público. Para hacer un contraste con lo local y ver el seguimiento de los casos, tiempos y etapas, analizamos también casos de la Corte Suprema de Justicia de la Nación, que permiten tener un análisis más completo del que se puede realizar analizando un caso sólo en las primeras instancias. De los casos analizados, 37.5% corresponde a las ciudades de Montero, 21.88% a I. Jallagua, 17% a Copacabana y 17% a los que se encuentran en la Corte Suprema. En estos últimos hay una mayor disparidad respecto de su origen, pues incluyen también casos en escenarios urbanos.

Pero ni siquiera los embarazos conducen automáticamente a la denuncia, ya que se los oculta hasta que finalmente son “detectados” por profesoras o familiares. Otra causa para recurrir a la justicia es el “descubrimiento” por parte de las madres de que algo ha pasado con sus hijas: una infección vaginal, un examen médico, arañazos en el cuerpo, o sangre.

CUADRO 1
Quiénes denuncian casos de violación

Denuncias de las víctimas o de las madres pero por relato de ellas	7
Menor que habla	3
Hermana mayor	3
Descubrimientos	10
Sangre	3
In fraganti	1
Muertes	3
Embarazo	14
Denuncias de otras personas	14
Otros	6
TOTAL	64

Fuente: Elaboración propia.

Las violaciones que han llegado a la denuncia son, por tanto, casos extremos: corresponden a lo más cercano a lo inadmisibles y al tabú, como es la violación de padres y padrastros a hijas e hijastras; o las violaciones que implican una nueva vida, que exige necesidades económicas concretas para la futura madre y para la familia. Si el silencio habla por lo que explicita pero también por lo que esconde, es claro que toda violación que no produce desangramiento, o no produce vida, es la que “no” se denuncia; por tanto, las violaciones fuera de este ámbito (es decir a mujeres mayores y violaciones que no han derivado en embarazos) son las que la sociedad permite y tolera, y finalmente pueden “arreglarse” de otra manera.

Pero ¿qué pasa una vez que se verbalizan los casos y se presenta la denuncia? Para analizar la atención de los casos realizamos un análisis de las etapas y tiempos de la justicia con base en los expedientes judiciales. El expediente, que incluye cada uno de los trámites a partir de la denuncia, permite reconstruir la experiencia de litigar en un

juicio. De alguna manera, es como re-vivir o re-hacer toda la travesía de las personas denunciadas, examinando las situaciones y decisiones que se tomaron en el camino. Es la cotidianidad del Estado en el ámbito de la justicia, así como la experiencia de las normas de la estatalidad.

De acuerdo con las normas, en todo proceso judicial es importante distinguir dos etapas que, según el Código Penal vigente, no deberían durar más de tres años. La primera se inicia con la denuncia de violación ante la policía, la Fiscalía (Nuevo Código de Procedimiento Penal, arts. 284, 288 y 289) o en su caso ante el subprefecto o corregidor.¹⁰ A partir de esta denuncia comienza la “etapa preparatoria”, en que se reúnen las pruebas para promover la acusación (denuncia, declaraciones de acusado, testigos, certificado médico). Concluida esta etapa, el fiscal puede decidir la “suspensión del proceso” o el “sobreseimiento”, cuando es evidente que el hecho no existió, el acusado no participó en el hecho o cuando no existen suficientes indicios. La segunda etapa comprende la preparación del juicio, momento en que la parte demandante y la defensa deben presentar pruebas. Concluida esta fase, fiscal, abogado querellante y abogado defensor formulan sus conclusiones en forma oral; luego de la deliberación, el juez dicta sentencia (Nuevo Código de Procedimiento Penal, art. 357).

De un total de 54 procesos analizados en cuatro ciudades intermedias,¹¹ detectamos que ni siquiera una tercera parte llega a la etapa preparatoria. De manera aún más concreta encontramos 19 abandonos, ocho desistimientos y dos sobreseimientos.¹² El abandono tiene además la particularidad de darse muy rápidamente. En nueve (82%) de 11 casos en Copacabana no se continuó el proceso y sólo tres de ellos llegaron a la etapa preparatoria, mientras que en Montero 13 de 25 casos no continuaron, sólo ocho llegaron a la etapa preparatoria y tres fueron sobreseídos.

¹⁰ Subprefecto y corregidor son autoridades del nivel provincial dependientes del Poder Ejecutivo.

¹¹ Para el trabajo nos concentramos en el estudio de denuncias y procesos legales de cuatro capitales de provincia: Llallagua (76 254 habitantes), distrito minero que se encuentra al norte del Departamento de Potosí; Montero (142 786), una ciudad importante en la región oriental del país, en el departamento de Santa Cruz; Copacabana (22 892), en las orillas del Lago Titicaca y frontera con el Perú, y Pucarani (69 636) población cercana a la ciudad de La Paz.

¹² Decisión del fiscal de no acusar por insuficiencia de pruebas.

CUADRO 2
Destino de los procesos judiciales

<i>Destino</i>	%
Sentencia	14.8
Continúan	25.9
Abandono	33.3
Desistimiento	14.8
Sobreseimiento	11.1
Arreglo explícito	9.3
TOTAL	100

Fuente: Elaboración propia

¿Cuales son las razones que llevan a abandonar el proceso después de la denuncia? Una de éstas parece estar asociada a los recursos económicos, no sólo por lo que cuesta seguir un trámite judicial sino porque muchas veces encarcelar al violador implica quedarse sin los recursos que aporta a la familia. Otra está relacionada con los desequilibrios que la acusación puede generar en las relaciones familiares, comunales, barriales, sindicales y laborales. Por último, una razón no menos importante tiene que ver con el tiempo que implica seguir un proceso judicial, porque a pesar de que el nuevo Código de Procedimiento Penal (1999) supone mayor agilidad, los juicios aún pueden durar años. Así, en uno de los lugares el tiempo promedio transcurrido entre la denuncia y la decisión del fiscal para que se inicie el juicio fue de dos meses, mientras que en otro fue de cinco meses y en el último entre dos y nueve meses.

Los desistimientos, muchos de los cuales son por abandono de las madres para no seguir el proceso contra sus esposos-violadores, expresan las encrucijadas frente a las que se sitúan las niñas y las madres. Encrucijadas en la familia donde la madre y los-las hermanos-as se encuentran ante la disyuntiva de denunciar al padre-padrastra por la violación y la violencia, u olvidarse de la denuncia frente a la necesidad de los recursos económicos que aporta el proveedor masculino. Encrucijada también para el Estado, que se enfrenta a la obligación y deber que las leyes y la normativa vigentes le asignan de continuar el proceso si se trata de menores, a pesar del desistimiento de la familia. Ambos, finalmente, están ante un dilema, y al final parece optarse por “la familia” al precio del sacrificio de uno de sus miembros. El bien preciado, cuidado y valorado, por encima de todo, es la sobrevivencia de la familia mientras que la víctima resulta ser una niña, víctima de toda la cadena de la pobreza estructural.

EL ENTRAMADO DE LAS RELACIONES DE PODER

Si las relaciones de género son relaciones de poder, las formas en que se ejercen son las que varían e informan sobre el posicionamiento de los sujetos, sobre su interacción y sobre los modos de ejercicio del poder, que pueden implicar violencia física pero también coerciones de otra índole. Los diversos casos que analizamos nos permiten precisamente entrever relaciones de poder intrínsecas a las estructuras familiares, a la institucionalidad escolar y a las relaciones jerárquicas y de clase. En todos ellos, sin embargo, hay un orden social que responde a una lógica patriarcal donde el bien preciado es claramente la figura masculina que se expresa en la jerarquía de los esposos sobre las esposas; del padre y hermanos sobre la esposa y la madre; de hijos y hermanos mayores sobre hijas y hermanas menores; de maestros sobre niñas, de jóvenes hijos de patronos sobre “criadas”.

Detrás de la familia: el poder masculino y su preservación

En la medida en que las violaciones fueron cometidas en gran parte de los casos por padres y padrastros, el poder masculino que ejercen se asienta precisamente en el parentesco, en su repetición y en la violencia que irrumpe en la vida cotidiana:

Esto pasó en mi casa por las noches cuando mi mamá me decía que duerma con él [...] porque sólo habían tres camas, en una dormía mi hermana con mis hermanitos, en la otra mi madre con mi hermanita y yo dormía con él [...] Él esperaba que se duerman todos y empezaba a sacarme mi pantalón [...] y abusaba sexualmente de mí. La última vez que abusó sexualmente de mí [...] yo tenía 11 años. (Defensoría del Niño, Niña y Adolescente, DNYA, Montero, caso 20)

Me agarró a la fuerza y me bajó mi calzón y me abrió mis piernas y se echó encima de mí y me metió a la fuerza [...] y después me quedé llorando y [...] se fue a tomar [alcohol] al otro cuarto. (Corte Suprema, caso 8)

Desde enero del año pasado es cuando mis hermanos abusaron de mí [...] En varias oportunidades, más o menos eran 20 o 30 veces que me hacían lo mismo [...] Tengo embarazo de siete meses. (Corte Suprema, caso 7)

Este último relato corresponde además a un caso revelador de las razones que llevan a las madres a desistir. La adolescente de un barrio popular en la ciudad de La Paz (caso que se encuentra en la Corte Suprema), violada frecuentemente por sus dos hermanos, quedó embarazada, y fue entonces que la directora de la escuela convocó a

la madre para realizar la denuncia, pero ella adujo que primero tenía que hablar con sus hijos y sus esposas. No conocemos las razones que encubren esta escueta explicación, tampoco sabemos cuáles fueron los arreglos internos, pero es claro que la madre preservó la vida familiar de sus hijos, ya que la madre y el padre desistieron porque llegaron a un acuerdo privado¹³ con uno de los hijos, es decir, una compensación económica para la hija y el bebé. En otro caso, el desistimiento de violación a una niña se atribuyó también al parentesco existente:

Sucede señor juez, que [...] mi persona realizó una denuncia ante la policía fronteriza de la localidad [...] sobre una violación que mi hermana [...] habría sufrido por parte de mi cuñado [...]; por tratarse de un pariente mío y muy cercano [...] presento desistimiento de toda acción legal que planteé. (Copacabana, caso 1)

Es posible, por tanto, que la razón para la alta frecuencia de abandonos y desistimientos sea que las denuncias son utilizadas como medios de presión para concretar un acuerdo, generalmente económico. En otro caso, el poder masculino y familiar se aprecia cuando vemos que la investigación no se encaminó hacia la averiguación de la violación, sino hacia la culpabilidad de la mujer. Una peluquera migrante que vivía en Llallagua denunció encontrarse embarazada producto de haber sido violada varias veces por su compañero de estudios. Cuando el imputado fue interrogado, afirmó que las relaciones habían sido consensuadas. No es posible concluir si se trataba o no de una violación. Lo que resulta insólito fueron las solicitudes del imputado y de la gente del barrio para que la señora sea expulsada de la localidad, ¡porque ella sabía que el hombre era casado y no debía haberse involucrado con él! En otras palabras, una movilización barrial contra una mujer y lo que se consideró “una mala conducta reñida contra la moral y las buenas costumbres”.

¹³ La transcripción del acta dice lo siguiente: “Conste por el presente documento privado de acuerdo transaccional y que a sólo reconocimiento de firmas tendrá la calidad de público: Nosotros [Padre víctima y Madre víctima] hacemos notar que en el Juzgado Décimo de Instrucción en lo Penal existe una acción penal en contra del [imputado] por el delito de estupro y violación cometido en contra de la menor [víctima]. Al presente por así convenir a nuestros legítimos intereses en nuestra calidad de padres de la menor y con el pleno consentimiento de la misma y sin que medien precios ni vicios realizamos el presente acuerdo a favor de [imputado]. Recibimos del mencionado Señor una compensación económica, dinero que servirá para la atención médica y psicológica de la víctima”.

El poder de los(las) maestros(as), los contrapoderes y los discursos sobre la “emotividad”

Otro caso permite acercarnos al poder de un maestro frente a una alumna adolescente que ganó el juicio amparándose en el Código del Niño, Niña y Adolescente (1999) invocando el término de “maltrato psicológico”. La argumentación de la Defensoría sobre el trauma emotivo causado por el acoso permitió ganar el juicio, pero expresa también las limitaciones de conceptualizar un chantaje sexual en estos términos.

El caso involucró a un profesor de física que había prometido dar la nota de aprobación a cambio de relaciones sexuales. Para la demanda de la adolescente se debieron presentar innumerables “pruebas”, desde certificados de nacimiento hasta “certificado de buenos antecedentes de la Policía Nacional” e informe psicológico de la Defensoría de la Niñez. Por su parte, el profesor intentó descalificar la demanda resaltando su carrera profesional y honor. Es decir, que la manera de negar la acusación fue erigirse como un hombre de familia, profesional, dedicado a la enseñanza de una materia dura, la física.

El juez emitió la sentencia a favor de la víctima basado principalmente en los argumentos de la Defensoría de la Niñez provenientes del Código del Niño, Niña y Adolescente y en el daño emotivo¹⁴ lo que ilustra la visión sobre las mujeres:

menciona (la niña) que desde esa vez en las noches no puede conciliar el sueño, tiene sobresaltos, siempre está pensando que alguien la persigue y no es como antes, está constantemente triste. [...] las niñas [...] sufren mayor violencia pues no solamente

¹⁴ La sentencia establece lo siguiente: “Que, según el párrafo primero del art. 100 del Código Niño, Niña y Adolescente, el niño, niña o adolescente tiene derecho a la libertad, al respeto y a la dignidad como personas en desarrollo [...] conforme previene el art. 105 del mismo Código, el respeto consiste en la inviolabilidad de la integridad física, psíquica y moral del niño, niña o adolescente, abarcando además la preservación de la imagen, la identidad, los valores, las opiniones, los espacios y objetos personales y de trabajo. De otra parte, el art. 106 [...] establece que es deber de todos velar por la dignidad del niño, niña o adolescente, ampararlos y ponerlos a salvo de cualquier tratamiento inhumano, violento, deshumanizante, vejatorio o represivo, así como denunciarlos ante la autoridad competente en los casos de sospecha o confirmación de maltrato [...] El art. 112 numeral 2 [...] establece que todo niño, niña y adolescente, tiene derecho a ser respetado por sus educadores. [...] El art. 108 [...] dispone que constituye maltrato todo acto de violencia ejercido por padres, responsables, terceros o instituciones, mediante abuso o supresión [...] Que, el art. 219 [...] establece las medidas a imponerse en caso de que los derechos de los menores fueren amenazados o violados, por maltrato, faltas, abuso, supresión u omisión”. Argumento esgrimido por el Defensor del Niño, Niña y Adolescente en Llalagua.

son las mayores víctimas de abuso sexual en sus diferentes acepciones, sino particularmente las que sufren en carne propia las fuerzas culturales mismas que soportan el sometimiento femenino (escrito del defensor del DNYA, 29 octubre de 2004)

La propuesta de la relación sexual por parte del maestro a cambio de la nota no fue presentada ni considerada en ningún momento como el nudo central o como lo inadmisibles, dado que el profesor estaba en una relación privilegiada de poder. Por otra parte, el discurso apeló fuertemente a la emotividad: a los llantos y sollozos de la niña para que se tuviera pena de ella considerándola como víctima y no como una persona con derechos ciudadanos.

Las relaciones de clase y subalternizadas

Un caso en el que se expresa con crudeza el poder de las diferenciaciones económicas y sociales es el de Chocloca, en Tarija. Se trataba de una familia de escasos recursos económicos. Entre declaración y declaración nos enteramos de que el propio padre de la niña la violó cuando tenía cinco años y al parecer fue ésta la razón por la que la madre decidió dejarla con su madrina, pues tenía miedo que la situación se repitiera con el padrastro. La madrina era una señora muy conocida en el pueblo, casada y con dos hijos y la familia acogió a la ahijada como una “criadita”. Al parecer, cuando su madre la fue a visitar la encontró “con los ojos pintados”, con su cuerpo “morado” y vomitando sangre. La niña, de apenas 13 años, afirmó que le pegaban y que los hermanos “se acercaban” a su cama todas las noches.

La defensa de los imputados se basó en varios documentos, testimonios y declaraciones sobre su conducta. La Parroquia de la Inmaculada Concepción certificó que los “Señores” (padres del imputado) eran un hogar ejemplar cristiano, para lo cual se exhibió un documento con 50 firmas que apoyaban su “ejemplar conducta”. El caso de Chocloca nos muestra el poder local y las diferenciaciones sociales entre los familiares de la niña y sus “patrones”. Algunos testigos describieron a la madre de la niña y a la víctima como “criadas”, otros afirmaron que el violador era el padrastro o que se inventó el hecho de la violación para sacar dinero a la familia del imputado. Otra testigo relató la visita a la casa de la familia:

me encontré a la señora [...] afligida, [...] y me encuentro en su casa con una mujercita y la mujercita le decía a la señora de que le dé dinero de los tres años que había servido su hija y que ellos lo habían hecho por venganza para sacarle dinero... por eso le habían calumniado de que su hijo la había violado, pero no es la mujercita, ella

estaba arrepentida porque el marido le había enseñado de que diga que le ha violado... porque la mujer lo único que quería era el dinero para irse a su pueblo. (Corte Suprema de Justicia, caso 8)

Las presiones fueron seguramente muy grandes, de tal manera que la madre se retractó de la denuncia después de un acuerdo económico. A partir de entonces los padres de la niña desaparecieron y la dejaron en un hogar a cargo de un sacerdote.¹⁵ La sentencia en la Corte Superior de Tarija se fundamentó en gran parte en la inexistencia del delito por el desistimiento de los padres y porque no se disponía de pruebas suficientes. El caso llegó a la Corte Suprema de Sucre y al Tribunal Nacional de Honor del Colegio Nacional de abogados por denuncia del sacerdote, quien decidió asumir la defensa del caso, así como a la Asamblea Permanente de Derechos Humanos, lográndose que se suspendiera al abogado defensor de la niña por haber llegado a transacciones con la familia. La Corte Superior de Chuquisaca finalmente impuso al violador la pena de seis años de prisión y el pago de resarcimientos civiles. Dado que la sentencia no fue satisfactoria para ninguna de las partes, se apeló a la Corte Suprema, donde el caso esperaba la última decisión.

El relato de este caso expresa los múltiples rostros de la violencia: no sólo es la violación y la violencia física que ejercen los “patrones” hacia la niña, es también la violencia verbal expresada de manera “natural” en cada uno de los relatos: “la criadita”, “la chica”, “la mujercita” son palabras que más allá del lenguaje retratan una representación del orden social que parece incluso legitimar la violación. Pero la violencia que sufrió la niña de Chocloca no provenía solamente de los “patrones”, sino también del seno de su propia familia, ya que su padrastro le hizo hablar “a chicotazos”. El conjunto de los casos que relatamos resultan sin duda paradigmáticos de la violencia que caracteriza la vida de muchas menores: la violencia patriarcal, ya se trate de la familia, del maestro o de los hijos de una patrona. Pero igualmente dramático es que los estrados judiciales reproduzcan la violencia y la estructura social.

¹⁵ “En razón de la falsa declaración de la madre presuntamente presionada para negar el hecho, no obstante el drama que volverá a revivir la niña a objeto que su probidad tome convicción de la gravedad del delito, solicito que en audiencia reservada sólo con la presencia de su autoridad, el señor fiscal y mi persona como tutor legal reciba la declaración de la niña”, Demanda del sacerdote Donahue (Corte Suprema de Justicia, caso 8).

