

Universidad Andina Simón Bolívar
Sede Ecuador

Área de Derecho

Maestría de Investigación en Derecho

**Otras formas de justicia desde las mujeres indígenas para la vida en
comunidad**

Una mirada de casos de violencia contra las mujeres en la Amazonía

Milena Katherine Justo Nieto

Tutora: Claudia Storini

Quito, 2020

Cláusula de cesión de derecho de publicación

Yo, Milena Justo Nieto, autora de la tesis intitulada “Otras formas de justicia desde las mujeres indígenas para la vida en comunidad. Una mirada de casos de violencia contra las mujeres en la Amazonía”, mediante el presente documento dejo constancia de que la obra es de mi exclusiva autoría y producción, que la he elaborado para cumplir con uno de los requisitos previos para la obtención del título de Magíster de Investigación en Derecho en la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.

1. Cedo a la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, durante 36 meses a partir de mi graduación, pudiendo por lo tanto la Universidad, utilizar y usar esta obra por cualquier medio conocido o por conocer, siempre y cuando no se lo haga para obtener beneficio económico. Esta autorización incluye la reproducción total o parcial en los formatos virtual, electrónico, digital, óptico, como usos en red local y en internet.
2. Declaro que en caso de presentarse cualquier reclamación de parte de terceros respecto de los derechos de autor/a de la obra antes referida, yo asumiré toda responsabilidad frente a terceros y a la Universidad.
3. En esta fecha entrego a la Secretaría General, el ejemplar respectivo y sus anexos en formato impreso y digital o electrónico.

Lima, 11 de junio de 2020

Firma: _____

Resumen

El presente trabajo tiene como objetivo aproximarse a otras formas de justicia desde las mujeres indígenas frente a casos de violencia en su contra en la Amazonía. Para profundizar en el surgimiento de estas prácticas propias de las mujeres indígenas, primero se estudiará desde una mirada descolonial la violencia en su contra frente al tratamiento homogéneo a causa de su conceptualización hegemónica que toma un único modelo de mujer, universalizándola. Por esta razón se leerá este término con las herramientas de la interseccionalidad e interculturalidad crítica, a fin de rescatar la agencia de las mujeres indígenas y sus formas de re-existir en la adversidad y precarización de la vida. A su vez fue indispensable visibilizar las respuestas del sistema de justicia ordinaria e indígena –ambas jerárquicas y patriarcales– en el marco de casos suscitados en comunidades nativas. En estos contextos geográficos las barreras se acrecientan ya que el único canal de comunicación es el río. Bajo estas circunstancias surgen prácticas propias de las mujeres indígenas frente a los casos de violencia en su contra, sus voces transforman la justicia en la comunidad. A estas voces se les da valor jurídico en el marco del *pluralismo jurídico emancipador* y el *constitucionalismo del oprimido*. La metodología aplicada en la investigación fue mixta, el método de estudio de caso se realizó en la comunidad nativa de Puerto Elvira de la cuenca del río Napo. Se pudo concluir que las voces de las mujeres indígenas y sus prácticas de cuidado son elementos constituyentes de justicia. Estas otras formas de justicia se enmarcan dentro de un pluralismo jurídico emancipador. Las mujeres indígenas son los nuevos sujetos jurídicos emancipados desde cuyas voces –*praxis instituyente*– se han desarrollado formas propias de justicia y reparación con las que resisten y re-existen.

Palabras claves: Mujeres indígenas, justicia, violencia contra las mujeres, pluralismo jurídico emancipador, constitucionalismo del oprimido, feminismos descoloniales

A las mujeres indígenas que en la adversidad resisten, re-existen y hacen justicia

Agradecimientos

Agradecida con la Universidad Andina Simón Bolívar por la estancia universitaria y por la apuesta en becarios que fortalezcan los imaginarios latinoamericanos. Agradecida con mi tutora Claudia Storini por las reflexiones y confianza, así como con mis docentes Lina Parra, Catherine Walsh y Ramiro Ávila, por la escucha y sugerencias.

Agradecida con Ralp por la noble compañía, apoyo y calidez, Jimmy por motivarme a hacer una pausa para volcar lo aprendido y seguir aprendiendo, Brenda y las amigas y amigos del Alto Napo por su generosidad y cariño.

Tabla de contenido

| | |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| Introducción..... | 12 |
| Capítulo primero: Violencia contra las mujeres indígenas y la Amazonía peruana..... | 14 |
| 1. Mujeres indígenas y la violencia contra las mujeres | 14 |
| 2. Violencia contra las mujeres indígenas desde una mirada descolonial | 19 |
| 2.1. Enfoques teóricos para un abordaje descolonial | 23 |
| 2.2. Violencia contra las mujeres indígenas | 27 |
| 3. La agencia de las mujeres frente a la violencia | 29 |
| 4. La zona de estudio y la metodología de investigación | 32 |
| 4.1. Departamento de Loreto, cuenca del río Napo, distrito de Torres Causana..... | 32 |
| 4.2. Comunidad indígena y/o nativa de Puerto Elvira..... | 37 |
| 4.3. La metodología de investigación..... | 43 |
| Capítulo segundo: Las mujeres indígenas frente al sistema de justicia ordinaria e indígena | 48 |
| 1. Las respuestas del sistema de justicia ordinaria a las mujeres indígenas | 48 |
| 1.1. Barreras de acceso a justicia en el sistema de justicia ordinaria | 52 |
| 1.2. La coordinación en casos de violencia contra las mujeres indígenas..... | 62 |
| 2. Las respuestas del sistema de justicia indígena a las mujeres indígenas..... | 65 |
| Capítulo tercero: Otras formas de justicia desde las mujeres indígenas en la Amazonía..... | 73 |
| 1. Las voces de las mujeres indígenas | 73 |
| 2. Otras formas de justicia desde las mujeres..... | 77 |
| Conclusiones..... | 90 |
| Bibliografía..... | 90 |

Introducción

La violencia contra las mujeres indígenas en la Amazonía es una problemática en crecimiento, que se agrava en el contexto de *precarización de la vida*. El abordaje frente a esta problemática decae en la atención a la *víctima*. Los canales de acceso a justicia que tienen son: el sistema de justicia ordinaria y la jurisdicción especial que le llamaré justicia indígena, ambos paradójicamente de difícil acceso. En este contexto mi investigación tiene como objetivo la búsqueda de otras formas de justicia desde las mujeres indígenas en comunidades nativas de la Amazonía. Indago en la resiliencia de las mujeres como sobrevivientes de la violencia y en la agencia de las mujeres defensoras de las comunidades que acompañan estos procesos. No obstante para llegar a este punto, abordo la necesidad de descolonizar los enfoques teóricos para el tratamiento de la violencia contra las mujeres y la visibilización de las respuestas del sistema de justicia ordinaria e indígena.

Considero que es una acción urgente pensar la Amazonía y sus problemáticas de modo particular, la violencia contra las mujeres indígenas en este territorio poblado de ríos se enfrenta doblemente a barreras de acceso a justicia. Observar las dificultades y carencias en la atención de casos en estas comunidades por parte de las instituciones de justicia, fue mi motivación inicial para centrar los ojos en la Amazonía. Se tiene un mínimo conocimiento y comunicación con la realidad de la violencia contra las mujeres en comunidades andinas, más la realidad de las comunidades nativas es aún más distante. En estos territorios funciona la organización comunal, espacio de soporte y acceso a justicia en muchos casos, sin embargo en casos de violencia contra las mujeres –problemática asimilada como un asunto privado en zonas urbanas y rurales– no siempre se recibe atenciones. Si bien mi motivación partió de la preocupación relacionada a la falta de acceso a justicia; pensar, observar y escuchar a las mujeres indígenas, me permitió volcar la temática hacia sus aportes al derecho mediante la institución de otras formas de justicia en el marco del *pluralismo jurídico emancipador*.

Para aproximarme a la realidad socio-jurídica que requería mi investigación, apliqué el método de estudio de caso en la comunidad nativa de Puerto Elvira de la cuenca del río Napo, comunidad ubicada a 1 día y medio de Iquitos, donde no se cuenta con servicios básicos y mucho menos especializados. En esta comunidad recogí fuentes primarias a través de entrevistas, grupo focal y observación participante con mujeres y

autoridades comunales, que se sumaron a las entrevistas con operadores de justicia del distrito fiscal y judicial de Loreto, este trabajo fue complementado con fuentes secundarias como doctrina y estadística. La experiencia en la comunidad fue trascendental, pues me permitió realizar valoraciones relacionadas a la justicia imposibles de aterrizar en la ciudad o pensando a la comunidad desde la ciudad. Precisamente mi investigación es una entrada al cuestionamiento de las formas tradicionales de obtener justicia y las deficiencias de sus mecanismos.

En el primer capítulo de la investigación reviso el abordaje teórico de la violencia contra las mujeres a fin de acercarme a una conceptualización más acotada de la violencia contra las mujeres indígenas en la Amazonía, que tome en cuenta sus diferencias, fortalezas y necesidades. Para ello usé las herramientas teóricas de la *interseccionalidad* e *interculturalidad crítica* que además permiten identificar su agencia frente a circunstancias adversas. Una vez desarrollado este marco teórico, en el segundo capítulo examino las respuestas del sistema de justicia ordinaria e indígena, exponiendo las barreras que impiden a las mujeres indígenas obtener justicia. Entre estas destaca la falta de implementación de mecanismos de coordinación desde la justicia ordinaria en cooperación con la justicia indígena. Para esta parte revisé estadísticas de atención a nivel de la región Loreto, casos de violencia de la comunidad de Puerto Elvira atendidos por la Policía y Fiscalía, y casos atendidos por las autoridades comunales, todo ello lo contrasté con la opinión de las propias mujeres de la comunidad. Finalmente en el tercer capítulo me centré en las prácticas de las mujeres indígenas frente a casos de violencia en su contra, a fin de identificar otras formas de justicia que ellas pueden estar desarrollando en el marco de una inadecuada respuesta de los sistemas de justicia reconocidos: ordinaria e indígena. Para ello, pensando a las mujeres indígenas desde su agencia y resiliencia frente a los casos de violencia, tomo las bases teóricas del *pluralismo jurídico emancipador* y *constitucionalismo de oprimido* a fin de ahondar en sus prácticas.

Los sistemas de justicia que regulan la vida son más que los reconocidos en las Constituciones, si bien existe una lucha por el reconocimiento pleno de la justicia indígena, dentro de las comunidades donde rige esta, pueden existir formas paralelas de regular conflictos y hacer justicia. Se parte de un derecho hecho por la gente, por tanto de una justicia de las y los oprimidos, de la capacidad que tienen las mujeres indígenas de desarrollar formas de justicia propias con las cuales resisten, re-existen y hacen posible la vida en comunidad.

Capítulo primero

Violencia contra las mujeres indígenas y la Amazonía peruana

La violencia contra las mujeres es una problemática a la cual la sociedad y el Estado le dan cada vez más atención e importancia. Sin embargo, su tratamiento tiende a ser homogéneo, la ley no dicta ni permite las diferencias necesarias para su atención y protección de acuerdo al lugar y características donde se comete, así como tampoco dispone de un abordaje distinto en lo preventivo. Las múltiples diferencias que atraviesan a las mujeres pueden ser mencionadas en la norma, pero intrascendentes en su contenido.

Por estas razones, se abordará la violencia contra las mujeres de lo general a lo particular, dando un desarrollo delimitado de la violencia contra las mujeres indígenas en la Amazonía peruana. Se conocerá los enfoques necesarios que permitan distinguir y valorar la diversidad que cargan las mujeres amazónicas, analizando las formas de violencia que las afectan y los factores que la recrudecen o atenúan. En paralelo, se buscará reconocer las características en las que enfrentan estas violencias, para identificar su agencia frente a circunstancias adversas como las que se analizarán en el reconocimiento de la zona de estudio.