LOS PLURI-VERSOS (Y NO UNI-VERSOS) DE LA VIOLENCIA Y LA VIOLACIÓN

La violación es, en sí misma, la expresión máxima de una violencia que sólo es posible porque se acompaña de otras violencias que hemos denominado pluri-versos de la violencia. Probablemente esta violencia sea menor respecto de otras realidades latino-americanas, debido a que existen aún importantes lazos sociales que permiten una mayor cohesión social que administra y contiene la violencia. Sin embargo, no podemos ocultar el hecho de que estos lazos abrigan un orden que está lejos de ser igualitario: el bien preciado es la figura masculina que se expresa en la jerarquía de esposos sobre esposas, de padres sobre hijos o de maestros sobre niñas. El sustento de este orden implica también prácticas de violencia cotidianas toleradas y legitimadas. La lectura de los relatos permite entrever que las niñas y adolescentes sufren violencia física de parte de sus padres y madres; las madres son objeto de violencia física y en muchos casos son ellas las que no denuncian la violación de sus hijas, ignorándola, lo que es indudablemente una forma de tolerarla, porque pone en riesgo su integridad física en unos casos, la subsistencia precaria de la familia en otros, o porque se llega a acuerdos y transacciones que poco se conocen pero que son fundamentales. De ahí también que una de las razones por las que no se denuncia o por las que un caso se abandona tiene que ver con todo lo que implica esta situación para toda la familia:

Ahora que mi padre está detenido, me siento mal al ver que mis hermanos les falta para comer y mi madre, cada vez que la veo, me hace sentir culpable y dice que por mi culpa no hay plata para que mis hermanos coman. Que dentro de poco tendrán que vender la casa y que mis hermanos quedarán en la calle.

Yo me siento mal porque mi hermanito también me ha dado la espalda, me botó de la casa. Yo le conté que papá me había violado y me dijo que eso no importaba, que lo que importaba era que me había dado de comer, lo mismo me decía mi madre cuando yo le reclamaba lo de mi padre. (Montero, caso 20)

Otras violencias corresponden a la de los propios violadores, que logran privar a las víctimas de su libertad sexual a partir de la violencia física, amenazas y amedrentamiento que acompañan la propia violación. Pero la violencia está presente también en los argumentos que se desarrollan en los juicios, en el mismo proceso que busca la sanción y la justicia. Son argumentos que vulneran la dignidad de las mujeres, sobre todo en el caso de niñas y adolescentes. Varias razones esgrimen los violadores frente a la justicia. En primer lugar, el alcohol, a fin de alegar la no racionalidad de los sujetos y la enajenación: estar ebrio, es decir sin la razón, busca justificar lo injustificable y perdonar lo imperdonable. En segundo lugar, cuando se trata de adolescentes y jóvenes,

se aduce que ellas los provocaron o que estuvieron ya antes con otros hombres y que no mostraron resistencia o que sólo lo hicieron una vez y que la violación no llegó a la penetración.

Muy cerca al planteamiento de la violación como provocación se encuentra la afirmación de que las relaciones fueron consensuadas. Las normas y prácticas culturales pueden ser además hábilmente utilizadas para esconder o argumentar la inexistencia de la violación, que es esgrimida incluso por los propios abogados. Así, un abogado defensor, frente a las denuncias de una víctima, alegaba que fue:

Acto de aceptación consensuada de una relación sexual propia de la voluntad, se establece que en dichos jalones propios del enamoramiento y relación entre personas de este lugar el cual no representa [...] acto de forcejeo y mucho menos de violencia física. (Copacabana, caso núm. 6)

No son raras las declaraciones de los violadores que señalan que sólo “fue una vez” o que las víctimas recibieron algo a cambio, como si esto constituyera un elemento que pudiera disculparlos. Así, en todos estos argumentos se atribuye la culpa a las propias víctimas. Por último, los abogados defensores a menudo dicen que los acusados son personas “conocidas”, “de bien” y trabajadoras, como si estas características constituyeran razones *per se* que los exculparan de sus delitos.

Igualmente violentas resultan algunas prácticas de la policía y de la propia justicia. Un ambiente inquisitivo, poco acogedor y muchas veces hasta agresivo en las preguntas que formulan no sólo no favorece la denuncia de violaciones sino que representa un poderoso freno que proviene esta vez de la sociedad y no del violador. A una adolescente de 14 años violada por su padre se le preguntó en la agencia de policía: “Diga Ud. si su persona antes de que haya sido violada por su padre había tenido relaciones sexuales con otra persona”. Resalta en este caso no sólo la impertinencia de la pregunta sino los preconceptos que comparten las autoridades y la propia sociedad: “en un himen perforado no hay violación”. También en el marco de la justicia, el propio lenguaje cargado de referencias a artículos de los códigos, en el caso de los abogados, así como de tecnicismos característicos de los médicos forenses, conforma una nueva manera de ejercer violencia con un lenguaje críptico que en lugar de explicar los hechos y proporcionar elementos de juicio para ejercer justicia parecería tener por objetivo el diferenciarse y distanciarse de las personas que claman por ella.

No menos violentos resultan los callejones sin salida, pues cruzar el umbral del silencio no es garantía de acabar con la violencia. Uno de los casos estudiados muestra a una menor abusada físicamente por su padrastro que a partir de las acciones tomadas por la Defensoría de la Niñez fue destinada a un hogar de menores. Resulta dramático

que a pesar de la violencia que su padrastro ejercía contra ella y del abandono materno, la niña haya preferido volver a su casa antes que permanecer en el hogar que el Estado le había asignado.

Este panorama nos obliga a pensar que para combatir la violencia de la violación y más aún hacia niñas y adolescentes, no es suficiente enfocarnos y limitarnos al análisis de los hechos en sí, de los culpables y de las víctimas en un momento y en una circunstancia particulares. Es preciso además entender cómo la violación es parte de una violencia que se ejerce en forma extrema, y que se enmarca en una violencia que nos rodea.

CONCLUSIONES

Los casos de violación encontrados tienen una intensidad preocupante sustentada en la permisividad del ejercicio de la violencia física y la violación cometida por padres y padrastros hacia sus hijas e hijastras menores de edad. Es uno de los rostros más perversos de la violencia, que se agrava si se toma en cuenta el silencio, por un lado, y la repetición de la violación, por otro. Recordemos a su vez que los casos que llegan a la justicia estatal son los que conllevan embarazo y los que han implicado daños y sangre para las niñas. Son éstos, por tanto, los que la sociedad no tolera, los que marcan la frontera entre el ámbito privado y el ámbito público. Resulta pertinente en este sentido destacar las confluencias y convergencias entre los valores e imaginarios de los diversos actores de la sociedad y la de los propios funcionarios de la justicia estatal. Desde la sociedad sólo se denuncia si hay sangre o embarazo. En contraposición, en el actuar de la justicia, el certificado médico forense busca verificar si hubo o no penetración a través de la “perforación del himen”, la presencia de daños o el certificado de embarazo. Todo esto significa, con las limitaciones tecnológicas vigentes, que los exámenes se reducen a atestiguar la virginidad o no de la persona violada, lo que supone, en última instancia, que la violación llega a concebirse en la práctica de la justicia cuando es evidente que se ha perdido la virginidad. Basta estar en la pubertad para que la sospecha recaiga sobre las adolescentes y jóvenes como una guillotina. Y es precisamente en los argumentos desplegados en gran parte gracias a los abogados defensores, en los que encontramos también ejercicios de violencia y verdaderos atentados contra las víctimas, cuando aluden a provocaciones o a relaciones admitidas.

A las múltiples razones por las que las violaciones no se denuncian, incluyendo la atención y trato en las distintas instancias judiciales, se añaden “los tiempos de la justicia”, que conllevan continuas e interminables erogaciones monetarias. En Bolivia, al igual que en otros países de América Latina, se han realizado esfuerzos —con recursos externos— por introducir reformas al Código Penal y al Código de Procedimiento

Penal a fin de lograr mayor accesibilidad, rapidez y eficiencia en los procesos judiciales. Los resultados de estas reformas en el continente son, sin embargo, escasos y criticables (Pásara, 2004; Vargas, 2004; Buscaglia, 1997; Hammergren, 1999).

Una de las primeras medidas tuvo que ver con el incremento de tribunales y presupuesto al Poder Judicial. Pero el aumento de tribunales no se acompañó de mejorías de las otras instituciones que forman parte del proceso de juzgar: departamentos de apoyo psicológico, médicos forenses, abogados en las defensorías de la niñez, etcétera. Por otra parte, aunque algunas estadísticas de las últimas décadas, principalmente en el caso de Colombia (Pásara, 2004; y Hammergren, 1999), registran un mayor número de causas resueltas (sentencias), la resolución de las sentencias deja mucho que desear, pues como muestran los juicios provenientes de la Corte Suprema que analizamos, las víctimas debieron esperar años para que la justicia declarara un fallo final que restituyera sus derechos.

En los casos que revisamos, a pesar de los cambios introducidos en el año 2001 en el nuevo Código de Procedimiento Penal, los juicios podían prolongarse durante años. Así, en uno de los lugares, el tiempo promedio transcurrido entre la denuncia y la decisión del fiscal sólo para iniciar el juicio fue de dos meses, mientras que en otro fue de cinco meses, cuando de acuerdo con las reformas y cambios introducidos no debiera exceder de 20 días (Áñez, 2002).

En muchos de los casos se ha observado que en las decisiones emitidas se preserva la autoridad patriarcal y masculina asociada al proveedor. Pero importante también para resaltar en el marco escolar es el discurso de la Defensoría de la Niñez que considera a la víctima como sujeto de un “trauma” emotivo, sin cuestionar nunca la relación de poder o de chantaje. Finalmente, analizamos otro caso en el que se vinculan grupos socialmente distintos, en los que median relaciones de compadrazgo desigual y de “servidumbre”. Así, las relaciones de género que son a la vez generacionales (una niña y sus patrones) están acompañadas o más bien estructuran las relaciones de clase y subalternidad.

Las violaciones que examinamos son en todo caso una muy pequeña muestra, porque como vimos al iniciar este trabajo, la justicia estatal tiene control de limitados espacios territoriales, de modo que los casos que llegan a la justicia estatal provienen de sólo algunos lugares, que son apenas pequeñas partes del territorio nacional. Es claro, por tanto, que podríamos plasmar en un mapa densidades diferenciales, existiendo aureolas territoriales a partir de determinados centros (ciudades, capitales provinciales, etcétera), puntos de atención articulados que no implican necesariamente territorialidades continuas sino discontinuas y, finalmente, puntos más o menos amplios y más o menos densos. Lo que escapa a la administración de la justicia estatal no sólo corresponde a lo que se denomina “justicia comunitaria”, razón por la cual el

término resulta extrapolante y equívoco. Es decir, que los amplios espacios sociales y territoriales que “se hacen justicia” son mucho más amplios y expandidos que el de las “comunidades”. En la policía y los juzgados tenemos casos que provienen de familias de clases populares y pobres, y por tanto hay dos grandes grupos poco representados: la población indígena de las comunidades de alta ruralidad, por una parte, y la población de las clases medias-altas, por la otra. Esto implica que ambos tienen sus propios “arreglos y avenencias”, sus “usos y costumbres”. Lo que supone también que hay un heterogéneo campo de justicia no estatal.

Ahora bien, Bolivia, como otros países latinoamericanos, ha sido testigo de la emergencia de una creciente demanda por parte de los líderes de pueblos indígenas del reconocimiento de la justicia comunitaria como un ámbito autónomo de la justicia estatal. Estas demandas parecen potenciarse no sólo por el favorable contexto político nacional e internacional de las demandas indígenas, sino también por las evidentes limitaciones e ineficiencias del sistema judicial estatal. Sin embargo, frente a estas nociones de ver en la justicia comunitaria una esfera paralela y separada de la justicia estatal, el trabajo de María Teresa Sierra y Victoria Chenaut (2002), entre otros en México,¹⁶ y el de René Orellana Halker (2004) en Bolivia plantean no sólo las conexiones y articulaciones entre ambas, sino su constitución mutua. Otro elemento central al que apuntan estos trabajos es que lo indígena abraza una pluralidad de usos, costumbres y prácticas difícilmente reducibles a una sola esfera.

Nuestro trabajo concentrado en la justicia estatal subraya la imposibilidad de hablar de un Estado o de una justicia estatal homogéneos y abstractos que se expanden sobre su territorio de manera uniforme, ya que existen distintas densidades encarnadas en rostros concretos que están en relación e interacción con otros individuos, hombres y mujeres de la sociedad. El énfasis en las prácticas concretas y cotidianas, en diversos niveles e instancias de impartición de justicia, permitió finalmente visibilizar los múltiples cuellos de botella en los procesos judiciales, lo que consideramos debería ayudar a pensar reformas y políticas de género que vayan más allá de cambios en términos de leyes y normas generales. Se olvida que es en la cotidianidad de las rutinas, rituales y procedimientos, así como en su aplicación diaria por parte de las personas, donde pueden hacerse efectivas estas modificaciones. Debemos también recordar que la ciudadanía y los derechos ciudadanos se ejercen fundamentalmente en la cotidianidad de las relaciones de poder en las que se enmarcan las relaciones de género.

¹⁶ Véase además los capítulos de diferentes autoras en Sierra (ed.) (2004). En Sierra (2004) se cuestionan asimismo narrativas ahistóricas, homogeneizantes, primordialistas que entranpan las reivindicaciones de las mujeres y las diferencias de género en el marco de contextos multiculturales como polos opuestos y mutuamente excluyentes.

BIBLIOGRAFÍA

ÁÑEZ, GUIDO

- 2002 “Nuevo Código de Procedimiento Penal. Fortalezas y debilidades”, en *Noche parlamentaria. Nuevo Código de Procedimiento Penal. Seguridad ciudadana: fortalezas y debilidades*, La Paz, Bolivia, Konrad Adenauer-Fundappac.

BARRAGÁN, ROSSANA

- 1999 *Indios, mujeres y ciudadanos. Legislación y ejercicio de la ciudadanía en Bolivia (siglo XIX)*, La Paz, Bolivia, Fundación Diálogo-Embajada de Dinamarca.
- 2002 “La igualdad ausente: Patria Potestad, violencia legitimizada y sus continuidades en Bolivia en el siglo XX”, en Marco Calderón Mólgora, Willem Assies y Tom Salman (eds), *Ciudadanía, cultura, política y reforma del Estado en América Latina*, Zamora, Michoacán, Colegio de Michoacán, pp. 59-85.

BARRAGÁN, ROSSANA; CARMEN SOLIZ, JORGE DERPIC Y PAULA BARRAGÁN

- 2005 “La violación como prisma de las relaciones sociales y el entramado estatal en el ámbito jurídico. Etnografía y hermenéutica de la justicia”, en Pamela Calla (coord.), *Rompiendo silencios: una aproximación a la violencia sexual y al maltrato infantil en Bolivia*, La Paz, Bolivia, Coordinadora de la Mujer-Defensor del Pueblo, pp. 47-199.

BENDA-BECKMANN, FRANZ VON

- 2000 “● on the Reproduction of Law: Micro and Macro in the Time-Space Geography of Law”, en *XII Congreso Internacional Derecho Consuetudinario y Pluralismo Legal. Desafíos en el Tercer Milenio*, Arica, Chile, Unión Internacional de Ciencias Antropológicas y Etnológicas, Comisión de Derecho Consuetudinario y Pluralismo Legal, pp. 997-1008.

BUSCAGLIA, EDGARDO

- 1997 “A ● Quantitative Assessment of the Efficiency of the Judicial Sector in Latin America”, *International Review of Law and Economics*, vol. 17, núm. 2, New York, Elsevier Science.

CASDEL (CENTRO DE ASESORAMIENTO LEGAL Y DESARROLLO SOCIAL)

- 1994 *Rodeo Chico. Individuo y comunidad en la cultura aymara*, La Paz, Bolivia, Juventud.

CEJIS (CENTRO DE ESTUDIOS JURÍDICOS E INVESTIGACIÓN SOCIAL)

- 2003 *Sistema jurídico indígena. Diagnóstico en comunidades de los pueblos Chuiquitano, Mojeño-Ignaciano y Túcana*, Santa Cruz de la Sierra, Bolivia.

FERNÁNDEZ, MARCELO

- 2000 *La Ley del Ayllu. Práctica de jacha justicia y jiska justicia (Justicia Mayor y Menor) en comunidades aymaras*, La Paz, Bolivia, PIEB.

HAMMERGREN, LINN

1999 “Quince años de reforma judicial en América Latina: dónde estamos y porque no hemos progresado más”, en Alfredo Fuentes Hernández (ed.), *Reforma Judicial en América Latina: una tarea inconclusa*, Santa Fe de Bogotá, Corporación Excelencia en la Justicia.

MOLINA RIVERO, RAMIRO

1999 *El derecho consuetudinario en Bolivia. Una propuesta de Ley de Reconocimiento de la Justicia Comunitaria. Justicia Comunitaria*, 9, La Paz, Bolivia, Ministerio de Justicia y Derechos Humanos- Banco Mundial.

ORELLANA HALKER, RENÉ

2004 *Interlegalidad y campos jurídicos. Discurso y derecho en la configuración de órdenes semiautónomos en comunidades quechuas de Bolivia*, Cochabamba, Bolivia, Huella Editores.

PÁSARA, LUIS

2004 “¿Lecciones aprendidas o por aprender?”, en Luis Pásara (comp.), *En busca de una justicia distinta. Experiencias de reforma en América Latina*, Lima, Perú, Consorcio Justicia Viva.

SIERRA, MARÍA TERESA

2004 “Diálogos y prácticas interculturales: derechos humanos, derechos de las mujeres y políticas de identidad”, *Desacatos*, núm. 15-16, México, CIESAS, pp. 126-147.

SIERRA, MARÍA TERESA (ed.)

2004 *Haciendo justicia. Interlegalidad, derecho y género en regiones indígenas*, México, CIESAS-Miguel Ángel Porrúa-Cámara de Diputados.

SIERRA, MARÍA TERESA Y VICTORIA CHENAUT

2002 “Los debates recientes y actuales en la antropología jurídica: las corrientes anglosajonas”, en Esteban Krotz (ed.) *Antropología jurídica: perspectivas socioculturales en el estudio del derecho*, Barcelona y México, Anthropos-Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, pp. 113-170.

SPEDDING, ALLISON

1997 Investigaciones sobre género en Bolivia: un comentario crítico”, en Denise Y. Arnold (comp.), *Más allá del silencio. Las fronteras de género en los Andes*, La Paz, Bolivia, CIASE-ILCA.

VARGAS, JUAN ENRIQUE

2004 “Eficiencia en la justicia”, en Luis Pásara (comp.), *En busca de una justicia distinta. Experiencias de reforma en América Latina*, Lima, Perú, Consorcio Justicia Viva.

LEYES

CÓDIGO DEL MENOR

1993 *Código del Menor. Decreto Supremo 23469, 7 de abril de 1993, Ley núm. 1403 del 18 de diciembre de 1992, Cochabamba, Bolivia, Serrano.*

CÓDIGO PENAL

1997 *Código Penal, Ley 1768 de 10 de marzo de 1997.*

CÓDIGO DE PROCEDIMIENTO PENAL

1999 *Nuevo Código de Procedimiento Penal, Ley 1970 del 25 de marzo.*

CÓDIGO DE FAMILIA

1996 *Código de Familia. Ley 996 del 4 de abril de 1988, 4ª ed., supervisada por Jaime Moscoso Delgado, La Paz, Bolivia, Librería Editorial Juventud.*

LEY DEL MINISTERIO PÚBLICO

2001 *Ley Orgánica del Ministerio Público, Ley 2175 del 13 de febrero de 2001.*

LEY DE ORGANIZACIÓN JUDICIAL

1993 *Ley de Organización Judicial, Ley 1455 del 18 de febrero de 1993.*

LEY DEL CÓDIGO DEL NIÑO, NIÑA Y ADOLESCENTE

1999 *Ley núm. 2026 del 27 de octubre.*

Violencia y delitos sexuales entre los totonacas de Veracruz, México

Victoria Chenaut¹

INTRODUCCIÓN

En este capítulo me propongo mostrar algunos aspectos que conciernen a las relaciones entre género y derecho en el medio indígena, en forma particular entre los totonacas del estado de Veracruz, México. El recurso al derecho en casos de violencia sexual por parte de las mujeres indígenas o mestizas ha sido documentado por diversas investigaciones en el campo de la antropología jurídica en México y América Latina. Los estudios revelan la asimetría de género que se da en la vida social y la existencia de ideologías patriarcales de género de subordinación de las mujeres, que se manifiestan también en las prácticas de los funcionarios judiciales en los distintos ámbitos de la administración de justicia estatal, que por lo general tienen concepciones que tienden a desvalorizar a las mujeres indígenas. En estos casos, por lo general sucede que a los prejuicios relacionados con la pertenencia étnica se suman los de clase, debido a la situación de pobreza, marginalidad y analfabetismo que viven la mayoría de las indígenas.