1. Mujeres indígenas y la violencia contra las mujeres

La sociedad binaria que habitamos ha construido socialmente a mujeres y hombres de acuerdo a su sexo,¹ así nos diferencian –por el cuerpo–. Partiendo de las similitudes o diferencias en relación a cada grupo ¿somos todas las mujeres iguales?² Esta pregunta se ha superado hace décadas, no lo somos, sin embargo parece que la lucha por la igualdad ha devenido sólo en el reconocimiento formal, desconociendo la diferencia.³ En países como los de América Latina, no sólo somos distintos a lo que se

¹ Joan Scott, Jill Conway, y Susan Bourque, “El concepto de género”, en *¿Qué son los estudios de mujeres?*, comps. Marysa Navarro y Catharine Stimpson (México: Fondo de Cultura Económica, 1999), 167–78.

² Se usará el nosotras las mujeres o nosotros, y la enunciación en primera persona individual, en algunas afirmaciones o frases de la investigación como auto-reconocimiento dentro de dicha subjetividad.

³ Para Roberto Saba, el principio de igualdad de trato en igualdad de circunstancias parece aportar un estándar interpretativo aceptable del derecho constitucional a la igualdad de trato ante la ley, sin embargo la cuestión no encuentra una solución definitiva y completa. Lamentablemente la igualdad se

entiende como sujeto hegemónico, sino que dentro de cada país tenemos diferencias importantes, como las que encarnan las mujeres indígenas.

Ante esta realidad latente en países latinoamericanos surge la pregunta ¿Qué es ser indígena en la Amazonía? Juan Echeverri, dice que su significado implica una semántica que no se corresponde con las definiciones de uso político-jurídico o de las ciencias naturales, el indígena es como su territorio y el territorio tiene una concepción propia, ajena a la occidental.⁴ Por su parte, Alberto Chirif y Richard Smith indican que el indígena y su territorio son uno solo.⁵ Desde las voces de académicas indígenas como Lorena Cabnal, se comprende que el cruce mujer e indígena es incluso más complejo, desde una posición política como indígena dice que sus luchas se centran en el territorio, entendiéndolo como el lugar de donde provienen sus raíces, y su primer territorio, su cuerpo,⁶ no obstante describe estos espacios en constante disputa.⁷ Esta concurrencia de opresiones, amenazas, riesgos, tutelaje que coinciden entre mujer y territorio generan un vínculo mayor en lo que significa ser indígena para las mujeres, ello relacionado a otras condiciones de exclusión, permiten comprender por qué la violencia que viven las mujeres indígenas es más grave.

Para entender mejor estas definiciones, se tomará los aportes de la escritora nigeriana Oyèrónkẹ Oyěwùmí, quien realiza una apreciación importante sobre el cuerpo. Estas reflexiones contribuyen a profundizar en el imaginario del ser indígena. Oyèrónkẹ va decir que en occidente el cuerpo es la piedra angular que establece el orden social pues es lo observable, la explicación biológica que provoca diferencias. La autora hace mención a que el término *visión del mundo*, que se usa para sintetizar la lógica cultural de otra sociedad, demuestra la exaltación a lo visual, lo que no es

reduce al reconocimiento formal, por este motivo remarca la necesidad de utilizar el enfoque de desigualdad estructural, que debe incorporar datos históricos y sociales acerca del fenómeno de sometimiento y exclusión sistemática al que están sometidos los grupos vulnerables. Roberto Saba, *Más allá de la igualdad formal ante la ley: ¿qué les debe el Estado a los grupos desaventajados?*, Derecho y política (Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2016), 30-38.

⁴ Juan Álvaro Echeverría, “Territorio como cuerpo y territorio como naturaleza: ¿diálogo intercultural?”, en *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*, ed. Pedro García Hierro, Documento, n° 39 (Copenhague: IWGIA, 2004), 272.

⁵ Alberto Chirif, Pedro García Hierro, y Richard Chase Smith, *El indígena y su territorio son uno solo: estrategias para la defensa de los pueblos y territorios indígenas en la Cuenca Amazónica* (Lima: Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica - COICA, 1991).

⁶ Lorena Cabnal, “Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala”, en *Feminismos diversos: el feminismo comunitario* (Asociación para la cooperación con el Sur, 2010), 11.

⁷ *Ibíd.*, 22.

aplicable para otras culturas que pueden dar prioridad a otros sentidos, pues lo importante para estas no es lo visual sino el *sentido del mundo* que traspasa lo visible.⁸

Al margen de que no todas las mujeres seamos iguales, una de las coincidencias que lamentablemente se comparte, es la violencia que se ejerce en nuestra contra. Las estadísticas del Ministerio de la Mujer y Poblaciones Vulnerables (MIMP) alertan de 133,697 casos de violencia contra las mujeres e integrantes del grupo familiar atendidos por los Centros de Emergencia Mujer (CEM) en 2018, el 85% de las víctimas fueron mujeres y el 86% de los agresores hombres.⁹ Según las denuncias recibidas en las comisarías por la Policía Nacional del Perú en 2018, se registraron 222,376 denuncias por violencia familiar, el 86.60% fue en contra de mujeres, siendo el domicilio el lugar de mayor incidencia de la violencia (72.05%).¹⁰ En relación a las denuncias por violación sexual se recibieron 7,789, el 93% fueron contra mujeres.¹¹

La violencia contra las mujeres es una problemática que no ha dejado de causar conmoción desde su reconocimiento. Hace menos de tres décadas el movimiento feminista y de mujeres demandaba leyes que reconozcan la violencia que particularmente las golpeaba. La Organización de Naciones Unidas (ONU) suscribió la Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Contra la Mujer (CEDAW),¹² que entró en vigencia en los ochenta, pero no fue hasta 1992 con la Recomendación n° 19,¹³ que reconoció la violencia contra la mujer como una forma de discriminación, un año después se adoptaría la Declaración sobre la Eliminación de la Violencia Contra la Mujer.¹⁴ En el continente americano fue recién en 1994 que se

⁸ Oyèrónkẹ Oyèwùmí, *La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género*, ed. María Teresa Garzón, trad. Alejandro Montelongo Gonzáles (Bogotá: En la frontera, 2017), 37–39.

⁹ Ministerio de la Mujer y Poblaciones Vulnerables, Programa Nacional Contra la Violencia Familiar y Sexual, “Estadísticas de atención integral a víctimas de violencia familiar y sexual en los Centros de Emergencia Mujer 2018”, *Registro estadístico de la Unidad de Generación de la Información y Gestión de Conocimiento PNCVFS*, revisado a junio de 2019, <https://www.mimp.gob.pe/contigo/contenidos/pncontigo-articulos.php?codigo=36>.

¹⁰ Ministerio del Interior, Policía Nacional del Perú, “Anuario Estadístico de la Policía Nacional del Perú 2018”, revisado en junio de 2019, 229–34, https://www.policia.gob.pe/anuario_estadistico/documentos/ANUARIO%20PNP%202018_25_04_19.pdf.

¹¹ *Ibíd.*, 34.

¹² Organización de Naciones Unidas, *Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (CEDAW)*, Resolución 34/180, 18 de diciembre de 1979.

¹³ Organización de Organización de Naciones Unidas, Comité para la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer, *Recomendación General n° 19, sobre la violencia contra la mujer*, 11° período de sesiones, 29 de enero de 1992.

¹⁴ Organización de Organización de Naciones Unidas, *Declaración sobre la eliminación de la violencia contra la mujer*, Resolución 48/104, 20 de diciembre de 1993.

adoptó la Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia Contra la Mujer (Convención de Belém do Pará).¹⁵

En Perú la primera norma para enfrentar la violencia intrafamiliar entró en vigencia en 1993.¹⁶ Transcurridos 22 años, se adoptó una nueva ley¹⁷ que amplió el marco de protección a todas las mujeres durante todo su ciclo de vida¹⁸ y definió la violencia contra las mujeres como “cualquier acción o conducta que les causa muerte, daño o sufrimiento físico, sexual o psicológico por su condición de tales, tanto en el ámbito público como en el privado”.¹⁹ Esta definición fue tomada de la Convención de Belém do Pará. Pese a que diferentes instrumentos internacionales han definido la violencia contra las mujeres y en el Perú existe una ley específica, es complejo definir todo lo que abarca. No obstante, se intentará ir acotando en su significado para el caso de estudio, considerando que se reconoce como tipos de violencia a: la violencia física, sexual, psicológica y económica, que tenga lugar dentro del ámbito familiar y/o relación interpersonal, en la comunidad y aquella perpetrada o tolerada por el Estado.²⁰

Si bien encontramos avances en el reconocimiento de la diversidad étnica y cultural, muchas veces son sólo enunciativos, por ejemplo, la política nacional contra la violencia hacia las mujeres tiene dos objetivos: uno pretende cambiar los patrones socioculturales y otro garantizar a las personas afectadas el acceso a servicios integrales de atención, ambos están destinados a todas las mujeres en su diversidad, entre ellas las mujeres indígenas, afrodescendientes y mestizas. Sin embargo, no existen planes específicos y/o indicadores dirigidos a estos grupos. Sucede lo mismo con la Ley n° 30364, si bien la norma está dirigida a todas las mujeres en su diversidad, no se dispone excepciones en el proceso judicial, empero en su reglamento²¹ se consideró el Capítulo VI “Justicia en zonas rurales” que reconoce la intervención de las autoridades comunales y jueces de paz en zonas rurales donde no haya presencia de operadores de

¹⁵ Organización de Estados Americanos, *Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer (Convención de Belém do Pará)*, 9 de junio de 1994.

¹⁶ Perú, *Ley de protección frente a la violencia intrafamiliar*, Ley N° 26260, Diario oficial El Peruano, 1993.

¹⁷ Perú, *Ley para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra las Mujeres y los Integrantes del Grupo Familiar*, Ley N° 30364, Diario oficial El Peruano, 23 de noviembre de 2015.

¹⁸ Perú, *Ley para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra las Mujeres y los Integrantes del Grupo Familiar*, Ley N° 30364, 23 de noviembre de 2015, art. 7.

¹⁹ *Ibíd.*, art. 5.

²⁰ Organización de Estados Americanos, *Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer (Convención de Belém do Pará)*, art. 2.; Perú, *Ley para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra las Mujeres y los Integrantes del Grupo Familiar*, art. 5.

²¹ Perú, Ministerio de la Mujer y Poblaciones Vulnerables, *Reglamento de la Ley n° 30364, Ley para prevenir, sancionar y erradicar la violencia contra las mujeres y los integrantes del grupo familiar*, Decreto Supremo n° 009-2016-MIMP, Diario oficial El Peruano, 27 de julio de 2016.

justicia formal. Lamentablemente, los cambios normativos en el país han respondido al endurecimiento penal, lo que ha dejado inaplicable la intervención del juez de paz, dado que todo tipo de violencia contra las mujeres es considerada delito.²²

La violencia se ejerce indistintamente en zonas urbanas y rurales, atraviesa culturas, clases, edades, es un problema global que se vive y siente de forma distinta de acuerdo al lugar de enunciación. Desde su reconocimiento, se han producido distintas formas de nombrarla, aunque el uso generalizado es el de *violencia de género*.²³ Entre los diversos conceptos se rescata: violencia sexista, violencia de pareja, terrorismo patriarcal, terrorismo misógino, violencia machista, violencia de género,²⁴ cada mención tiene una perspectiva distinta, pero coinciden en la crítica a la construcción impuesta de las relaciones de género y el *patriarcado*.²⁵