A pesar de esto, en un estudio comparativo sobre la justicia en varias regiones indígenas del país las autoras constatamos que las mujeres indígenas acuden asiduamente a las autoridades judiciales (indígenas o estatales) para denunciar las ofensas y agravios de que son objeto, así como para reclamar los derechos que consideran han sido lesionados en aspectos que conciernen a su vida sexual y reproductiva, y en su condición de miembros de una familia y comunidad (Sierra, 2004). Asimismo, en la investigación que realicé sobre prácticas jurídicas entre los totonacas de Veracruz pone de manifiesto la capacidad de agencia de las mujeres indígenas para presentar sus quejas en las instancias del derecho estatal (Chenaut, 1999, 2004).

Para exponer las manifestaciones de la violencia sexual hacia las mujeres totonacas me he basado en el análisis de expedientes judiciales y en mis observaciones y entrevistas durante el trabajo de campo, que llevé a cabo en diversos periodos entre los años

¹ Agradezco los comentarios de María Teresa Sierra y Héctor Ortiz Elizondo a una versión preliminar del presente texto.

1996 y 2001.² El capítulo tiene dos partes: en la primera, se hace referencia a los argumentos esgrimidos por las mujeres que fueron objeto de algún ataque sexual y por sus familiares, a través de las denuncias que realizaron en 23 expedientes de Averiguaciones Previas de la Agencia del Ministerio Público (en adelante AMP), que se complementan con mi propia etnografía. En esta parte me propongo analizar las modalidades y situaciones que propician la agresión sexual hacia las mujeres.

En la segunda, me refiero a los discursos que formularon hombres de la región, detenidos por violación en la cárcel de Papantla, a quienes entrevisté para realizar un análisis de la violencia sexual desde la perspectiva de género. Se trata de 14 hombres que seleccioné por ser indígenas hablantes de español y por estar reclusos (algunos cumpliendo ya sentencia) acusados del delito de violación, lo que me permitiría complementar el análisis de las prácticas que implican violencia y trasgresión contra las mujeres, y que son denunciadas como tales ante la justicia estatal. La mirada a los discursos de género arroja resultados que a primera vista aparecen como contradictorios en cuanto a la índole de la relación que mantienen los agresores y las mujeres agredidas, como se indica más adelante. A pesar de eso, estimo que los datos obtenidos proporcionan elementos para ilustrar algunos de los valores y prácticas sociales que, en situación de interlegalidad, sustentan el entramado normativo que construyen estos hombres y mujeres indígenas que viven en una región multicultural de México. En el tratamiento de esta doble perspectiva parto de la consideración de que el género es un concepto que implica una relación social construida entre dos sexos, por lo que se debe realizar un abordaje complementario que permita obtener una visión de conjunto desde las diferentes posiciones que presentan.

El argumento central del trabajo reside en plantear que el honor es un valor que incide en la decisión femenina de realizar una denuncia judicial por agresión sexual. La utilización del concepto de honor en el análisis de estos casos es relevante porque los totonacas históricamente se han preocupado por la virginidad de sus mujeres, como se describe más adelante (Chenaut, 1999; Francisco Velasco y Francisco Francisco, 1985;

² En los estudios de antropología jurídica los expedientes judiciales constituyen un venero de información importante para conocer los argumentos que se esgrimen y el *continuum* procesal por el que transitan los actores sociales en su recurso a la legalidad del estado. Pero es necesario tener en cuenta que están contruidos desde la óptica del derecho estatal, lo que implica la imposición de categorías jurídicas, conceptos y procedimientos judiciales. Además, las declaraciones de los implicados en el caso se encuentran atravesadas por el filtro de escribientes y abogados. Por estos motivos someramente expuestos, considero que es necesario analizarlos considerando el contexto etnográfico que proporciona el trabajo de campo, recuperando la voz y la perspectiva de los actores sociales.

Vallejo Casarín, 2002). El cambio social acelerado propiciado por la globalización, la escuela y las dinámicas migratorias, entre otros factores, está provocando modificaciones en la vida social y familiar de los indígenas, que tienden a desarticular patrones de funcionamiento y de establecimiento de alianzas matrimoniales que estuvieron vigentes entre los totonacas hace 25-30 años o más. Por tanto, se han redefinido los roles de género, lo que trajo consigo la reducción en cierta medida de la dependencia de las mujeres indígenas respecto del control ejercido por sus familias, aunque las ideologías patriarcales siguen permeando tanto a los indígenas como a los mestizos. En las últimas décadas ocurrieron cambios entre los totonacas que remiten a modificaciones en la concepción del honor femenino. Por ejemplo, entre los totonacas de la Sierra de Papantla ya casi no se realiza la comprobación de la virginidad durante la ceremonia de matrimonio, pero la preocupación por la reputación femenina es importante a la hora de denunciar un delito de violación o rapto. La problemática del honor en cuanto sistema de valores que articula y enlaza a los géneros posee un carácter histórico, situacional y socialmente construido, y se encuentra presente en los códigos morales en tanto define las conductas que se consideran apropiadas en las relaciones entre los géneros.

Unni Wikan (1984) ha cuestionado el uso en ciencias sociales de los conceptos de honor y vergüenza, por calificarlos de apriorísticos, etnocéntricos y analíticamente imprecisos. Sin embargo, en América Latina se han realizado diversos estudios históricos y antropológicos que abordan esta perspectiva de investigación, porque permite analizar las relaciones entre los géneros de acuerdo con los valores e ideologías cambiantes en la sociedad de la época estudiada, y las jerarquías de raza y clase que los permean (véase entre otros los textos de Seed, 1991; Lavrin, 1991; Stolcke, 1992; Putnam, Chambers y Caufield, 2005). De esta manera, ya sea en las leyes o en las prácticas sociales, por medio de las sanciones legales o informales, las cuestiones de honor se relacionan con las jerarquías de género, el rol del patriarcado, el derecho y los derechos de las mujeres, como lo han mostrado las investigaciones citadas. Estos temas deben comprenderse como parte de dinámicas históricas y de situaciones contextuales, que permitan ubicar la problemática del honor en el contexto etnográfico que le otorga sentido, ya que, como sostienen Putnam, Chambers y Caufield (2005), hay múltiples usos del honor, ya sea invocado en las calles, en los códigos o en los juzgados, y por tanto puede reforzar o cuestionar las jerarquías sociales.

LA REGIÓN Y LAS FUENTES

La región de estudio está constituida por 11 municipios que conforman el Distrito Judicial de Papantla, ciudad donde se ubica la cabecera distrital, con la AMP, el Juzgado

de Primera Instancia (civil y penal) y la prisión regional; a su vez, cada cabecera municipal tiene una AMP y un Juzgado Municipal. Los encargados de impartir justicia en las comunidades rurales son denominados “jueces de comunidad”, que dependen del Juzgado Municipal y tienen atribuciones conciliatorias entre los vecinos, además de poner a los responsables de haber cometido delitos a disposición de la AMP municipal.

Esta demarcación judicial se asienta sobre una región marcada fuertemente por la presencia étnica totonaca, caracterizada por una subdivisión regional: la planicie costera y la Sierra Madre Oriental (también denominada Sierra de Papantla), que tiene mayor marginalidad que la primera. La región forma parte del vasto territorio que se conoce como Totonacapan, que ocupa parte de los estados de Puebla y Veracruz; con población indígena desde los tiempos prehispánicos, en la actualidad los totonacas de Veracruz habitan en una región interétnica, en la cual la ciudad de Papantla fue durante la Colonia y el siglo XIX el centro cultural, económico y político, ligado a la exportación de la vainilla, que era producida y cosechada por los indígenas.

La cercana ciudad de Poza Rica, que surgió como consecuencia del *boom* petrolero de las primeras décadas del siglo XX, en la actualidad es el centro del poder económico y político regional, polo de atracción de población migrante para trabajar en las instalaciones petroleras, en comercios y servicios. Como consecuencia de las dinámicas históricas regionales, se acentuaron los patrones diferenciales entre los totonacas de la costa y los de la Sierra. Por tanto, en esta última subregión existe una más alta concentración de población indígena, de monolingüismo y analfabetismo, y una mayor tensión entre mestizos e indígenas, siendo aquéllos denominados con el colonial término de “gente de razón”. La cabecera municipal de Coyutla, la más importante de la Sierra de Papantla, constituye un centro que ofrece servicios, comercios e instituciones de educación a los habitantes de los municipios adyacentes, la mayoría de los cuales son campesinos e indígenas dedicados a las actividades agrícolas.

Los casos de agresión sexual que se analizan en este capítulo se encuentran en 23 expedientes de Averiguaciones Previas por diferentes delitos sexuales, de los cuales seis se iniciaron en la AMP de Coyutla, y el resto pertenecen a la AMP Itinerante para Asuntos de los Indígenas de Papantla.³ En estos expedientes se denunciaron 30 delitos (en algunos casos las denuncias fueron por dos o tres delitos), de los cuales la violación (o el intento de) ocupa el primer lugar, con 15 casos, seguido por rapto (cinco casos) y en menor número estupro y abusos deshonestos; algunos de ellos tuvieron lugar junto

³ La AMP Itinerante Especializada en Asuntos de los Indígenas fue creada en el estado de Veracruz en el año 1993, con el objetivo de adecuar el orden jurídico estatal a las modificaciones realizadas en el año 1992 al artículo cuarto de la Constitución, reconociendo la composición multicultural de México.

con los delitos de robo, asalto, homicidio y lesiones. En su mayor parte, estos expedientes fueron turnados por las AMP de las cabeceras municipales al AMP Itinerante de Papantla, donde se dictaminaron 16 expedientes, en la mitad de los cuales se encontraron elementos para ejercitar acción penal.

Dado que estos expedientes se refieren a una etapa del procedimiento en que se define si el hecho constituye o no delito, no es de mi conocimiento la resolución que tuvieron varios de los casos una vez que fueron turnados al Juzgado de Primera Instancia de Papantla. Para los fines de este trabajo, que consiste en conocer los discursos y argumentaciones de las partes, este escollo no parece insalvable, ya que los documentos que consulté permiten extraer las narrativas y entrever el tejido de relaciones del cual surge el conflicto, lo que se complementa con mi etnografía.

LAS MUJERES INDÍGENAS ANTE EL DERECHO

Los casos de agresiones sexuales a las mujeres indígenas nos abren una serie de interrogantes acerca de las características y modalidades de los ataques, algunas de las cuales intentaré detallar en esta sección. Los expedientes consultados indican que en la gran mayoría de estos casos no hay relación de parentesco entre las víctimas y los agresores, quienes son desde un grupo de desconocidos hasta vecinos. Esto permite entrever que las violaciones que raramente se denuncian son las que cometen en el interior de las familias los padres, padrastros y hermanos, que constituyen incesto, una práctica más o menos frecuente en el medio rural, aunque los totonacas tienen especial cuidado en que no trascienda más allá de la familia, por lo que resulta importante que un hombre fuera del grupo reconozca al hijo de una mujer embarazada.

La mayoría de las mujeres agraviadas (69.56%) se encontraba en el rango de edad entre los 10 y 19 años, lo que sugiere que, en buena medida, las prácticas relacionadas con la agresión sexual están ligadas con el reconocimiento de la sexualidad de las jóvenes mujeres, y por lo tanto, con la problemática de la virginidad. Es necesario analizar estos datos teniendo en cuenta la preocupación de los totonacas acerca de la virginidad femenina, la que se comprueba como parte de la ceremonia de boda.⁴ En la planicie costera, a fines de la década de 1940 una mujer que no resultaba virgen era rechazada y sus padres tenían que reemplazarla por una hermana o devolver el dinero que había

⁴ En la planicie costera, donde eventualmente se practica la comprobación de la virginidad en la actualidad, ésta se lleva a cabo por medio de la prueba de la sábana o la ropa interior. En la Sierra de Papantla, donde prácticamente ha desaparecido, residía en el baile ritual del guajolote (pavo), y dependiendo de la conducta del animal se deducía si la mujer era virgen o no.

erogado la familia del novio, situación que ocasionaba “vergüenza y desprestigio a todos los afectados” (Viqueira y Palerm, 1954: 13). En la actualidad, ante los altos costos de las ceremonias de boda, puede ocurrir que cuando los novios se fugan para iniciar una vida en común, de todas maneras se lleve a cabo la comprobación de la virginidad aunque no haya ceremonia de boda (Vallejo Casarín, 2002).

Años atrás, cuando la mayoría de las jóvenes totonacas de la Sierra de Papantla se casaban o unían con un hombre a la edad de 13-14 años se acortaba el tiempo de vigilancia de los padres para controlar la sexualidad de las mujeres de la casa, y era más factible que éstas fueran vírgenes al contraer matrimonio. Hoy en día, con todo y que estos matrimonios a edad temprana todavía se realizan, la edad de casamiento o unión libre de las mujeres ha aumentado, debido entre otras razones a la escolaridad, y por tanto los años de vigilancia paterna son más largos, y los riesgos para las mujeres parecen ser mayores.

Es necesario tener en cuenta que entre los totonacas serranos los roles de género destacan la hombría y virilidad masculina, que se exalta con el consumo del alcohol y un sentido del honor masculino que responde agresión con agresión y afrenta con afrenta, mientras que las mujeres han estado asociadas al ámbito del hogar y de las tareas domésticas. La boda tradicional totonaca implicaba matrimonios concertados a temprana edad por los padres, en muchas ocasiones contra la voluntad de las mujeres. En el presente, los jóvenes tienen mayor autonomía para elegir la pareja, pero se valora la castidad de las mujeres solteras y la fidelidad de las casadas, aunque éste es un ideal de conducta a seguir, y como tal es transgredido. Una práctica común en la región para eludir las costosas ceremonias de boda consiste en la fuga concertada de los novios, práctica usual en el medio rural (D'Aubeterre Buznego, 2000).

En congruencia con los datos arriba presentados acerca de la edad de las mujeres víctimas de violencia sexual, se aprecia que la mayoría de ellas son solteras, mientras que casi la mitad de los hombres están casados; existe una disparidad de edades entre ambos, que permite deducir la violencia masculina que se ejerce sobre ellas, a veces tratándose de varios hombres, y quizás bajo los efectos del alcohol. Los casos relacionados con una circunstancia de noviazgo o de consentimiento de la mujer son mínimos, predominando las situaciones de imposición, fuerza y dominación sobre su cuerpo y su voluntad.

Cuando las mujeres agredidas son menores de edad, las denuncias son realizadas por miembros de la familia (padres, abuela, hermana), quienes como grupo familiar buscan que se repare el daño material o moral ejercido sobre uno de sus miembros. Pero lo que se demanda como castigo depende de la situación y el contexto en que se produjo la agresión. Está presente, como en la investigación sobre virginidad que realizó Ana Amuchástegui (2001), la idea de que el casamiento de la mujer con el

agresor restaurará el honor perdido por la hija, noción que prevalece tanto en las representaciones populares como en las leyes.⁵ Por ejemplo, en la comunidad de Vicente Herrera (municipio de Papantla), una joven fue violada por un hombre de su comunidad, por lo que ella y su padre presentaron una denuncia en la AMP Itinerante, solicitando que se casara con su hija, porque ella era “señorita” cuando se la llevó a la fuerza. El padre de la joven exponía en su denuncia explicando que es costumbre en las comunidades que una ofensa de este tipo se arregle con el matrimonio.

Cuando por algún motivo esto no es posible, se pide que el hombre reconozca al hijo, pague los gastos de embarazo, parto, etcétera. En la muestra hubo cinco casos de embarazo, y en la mayoría de ellos esta solicitud consta en la denuncia, en el sentido de que el agresor asuma su responsabilidad como padre. En la mitad de los casos analizados, sin embargo, sólo se pide que “se castigue”⁶ al agresor, “que se haga justicia de acuerdo con la ley, o de acuerdo a derecho”. Esto puede significar que los actores dejan en manos del Estado la decisión de cómo hacer justicia, o que no conocen los laberintos del procedimiento judicial y no están en condiciones de formular sus demandas, o simplemente que el expediente judicial se convierte en un filtro de los deseos y aspiraciones de los declarantes, y por lo tanto, sus reclamos no son asentados.

La gran mayoría de las agresiones sexuales aquí analizadas ocurrieron en los caminos vecinales de las comunidades, o en las calles del pueblo o cabecera municipal, lugares donde es probable que haya espectadores, aunque sabemos que el medio rural propicia las agresiones sexuales hacia las mujeres por las situaciones de aislamiento en que muchas veces se encuentran. Esto es coherente con el hecho de que en esta muestra la relación predominante de agresor-víctima no es de parientes, por lo que las agresiones no se efectuaron en el interior de las casas (salvo dos casos). Es el camino, el arroyo, el río, el cuerpo femenino expuesto y visible en un lugar público el que atrae las miradas masculinas, y se constituye en peligro para las mujeres. Por ello es tan importante que ellas salgan a la calle acompañadas para evitar sospechas, habladurías, y posibles agresiones, aunque a veces esta práctica no es suficiente, como le sucedió a una muchacha que fue raptada a pesar de que iba en compañía de su madre.

Por otro lado, es necesario tener en cuenta que no siempre estos casos implican el uso de la violencia, dado que se realiza la fuga de común acuerdo por parte de la pareja.

⁵ El Código Penal de Veracruz de 1980, vigente cuando ocurrieron estos casos (década de 1990), establecía en su art. 157 que en casos de estupro, “si el delincuente contrae matrimonio con la mujer ofendida, se extinguirá la acción penal o la sanción impuesta”. En caso de violación, la pena era menor cuando se contraía matrimonio con la víctima (arts. 152, 153). El actual Código Penal de Veracruz del año 2003 ha derogado estas disposiciones.

⁶ En adelante, las palabras entre comillas remiten al expediente judicial consultado.

Tal es el caso tipificado como “raptó” de una pareja de novios de Coyutla que se fueron a otra población; la madre de la joven denunció la desaparición de la hija de 14 años, solicitando que se efectuara el matrimonio civil entre ambos, ceremonia que se llevó a cabo, por lo que la madre se presentó a retirar la denuncia adjuntando el acta de matrimonio. Pero prevaleció la primera declaración y se libró orden de aprehensión en contra del muchacho. Aunque se supone que en este caso la joven se fugó de común acuerdo con el novio, este tipo de situación ha ocasionado que varios hombres indígenas se encuentren presos por violación, como se verá más adelante.

Honor y virginidad

En la mayoría de los casos, de forma implícita o explícita, la virginidad aparece como un aspecto determinante en la afectación del honor y la reputación de la mujer agredida. Conviene aquí mencionar brevemente que existe una asociación entre las formas de transacción matrimonial y la valoración otorgada a la virginidad antes del matrimonio (Schlegel, 1991, citada por D'Aubeterre Buznego, 2000). Esta última autora describe la siguiente situación para la población que estudió en el estado de Puebla (2000: 287-288): la transacción matrimonial establece que los bienes circulan de la familia del novio a la de la novia, a la que se entregan presentes como comida y bebida; la tierra se reparte por línea masculina y el patrón de residencia posmarital es patrivrilocal. Dado que los bienes se transmiten por línea masculina, los hijos de las mujeres que nacieron fuera del matrimonio sin haber sido reconocidos por su padre no son incluidos en los mecanismos de transmisión de la tierra y los bienes; existe una relación entre el control de la sexualidad de las hijas y la necesidad de procurar que sus hijos cuenten con el reconocimiento paterno para ser considerados miembros de la familia paterna, y por tanto, sujetos de derecho a la herencia, especialmente en regiones donde la tierra es escasa y está fragmentada.

Estimo que este planteamiento puede aplicarse en líneas generales entre los totonacas de Veracruz, pero cabe agregar que aquí el estatus familiar, el prestigio asociado y las formas de transacción matrimonial han estado históricamente ligados no sólo con la tierra, sino también con la abundancia económica derivada de la producción de vainilla llevada a cabo por los indígenas (Viqueira y Palerm, 1954). Si bien esta producción se ha reducido en las últimas décadas, en la planicie costera todavía tiene alguna importancia: en cambio, en la Sierra de Papantla la vainilla dejó de producirse casi totalmente. El hecho de que en la sierra se cultive muy poca vainilla y que el estatus y la economía de las familias se resintieran ante esta situación puede explicar en parte

que los rituales de comprobación de la virginidad en la sierra casi hayan desaparecido, a pesar de que en esta zona existe un grado menor de aculturación que en la costa.