²² El 06 enero de 2017, se publicó en el Diario oficial El Peruano, el Decreto Legislativo que fortalece la lucha contra el feminicidio, la violencia familiar y la violencia de género, Decreto Legislativo n° 1323, que modificó diversos artículos del Código Penal, e incorporó nuevos tipos penales como el “Artículo 122-B.- Agresiones en contra de las mujeres o integrantes del grupo familiar” entendiéndose este tipo penal como toda acción u omisión que cause algún tipo de afectación psicológica, cognitiva o conductual, o lesiones corporales menores a 10 días de asistencia o descanso. Por tanto los jueces de paz, que tienen mayor presencia en los distritos y comunidades más recónditas del país, y que de acuerdo a sus competencias sólo pueden actuar en faltas, ya no tienen posibilidad de intervenir, pues toda violencia al margen del número de días de incapacidad puede ser considerada delito. Si bien las autoridades comunales se rigen por la jurisdicción especial -al no haber ley de coordinación no se tiene limitación de casos- no se ha realizado capacitación, sensibilización, ni diálogos interculturales que fortalezcan sus competencias para las respuestas ante esta problemática, así como tampoco para los operadores de justicia en la aplicación de la coordinación en estos casos.

²³ Antonio Cil Ambrona, “La violencia contra las mujeres en la historia. Algunas reflexiones metodológicas”, *Historia, antropología y fuentes orales*, CONJETURAS, n° 39 (2008): 137, <http://www.jstor.org/stable/27919986>.

²⁴ *Ibíd.*, 138.

²⁵ Se entiende *patriarcado* como una categoría que permiten explicar la opresión de las mujeres y que está presente en todo grupo social, no obstante, no puede entenderse como un fenómeno homogéneo y universal. Para comprenderlo tomo lo desarrollado por Rita Segato, quien estudia la vinculación entre patriarcado y colonialidad, y refuta las teorías sobre la inexistencia del patriarcado y el sistema de género en el periodo anterior a la conquista y la colonización (Patriarcado y violencia hoy. Conferencia en la Universidad de Chile, junio 2019). Segato sustenta su posición “respaldada por una gran acumulación de evidencias históricas y relatos etnográficos que muestran de forma incontestable la existencia de nomenclaturas de género en las sociedades tribales y afro-americanas. Esta tercera vertiente identifica en las sociedades indígenas y afro-americanas una organización patriarcal, aunque diferente a la del género occidental y que podría ser descripta como un patriarcado de baja intensidad, y no considera ni eficaz ni oportuno el liderazgo del feminismo eurocéntrico.” (Colonialidad y patriarcado moderno: expansión del frente estatal, modernización, y la vida de las mujeres. En: Yuderkys Espinosa y otras (edits.), *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2014, p. 77) Con ella concuerdan otras pensadoras indígenas como Julieta Paredes y Lorena Cabnal (Acercamiento a la construcción de la propuesta de un pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya-Yala. En *Feminismos diversos, el feminismo comunitario*. ACSUR, 2010) que habla de un patriarcado originario ancestral. Aura Cumes (Cosmovisión maya y patriarcado: una aproximación en clave crítica. Conferencia presentada en el Centro Interdisciplinario de Estudios de Género de la Universidad de Chile. 6 de noviembre de 2014), por su parte dice que el proceso de colonización instauró un régimen de subordinación de las mujeres mediante la ley, el uso de la violencia y la evangelización.

Para la presente investigación violencia contra las mujeres es el término adecuado, pues brinda claridad para centrarse sólo en este grupo. No obstante las definiciones repasadas hasta este punto no son suficientes para entender la violencia contra las mujeres indígenas. Para ello se necesita analizar categorías más allá del género y dotar de complejidad el contexto, analizando la relación desde el territorio que habitan hasta las subjetividades de las mujeres.

2. Violencia contra las mujeres indígenas desde una mirada *descolonial*²⁶

Uno de los principales problemas del abordaje de la violencia contra las mujeres deriva de la equiparación de mujer blanca con mujer.²⁷ Al asumir que la opresión que viven las mujeres es una sola –la de género– se desconoce sus profundas diferencias y la

En ese sentido la modernidad ha instaurado un patriarcado de alto impacto que con la influencia de la colonialidad se ha vuelto más violento y rapaz, afectando principalmente a las mujeres, por ello también se entenderá como un sistema de género.

²⁶ Se usa el término *descolonial* pues se adhiere a las propuestas del *feminismo decolonial* que apuesta por el pensamiento decolonizador. A fin de aclarar 2 conceptos, que se usan indistintamente en la presente investigación que son: decolonial y descolonial, es preciso marcar sus diferencias. No obstante es usual encontrar en la producción académica el uso variado de ambos términos sin que implique una diferencia de contenido, la elección se asocia más a cuestiones de estilo que a consideraciones semánticas. El término *decolonial* alude al uso de anglicismos al ser una traducción del inglés donde no existe el prefijo “des” que es propio del castellano, por lo que se usa el prefijo “de” en una especie de doble juego con lo deconstructivo. Este término fue usado inicialmente por el Grupo Modernidad/Colonialidad/Decolonialidad en su teorización del *giro decolonial*. Sin embargo, con el transcurrir de los años la preferencia en el uso fue trasladándose al término *descolonial*. (Paula Meschini y Luis Porta (2017). Acerca de la distinción decolonial/descolonial. En: M. E. Hermida y Paula Meschini (Comps.), Trabajo social y descolonialidad. Epistemologías insurgentes para la intervención en lo social. Mar del Plata: EUDEM, pp. 20-24).

En la actualidad, además del uso *descolonial* como palabra correcta dentro del castellano, este término es entendido como un proceso de emancipación integral y construcción social cultural y académica. Aníbal Quijano, plantea la descolonización, frente a la crítica del paradigma europeo de la racionalidad/modernidad. El autor invita a pasar de la negación a la construcción, a desprenderse precisamente de la racionalidad/modernidad y propone una alternativa: la destrucción de la colonialidad del poder mundial, es decir “la descolonización epistemológica para dar paso a una nueva comunicación intercultural, a un intercambio de experiencias y de significaciones, como la base de una otra racionalidad” (Aníbal Quijano. Colonialidad y modernidad/racionalidad. En: Perú Indígena, vol. 13, n° 29, Lima, 1992, pp.19-20).