El que las prácticas de comprobación de la virginidad se mantengan con una relativa vitalidad en la subregión de la planicie costera, más aculturada y con mayor estatus socio-económico, parece indicar que la virginidad no debe ser analizada en relación con la dicotomía tradición/modernidad y que no desaparece en zonas que registran mayor proceso de aculturación (Parla, 2001). Se puede postular que en la región de estudio la comprobación de la virginidad se encuentra relacionada con el intercambio de bienes y el prestigio que implican las transacciones matrimoniales entre los totonacas de la costa, en función de la necesidad de garantizar la transmisión de la tierra por línea paterna.

Otro aspecto que aparece en el material aquí analizado, así como en los datos de campo, es que estos expedientes judiciales constituyen casos especiales, pues las agraviadas evitan en lo posible la acusación judicial por la publicidad y daño a su reputación que implica. En mis pláticas con los lugareños esta cuestión aparece como una constante, en el sentido de la presión social que sobre las conductas femeninas ejerce la sanción informal del chisme y la habladuría, lo que motiva la necesidad de proteger la reputación femenina mientras los daños no sean irreparables. Tal es el caso de un intento de violación que, como no se llevó a cabo, “no se hizo la denuncia para no deshonrarla” según me explicó un vecino, aclarando que el agresor recibió un castigo de varios golpes que le propinaron los familiares de la muchacha, ejerciendo justicia en forma privada. Se destaca la relevancia de evitar que la agresión se haga pública y que se ponga en evidencia el carácter de sujeto sexuado de la mujer que ha sido objeto de la misma. Aparece una línea divisoria, que puede cambiar totalmente la vida de una mujer, en caso de que se dé a conocer una agresión sexual contra su persona, incluso si no ha llegado a materializarse. Esto implica que debemos preguntarnos acerca de las características de los casos que se denuncian.

Con base en las evidencias encontradas, estimo que los casos de violencia sexual que se denuncian son aquellos en los que hubo espectadores, y al realizar la denuncia la mujer está dejando en claro que no propició la agresión, que no la incitó de ninguna manera. Así ocurrió con una muchacha de 18 años de una comunidad del municipio de Coyutla, a la cual un hombre intentó raptar cerca de su casa. En la AMP de Coyutla firmaron un “acta de conciliación”, en la cual ella expresa que “en ningún momento le ha dado motivo al individuo para que la molestara e intentara golpearla, ya que bien sabe ella que él es casado y mucho menos trataría de decirle algo, como lo vuelve a repetir él es casado, que deje de molestarla y que desde este momento se comprometa a respetarla”. Por su parte, el agresor manifiesta que “se compromete a no faltarle al respeto a la señorita Tomasa y pide que lo disculpe tanto ella como sus padres, ya que

son vecinos de dicho lugar y que si llegare a seguir molestando, que se proceda en mi contra y que se me remita a Papantla”.

Me parece que, al igual que en los casos planteados por Laura Nader (1998), este tipo de denuncias y acuerdos judiciales sirven para restablecer el equilibrio social que se había visto alterado por la agresión. De esta manera, la muchacha dejó en claro que es una persona honorable, y él, reconociendo a la familia de ella en calidad de vecinos, ofreció disculpas y prometió mantenerse dentro de los límites del comportamiento adecuado. Este caso es también un llamado de atención y una amenaza para el transgresor, dado que la reiteración de su conducta puede implicar que se le atribuya un delito, y la posibilidad de perder la libertad, por lo que la legalidad estatal funciona simbólicamente como una amenaza y como medio de control social.

También sucede que la denuncia judicial se realiza cuando la mujer tiene novio o un compromiso matrimonial, y es necesario dejar en claro que ella no provocó la agresión. Tal es la situación de una muchacha que declara: “Yo nunca he dado motivos para que éste crea que quiero algo con él, porque además de todo yo ya tengo novio y pronto me voy a casar, y lo único que pido es que se le castigue”. De esta manera, presentar la denuncia se convierte en una forma de reafirmar la honra, haciendo público que ella no provocó los hechos, caso contrario el novio cuestionaría su reputación. Cuando se trata de mujeres casadas, ante la murmuración y el chisme pueblerinos, es así mismo indispensable presentar una denuncia que pondrá freno a las dudas del marido sobre la posible infidelidad de la mujer. También se denuncian los casos que tienen consecuencias negativas para la integridad física y moral de la mujer, que implican lesiones, violencia extrema, la agresión de desconocidos y especialmente, cuando ella queda embarazada (véase capítulo de Barragán y Soliz en este volumen). En suma, los datos apuntan a señalar la importancia de la opinión pública en lo que concierne a las honras y las buenas o malas famas, como señaló Pitt-Rivers (1979) al sostener que la reputación se pierde ante los ojos de los iguales en la sociedad.

Hay que destacar el elemento de “pena” o “vergüenza” que aparece en las declaraciones de las mujeres, que llevó a varias de ellas a no comentar a sus padres la violación, quienes se enteraron cuando se hizo evidente su embarazo y las llevaron con curanderas que realizaron el diagnóstico. Así, por ejemplo, una muchacha violada declaró que tuvo “pena o vergüenza de que van a saber de que ya no soy señorita”, insistiendo en el “miedo al escándalo que pudiera hacerse”. Éste es el único caso de la muestra que ocurrió entre una joven mujer indígena y su patrón, un hombre mestizo y casado. Aquí aparece además la dimensión de los prejuicios de clase del agresor, quien en sus declaraciones buscó desvalorizar a la mujer y mercantilizar la relación.

Entre los totonacas de Coyutla, las palabras “vergüenza” y “deshonra” se dicen de la misma manera (*lanka limaxanat*); esta evidencia puede servir de guía para comprender las reiteradas declaraciones de las mujeres violadas, en el sentido de la vergüenza que esta situación les ocasionaba, no comentando el hecho a los padres, aun teniendo ya varios meses de embarazo. En sociedades en pequeña escala, los códigos morales y sistemas de sanciones sociales informales son de fundamental importancia, porque son valores compartidos en mayor o menor medida por los miembros del grupo, que se elaboran, construyen y definen estableciendo los contenidos normativos de las relaciones entre los géneros. Es interesante apreciar que en Coyutla, a pesar de que ya no se lleva a cabo la ceremonia de comprobación de la virginidad a través del baile del guajolote, la virginidad sigue siendo un ideal de conducta femenina. En términos coyutecos, eso se traduce en la siguiente aseveración de un vecino: “[una mujer] sea o no señorita, es un desprestigio andar en la boca de la gente, y jamás vuelve a tener un pretendiente, porque es que la gente ya se supone”, y me explica que la deshonra puede ser provocada por algunas de las siguientes situaciones: “que la jaloneen y que la violen”, lo que también es sancionado por el derecho estatal.⁸

Por último, en algunos casos de agresión sexual la mujer es llevada a vivir a la casa del hombre como una estrategia para no ser acusado de violación. Es posible que las mujeres que han internalizado la desvalorización que implica el haber sido agredida sexualmente elijan permanecer en casa del agresor. Entre los totonacas se toleran las relaciones poligínicas (forma de matrimonio en la cual un hombre convive en la misma o diferentes casas con dos o más mujeres), por lo que puede suceder que la mujer violada sea incorporada como consorte a la unidad doméstica del agresor. En un rapto que ocurrió en la comunidad de Las Lomas, un hombre violó a una muchacha de 13 años, y luego la llevó a su casa, donde vivía con su mujer. La joven perdió la virginidad, luego de lo cual, según consta en el expediente, “ella ya no se jaloneó, y le siguió dócilmente pensando que ya nada haría por resistirse”.

En estos casos ellas son, por lo general, incorporadas sin el ritual del perdón y consiguiente matrimonio, lo que constituye una fuente de conflictos por la tensión que su presencia genera en la familia (D’Aubeterre Buznego, 2000). Así se manifiesta en un caso de violación que ocurrió en la comunidad de Vicente Herrera (municipio

⁷ Agradezco a Crescencio García Ramos por esta observación.

⁸ De acuerdo con el Código Penal vigente en el estado de Veracruz, que entró en vigor el 1 de enero de 2004, los delitos contra la libertad y la seguridad sexual son los siguientes: violación, estupro, abuso erótico-sexual y acoso sexual. Véase el análisis que realiza Ivonne Sasz (2010) de los códigos penales mexicanos, y la concepción de relaciones de género y sexualidad presente en ellos.

de Papantla), en que la joven, al perder la virginidad, se negó a irse a su casa, y se quedó con la familia del muchacho, donde —según sus declaraciones—, le dieron trabajo en la cocina, “lavando trastes, lavando la ropa de las personas e iba a leñar, en esa casa todos me maltrataban y no me querían”, por lo que al final decidió acudir con sus padres y hacer de su conocimiento lo sucedido.

Al realizar su declaración judicial, los actores sociales exponen versiones que los favorezcan, como aparece en las narrativas de los agresores y las víctimas de delitos sexuales. Entre las mujeres se reitera el argumento de que hubo violencia, amenazas, empleo de la fuerza. Aunque es indudable la violencia y el efecto de poder que se ejerce en los delitos sexuales contra las mujeres, también ocurre que en sus declaraciones éstas se adhieren a los roles femeninos socialmente aceptados (Findlay, 2005). Ellas tienen que poner el énfasis en el uso de la violencia, en su no provocación de los hechos, en su pasividad, para ser creíbles por parte de las autoridades, quienes por lo general son hombres, que a su vez tienen ideologías patriarcales sobre el género (Hernández Castillo, 2004; Sierra, 2010). Por tanto, si bien el derecho estatal se convierte en un espacio donde las mujeres indígenas ventilan sus asuntos y reclaman sus derechos, estas prácticas se llevan a cabo en el marco y dentro de los límites que impone la legalidad estatal y la violencia simbólica del Estado, que permea las prácticas jurídicas, dado que la asimetría de género también se encuentra presente en las leyes y en las ideologías de los funcionarios judiciales.

LA DIMENSIÓN MASCULINA

En el caso de los hombres entrevistados, ninguno reconoció ante mí haber empleado la violencia hacia las mujeres. Hubo quienes aceptaron haber realizado el acto sexual, pero con acuerdo de la mujer; otros se asumieron como seducidos, y retados en su hombría por las insinuaciones femeninas. Tal es el caso de aquel que declaró que ella lo provocó y le dijo: “Si no me cumples, no eres hombre”; cuestionada así su virilidad, encontró un justificativo para su acción. En las declaraciones masculinas, el eje de la seducción por lo general se desplaza del hombre a la mujer, quien es presentada como que “ya no era señorita”, que anduvo con varios hombres, que ella lo buscaba en su domicilio y le insistía, etcétera. Uno de los hombres incluso presentó un certificado médico en el que se asentaba que la muchacha no era virgen. De esta manera, se pretendió eludir la acusación, con la idea de que el delito sólo se constituye cuando la mujer es virgen.

En la actualidad, la costumbre de las uniones a temprana edad no ha desaparecido totalmente en la región, y en las comunidades se practica el “robo” de la novia, por

medio del cual las muchachas se trasladan a vivir a la casa del joven sin mediar la ceremonia del matrimonio, evitando así los costosos gastos que la transacción matrimonial implica para la familia del novio. Esto propicia que, en algunas ocasiones los hombres sean denunciados por el delito de violación, en especial cuando sus suegros consideran que ellos no han cumplido con ciertos compromisos. De los 14 hombres indígenas que entrevisté en la prisión de Papantla, seis son oriundos de la Sierra de Papantla y ocho del municipio de Papantla, ubicado en la planicie costera. Las entrevistas se complementan con varios expedientes carcelarios que consulté, en los que se encuentran sus sentencias o autos de formal prisión, así como los resultados de algunas pruebas psicológicas que se les aplicaron. Este material me permite destacar algunos aspectos que conciernen a la posición de los hombres ante el derecho del Estado en lo que respecta al delito de violación.

Haciendo un recuento de todos los casos entrevistados, se observa que las relaciones sociales implicadas en el delito sexual fueron las siguientes: la agraviada era su esposa o compañera (tres casos); no había ninguna relación de por medio (tres casos); era su hija (dos casos); su sobrino varón (dos casos); su parienta (dos casos); su comadre, o eran novios (un caso cada uno). Se concluye que en diez casos (71.42 %) había un parentesco consanguíneo, por afinidad o ritual con la persona agraviada, y sólo en cuatro (novios o ninguna relación) no lo había. Aquí se revela que la violación, como práctica o como argumentación, se incrusta en el tejido de las relaciones domésticas y familiares, en mayor medida que entre no parientes. Estos datos parecen contradecir la información presentada en la primera sección del capítulo, en el sentido de que la relación entre el agresor y su víctima indica que los ataques sexuales que se denuncian no se dan en el seno de la familia. Esta aparente contradicción puede deberse al reducido tamaño de las muestras, pero en su conjunto la información por género llega a captar tanto los casos que ocurren fuera de la familia como dentro de ella. Es posible que el sistema jurídico otorgue mayor credibilidad a las acusaciones contra parientes, y por tanto, a través de filtros procesales seleccione estos casos y termine sentenciándolos a prisión. Los hombres que están cumpliendo una pena en la cárcel constituyen la punta de un *iceberg*, la más visible y estridente, de múltiples casos y situaciones cotidianas de violencia que se ejerce contra las mujeres en diversos ámbitos de la vida social.

Puede ocurrir que los acusadores sean conscientes del hecho de que el delito de violación es muy penado, y lo utilizan para alejar durante varios años a un hombre con el cual se tienen problemas. Por tanto, este delito aparece en buena medida relacionado no sólo con las costumbres de matrimonio, sino con los usos y la manipulación del derecho, fuertemente impulsados por el sentimiento de envidia, que en este medio rural está motivado principalmente por la propiedad y posesión de tierras, casas y solares.

De los 14 indígenas presos por violación que entrevisté, hubo siete que negaron haber cometido el delito, aduciendo que la acusación se armó sobre mentiras y manipulaciones; en seis casos lo negaron, pero aceptaron haber tenido relaciones sexuales con la persona ofendida, y uno de ellos negó haber tenido la relación sexual, pero aceptó haber sostenido contacto físico. Estos hombres aseguran que no sabían que estaban cometiendo un delito, e insisten sobre la existencia de prácticas en su comunidad de casarse o vivir en unión libre desde que la muchacha tiene 13 o 14 años, y en el hecho de que estos casos no se denuncian. En suma, varios de los entrevistados aceptaron haber tenido la relación sexual, pero no el haber cometido la violación. Conviene interrogarse sobre esta cuestión.

Es posible suponer que se negaron a develar su intimidad, aceptando haber cometido un acto reprobable, ante una foránea que llega a la prisión a interrogarlos. Debo aclarar, sin embargo, que estas pláticas se realizaron sin presencia de terceros ni del personal de la prisión. No asumo que todo lo que los presos me dijeron sea la verdad del caso, que resulta difícil de determinar, pero considero que estas historias constituyen al menos parte de sus argumentaciones social y culturalmente situadas. Es necesario comentar que ellos consideran que la violación es delito cuando ocurrió a la fuerza, lo que se contrapone al contacto físico que tiene lugar en forma voluntaria entre las partes, independientemente de la edad de la muchacha. Relacionado con esto, se encuentra la manifestación de su desconocimiento de la gravedad del delito de violación, en el que se juegan tantos años de encierro en la vida de un hombre. Estos elementos tienen que ver con las prácticas matrimoniales o de unión de los indígenas a una edad temprana de las mujeres, lo que para el derecho penal puede ser tipificado como “delito sexual”. Es el caso de la muchacha que se fugó con el novio que se tipificó como “rapto”.

En lo que concierne a los roles de género, estos hombres negaron haber utilizado la violencia en su relación con las mujeres, y desde el punto de vista masculino la violación deshonrosa y que produce vergüenza sería la que se realizó de esta manera. El sentido de la masculinidad que ellos presentaron ante mí es el de hombres que no utilizan la fuerza, pero en este medio rural el estereotipo de hombría masculina está ligado a la violencia y el machismo; por ello, las agresiones sexuales contra las mujeres pueden interpretarse como parte de los patrones de conducta que incitan a demostrar la virilidad y el estatus masculino ante los otros hombres, como ha señalado Rita Segato (2003) en su estudio sobre hombres presos en Brasil. Los testimonios que recabé pueden haber sido objeto de una fuerte manipulación en las entrevistas que realicé en la prisión, lo que motiva que se construya un estereotipo de género estrictamente apegado a los intereses legales de los actores sociales. Y el interés que prima, por sobre todas las cosas, es obtener la libertad.

A pesar de la manipulación de los discursos masculinos, me pregunto qué es lo que se puede identificar como la problemática de las y los jóvenes totonacas en relación con el delito de violación. Un elemento importante que aparece en la etnografía y en los testimonios recabados concierne a la temprana edad en que las mujeres pueden iniciar una vida en común con un hombre, ya sea mediante casamiento o el robo de la novia. Según Soledad González Montes (1999) ésta es una de las prácticas comunes de las costumbres matrimoniales en los pueblos indígenas de México. La autora sostiene que “las bajas edades al matrimonio son características de las sociedades donde el inicio de la unión no significa la constitución de un nuevo hogar, sino que la pareja continúa conviviendo con una de las familias de origen” (González Montes, 1999: 90). Esto es lo que ocurre entre los totonacas, donde el patrón de residencia posmarital es patrivirilocal, lo que constituye una característica que suele distinguirlos de las dinámicas familiares de los mestizos urbanos, donde usualmente la nueva pareja reside en casa aparte.

Como consecuencia, existen tensiones entre las prácticas matrimoniales de los indígenas y la legislación penal. El Código Penal vigente en el estado de Veracruz establece la edad que debe tener la mujer para que se tipifique el delito sexual: en el caso del “estupro” (cuando se obtiene el consentimiento de la mujer para realizar el acto sexual “por medio de la seducción o engaño”) el hombre comete el delito cuando la mujer se encuentra en el rango de edad mayor de 14 y menor de 16 años (art. 185), que es la edad en que muchas mujeres indígenas han iniciado su vida sexual. Como plantea Szasz (2010) estos límites de edad son arbitrarios e incluso se contradicen con la legislación civil. Así, en la mayoría de los códigos civiles de México (incluido el de Veracruz) las mujeres pueden contraer matrimonio a los 14 años, y aún antes, si obtienen una autorización del gobierno estatal (Código Civil, art. 86).

Es necesario analizar el delito de violación entre los indígenas teniendo en cuenta este contexto, en el cual en una trama compleja se insertan elementos que conciernen a la violencia y la coerción física y moral que ejercen los hombres sobre las mujeres; las ideologías patriarcales y la asimetría de género que atraviesa la vida social; los usos y manipulación del derecho por parte de los actores sociales, por lo cual es posible acusar de violación a un enemigo o competidor, que de esta manera es apartado del escenario local durante varios años, y la no correspondencia que existe entre las leyes y las prácticas sociales, como ocurre en matrimonios o uniones conyugales que tienen lugar en regiones indígenas del país que todavía se realizan con o sin el consentimiento de las mujeres siendo éstas muy jóvenes.

REFLEXIÓN FINAL

A lo largo de la segunda mitad del siglo ~~xx~~ en las regiones indígenas de México han tenido lugar importantes procesos de cambio social, relacionados con las migraciones, la inserción en el trabajo asalariado no agrícola y el incremento de la escolaridad (González Montes, 1999). La región de estudio no ha sido ajena a estas tendencias y en las últimas décadas se ha incrementado el flujo migratorio de hombres y mujeres hacia las ciudades de México, Poza Rica y a los Estados Unidos en busca de trabajo asalariado. Las dinámicas regionales han promovido cambios en las concepciones de los roles de género, en los arreglos domésticos y en las prácticas matrimoniales. Como ejemplo de ello cabe citar el hecho de que las mujeres indígenas que tuvieron que salir fuera a trabajar ya no pudieron ser sometidas a los rígidos controles familiares sobre su comportamiento y sexualidad. Además, las que permanecen en el hogar ante la migración de los hombres han tenido que asumir nuevas tareas, como buscar trabajo remunerado, hacerse cargo de la economía del hogar y de la educación y crianza de los hijos.