Desde los feminismos descoloniales, Mágina Millán afirma que lo *descolonial* apuesta por un feminismo que se construye desde otros mundos posibles, y lo que lo particulariza “es un permanente ejercicio de apertura frente a hechos que nos llaman a la reflexión, a partir de los cuales es posible desplegar y desagregar un pluriverso temático” (Mágina Millán. Introducción. Más allá del feminismo, a manera de presentación. En: Mágina Millán (Coord.), Más allá del feminismo: caminos para andar. México, D. F.: Red de Feminismos Descoloniales, 2014, p.11). Es decir, lo descolonial es un proceso vivo más que una teoría cerrada o una escuela de pensamiento establecida (pp. 9-14). Al margen de todo, no es proyecto universal, sino del pluriverso.

²⁷ Como lo han señalado diversas autoras desde el feminismo decolonial, entre ellas: Breny Mendoza, *Ensayos de crítica feminista en nuestra América*, Feminismos latinoamericanos de otro modo (México D.F: Herder, 2014); Fabiana Rivas Monje, “Las limitaciones teóricas respecto a la violencia de género contra las mujeres: aporte desde el feminismo decolonial para el análisis en mujeres de América Latina”, *Iberoamérica Social: Revista-red de estudios sociales* 4, n° 7 (2017): 129–53

necesidad de crear coaliciones con otras categorías de opresión. Desconocer categorías como raza, clase, etnia, impide comprender las diferencias en el impacto de la violencia en las mujeres y decae en la elaboración de soluciones y explicaciones generalizadas – como las que se mencionaron en el anterior apartado—. Este problema se vuelve más agresivo sobre la normativa, pues su fundación parte de la imposición de una autoridad que se acata y se apoya en sí misma, como Jacques Derrida lo dice “el origen de la autoridad, la fundación o el fundamento, la posición de la ley, sólo pueden por definición, apoyarse en ellos mismos, lo que constituye una violencia sin fundamento”.²⁸ Por tanto, los encargados de aplicar estas fórmulas legales, que están bajo la autoridad de la norma, no reparan en la diferencia y viabilidad del resultado, pues sumada a la fuerza de la norma, la misma se ha fundado bajo un concepto universal de violencia contra las mujeres.

Esa puede ser la razón, la universalización de la violencia, por la que las mujeres indígenas no se han visto representadas en los discursos oficiales contra la violencia, como los de la Plataforma de Acción de Beijing,²⁹ donde 110 mujeres indígenas representantes de 26 países consideraron inadecuado este documento y redactaron la *Declaración de Beijing de las Mujeres Indígenas*. El documento dio cuenta de sus demandas y críticas a la Plataforma, entre ellas el énfasis excesivo sobre la discriminación e igualdad de género que despolitizó cuestiones que confrontan las mujeres indígenas, para quienes las violaciones a los derechos humanos están basadas no sólo en el género, sino en la interacción de éste con otros aspectos de sus identidades.³⁰ Estos discursos universales de la violencia contra las mujeres, han generado marcos normativos que giran en torno a la ciudad, a las instituciones de justicia ordinaria y servicios especializados que se encuentran en ella.

Si bien los aportes de los estudios de género dieron inicio a la teorización de la violencia contra las mujeres y fueron fundamentales para comprenderla (no fue hasta conocer las desigualdades que producía el *sistema sexo/género*³¹ que se entendió que la

²⁸ Jacques Derrida, *Fuerza de ley el fundamento místico de la autoridad*, trad. Adolfo Barbera y Patricio Peñalver Gomez, reimpresión (Madrid: Editorial Tecnos, 2002), 34.

²⁹ Organización de Naciones Unidas, *Plataforma de Acción de Beijing*, Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer, 16ª Sesión Plenaria, 15 de septiembre de 1995.

³⁰ Colectivo de investigación, desarrollo y educación entre mujeres CIDEM, *Derechos humanos de las mujeres indígenas y su acceso a una vida libre de violencia* (Veracruz: Unión Europea.), 28–31.

³¹ Gayle Rubin, “El tráfico de mujeres: notas sobre la ‘economía política’ de sexo (1975)”, en *¿Qué son los estudios de mujeres?*, comps. Marysa Navarro y Catharine Stimpson (México: Fondo de Cultura Económica, 1999), 15–74.

violencia hacia las mujeres es violencia contra los derechos humanos³²). Esta teorización está sujeta a críticas sobre la forma en cómo se conceptualizó la violencia contra las mujeres en América Latina, adoptando realidades ajenas a la de su origen. Breny Mendoza, realiza una crítica de los movimientos feministas hegemónicos de la región, la autora indica que desde los años noventa en adelante, se reflejó la ausencia de pensamiento crítico y herramientas teóricas para comprender el terreno político, realizando demandas y alianzas sin considerar los matices coloniales, racistas y heteronormativos de los estados capitalistas latinoamericanos, dice: “Las feministas latinoamericanas mostraban un intenso activismo político, pero descuidaban el desarrollo de un pensamiento político propio. En segundo lugar, sus esfuerzos se agotaban en los discursos sobre derechos: del derecho ‘a tener derechos’, a construir ciudadanía y a una política de presencia.”³³

Estas decisiones despertaron críticas, entre las principales van a estar la falta de posicionamiento y adecuación a políticas liberales que dejaron de lado los intereses de las clases más populares y cimentaron el concepto universal de mujer.³⁴ Al respecto Fabiana Rivas distingue que la producción teórica de los feminismos hegemónicos se realizó en base a esta identidad universal y unidimensional de la mujer y el género como principal categoría de análisis en los estudios sobre violencia,³⁵ en este grupo no están las mujeres con opresiones de clase, raza, etnia, sexualidad. No obstante, las ganancias de esa permisividad fueron leyes y políticas que a la actualidad marcan importantes hitos y beneficios frente a la ausencia de normas de protección de las violencias contra

³² Alda Facio, “Viena 1993, cuando las mujeres nos hicimos humanas”, *Pensamiento iberoamericano*, n° 9 (2011): 3–20, <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3710875>.