Como consecuencia, en la actualidad se observa en la región un incremento en la edad de hombres y mujeres para contraer matrimonio, y el hecho de que los arreglos matrimoniales implican mayor capacidad de decisión de los jóvenes para elegir pareja, ya que las prácticas tradicionales relacionadas con los rituales del matrimonio han sido erosionadas por la modernidad. Sin embargo, el discurso sobre el honor de las mujeres sigue presente como un valor que articula los géneros. En este capítulo he intentado mostrar algunas de sus manifestaciones en el caso de aquellas que han sido objeto de agresión sexual y deciden presentar una denuncia ante las instituciones del derecho estatal.

El mayor deshonor lo constituyen el incesto y la violación, especialmente la que produce pérdida de la virginidad y embarazo. Es aquí donde aparece continuamente en las pláticas con los lugareños la palabra “vergüenza” asociada a “deshonra”, y la familia se convierte en la primera alternativa para propiciar un arreglo con el agresor de acuerdo con las costumbres locales, pero cuando esto no es posible es necesario acudir a la arena pública acudiendo ante las autoridades judiciales. El material expuesto en este capítulo indica que la problemática de la violación en la región de estudio debe analizarse en el contexto de las prácticas matrimoniales tradicionales de los totonacas que, insertas en procesos de cambio social, siguen presentes en la memoria popular. La costumbre de la unión conyugal de las mujeres a la temprana edad de 13-14 años permite apreciar la tensión que existe entre estas prácticas y las leyes del Estado que las criminaliza, por lo que el hombre de una pareja que se ha unido con fines conyugales puede ser acusado de violación. Pero también hay que considerar que hay múltiples situaciones en que no hubo consentimiento de la mujer, dominando la fuerza y el poder masculino.

En los casos de esta muestra se aprecia la afectación al honor femenino que implica la agresión. Hay que destacar la importancia que para el derecho estatal tiene el honor-virtud, derivado de una conducta virtuosa, que motiva a las mujeres a adaptar sus declaraciones judiciales a los roles de género que sustentan la imagen de la mujer pasiva, que no ha provocado la situación. A su vez, los hombres entrevistados negaron de manera reiterada haber cometido el delito, y cuando lo aceptaron sostuvieron que fue la mujer quien los provocó sexualmente. En las declaraciones masculinas las mujeres aparecen como las provocadoras, con lo que se invierten los roles de género, ya que en los delitos sexuales la mujer es la agraviada. Esta manipulación de los argumentos que esgrimen los hombres en las entrevistas, que presenta a hombres seducidos, pone de manifiesto la necesidad de adecuar sus discursos a los roles de género dominantes y a la concepción del derecho estatal que sanciona fuertemente la violencia sexual.

Ésta es una estrategia que bien puede ser utilizada por los hombres mestizos en su afán por obtener la libertad en casos de violación. Me parece que la diferencia entre unos y otros es la manera en que se establecen y construyen las relaciones entre los géneros. A lo largo del capítulo he destacado una serie de elementos que apuntan a las especiales características que otorgan los totonacas a las formas de transacción matrimonial, ligadas al estatus, el prestigio y el honor de los grupos familiares, centradas en el control de la sexualidad y la virginidad de las mujeres. La construcción de las relaciones de género se ha realizado a partir de esta serie de valores y prácticas que se comparten en mayor o menor medida, que no se han hecho extensivas al medio mestizo. El hecho de que entre los mestizos no se realice la comprobación de la virginidad de las mujeres es uno de los elementos más interesantes para mostrar la peculiaridad de las formas que asume el honor entre los totonacas y de sus implicaciones en lo relativo a las relaciones sexuales, matrimoniales y domésticas.

La prueba de virginidad entre los totonacas es una manifestación de la jerarquía masculina en las dinámicas familiares y del control ejercido sobre la sexualidad femenina ligado a la necesidad de garantizar la transmisión de la herencia. El honor se convierte en un capital simbólico (Bourdieu, 1968) que se articula con las concepciones de género, sexualidad y familia. En el caso de los totonacas de la planicie costera esta prueba, que implica mostrar la sangre femenina en la prenda íntima de la mujer —luego de la primera relación sexual de la pareja—, constituye de hecho una prueba de la virilidad del hombre ante la sociedad. Esto no se expresa en los testimonios que he recabado ni en la escasa bibliografía sobre el tema, que no menciona la posibilidad de que la mujer no salga airosa de la prueba por una limitación masculina. El hecho de que se dé por sentado que el hombre cumplirá, y que se ponga el peso de la prueba en la mujer, es muestra de una jerarquía de género que no cuestiona la virilidad masculina. Es sugerente que la prueba de la sangre aparezca entre los totonacas de la costa, y tenga

aquí cierta permanencia en la actualidad, ya que ellos tienen mayor bienestar económico, y por tanto necesitan garantizar la transmisión de la herencia.

También se advierte en el material recabado la importancia que tienen los códigos morales en las comunidades indígenas y la presión que ejercen sobre las mujeres las normas que rigen las relaciones entre los géneros. Dado que la reputación se pierde ante los ojos de los iguales en la sociedad (Pitt-Rivers, 1979), por eso es tan relevante que se hagan públicas las transgresiones a estos códigos. Los sistemas de sanciones morales y de reproducción de valores en una comunidad se encuentran atravesados por jerarquías asimétricas de género, y pueden propiciar situaciones que atentan contra la integridad de las mujeres, como sucedió en alguno de los casos relatados en el texto, y que ellas acepten la alternativa de convivir con el hombre que las violó, que contraigan matrimonio con él o que consideren que como personas han perdido todo valor al perder la virginidad. Cuestionando el machismo y poder masculino en sus comunidades, desde la década de 1990 las mujeres indígenas de México que pertenecen a organizaciones indígenas han levantado su voz contra las costumbres que lesionan su dignidad y sus derechos como mujeres, como es el caso de la violencia social y sexual que viven en sus comunidades (Palomo Sánchez, 2006). De esta manera, la problemática de los derechos de género de las mujeres indígenas se ha posicionado en la agenda de numerosos foros como una muestra de la tensión que existe entre sus derechos de género y los derechos colectivos que ellas reivindican, a su vez, como miembros de los pueblos indígenas.

Un análisis de los expedientes aludidos en este capítulo constata que la afectación del honor femenino orienta el hecho de realizar la denuncia ante las autoridades judiciales. Así, la presencia o ausencia de espectadores puede ser un indicador central para presentar o no la queja. También incide si la mujer es virgen, soltera o casada, y el castigo que se pide para el agresor depende de la situación y el contexto del caso. Aquellos en que hubo lesión, agresión física y embarazo parecen ser los casos límite, en los que es más probable que se presente la denuncia. Estos elementos remiten al planteamiento de Pierre Bourdieu (1968) en el sentido de que el honor tiene un carácter situacional, y que un mismo código de honor puede prescribir conductas opuestas, dependiendo del contexto. Por lo tanto, estos códigos son dinámicos, y motivan a una mujer tanto a denunciar ante las autoridades como a no hacerlo, y permiten apreciar las diferentes consideraciones sociales que merecen la mujer soltera y virgen, la casada y fiel y la que ha sido violada. En todos los casos se pone de manifiesto que el honor tiene muchas caras, en relación con los contextos y situaciones dadas (Johnson y Lipsett-Rivera, 1998). Se deduce asimismo que la problemática del honor puede ser legitimadora de la jerarquía de género, como es el caso de la comprobación de la virginidad que se realiza a las mujeres, pero igualmente puede ser reparadora cuando una

mujer con valentía se decide a presentar una denuncia judicial demandando el castigo al culpable. En estos casos el derecho se convierte en una arena de negociación y en un espacio en el que las mujeres reivindican su honor, reclaman derechos y negocian roles de género, en una dinámica continua en la cual las normas locales y del derecho estatal se moldean mutuamente como parte de los procesos interlegales.

BIBLIOGRAFÍA

AMUCHÁSTEGUI, ANA

- 2001 *Virginidad e iniciación sexual, experiencias y significados*, México, Edamex-Population Council.

BOURDIEU, PIERRE

- 1968 “El sentimiento del honor en la sociedad de Cabilia”, en J. G. Peristiany, *El concepto del honor en la sociedad mediterránea*, Barcelona, Labor, pp. 175-224.

CHENAUT, MARÍA VICTORIA

- 1999 *Honor, disputas y usos del derecho entre los totonacas del Distrito Judicial de Papantla*, tesis de Doctorado en Ciencias Sociales, Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán.
- 2004 “Prácticas jurídicas e interlegalidad entre los totonacas en el Distrito Judicial de Papantla”, en María Teresa Sierra (ed.), *Haciendo justicia. Interlegalidad, derecho y género en regiones indígenas*, México, CIESAS-Cámara de Diputados-Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa, pp. 237-298.

D'AUBETERRE BUZNEGO, MARÍA EUGENIA

- 2000 *El pago de la novia. Matrimonio, vida conyugal y prácticas transnacionales en San Miguel Acuexomac, Puebla*, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán-Universidad Autónoma de Puebla.

FINDLAY, EILEEN J.

- 2005 “Courtroom Tales of Sex and Honor: *Rapto* and Rape in Late Nineteenth-century Puerto Rico”, en Sueann Caufield, Sarah C. Chambers y Lara Putnam (eds.), *Honor, Status and Law in Modern Latin America*, Durham y Londres, Duke University Press, pp. 201-222.

FRANCISCO VELASCO, DOMINGO Y SALVADOR FRANCISCO FRANCISCO

- 1985 *Latamat (Vida). Una comunidad totonaca*, México, Dirección General de Culturas Populares.

GONZÁLEZ MONTES, SOLEDAD

- 1999 “Las ‘costumbres’ de matrimonio en el México indígena contemporáneo”, en Beatriz Figueroa Campos (coord.), *México diverso y desigual: enfoques sociodemográficos*, México, SOMEDE-El Colegio de México, pp. 87-105.

- HERNÁNDEZ CASTILLO, R. AÍDA
2004 “El derecho positivo y la costumbre jurídica: las mujeres indígenas de Chiapas y sus luchas por el acceso a la justicia”, en Marta Torres Falcón (comp.), *Violencia contra las mujeres en contextos urbanos y rurales*, México, El Colegio de México, pp. 335-377.
- JOHNSON, LYMAN I. y SONYA LIPSETT-RIVERA
1998 *The Faces of Honor: Sex, Shame and Violence in Colonial Latin America*, Albuquerque, University of New Mexico Press.
- LAVRIN, ASUNCIÓN (coord.)
1991 *Sexualidad y matrimonio en la América hispánica, siglos XVI-XVIII*, México, Conaculta-Grijalbo.
- NADER, LAURA
1998 *Ideología armónica. Justicia y control en un pueblo de la montaña zapoteca*, México y Oaxaca, Instituto Oaxaqueño de las Culturas-Fondo Estatal para la Cultura y las Artes-CIESAS.
- PALOMO SÁNCHEZ, NELLYS
2006 “Las mujeres indígenas: surgimiento de una identidad colectiva insurgente”, en Natalie Lebon y Elizabeth Maier (coords), *De lo privado a lo público: 30 años de lucha ciudadana de las mujeres en América Latina*, México, Latin American Studies Association-Unifem-Siglo XXI.
- PARLA, AYSE
2001 “The ‘Honor’ of the State: Virginity Examinations in Turkey”, *Feminist Studies*, vol. 27, núm. 1, pp. 65-88.
- PITT-RIVERS, JULIAN
1979 *Antropología del honor o la política de los sexos. Ensayos de antropología mediterránea*, Barcelona, Crítica-Grijalbo.
- PUTNAM, LARA, SARAH C. CHAMBERS Y SUEANN CAUFIELD
2005 “Introduction: Transformations in Honor, Status and Law over the Long Nineteenth Century”, en Sueann Caufield, Sarah C. Chambers y Lara Putnam (eds.), *Honor, Status and Law in Modern Latin America*, Durham y Londres, Duke University Press, pp. 1-24.
- SCHLEGEL, ALICE
1991 “Status, Property, and the Value of Virginity”, *American Ethnologist*, vol. 18, núm. 4, pp. 719-734.
- SEED, PATRICIA
1991 *Amar, honrar y obedecer en el México colonial. Conflictos en torno a la elección matrimonial, 1574-1821*, México, Conaculta-Alianza.

SEGATO, RITA

- 2003 *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes.

SIERRA, MARÍA TERESA

- 2004 “Hacia una interpretación comprensiva de la relación entre justicia, derecho y género: los procesos legales en regiones indígenas”, en María Teresa Sierra (ed.), *Haciendo justicia. Interlegalidad, derecho y género en regiones indígenas*, México, CIESAS-Cámara de Diputados-Miguel Ángel Porrúa, pp. 11-56.

- 2010 “Mujeres indígenas ante la ley y la costumbre: Las ideologías de género en la práctica de la justicia”, en Helga Baitenmann, Victoria Chenaut y Ann Varley (eds.), *Los códigos del género. Prácticas del derecho en el México contemporáneo*, México, Programa Universitario de Estudios de Género, UNAM-UNIFEM, pp. 177-199.

STOLCKE, VERENA

- 1992 *Racismo y sexualidad en la Cuba colonial*, Madrid, Alianza.

SZASZ, IVONNE

- 2010 “Pecados, anormalidades y derechos: género y sexualidad en los códigos penales mexicanos”, en Helga Baitenmann, Victoria Chenaut y Ann Varley (eds.), *Los códigos del género. Prácticas de derecho en el México contemporáneo*, México, Programa Universitario de Estudios de Género, UNAM-UNIFEM, pp. 107-129.

VALLEJO CASARÍN, ALMA GLORIA

- 2002 *Estilos de paternidad y conflictos de autoridad entre padres y adolescentes totonacas en el medio rural*, tesis de doctorado en Psicología, México, UNAM.

VIQUEIRA, CARMEN Y ÁNGEL PALERM

- 1954 “Alcoholismo, brujería y homicidio en dos comunidades rurales de México”, en *América Indígena*, vol. XIV, núm. 1, pp. 7-36.

WIKAN, UNNI

- 1984 “Shame and Honour: a Contestable Pair”, *Man*, vol. 19, núm. 4, pp. 635-652.

LEYES

Código Civil del estado de Veracruz, 15 de septiembre de 1932.

Código Penal del estado de Veracruz, 13 de septiembre de 1980.

Código Penal del estado de Veracruz, 7 de noviembre de 2003.

Que cada pueblo teja los hilos de su historia. El pluralismo jurídico en diálogo didáctico con legisladores

Rita Laura Segato

SOPORTES Y LÍMITES PARA LA CONSTRUCCIÓN DE UN ARGUMENTO DIFÍCIL

En agosto de 2007 fui convocada por la Comisión de Derechos Humanos de la Cámara de los Diputados del Congreso Nacional Brasileño para presentar un argumento de cuño antropológico que clarificase a los parlamentarios sobre el tema del infanticidio practicado por varias sociedades indígenas en Brasil. La explicación era necesaria para que pudieran decidir su posición ante la inminente votación de una ley que criminalizaba la práctica. En este artículo detallo el conjunto de consideraciones y conocimientos que cercaron la preparación de mi argumento, expongo el texto con que cuestioné la aprobación del Proyecto de Ley, así como las conclusiones de alcance teórico que surgieron en el proceso de su elaboración. De hecho, como explicaré, al finalizar el ejercicio retórico cuya elaboración describo aquí, las categorías “pueblo” e “historia” se habían impuesto como las únicas capaces de permitir la defensa de un proceso de devolución de la práctica de la justicia a la comunidad indígena por parte del Estado nacional.

Cuando recibí la invitación percibí que tendría que tejer mis planteamientos de manera compleja, obedeciendo el principio que yo misma había sentado al hablar de una antropología cuyo lema debería ser, a partir de ahora, permanecer disponible a la demanda de sus sujetos de estudio (Segato, 2006: 228). El primer problema era que me encontraba escindida entre dos discursos diferentes y opuestos, ambos provenientes de mujeres indígenas, y de los cuales tenía conocimiento. El primero era el repudio que en la Primera Reunión Extraordinaria de la recién creada Comisión Nacional de Política Indigenista, realizada los días 12 y 13 de julio de 2007, la Subcomisión de Género, Infancia y Juventud había manifestado respecto de esa ley.¹ El segundo era la queja de una indígena, Edna Luiza Alves, Yawanawa de la región fronteriza entre

¹ “tramita el proyecto de ley en el Congreso Nacional que trata de la práctica de infanticidio en esas comunidades, habiendo tenido lugar ya dos audiencias sin la participación de mujeres indígenas, que están siendo criminalizadas, siendo que hay además una campaña nacional contra el infanticidio y la Subcomisión puede asumir una posición y exigir participación en las audiencias” (Ministério da Justiça Funai, 2007: 35, la traducción es mía).

Brasil y Perú del estado de Acre, quien, durante el taller de Derechos Humanos para mujeres indígenas que asesoré y conduje en 2002 para la Fundación Nacional del Indio (Funai), había descrito el infanticidio obligatorio de uno de los gemelos entre los yawanawa como fuente de intenso sufrimiento para la madre, por eso también víctima de la violencia de esta práctica. Ésta era, en su experiencia, una de las contradicciones de difícil solución entre el derecho a la autonomía cultural y el derecho de las mujeres (Segato, 2003: 31). Tenía, por lo tanto, frente a mí la tarea ingrata de argumentar contra esa ley, pero a su vez me veía obligada a hacer una apuesta a favor de la transformación de la costumbre.

Dejando de lado estos dos apoyos y, al mismo tiempo, contenciones para mi argumento, debía construirlo a partir de consideraciones y evidencias que fueran aceptables para el Congreso de un Estado nacional de fuerte influencia cristiana, heredero del Estado colonial, formado en su inmensa mayoría por hombres blancos, muchos de ellos terratenientes en localidades con presencia indígena y, en el caso de esta ley, representados por la agresiva “bancada” de parlamentarios evangélicos, muy articulados y actuantes en la política brasileña. Era precisamente un miembro de este “Frente Parlamentario Evangélico”, el diputado federal del PT por el estado de Acre y miembro de la Iglesia Presbiteriana del Brasil Henrique Afonso, el proponente del Proyecto de Ley núm. 1057 de 2007 en discusión.

Me amparaban, por una parte, la Constitución brasileña de 1988 y la ratificación en 2002 por Brasil del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) y, por la otra, la defensa de la vida se presentaba como un límite infranqueable para cualquier intento de relativización del derecho. Efectivamente, la Constitución de 1988, en especial en el artículo 231 y en el conjunto de sus artículos 210, 215 y 216, reconoce y garantiza la existencia de diversidad de culturas dentro de la nación y el derecho a la pluralidad de formas particulares de organización social. A partir de esa visión constitucional pluralista en el orden cultural, intérpretes como Marés de Souza Filho (1998) y de Dantas (1999) afirman que la Carta de 1988 sienta las bases para el progresivo ejercicio de derechos propios por parte de las sociedades indígenas en Brasil. Así mismo, la ratificación del Convenio 169 de la OIT en 2002 fue un paso adelante en el camino del reconocimiento de las justicias propias, aunque la norma consuetudinaria allí, a pesar de adquirir estatus de ley por su inclusión en la legislación a partir del proceso de constitucionalización del instrumento jurídico internacional, sigue limitada por la obligatoriedad del respeto a las normas del “sistema jurídico nacional” y a los “derechos humanos internacionalmente reconocidos”.

No obstante, por razones que no es posible examinar aquí, a pesar de contar hoy con aproximadamente 220 sociedades indígenas y un número total de aproximadamente ochocientos mil indígenas (0.5% de la población), Brasil se encuentra muy

lejos de un efectivo pluralismo institucional y más distante todavía de la elaboración de pautas de articulación entre el derecho estatal y los derechos propios, como existe en Colombia o Bolivia. Las comunidades indígenas no exigen del Estado una devolución del ejercicio de la justicia con el mismo empeño con que demandan la identificación y demarcación de sus territorios, ni tienen claro lo que significaría esa restitución en el proceso de reconstrucción de sus autonomías. No hay suficiente investigación al respecto, pero este subdesarrollo en lo concerniente a las justicias propias podría atribuirse a la inexistencia, en el derecho colonial portugués, de la figura de los cabildos indígenas, depositarios, en toda América hispánica, de la administración de justicia cuando la infracción no afectaba los intereses de la metrópoli o de sus representantes. Por otro lado, en Brasil se ha avanzado más en la identificación y demarcación de territorios indígenas. Sin embargo, en tanto que esos territorios no se comportan como verdaderas jurisdicciones, la devolución de tierras no fue acompañada por un proceso equivalente de reflexión y reconstrucción de las instancias propias de resolución de conflictos, grados crecientes de autonomía institucional en el ejercicio de la justicia indígena y recuperación paulatina de la práctica procesual. La figura de la tutela, vigente hasta hoy en el Estatuto del Indio, a pesar de su revocación parcial en el nuevo texto constitucional, contribuye a reducir a cada persona indígena, en su individualidad, al régimen ambivalente de subordinación-protección por parte del Estado nacional.

A los cuidados ya expuestos debo agregar que mi exposición no podría centrarse en un análisis de las diversas razones cosmológicas, demográficas o higiénico-prácticas que rigen la permanencia de la práctica del infanticidio en una variedad de sociedades. Mucho menos intentar invocar la profundidad de la diferencia de las concepciones de “persona”, “vida” y “muerte” en las sociedades amerindias. El paradigma relativista de la antropología, en su siglo de existencia, no ha impactado la conciencia pública, incluida la de los parlamentarios, como para permitir el debate en estos términos dentro del campo jurídico estatal. Eso me colocó directamente ante la cuestión central de mi tarea: ¿con qué argumentos quienes defendemos la deconstrucción de un Estado de raíz colonial podemos dialogar con sus representantes y abogar por las autonomías, cuando éstas implican prácticas tan inaceptables como la eliminación de niños? Nos encontrábamos, indudablemente, frente a un caso límite para la defensa del valor de la pluralidad.

Esta dificultad se agudizaba por la cantidad de material periodístico de diversos tipos que las organizaciones religiosas habían divulgado respecto a niños rescatados de la muerte, estrategia que culminó con la interrupción de la Audiencia Pública para permitir la entrada de un contingente de diez de ellos, con algunas madres, muchos con deficiencias de varios niveles de gravedad, para dar muestras de gratitud a la organización que los había salvado de morir a manos de sus respectivas sociedades. “Atini.

Voz por la vida”, una ONG evangélica local pero con ramificaciones internacionales en radios y sitios de internet en inglés,² estaba detrás de este despliegue de comunicación social y poder mediático y llegó incluso a producir un pequeño manual o cartilla llamada *O direito de viver. Serie Os Direitos da Criança* (“El derecho a vivir. Serie Los Derechos del Niño”). El folleto, “dedicado a Muwaji Suruwaha, mujer indígena que enfrentó las tradiciones de su pueblo y la burocracia del mundo de fuera para garantizar el derecho a la vida de su hija Iganani, que sufre de parálisis cerebral” (traducción mía), incluye los siguientes subtítulos, representativos de los casos en que diversas sociedades indígenas pueden valerse de la práctica de infanticidio: “Ningún niño es igual a otro, pero todos tienen los mismos derechos”, “El derecho del niño es más importante que su cultura”; “Es deber de la comunidad proteger a sus niños”; “Los gemelos tienen derecho a vivir”; “Hijos de madre soltera tienen derecho a vivir”; “Niños con problemas mentales tienen derecho a vivir”; “Niños especiales, que nacen con algún problema, tienen derecho a vivir”; “Niños que los padres no quieren criar, o no pueden criar, tienen derecho a vivir”; “Niños cuyo padre es de otra etnia tienen derecho a vivir”; e informa también sobre la legislación vigente de protección de la vida infantil (la Convención de los Derechos del Niño de las Naciones Unidas; el Estatuto del Niño y del Adolescente de Brasil; y la cláusula 2 del artículo 8 del Convenio 169 de la OIT, que establece límites a la costumbre).

Tanto las noticias plantadas por esta organización en diarios y revistas de amplia distribución nacional como la conmovedora entrada en el auditorio del Congreso en que se desarrollaba la sesión resultan naturalmente en una imagen de las sociedades indígenas como bárbaras, homicidas y crueles para con sus propios e indefensos bebés, imagen contrapuesta a la de un movimiento religioso que afirma “salvar a los niños” de pueblos que los asesinan. La legítima defensa de la vida de cada niño y el deseo de una buena vida para todos se transformaba así en una campaña proselitista antiindígena y en la prédica de la necesidad de incrementar la supervisión de la vida en las aldeas. El fundamento era la supuesta necesidad de proteger al indio de la incapacidad cultural del indígena para cuidar la vida. De la individualidad y particularidad de cada caso se pasaba, a partir de una perspectiva cristiana, a una política general de vigilancia de la vida indígena y al menoscabo de su modo de vida propio, con las bases cosmológicas que lo estructuran. La misión se presentaba así como indispensable para el bienestar de los incapaces “primitivos” y la erradicación de sus costumbres salvajes —en otras palabras, para su salvación no sólo celeste sino también mundana—. La ley que se proponía era, así, el corolario de un proyecto de iglesias que se promovían como “sal-

² <voiceforlife.glorifyjesus.com>.

vadoras del niño” indígena (intencionalmente parafraseo aquí el irónico título de la obra ya clásica de Anthony M. Platt, 1969).

En julio de 2008, las fuerzas e intereses representados por el Frente Parlamentario Evangélico no habían conseguido aprobar esta ley, así como tampoco impedir la liberalización de otras leyes referidas a la gestión de la vida humana. La embestida legislativa contra el aborto, las uniones homosexuales, la experimentación con células troncales, etcétera, permite entrever la dimensión biopolítica de la intervención religiosa contemporánea en la esfera pública (Segato, 2008). Como parte de este intervencionismo biopolítico, el director de Hollywood David Cunningham (cuyo padre, Lauren Cunningham, es uno de los fundadores de la entidad misionera Youth with a Mission / Jocum) acaba de lanzar la película *Hakani: Buried Alive-A Survivor's Story*. Esta cinta transmite la falsa impresión de que se trata del registro documental del entierro de dos niños vivos, ya crecidos, por indios de una aldea Suruwaha. La película, interpretada por actores indígenas evangelizados y rodada en una propiedad de la misión, es severamente perjudicial a la imagen de los pueblos indígenas del Brasil y de los Suruwaha en particular.³

EL PROYECTO DE LEY, SU INSPIRACIÓN Y LA COINCIDENCIA DE AGENDAS EN EL ÁMBITO INTERNACIONAL

Los autores del Proyecto de Ley núm. 1057 de 2007 le asignaron el nombre de Ley Muwaji, honrando a una madre suruahá que salvó a su bebé que padecía parálisis cerebral.⁴ No me dedicaré aquí a hacer una crítica del Proyecto de Ley en términos jurídicos. Baste decir que he insistido de manera reiterada en que esa ley ultracriminaliza el infanticidio indígena porque, por un lado, repite la sanción que pesa sobre acciones ya debidamente encuadradas en la Constitución y el Código Penal y, por el otro, incluye en la acusación no sólo a los autores directos del acto sino a todos sus testigos reales o potenciales, es decir, a toda la aldea en que el acto ocurre, y otros testigos como, por ejemplo, el representante de la Funai, el antropólogo o agentes de salud, entre otros posibles visitantes.

³ Según información remitida por David Rodgers a la lista: <http://br.groups.yahoo.com/group/Nuti_Pronex>, esta película puede ser bajada de la página <http://www.hakani.org/en/premiere.asp> y su trailer se encuentra en <http://br.youtube.com/watch?v=RbjRU6_Zj0U>.

⁴ Para leer el texto del Proyecto de Ley véase la página <www.camara.gov.br/sileg/MostrarIntegra.asp?CodTeor=459157>.

Los principales argumentos a favor de la ley provenían de los esposos Edson y Márcia Suzuki, una pareja de misioneros actuantes entre los suruahá que aparecieron en medios escritos y televisivos de altísima audiencia por haber rescatado de la muerte a la niña Ana Hakani, condenada a muerte por una disfunción hormonal congénita severa y que cursa hoy estudios primarios en una escuela privada de alto padrón en Brasilia. En dos notas consecutivas de página entera en el principal periódico del DF (*Correio Brasiliense*)⁵ intituladas respectivamente: “La segunda vida de Hakani” y “La sonrisa de Hakani”, profusión de fotografías muestran a la niña en su nuevo medio y hacen uso de su imagen con fines de propaganda de la acción misionera. Luego de un repugnante manoseo de la historia, el cronista afirma que la acogida de Hakani por parte de sus colegas de escuela primaria “aparta con un puntapié cualquier sospecha de prejuicio”, pues según el testimonio de una de ellas, Hakani “es igualita a nosotras. Yo ni me acuerdo de que es india” (traducción mía). El periódico detalla el rechazo sufrido por la niña en su medio originario, pero no ofrece ningún tipo de información contextual capaz de tornar lo relatado inteligible a los lectores del periódico.

Coincidentemente, poco después de mi presentación en la Audiencia Pública, recibí un mensaje indignado de mi amiga y colega Vicki Grieves, activista, antropóloga y profesora universitaria aborígen. En el texto, Vicki intentaba informar a la comunidad internacional sobre una nueva ley promulgada en su país, Australia, diciendo: “Queridos amigos: ustedes ya deben estar al tanto de las ultrajantes incursiones en las comunidades aborígenes de los Territorios del Norte bajo el disfraz de “salvar a los niños” (traducción mía). El tropo de la supuesta salvación de los niños era invocado simultáneamente en Australia, alegando la necesidad de protegerlos de padres abusadores. Nos enteramos así de que la intervención en los territorios del norte australiano era justificada en nombre de la lucha contra una supuesta epidemia de “abuso infantil”. Precisamente el 17 de agosto de 2007, 19 días antes de la Audiencia Pública en que participé, el Parlamento del Commonwealth “pasó sin enmiendas un paquete de medidas que implementaban nacionalmente la respuesta urgente del gobierno federal al *Ampe Akelyernemane Meke Mekarle*, el Informe “Los niños pequeños son sagrados”. La nueva legislación hacía posible todo tipo de intervención en los territorios, disminución de los derechos y libertades, y la suspensión de la ley consuetudinaria (Davis, 2007: 1). En una conferencia magnífica, Jeff McMullen devela las fallas y los intereses detrás de las acciones en “defensa de los niños”:

⁵ Miércoles 3 de octubre de 2007 y jueves 4 de octubre de 2007. < www.correioweb.com >.

Este dramático asalto por parte del Gobierno Federal de más de setenta comunidades remotas que son propiedad del pueblo aborigen en el Territorio Norte comenzó con palabras equívocas y sin consulta a sus propietarios tradicionales. Todo líder indígena afirmará que se trata de una de las más serias ofensas. (Mc Mullen, 2007: 4)

Es significativo el paralelo de la coartada intervencionista en Brasil y en Australia. De la misma forma, los contraargumentos tendrán que ser del mismo tipo: la única solución posible será la consulta, el respeto a las autonomías y la delegación de responsabilidades a los pueblos junto con los medios necesarios para resolver los problemas. En conversaciones subsecuentes con activistas de esa región del mundo, concordamos en que parecían coincidir las agendas tendientes a abrir los territorios indígenas, en uno y otro continente, a un Occidente intervencionista y colonizador. Una nueva sorpresa fue constatar que el Proyecto de Ley brasileño se encontraba —algo poco común incluso para la legislación vigente— traducido al inglés y disponible en internet.⁶

BREVE PANORAMA DE LA PRÁCTICA EN SOCIEDADES INDÍGENAS BRASILEÑAS

Tomo la información que permite comprender el caso de Hakani —utilizado por el Frente Parlamentario Evangélico para dar publicidad al Proyecto de Ley— del ensayo final para la Cátedra UNESCO de Bioética de la Universidad de Brasilia presentado por Saulo Ferreira Feitosa, vicepresidente del Centro Indigenista Missionário (Cimi), Carla Rúbia Florêncio Tardivo y Samuel José de Carvalho (Dantas, 1999). Los autores se valen, para su esclarecedora síntesis, de dos estudios que son probablemente los únicos en la bibliografía brasileña que abordan el tema del infanticidio (Kroemer, 1994; Dal Poz, 2000). De acuerdo con estas fuentes, los suruahá, de lengua del tronco arawac, que habitan en el municipio de Tapauá, estado de Amazonas, a 1 228 kilómetros por vía fluvial de la capital, Manaus, se mantuvieron aislados voluntariamente hasta fines de la década de 1970. Tuvieron su primer contacto con misioneros católicos de un equipo del Cimi, que al percibir que se trataba de “un pueblo capaz de garantizar su autosustentabilidad y mantener viva su cultura, desde que permaneciese libre de la presencia de invasores”, comprendieron que “debían adoptar una actitud de no interferencia directa en la vida de la comunidad”, apenas en lucha por la demarcación y protección de su territorio, lo que no demoró en concretarse. Ese equipo se limitó, entonces, a acompañar al grupo a distancia, a mantener una agenda de vacunación y respetar su voluntario aislamiento. Sin embargo, cuatro años más tarde, la Misión

⁶ Ver <www.voiceforlife.blogspot.com/>.

Evangélica Jocum de los misioneros Suzuki decidió establecerse entre los suruahá de forma permanente (Feitosa *et al.*, 2006: 6, traducción mía).

El grupo intervenido por dos equipos misioneros de Jocum tiene las siguientes características, vistas de forma muy sintética: constituyen una población de 143 personas en la cual entre 2003 y 2005 “ocurrieron 16 nacimientos, 23 muertes por suicidio, dos infanticidios y una muerte por enfermedad”; “la edad media de la población, en 2006, era de 17.43 años” (Feitosa *et al.*, 2006: 6). Los autores nos informan también que, entre los suruahá, “por detrás del vivir o del morir, existe una idea, una concepción de lo que sea la vida y la muerte”, es decir, de cuál es la vida “que vale la pena vivir o no”. Por eso, citando a Dal Poz, agregan: “Las consecuencias de ese pensamiento son percibidas en números. ‘Los factores de la mortalidad entre los suruahá son eminentemente sociales: 7.6% del total de muertes son causadas por infanticidio y 57.6% por suicidio’” (Feitosa *et al.*, 2006: 7; Dal Poz, 2000: 99). En ese medio tiene sentido vivir cuando la vida es amena, sin excesivo sufrimiento ni para el individuo ni para la comunidad. Por eso se piensa que la vida de un niño nacido con defectos o sin un padre para colaborar con la madre en su protección será demasiado pesada como para ser vivida. De la misma forma, “para evitar un futuro de dolor y desprestigio en la vejez, el niño convive desde pequeño con la posibilidad de cometer suicidio”.

Comprobamos, a partir de las citas, que en el fondo del problema se encuentran las propias ideas sobre la muerte entre los suhuará, sustantivamente diferentes de los significados que le otorga el pensamiento cristiano. Constatamos asimismo que se trata de una visión compleja, sofisticada y de gran dignidad filosófica, que nada debe al cristianismo. Evidencia de la ineficacia secular de la antropología es, justamente, no haber conseguido formar en Occidente una imagen convincente de la cualidad y la respetabilidad de ideas diferentes sobre temas tan fundamentales.⁷ Por eso mismo, el retrato que de este grupo divulgan los misioneros en los medios crea la percepción de ignorancia y barbarie, así como la certeza de su incapacidad para cuidar de la vida de sus hijos.

Como mencioné, son escasas en Brasil las etnografías que tratan el tema del infanticidio, porque revelar esa práctica podría causar grandes perjuicios a las comunidades y dejarlas expuestas a la intervención policial o a embestidas más intensas por parte de misioneros de las diversas iglesias cristianas. A pesar de eso, se sabe, por la comunicación oral de varios etnólogos, que dentro de la categoría “infanticidio” reunimos prácticas que, cuando son sometidas a un escrutinio más riguroso, se muestran muy diversas, tanto en su sentido y papel dentro del grupo como en lo que respecta al significado que podrían adquirir dentro del campo de los derechos. Por ejemplo, en

⁷ Sobre la complejidad de las diferencias que circundan la práctica del infanticidio y una crítica de esta denominación véase Holanda (2008).

algunas sociedades es la regla cosmológica obedecida por la comunidad la que determina la eliminación de un recién nacido, como ocurre en algunos casos con los gemelos. En otras, la comunidad, la familia o la madre, dependiendo del grupo de que se trate, tiene a su cargo la decisión, sujeta a consideraciones sobre la salud del infante, las condiciones materiales de la madre o del grupo para poder cuidarlo o la ausencia de una figura paterna para colaborar en su cuidado.

Dependiendo de sobre quién recaiga la decisión, cambia la manera en que los derechos humanos pueden ser accionados, pues si es la comunidad la que decide, la madre podrá sentirse lesionada en su derecho de conservar a la criatura. Cuando es la madre quien debe decidir, la lesión de derechos particulares será percibida en relación con el niño o niña. En diferentes sociedades, razones cosmológicas o pragmáticas sobre las posibilidades de sobrevivencia del infante o del propio grupo, o el cálculo evaluativo de la madre o de los parientes inmediatos orientan la decisión de acoger o no una nueva vida. Veamos algunas características y significados que afectan esta práctica en dos sociedades, a cuyo conocimiento tuve acceso por la comunicación oral de dos antropólogos.

Durante el Seminario Interamericano sobre Pluralismo Jurídico que organicé en Brasilia en noviembre de 2005 en la Escuela Superior del Ministerio Público de la Unión (ESMPU) y en colaboración con la Sexta Cámara de Minorías de la Procuraduría General de la República, el antropólogo Iván Soares, actuante en aquel momento junto al Ministerio Público del Estado de Roraima en la frontera norte del Brasil, de numerosa población indígena, hizo públicos detalles importantes sobre la práctica de infanticidio entre los yanomami. Su propósito era responder a un procurador que defendía el imperio universalista de los derechos humanos en todos los casos. Para ese fin, relató que las mujeres yanomami tienen poder total de decisión respecto de la vida de sus recién nacidos. El parto acontece en el bosque, fuera de la aldea; en ese ambiente de retiro, fuera del contexto de la vida social, la madre tiene dos opciones: si no toca al bebé ni lo levanta en sus brazos, dejándolo en la tierra donde cayó, significa que éste no ha sido acogido en el mundo de la cultura y las relaciones sociales, y que no es, por lo tanto, humano. De esa forma, desde la perspectiva nativa, no se puede decir que ha ocurrido un homicidio, pues eso que permaneció en la tierra no era una vida humana. De modo que entre los yanomami el nacimiento biológico no es la entrada a la humanidad, pues para que esto último ocurra tendrá que haber un “nacimiento posparto”, es decir, producido en la cultura y dentro del tejido social. Tal concepción está presente entre muchos otros pueblos originarios del Brasil (Viveiros de Castro, 1987), y permite contraponer las concepciones amerindias con la biopolítica de los Derechos Humanos, conduciendo a dilemas como los examinados por Giorgio Agamben en su obra sobre el *Homo* (Agamben, 1998).

Por su parte, Patrícia de Mendonça Rodrigues (2008), etnógrafa de los javaé, habitantes de la Ilha do Bananal en el estado de Tocantins en el Brasil central, me relató lo que creía estaba detrás de la práctica de infanticidio en ese grupo. Para los javaé, el recién nacido llega al mundo como una alteridad radical, un otro no humano que debe ser humanizado ritualmente por medio del cuidado y la nutrición a cargo de sus parientes. Llega al mundo contaminado y con el cuerpo abierto porque su materia se compone de la mezcla de sustancias de sus progenitores. La tarea social es humanizarlo, es decir, trabajar para que su cuerpo se cierre y lo constituya como sujeto individual y social. Por tanto, su extinción tampoco aquí es entendida como un homicidio.