³³ Breny Mendoza, *Ensayos de crítica feminista en nuestra América*, Feminismos latinoamericanos de otro modo (México, D.F: Herder, 2014), 20.

³⁴ Son varias las autoras y diferentes los textos que van a registrar estas críticas, entre ellas: Breny Mendoza, *Ensayos de crítica feminista en nuestra América*, 21. Entrevista a Yuderkys Espinosa Miñoso, *Feminismo decolonial: Una ruptura con la visión hegemónica, eurocéntrica, racista y burguesa*, Iberoamérica social, 3 de diciembre de 2014. Miriam Lang et al., “Pensar desde el feminismo: Críticas y alternativas al desarrollo”, en *Más allá del desarrollo*, Grupo Permanente de Trabajo sobre Alternativas al Desarrollo (Quito: Fundación Rosa Luxemburg/Abya Yala, 2011) En este texto por ejemplo las autoras, describen las posiciones del feminismo en diferentes décadas frente al desarrollo. En los años setenta, son un grupo de feministas las que critican el desarrollo por excluyente y piden se incluya a las mujeres para ser receptoras de estos proyectos. Los años ochenta traen una crítica a esta posición pues se observa que lo que se ha logrado es el endeudamiento por las políticas de microcréditos que no cuestionan la dominación que éstas sufren por sus cónyuges, aparece a su vez la categoría género, como categoría central de la globalización. En este marco de políticas neoliberales y feminización de la pobreza, aparecen alternativas desde el Sur y se empiezan a consolidar y desarrollar los feminismos comunitarios, descoloniales, ecofeminismos, marcando distancia con las voces hegemónicas del feminismo occidental.

³⁵ Fabiana Rivas Monje, “Las limitaciones teóricas respecto a la violencia de género contra las mujeres: aporte desde el feminismo decolonial para el análisis en mujeres de América Latina”, *Iberoamérica Social: Revista-red de estudios sociales* 4, n° 7 (2017): 135, <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6563278>.

las mujeres, pero que fueron adoptadas –en una época– sin una mirada propia. Aunque se han registrado cambios significativos en relación al proceso en la normativa, hacen falta cambios determinantes en relación a aspectos identitarios y del contexto rural. Mendoza refiere que estos avatares causaron finalmente una sistemática disociación de la opresión de género de otras formas de opresión, las cuales terminaron siendo irrelevantes para la ley y el Estado latinoamericano.³⁶ Ello significó una división dentro del feminismo latinoamericano,³⁷ surgiendo nuevas corrientes feministas construidas desde lo descolonial, comunitario, indígena, afro. Serán los aportes del *feminismo descolonial*³⁸ los que se usarán para comprender la violencia contra las mujeres indígenas.

La necesidad de cuestionar y buscar re-conceptualizar es clara ¿Por qué en América Latina, una América indígena, han prevalecido abordajes de la violencia contra las mujeres que agotan sus recursos en salidas formales (legales)? La respuesta se intentó dar en párrafos anteriores, en base a la exposición de las demandas hegemónicas y su acoplamiento al Estado para alcanzarlas. El género es la columna para comprender la violencia contra las mujeres pero no es suficiente, por esta razón, recuperando los aportes del feminismo descolonial se enlazarán con el género categorías claves como: raza, etnia, clase, que son elementos constitutivos en las realidades de países latinoamericanos.

Las mujeres somos diversas en América Latina y en el mundo. Perú es parte de esa diversidad, una diversidad que se encarna en nuestros pueblos indígenas y áreas naturales. Pese a que son escasos los estudios que profundizan en la relación de la violencia con el rezago colonialista de nuestro continente, se han desarrollado teorías valiosas desde el feminismo descolonial, que permiten conocer las discriminaciones transversales que viven las mujeres indígenas y que son co-constituyentes en el plano individual y de su comunidad.

³⁶ Mendoza, *Ensayos de crítica feminista en nuestra América*, 22.

³⁷ La autora Yuderkys Espinosa Miñoso menciona los quiebres del movimiento en: *Escritos de una lesbiana oscura: reflexiones críticas sobre feminismo y política de identidad en América Latina* (Buenos Aires - Lima: En la frontera, 2007).

³⁸ Para Yuderkys Espinosa Miñoso, el feminismo descolonial es ante todo y sobre todo una apuesta epistémica, si bien es un movimiento en pleno crecimiento y maduración, tiene una clara propuesta revisionista de la teoría y propuesta política del feminismo hegemónico de sesgo occidental. Esta va de la mano con el giro de(s)colonial, entendiéndolo como la mirada crítica a la modernidad occidental, producto del proceso de colonización de América y sus implicaciones para la gente de los pueblos colonizados. Los aportes de esta propuesta epistémica son una construcción desde lo propio, y serán los que se usen en la presente investigación. Yuderkys Espinosa Miñoso, “Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica”, *Revista El Cotidiano* n° 184 (2014): 7–12.