El hecho de que nace como un extraño absoluto, según creo, justifica la práctica del infanticidio. Los javaé no lo dicen abiertamente, pero todo indica que la justificación consciente para el infanticidio, en la mayor parte de los casos, es que el bebé no tiene un proveedor (sea porque la madre no sabe quién es el padre, sea porque el padre la abandonó, o por otra razón) no sólo para sustentarlo económicamente sino, y sobre todo, para hacerse cargo de lo requerido por los largos y complejos rituales que lo identificarán nuevamente con sus ancestrales mágicos, confiriéndole su identidad pública de cuerpo cerrado. Cabe al padre, principalmente, la responsabilidad social por la transformación pública del hijo de cuerpo abierto en un pariente de cuerpo cerrado, esto es, un ser social. Un hijo sin padre social es el peor insulto posible para un javaé y un motivo plenamente aceptable para el infanticidio. (De Mendonça Rodrigues, comunicación oral, traducción mía)

Constatamos una vez más que no es la ignorancia lo que se esconde detrás de la diferencia en el tratamiento de la vida de un recién nacido en sociedades originarias del Nuevo Mundo, sino otra concepción de lo que es humano y de las obligaciones sociales que lo conforman. A pesar de que los antropólogos, de una forma o de otra, hemos sabido de esto ya hace mucho tiempo, cuando dialogamos con el Estado a través de sus representantes no podemos invocarlo. Tendremos que meditar profundamente en algún momento acerca de las razones por las cuales esto no es posible, sobre por qué las otras concepciones de vida, en la radicalidad de su diferencia y en la inteligencia de sus términos, no entran en el imaginario estatal, cuya estrategia de control cae cada día más en lo que Foucault denomina “biopolítica” y “biopoder” (Foucault, 2000, 2006 y 2007) y, consecuentemente, se distancia progresivamente de las nociones indias y comunitarias de vida humana.

Si bien no deberían faltar argumentos a favor de una concepción de la vida humana como responsabilidad social y no biológica, Esther Sánchez Botero asume —y no podría ser de otra forma— que frente al Estado es necesario hablar el lenguaje del

Estado, ya que éste no se abre a la diferencia radical. En su última obra, *Entre el juez Salomón y el dios Sira. Decisiones interculturales e interés superior del niño*, identificó claramente la estrategia jurídica clásica: es necesario conocer en profundidad la letra de la ley para poder argumentar desde su interior (Sánchez Botero, 2006). Esta impresionante obra, destinada a aportar argumentos favorables a la preservación de la jurisdicción indígena en querellas que la amenazan, extrae y sistematiza la experiencia acumulada en una cantidad de casos judiciales a la luz de una discusión conceptual de gran aliento, tanto en el campo del derecho como en el de la antropología.

La autora afirma que no son los mínimos jurídicos —estrategia elegida por el derecho colombiano para enfrentar los dilemas del pluralismo jurídico— los que deben pautar el juicio de lo que desde Occidente se lee como una infracción al principio de “interés superior del niño”, establecido por la Convención Internacional sobre los Derechos del Niño y del Adolescente. Para la autora, este principio “es una extensión de los principios de Occidente y no necesariamente constituye una idea realizable en todas las culturas y para todos los casos”, porque el “interés superior” se refiere al niño como “sujeto individual de derecho” y no acata el “reconocimiento constitucional a las sociedades indígenas como nuevo sujeto colectivo de derecho”. Por esa razón, la “aplicación generalizada, no selectiva e impositiva de este principio, además de inconstitucional, puede ser etnocida, al eliminar valores culturales indispensables a la vida biológica y cultural de un pueblo” (Sánchez Botero, 2006: 156).

Aprendemos así que cada decisión debe cumplir un “test de proporcionalidad” y solamente “los fines admitidos por la Constitución y reconocidos por la interpretación de la Corte como de mayor rango podrían limitar el derecho fundamental del pueblo indígena” a ser pueblo. En suma, para la autora, los derechos de los niños “no prevalecen sobre el derecho del pueblo indígena a ser étnica y culturalmente distinto” (Sánchez Botero, 2006: 170). Se desprende que en casos que impliquen una infracción al interés superior del niño será menester considerar y sopesar los derechos que se encuentren en contradicción: el derecho a la vida del sujeto individual y el derecho a la vida del sujeto colectivo, así como también el derecho a la vida de la madre y el derecho a la vida del recién nacido. Frente a estas duplas contradictorias, deberá decidirse cuál de los términos saldrá perdedor, en razón de un derecho superior. Si la madre no puede hacerse responsable por una nueva vida humana, así como sucede en el campo médico, se debe dar prioridad a la vida de la madre frente a la del bebé, pues de ella dependen los otros hijos. De igual forma, si la inclusión de un niño en determinadas condiciones compromete la supervivencia de la comunidad en cuanto tal, es la comunidad la que tendrá prioridad, pues de su capacidad para continuar existiendo dependen todos los miembros de la misma. Para Sánchez Botero, sólo el contexto sociocultural de cada caso particular permite realizar esa evaluación.

DECISIONES SOBRE LA ESTRUCTURA DE MI ARGUMENTO

Si bien la lectura de la obra de Sánchez Botero me brindó certezas respecto del carácter defendible, siempre en función de las circunstancias, de una práctica límite como el infanticidio, aún no solucionaba el problema de cómo argumentar ante los legisladores. En parte porque en Brasil no ha habido todavía un debate oficial sobre jurisdicciones o autonomías indígenas que pudiera servir de referencia para mi exposición; en parte, porque los destinatarios de mi argumento no eran jueces interesados en resolver casos de infracción al interés del niño sino miembros de una casa que se encontraban en vísperas de votar una ley general sobre el tema. Tendría entonces que tomar decisiones *sui generis* que me permitiesen tornar convincente el punto central de mi prédica: que criminalizar específicamente el infanticidio indígena en ningún caso era deseable para la nación y sus pueblos.

Algunos datos eran necesarios para la exposición, así como encontrar un lenguaje que les confriera eficacia: 1) el crecimiento demográfico de las sociedades indígenas posterior a la dictadura militar había sido notable, y eso probaba la capacidad de los indios de cuidar particularmente bien de sus proles; 2) el Estado, que intentaba encuadrar a las sociedades indígenas en la ley, era él mismo, susceptible de encuadramiento y juicio;⁸ 3) la eficacia penal y el énfasis del Estado en la criminalización como forma de control, recursos a los que esta ley apelaba, habían sido cuestionados por estudiosos de gran prestigio; 4) la ley era innecesaria porque legislaba lo ya legislado; 5) al destacar el derecho individual de los niños a la vida, la ley no se detenía a considerar el respeto y la protección igualmente debidos —a partir de diversos compromisos contraídos por Brasil en el campo de los derechos humanos— a los derechos de los sujetos colectivos; 6) el Congreso Nacional no tenía legitimidad para votar una ley de intervención en la aldea indígena sin la presencia de los representantes de los pueblos afectados en su deliberación —lo que vino a confirmarse días después, el 13 de septiembre de 2007, cuando Brasil fue uno de los firmantes de la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas en la ONU;⁹ experiencias semejantes mostraban que

⁸ Abdullahi Ahmed An-na'im, en su búsqueda por hallar puntos de encuentro entre el discurso de derechos humanos y la perspectiva islámica, había ya hecho notar que, aunque cruel a los ojos de Occidente, "La ley coránica requiere que el Estado cumpla su obligación de asegurar la justicia social y económica y garantizar un estándar de vida decente para todos sus ciudadanos antes de hacer cumplir los castigos [a los infractores]" (An-na'im, 1992: 34, traducción mía).

⁹ Días después de mi presentación, exactamente el 13 de septiembre de 2007, la adopción de la Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas por la Asamblea General de las

la pretensión de legislar ultracriminalizando el infanticidio y a sus testigos, es decir, la aldea y todas las presencias dentro de ella, era peligrosa, pues en una época marcada por estrategias fundamentalistas la reacción desatada podría transformar esa práctica en emblema de identidad étnica (Segato, 2007).

También era menester sopesar bien qué podría decirse respecto del papel del Estado, así como evaluar opciones que sustituyesen la ley examinada, ya que oponerse a su promulgación no significaba necesariamente aprobar la práctica del infanticidio —en fidelidad a la queja de la mujer yawanawa, ya mencionada—. A pesar de los reclamos constantes de los indígenas al Estado por territorio, salud, educación, entre otros, y en vista de los enormes desequilibrios causados por su actuación colonial y disruptiva, no era deseable que el Estado se retirase dejando, por ejemplo, a los poderes internos dentro de las aldeas, en muchos casos inflacionados precisamente por su papel mediador entre la aldea y las instituciones estatales, controlar las decisiones sobre la costumbre. Por el contrario, el Estado tendría que transformar su función y concentrarse en proteger y vigilar para que la deliberación interna pudiese ocurrir.

Esa era una entre tantas tareas de devolución que un Estado reparador debería tener a su cargo dentro de un proyecto nacional pluralista. Lo que en este caso tendría que ser restituido, concluí, era la capacidad de cada pueblo de deliberar internamente. Con la devolución de la justicia propia y la recomposición institucional que eso involucraba, sobrevendría naturalmente la devolución de la historia propia —pues deliberación es marcha, es movimiento de transformación en el tiempo—. Con la devolución de la historia, las nociones de cultura (por la inercia que le es propia) y grupo étnico (que necesariamente refiere a un patrimonio cultural) perdían su centralidad y dejaban paso a otro discurso, cuyo sujeto era el pueblo, como sujeto colectivo de derechos y autor colectivo de una historia, aunque ésta fuera narrada en forma de mito, que no es otra cosa que un estilo diferente de decantación y condensación de la experiencia histórica acumulada por un pueblo. Muestro, a continuación, el resultado de estas ponderaciones.

El texto que se transcribe a continuación pertenece a la exposición realizada por la autora el 5 de septiembre de 2007 en la Cámara de Diputados de Brasil.

Naciones Unidas vendría a refrendar esta línea argumental: “Artículo 18° —Los pueblos indígenas tienen el derecho a participar en las tomas de decisiones en materias que pueden afectar sus derechos, por medio de representantes elegidos por ellos mismos de acuerdo con sus propios procedimientos, así como también mantener y desarrollar sus propias instituciones para la toma de decisiones”.

Que cada pueblo teja los hilos de su historia: En defensa de un Estado restituidor y garantista de la deliberación en foro étnico (leído en la Audiencia Pública realizada el 5 de septiembre de 2007 por la Comisión de Derechos Humanos de la Cámara de los Diputados sobre el Proyecto de Ley núm. 1057 de 2007 del diputado Henrique Afonso sobre la práctica del infanticidio en áreas indígenas)¹⁰

Excelentísimas señoras y señores diputadas y diputados, asesoras y asesores, y respetable público:¹¹

La escena del Estado y la escena del indio

Es de la mano de dos escenas en manifiesto contraste que comienzo esta exposición. Dos escenas que componen una viñeta de la nación en que vivimos y revelan el papel del Estado y el significado de la ley.

La primera escena fue retirada del diario que leo todas las mañanas, el *Correio Brasiliense*, el principal de la capital federal, aunque podría haber sido retirada de cualquier periódico, cualquier día. Es la escena del Estado, de la salud pública, de la seguridad pública, de la protección y de las garantías para la vida:

Brasilia, martes 28 de agosto de 2007. Cuaderno Brasil:

En cinco días, 11 bebés muertos en [maternidad pública de] Sergipe.

Y hoy mismo al despertarme:

Brasilia, miércoles 5 de septiembre de 2007. Titulares y Cuaderno Ciudades (refiriéndose a las ciudades del contorno del Distrito Federal):

Vera Lúcia dos Santos [...] tuvo dos hijos asesinados. Todavía lloraba la muerte de Franklin, 17, cuando el menor, Wellington, 16, fue ejecutado con dos tiros en la nuca. [...] Ningún preso. [...] Según la investigación del Correio, ninguno de los 41 asesinatos de adolescentes de 13 a 18 años, ocurridos este año, fue solucionado.

La segunda es la escena del indio, y fue retirada de un libro que recomiendo: *O Massacre dos Inocentes. A criança sem infância no Brasil*. El organizador de la obra, José de

¹⁰ Agradezco la colaboración de Stephen Grant Baines, José Jorge de Carvalho, Esther Sánchez Botero, Xavier Albó, Patrícia Rodrigues de Mendonça, Ernesto Ignacio de Carvalho, Saulo Ferreira Feitosa, Rosane Lacerda, Tiago Eli, Leia Vale Wapichana, Suzy Evelyn de Souza e Silva, Marianna Holanda y Danielli Jatobá.

¹¹ Texto leído en portugués y traducido al español por la autora (nota de los coordinadores).

Souza Martins, resume con las siguientes emotivas palabras el primer capítulo del volumen, “●s indios Parkatejê 30 anos depois”, de Iara Ferraz:

fue la sociedad blanca la que, en su expansión voraz y cruel, llevó la destrucción y la muerte a los indios *Parkatejê* del sur de Pará. No solamente eliminó físicamente a un gran número de personas, sino que también sembró en el interior de la tribu la desagregación social, la desmoralización, la enfermedad, el hambre, la exploración —condiciones de rendición incondicional del indio a la sociedad “civilizada”—. El blanco llevó a la tribu el desequilibrio demográfico, comprometió sus linajes y su organización social. Los *Parkatejê* asumieron heroicamente la rendición, entregaron sus niños huérfanos a los blancos, para que, al menos, sobrevivieran, aunque sea como hijos adoptivos. Más tarde, cuando consiguieron reorganizar su sociedad, salieron en busca de los niños dispersos, ahora ya adultos, diseminados hasta en regiones distantes, para que volvieran a su tribu, para compartir la saga del pueblo *Parkatejê*. Inclusive personas que ni siquiera tenían conocimiento de su origen indígena, porque los blancos les habían negado esa información, fueron sorprendidas en el medio de un día, en la casa adoptiva, por la visita del viejo jefe indígena, que les anunciaba que había venido a buscarlas para que retornaran a su aldea y a su pueblo, que los esperaba. (Martins, 1991: 10, traducción mía)

Frente al contraste de las dos escenas citadas, confirmado por tantas otras que conocemos, me pregunto y les pregunto a ustedes: ¿Qué Estado es ese que hoy pretende legislar sobre cómo deben los pueblos indígenas preservar a sus niños? ¿Qué estado es ese que hoy pretende enseñarles a cuidarlos? ¿Qué autoridad tiene ese Estado? ¿Qué legitimidad y qué prerrogativas? ¿Qué credibilidad tiene ese Estado al intentar, mediante esta nueva ley, criminalizar a los pueblos que aquí tejían los hilos de su historia cuando fueron interrumpidos por la violencia y la codicia de los cristianos? En vista de las evidencias, cada día más numerosas, del absoluto fracaso de ese Estado en el cumplimiento de sus obligaciones y de su incapacidad para realizar lo que no es más que su propio proyecto de nación, me veo obligada a concluir que la única prerrogativa con que ese Estado cuenta es el de ser el depositario de la herencia de la conquista, el heredero directo del conquistador.

Antes bien deberíamos, en cambio, criminalizar a ese mismo Estado que hoy pretende legislar y llevarlo al banco de los acusados: por insolvente, por omiso, por infractor, y hasta por homicida por conducto de las manos de muchos de sus representantes y agentes investidos de poder policial. Al comparar la gravedad de los deli-

tos, no tendremos alternativa que absolver a los pueblos que hoy se trata aquí de encuadrar en la ley y devolver la mira del derecho a quien intenta inculparlos: una élite que cada día constata su incapacidad para administrar la nación y ve desmontada en público su pretensión de superioridad moral, instrumento principal de todas las empresas de dominación. La fuerza de esta viñeta inicial habla por sí misma, y bien podría cerrar aquí mi exposición y ya sería convincente. Sin embargo, hay mucho más para decir sobre el Proyecto de Ley cuya discusión hoy nos reúne. Comenzando por dos precisiones que, antes de proseguir, deben ser hechas.

La primera se refiere a lo que estamos debatiendo en esta Audiencia, pues debe quedar claro que la discusión del Proyecto de Ley sobre Infanticidio en Áreas Indígenas no debe tener como foco el derecho a la vida individual, que ya se encuentra debidamente garantizado en la Constitución brasileña, en el Código Penal y en diversos instrumentos de derechos humanos ratificados por Brasil. En lugar de reduplicar las leyes, ya abundantes, de defensa de la vida individual, urgiría proponer caminos para que el Estado se vuelva capaz de proteger y promover mejor la continuidad y la vitalidad de los pueblos, que tanta riqueza le confieren a la nación en términos de diversidad de soluciones para la experiencia humana. ¡Es del bienestar de los pueblos que depende la vida de sus niños! La segunda precisión tiene que ver con el significado de la expresión “derecho a la vida”. Esa expresión puede indicar dos tipos diferentes de derecho a la vida: el derecho individual a la vida, es decir, la protección del sujeto individual de derechos, y el derecho a la vida de los sujetos colectivos, esto es, el derecho a la protección de la vida de los pueblos en su condición de pueblos. Precisamente porque este último se encuentra mucho menos elaborado en el discurso jurídico brasileiro y en las políticas públicas, es a éste que deberíamos dedicar la mayor parte de nuestros esfuerzos de reflexión, intentando imaginar cómo brindar mayor protección legislativa, jurídica y gubernamental a los sujetos colectivos de derechos, los más desprotegidos.

Defiendo que la prioridad es salvar a la comunidad donde todavía hay comunidad, y salvar al pueblo donde todavía persista un pueblo. El Estado necesario para que eso sea posible no es un Estado interventor y preponderantemente punitivo. Es un Estado capaz de restituir los medios jurídicos y materiales, la autonomía y las garantías de libertad en el interior de cada colectividad, para que sus miembros puedan deliberar respecto a sus costumbres en un camino propio de transformación histórica, y dialogar de forma idiosincrática con los estándares de derechos humanos internacionalmente establecidos.

La crítica al Estado castigador

Son varios los autores, sociólogos de la violencia y del derecho, juristas y politólogos, que se muestran preocupados con la intensificación progresiva del aspecto castigador del Estado, hasta el advenimiento de un Estado eminentemente criminalizador, que concentra sus tareas y responsabilidades en el esfuerzo punitivo y relega *sine-die* sus otras y más prioritarias obligaciones. Esta ley que aquí vinimos a discutir se encuadra en esta línea, en este perfil, criticado y lamentado, de un Estado punitivo, que restringe su actuación a los actos de fuerza a favor y en contra, como en este caso, aquellos que debería proteger y promover.

En su último libro, *El enemigo en el derecho penal* (2006), el gran jurista argentino Eugenio Raúl Zaffaroni examina el *telos*, la razón de ser, las consecuencias y el subtexto del Estado castigador a lo largo de la historia, y especialmente, en el contexto contemporáneo. Lo que emerge es que, por medio del discurso penal, se diseña la idea del “enemigo” —desdoblamiento de la categoría *hostis* del derecho romano—. [Así,] la legislación penal dibuja siempre, inevitablemente, [...] la figura de un *ajeno* a quien postula, por la misma maniobra, como enemigo. En el caso de la ley que nos trajo hoy a debatir en esta Audiencia Pública, el enemigo del derecho penal es cada pueblo indígena, en la radicalidad de su diferencia y en el derecho de construir su propia historia, es decir, el derecho de deliberar internamente sobre el curso de su tradición. Eso queda claro, y resultaría evidente para cualquier habitante de Marte que, por un accidente cósmico, viniese a aterrizar entre nosotros y leyese el texto del proyecto de ley: éste criminaliza la aldea, quiere castigar el otro por ser otro, no soporta la idea de la existencia de una colectividad que elige no formar parte del “nosotros”. Por eso, esa ley es, antes que nada, anti-histórica, ya que una de las preocupaciones centrales de nuestro tiempo es la de valorizar y preservar la diferencia, la reproducción de un mundo en plural que, para existir, necesita del desarrollo del derecho de *sujetos colectivos*. Cuidar de ellos es central inclusive porque, a pesar de nuestras agresiones constantes en el curso de estos 500 años, esos pueblos no solamente sobrevivieron mediante sus propias estrategias y lógicas internas, sino también porque es posible imaginar que nos superarán en esa capacidad de sobrevivencia. Muchos de ellos refugiados en espacios inalcanzables por lo que pretensiosamente consideramos ser “la Civilización” y viéndose libres de la codicia por concentrar y acumular, es decir, libres del pesado equipaje que nosotros cargamos, tendrán, quién sabe, una oportunidad que nosotros no tendremos, en un mundo que se interna cada día en los que muchos creen ser su fase final.

El significado de las leyes

La gran estudiosa brasileña sobre seguridad pública y eficacia penal, Julita Lemgruber (2001), en su artículo “Verdades y mentiras sobre el sistema de justicia criminal”, revela el escaso impacto de la ley no sólo entre nosotros, sino también en los países más vigilados del mundo. Valiéndose de investigaciones cuantitativas sobre seguridad pública en países donde los seguimientos son realizados con regularidad, la autora informa que en Inglaterra y en el país de Gales, en el año 1997, solamente 2.2 % de los delitos obtuvieron alguna condena de los responsables, y en los Estados Unidos, según encuesta de 1994, de todos los crímenes violentos cometidos —homicidios, agresiones, violaciones, robos, etcétera, cuya investigación, esclarecimiento y punición parecerían más relevantes— sólo 3.7% resultaron en condenas. A la luz de estos datos, la autora cualifica como “Primera Mentira” la afirmación de que el sistema de justicia criminal puede ser considerado un inhibidor eficaz de la criminalidad. En el caso de Brasil, el reducido poder de la ley es todavía más extremo. En el estado de Río de Janeiro (el más monitoreado por encuestas periódicas sobre violencia) autores que realizaron sus investigaciones durante los años noventa como Ignacio Cano, Luiz Eduardo Soares y Alba Zaluar concluyeron, respectivamente, que solamente 10%, 8% o 1% de todos los homicidios denunciados a la justicia alcanzaron algún tipo de condena. En las palabras de Alba Zaluar: “En Río de Janeiro apenas 8% de las averiguaciones [...] se transforman en procesos y son llevadas a juicio. De esas, apenas 1% alcanza sentencia” (Cano 2005; Soares 1996; Zaluar 2002)

Esos datos imponen nuevos interrogantes al respecto de las motivaciones que los legisladores podrían entretener al insistir en una ley que criminaliza los pueblos indígenas y vuelve más distante su acceso a un Derecho Propio y a una jurisdicción propia para la solución de conflictos y disensos dentro de las comunidades, contraviniendo así el Convenio 169 de la OIT, plenamente vigente en Brasil desde 2002.

Cabe preguntarse, entonces: ¿Si la ley no construye realidad entre nosotros, como podría construir realidad entre los otros pueblos? ¿Y si la ley no hace acontecer, cuál sería entonces el significado de la insistencia en esta nueva ley por parte de algunos parlamentarios cuando, de hecho, además de colocar obstáculos al legítimo y jurídicamente validado *derecho a la diferencia*, ella abulta de forma redundante e innecesaria —porque enuncia derechos ya plenamente garantizados en más de un artículo de la legislación vigente— la ya demasiado inocua legislación penal?

¿De dónde emana este furor, esta verdadera fiebre legisladora que, una vez más, solo contribuirá para el agravamiento de la tantas veces criticada “inflación legislativa”?

Solamente consigo encontrar una respuesta para esta pregunta: lo que esta ley de hecho hace, y lo hace eficientemente, es afirmar, dar publicidad, tornar patente ante la Nación, *quién es el pueblo que escribe las leyes, cuáles son los sectores de la sociedad*

nacional que tienen acceso a los recintos en los que esa tarea se realiza. En verdad, no debemos olvidar que la Ley habla, en primer lugar, sobre la figura de sus autores. Ella contiene, sin duda, *una firma*. Quien quiere escribir una ley, quiere dejar su firma en el texto más eminente de la Nación. Pero esa ciertamente *no es* una motivación válida y suficiente *para todos*. Hasta porque en este Congreso no hay cuotas para indígenas ni cualquier tipo de reserva de cupos que garantice la participación de los diversos pueblos en la redacción de las leyes de una gran Nación que ellos también componen.

El futuro del Estado

¿Cuál podría ser entonces el trabajo del Estado para superar un escenario tan desalentador como el que acabo de presentar? Debería ser *un Estado restituidor y garante del derecho étnico y del derecho comunitario en general*. Con eso quiero decir que, en vista del desorden que las élites metropolitanas europeas y cristianas instalaron en el continente a partir del proceso de conquista y colonización, desorden más tarde agravado y profundizado por la administración a cargo de las élites nacionales, herederas del control de los territorios, hoy tenemos *una oportunidad*. Y es la oportunidad de permitir que aquellos pueblos que hasta ahora no tuvieron la ocasión de hacerlo puedan ahora restaurar su orden institucional interno y retomar los hilos de su historia. *¿Quién sabe sea así posible rehacer lo que fue deshecho en los órdenes cultural, jurídico, político, económico y ambiental de la nación*. Si no existe ley perfecta, en lugar de insistir en la perfectibilidad cada día más remota de un sistema jurídico deficiente, podemos abrir camino para otros modelos. Me refiero aquí a los Derechos Propios y al proyecto del Pluralismo Jurídico.

No se trata, como ha sido el entendimiento de juristas y antropólogos hasta el momento, de oponer el relativismo de las culturas al universalismo de los Derechos Humanos o a la vigencia universal de la constitución dentro de la nación. Lo que el proyecto de un Estado pluralista y la plataforma del pluralismo jurídico proponen al *diseñar la idea de Nación como una alianza o coalición de pueblos es permitir que cada uno de ellos resuelva sus conflictos y elabore su disenso interno por un camino propio*. En toda aldea humana, por menor que sea, la divergencia es inevitable, y cuando se trata del mandato de infanticidio por la costumbre, como atestan los casos aquí relatados, el disenso suele presentarse. Frente a eso, el papel del Estado en la persona de sus agentes tendrá que ser el de estar disponible para supervisar, mediar o interceder con el fin único de garantizar que el proceso interno de deliberación pueda ocurrir libremente, sin abusos por parte de los más poderosos en el interior de la sociedad.

Tampoco se trata de solicitar la retirada del Estado porque, como atestan las múltiples demandas por políticas públicas colocadas al mismo por los pueblos indí-

genas a partir de la Constitución de 1988, después del intenso y pernicioso desorden instalado por el contacto, el Estado ya no puede, simplemente, ausentarse. Debe permanecer disponible para ofrecer garantías y protección cuando sea convocado por miembros de las comunidades, siempre que esa intervención ocurra en diálogo entre los representantes del Estado y los representantes de la comunidad en cuestión. Su papel, en ese caso, no podrá ser otro que el de promover y facilitar el diálogo entre los poderes de la aldea y sus miembros más frágiles.

Esta cautela al legislar y ese compromiso de garantizar la libertad del grupo para deliberar internamente y auto-legislarse son gestos particularmente prudentes y sensatos en un mundo multicultural globalizado como el de hoy, en el cual es muy grande el peligro de la apropiación de elementos de la tradición para transformarlos en emblemas de identidad por parte de grupos que ven en proyectos culturalistas de corte fundamentalista la forma de defender sus intereses de poder e influencia dentro de cada sociedad. ¿Cuántas no son las prácticas que, lejos de menguar, cuando reprimidas por una legislación occidentalizante, se afirman y afianzan como signos de identidad para hacer frente a un poder invasor?

Al recordar esa posibilidad, nos convencemos más todavía de que esta ley que discutimos es impracticable y hasta peligrosa por dos razones que no podemos dejar de considerar. En primer lugar, porque puede generar formas de reacción que, con base en nociones fundamentalistas de identidad y de cultura, puedan venir a transformar la práctica del infanticidio en emblema de diferencia y en motivo cristalizado de una heráldica étnica. En segundo lugar, porque la creación de una ley de ese tipo demanda la *aplicación de esa ley*, lo que inevitablemente incumbirá a las fuerzas de la seguridad pública con la obligación de vigilar e interferir en el espacio de la aldea, interviniendo su autonomía y su intimidad. Eso podría acarrear consecuencias nefastas, en vista de la falta de preparación de las policías para trabajar a través de las fronteras de la diferencia y desde una perspectiva francamente pluralista.

Pueblo e historia: categorías fundamentales para trascender el binomio relativismo/universalismo

La forma más adecuada y eficiente de pensar el conjunto de los problemas que aquí se colocan no debe entrar en el campo minado de los insolubles dilemas colocados por la oposición relativismo —universalismo—. Cuando pensamos el principio del pluralismo, la idea de cultura como conjunto de costumbres cristalizadas y a-históricas debe ser evitada y sustituida por la idea de *historias en plural*—la historicidad múltiple de nuestras naciones—. Todo pueblo habita en el fluir de los tiempos históricos en entrelazamiento con los otros. Cada pueblo contiene esa verdadera usina de la historia

que es el disenso en su interior, de forma que costumbres son cambiadas en el curso constante de la deliberación, que no es otra cosa que el diálogo fluente y constante entre sus miembros. El problema de los pueblos en nuestro continente no es el de conservar la cultura, como patrimonio cristalizado, sino el de des-intrusionar su historia, que fue interrumpida por la irrupción autoritaria del colonizador, sea éste el enviado de las metrópolis europeas o la élite autóctona que construyó y administra el Estado nacional.

No es, como se piensa, la tradición, en el sentido de repetición de un pasado, lo que constituye un pueblo, y sí su constante faena de deliberación conjunta. Muchos son los pueblos que ya deliberaron y abandonaron no sólo la costumbre del infanticidio sino también otras muchas que quedaron atrás en el fluir de los tiempos. Esto sucedió, por ejemplo, con el pueblo kaxuyana-tyrio, como acaba de relatar Valéria Paye Pereira, que me precedió en esta Audiencia.

La idea rectora de historia propia avanza precisamente a contramano de lo que la ley que aquí debatimos intenta hacer, pues ella no se alía al proyecto de un Estado que toma decisiones sobre los rumbos de todos los otros pueblos que componen la nación mediante leyes punitivas. Muy por el contrario, el principio del respeto a la agencia y capacidad deliberativa de cada sujeto colectivo preserva su derecho a que su curso histórico continúe fluyendo libre y diferenciado. Por eso, el hecho de que las sociedades se transforman, abandonan costumbres y adoptan e instalan otras nuevas es precisamente un argumento “contra” esa ley, y no a su favor. Al decir que las sociedades mudan por voluntad propia como resultado de las disidencias que en su interior se producen estamos afirmando que el Estado no es la agencia para prescribir e imponer, mediante amenaza y coerción, desenlaces para la trama de la historia de los otros pueblos que la Nación abriga. Su papel único es el de proteger el curso propio de cada pueblo en su desdoblamiento idiosincrático y particular, velando para que eso pueda ocurrir sin presiones de grupos internos que resultaron empoderados por haberse especializado en los trabajos de mediación con el Estado y la sociedad dicha nacional, y también sin intromisiones autoritarias, como la que esta ley bien representa.

La devolución de la justicia propia es nada más y nada menos que la devolución de la historia propia

En esta perspectiva antropológico-jurídica que propongo, el papel del Estado será, por lo tanto, el de restituir a los pueblos los medios materiales y jurídicos para que recuperen su capacidad usurpada de tejer los hilos de su propia historia, y garantizarles que la deliberación interna ocurra en libertad, en concordancia con la figura jurídica de las “garantías de jurisdicción o foro étnico”. En concordancia, el garantismo

que invoco hace referencia a los compromisos legales asumidos por el Estado Nacional de honrar las demandas de los sujetos colectivos y colaborar en el esfuerzo que realizan por reproducir su existencia. El principio del resguardo de una historia propia se opone a la perspectiva relativista clásica, pues ésta no podrá nunca evitar completamente referir los derechos propios a una concepción de la cultura cristalizada, ahistórica y atemporal. Afirmar la historia frente a la cultura es la única forma eficiente de garantizar el progreso de la justicia en el interior de los pueblos por el camino de la deliberación y constante producción de sus sistemas propios de legalidad. Esta deliberación no es otra cosa que el motor de la transformación histórica, en curso propio y en diálogo constante con los otros pueblos.

(Fin de la exposición presentada por la autora en la Audiencia Pública realizada en la Cámara de Diputados de Brasil.)

SIETE COROLARIOS

Siete corolarios se desprenden del argumento aquí presentado en defensa de la pauta del Derecho a la Diferencia y de los valores del pluralismo frente al caso límite que el infanticidio indígena representa para el pluralismo jurídico: 1) Es más adecuado, a los fines de la defensa de derechos, hablar de “pueblo” que hablar de “grupo étnico”, porque pueblo es un sujeto colectivo vivo y dinámico mientras grupo étnico es una categoría objetificadora, que sirve a fines clasificatorios y ancla al grupo en una etnicidad basada en un patrimonio fijo de cultura. 2) Pueblo es el colectivo que se percibe tramando la tela de una historia común —el diseño de la trama registra disensos y consensos entre sus miembros—. 3) Es más adecuado hablar de “historia” que de cultura, pues la idea de cultura es generalmente invocada como argumento para retirar las costumbres del flujo histórico —hasta actores bien intencionados condenan a las culturas “no históricas” a una vida museológica—. La cultura no es otra cosa que la decantación de la experiencia histórica acumulada, y el mito una forma de condensación y simbolización del proceso histórico. 4) El buen Estado debe tener un perfil devolvedor/restituidor de la justicia propia, entre otros recursos a ser reintegrados. 5) Restituir la justicia propia es promover la restauración del tejido comunitario – la devolución del territorio es necesaria pero no suficiente a este fin. 6) Restituir la justicia propia significa también devolver a la comunidad las riendas de su historia: la deliberación en fuero propio y los consecuentes desdoblamientos del discurso interno inherentes al hacer justicia en comunidad son el motor mismo del camino histórico de un sujeto colectivo. 7) Pero el Estado no puede retirarse súbita y completamente debido al desorden instalado en las comunidades como consecuencia del contacto con el mundo de

los blancos: su papel, por lo tanto, es el de garantizar la deliberación interna cuando es obstaculizada por los poderes establecidos dentro de las comunidades (hombres, ancianos, miembros más ricos, líderes políticos), cuyo poder es realimentado desde afuera, sea de forma reactiva frente a las interpelaciones externas, o por alianzas con segmentos de la sociedad nacional que refuerzan los poderes en el interior de las comunidades (comerciantes, políticos, hacendados).

BIBLIOGRAFÍA

AGAMBEN, GIORGIO

1998 (1995) *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Barcelona, Antonio Gimeno Cuspinera (trad.), Pre-Textos.

AN-NA'IM, ABDULLAHI AHMED

1992 "Toward a Cross-Cultural Approach to Defining International Standards of Human Rights. The Meaning of Cruel, Inhuman, or Degrading Treatment or Punishment", en Abdullahi Ahmed An-na'im (ed.), *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press.

CANO, IGNACIO

2005 "Mensurando a impunidade no sistema de justiça criminal no Rio de Janeiro", informe final de investigación, Rio de Janeiro, CESEC, Universidad Cândido Mendes.

DAL POZ NETO, JOÃO

2000 "Crônica de uma morte anunciada: do suicídio entre os Sorowaha", en *Revista de Antropologia*, vol. 43, núm. 2, São Paulo, Universidad de São Paulo, pp. 99-120.

DANTAS, FERNANDO ANTÔNIO DE CARVALHO

1999 *O sujeito diferenciado: a noção de pessoa indígena no direito brasileiro*, disertación de maestría, Programa de Posgrado en Derecho-Ciencias Jurídicas, Universidad Federal de Paraná, Curitiba,

DAVIS, MEGAN

2007 "'Constitutional Niceties or the Care and Protection of Young Children?': Aboriginal Children and the Silencing of Debate", *Australian Children's Rights News, Newsletter of the Australian Section of Defence for Children International*, núm. 44, octubre, Sidney. <http://www.womenforwik.org/pdfs/ACRN_Issue_44_October_2007.pdf>.

FEITOSA, SAULO FERREIRA, CARLA RÚBIA FLORÊNCIO TARDIVO Y SAMUEL JOSÉ DE CARVALHO

2006 "Bioética, cultura e infanticídio em comunidades indígenas brasileiras: o caso Surua-há", trabajo final, VIII Curso de Pós-Graduação *Lato Sensu* em Bioética, Brasília, Cátedra UNESCO de Bioética da Universidade de Brasília.

FOUCAULT, MICHEL

- 2000 *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*, Horacio Pons (trad.), Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- 2006 *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*, Horacio Pons (trad.), Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- 2007 *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*, Horacio Pons (trad.), Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

HOLANDA, MARIANNA ASSUNÇÃO FIGUEIREDO

2008. *Quem são os humanos dos direitos? Sobre a criminalização do infanticídio indígena*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Brasília, Universidade de Brasília.

KROEMER, GUNTER

- 1994 *O povo do veneno*, Belém de Pará, Edições mensageiro.

LEMGRUBER, JULITA

- 2001 "Verdades e mentiras sobre o Sistema de Justiça Criminal", *Revista do Centro de Estudos Judiciários do Conselho da Justiça Federal (RCJ)*, núm.15, set./dez., Brasília, pp. 12-29.

MARÉS DE SOUZA FILHO, CARLOS FREDERICO

- 1998 *O renacer dos povos indígenas para o direito*, Juruá, Curitiba.

MARTINS, JOSÉ DE SOUZA (org.)

- 1991 *O massacre dos inocentes. A criança sem infância no Brasil*, São Paulo, Hucitec.

MCMULLEN, JEFF

- 2007 "Closing the Space Between Us-The Rights of Aboriginal Children", *University of Newcastle 2007 Human Rights and Social Justice Lecture*, Friday 2nd November, Newcastle, <http://www.womenforwik.org/pdfs/The_Rights_of_Aboriginal_Children.pdf>.)

MINISTÉRIO DA JUSTIÇA - MJ FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO - FUNAI

- 2007 Ata da 1ª Reunión Extraordinario de la Comisión Nacional de Política Indigenista. <www.funai.gov.br/ultimas/CNPI/Ata_1_Reuniao_Extraordinaria%20.pdf>.

PLATT, ANTHONY M.

- 1969 *The Child Savers, the Invention of Delinquency*, Chicago, University of Chicago Press.

RODRIGUES, PATRÍCIA DE MENDONÇA

- 2008 *A Caminhada de Tanyxiwè. Uma teoria Javaé da história*, tesis doctoral, Chicago, Department of Anthropology, Chicago University.

SÁNCHEZ BOTERO, ESTHER

- 2006 *Entre el Juez Salomón y el Dios Sira. Decisiones interculturales e interés superior del niño*, Bogotá, Universidad de Amsterdam y UNICEF.

SEGATO, RITA LAURA

- 2003 *Uma agenda de ações afirmativas para as mulheres indígenas do Brasil*, Série Antropologia 326 (nueva versión), Brasília, Departamento de Antropologia, Universidad de Brasília.
- 2006 “Antropologia e Direitos Humanos: Alteridade e Ética no Movimento de Expansão dos Direitos Universais”, *Mana*, núm. 12, vol. 1, pp. 207-236.
- 2007 “La faccionalización de la República y el paisaje religioso como índice de una nueva territorialidad”, en *La Nación y sus Otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad*, Buenos Aires, Prometeo.
- 2008 “Closing Ranks: Religion, Society and Politics Today”, *Social Compass* 55(2), pp. 207-219.

SOARES, LUIZ EDUARDO *et al.*

- 1996 *Violência e Política no Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, ISER e Relume-Dumará.

VIVEIROS DE CASTRO, EDUARDO B.

- 1987 “A Fabricação do Corpo na Sociedade Xinguana”, en João Pacheco de Oliveira (org.), *Sociedades Indígenas e Indigenismo no Brasil*, Rio de Janeiro, Marco Zero, pp. 21-41.

ZAFFARONI, EUGENIO RAÚL

- 2006 *El enemigo en el derecho penal*, Buenos Aires, Dykinson.

ZALUAR, ALBA

- 2002 “Crime Organizado e Crise Institucional”. <www.ims.uerj.br/nupevi/artigos_periodicos/crime.pdf>.