2.1. Enfoques teóricos para un abordaje descolonial

Habiendo valorado la necesidad de generar un pensamiento propio desde América Latina y tomando los aportes del feminismo descolonial, se revisará dos herramientas teóricas: la interseccionalidad e interculturalidad crítica, que ayudarán a construir una definición de violencia contra las mujeres indígenas más acotada y rescatar la agencia de las mujeres para analizar su aporte a la justicia. Pensar estos aportes como una apuesta teórico-metodológica para comprender la violencia contra las mujeres indígenas, brinda una propuesta epistemológica propia, que marca una postura política y permite ampliar el marco teórico.

a) Interseccionalidad

El término interseccionalidad fue acuñado por la afroestadounidense Kimberlé Williams Crenshaw en 1995, a raíz de los conocimientos, demandas y saberes del movimiento feminista afro. Para Williams Crenshaw el sistema de estructuras de opresiones múltiples y simultáneas tiene dos marcos conceptuales que permiten su explicación: el riesgo múltiple y las opresiones entrelazadas.³⁹ La interseccionalidad es una teoría nacida en el norte y considerada un enfoque integral para entender las condiciones de vida individual y colectiva. Esta teoría fue reformulada en el sur, por los feminismos latinoamericanos, su principal exponente es María Lugones.

Lugones ha enfatizado el concepto de interseccionalidad demostrando la exclusión histórica de las mujeres no-blancas, así como la colonialidad del poder –teoría desarrollada por Aníbal Quijano–. La autora al entrelazar ambas líneas de análisis propone el *sistema moderno-colonial de género*.⁴⁰ El concepto matriz de esta propuesta es la colonialidad del poder, que Quijano lo expone como la expansión de la clasificación racial/étnica de la población como piedra angular del patrón de poder a partir del descubrimiento de América.⁴¹ Esta mezcla impuso relaciones intersubjetivas de dominación de acuerdo al factor étnico-racial.

³⁹ Patricia Muñoz, *Violencias Interseccionales. Debates Feministas y Marcos Teóricos en el tema de Pobreza y Violencia contra las Mujeres en Latinoamérica* (Tegucigalpa: Central America Women's Network (CAWN), 2011), 10, 11.

⁴⁰ María Lugones, “Colonialidad y Género: Hacia un feminismo descolonial”, en *Género y descolonialidad*, comp. Walter Mignolo (Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2014), 15.

⁴¹ Aníbal Quijano, “Colonialidad el Poder y Clasificación Social”, en *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, ed. Santiago Castro-Gómez y

Por estas razones la autora dirá que no se puede entender el género sin entender la colonialidad del poder, pues el sistema de género que observa: diferencia y discrimina a la población clasificándola también en términos raciales.⁴² La interseccionalidad revela lo que no se ve cuando categorías como género, raza y otras se conceptualizan como separadas unas de otras.⁴³ Pensando en el colonialismo, va a recordar que en la colonia, las mujeres no-blancas pasaron a ser tratadas como animales, no tenían género, eran hembras racializadas como seres inferiores, con la colonialidad de género, pasaron a ser concebidas como símiles de mujer,⁴⁴ pero de la mujer blanca, invisibilizando todas sus diferencias bajo la categoría mujer. En la interseccionalidad la individualización de opresiones va a ser refutada, pues las personas somos una sumatoria de diferencias/opresiones.

Lugones investiga “la intersección de raza, clase, género y sexualidad para entender la preocupante indiferencia que los hombres muestran hacia las violencias que sistemáticamente se infringen sobre las mujeres víctimas de la colonialidad del poder e inseparablemente de la colonialidad del género”.⁴⁵ La mirada de esta intersección es co-constituyente, es decir no aísla, sino complejiza y suma en la diferencia. Desde este aporte, queda la tarea de reconceptualizar, en este caso interesa reconstruir lo que se entiende como violencia contra las mujeres indígenas. La construcción de esta definición será integral y con una lectura no-fragmentada de la realidad, observando las debilidades y resistencias situadas frente a la colonialidad y sus múltiples opresiones.

En la idea de reconceptualizar, la interseccionalidad además de ser una teoría crítica, puede dar paso a una propuesta de acción. La acción será construir y pensar desde todas las opresiones que se transponen a las mujeres indígenas en casos de violencia. Dado que el marco legal y doctrinario se ha construido en base a una categoría dominante e individualista, el objetivo es entender a las mujeres como *sujetas complejas y colectivas*,⁴⁶ es decir personas co-constituidas, ello lleva a desarrollar otra categoría base para esta investigación, que es la interculturalidad crítica.

Ramón Grosfoguel, Biblioteca universitaria (Bogotá, D.C: Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar, 2007), 93, 94.

⁴² Lugones, “Colonialidad y Género: Hacia un feminismo descolonial”, 34.

⁴³ *Ibíd.*, 20.

⁴⁴ *Ibíd.*, 36.

⁴⁵ *Ibíd.*, 13.

⁴⁶ Considerando que se investiga desde la importancia del reconocimiento de las mujeres, pese a no estar reconocido por la Real Academia de la lengua Española (RAE), se feminizará algunas palabras, como *sujetas y colectivas*.

b) Interculturalidad crítica

La interculturalidad crítica es una categoría desarrollada por Catherine Walsh y propuesta como una pedagogía de-colonial que se construye desde las personas oprimidas e incita a ser, sentir, existir, hacer, pensar, mirar, escuchar y saber de otro modo.⁴⁷ Para llegar a esta propuesta, Walsh distingue el uso contemporáneo y coyuntural de la interculturalidad en tres perspectivas: relacional, funcional y crítica. La primera, se refiere al intercambio de culturas, en este intento minimiza la dominación que implica este intercambio.⁴⁸ La segunda es la funcional, relacionada al reconocimiento de la interculturalidad como meta para la inclusión, sus logros serán el respeto por la diversidad en modo funcional al sistema.⁴⁹ Y la última es la propuesta de la autora, la interculturalidad crítica –antes de introducirnos en su propuesta, es preciso considerar la expansión e importancia que tomó la interculturalidad en la región a partir de las reformas de los noventa, tiempo en que diferentes constituciones, como la peruana, reconocieron el carácter multiétnico y pluricultural de la población y la existencia de identidades étnico-culturales–.

Para Walsh, esta propuesta tiene sus orígenes en las luchas y demandas del movimiento indígena, no obstante dice “la interculturalidad crítica no es un proceso o proyecto étnico, ni tampoco un proyecto de la diferencia en sí, más bien, como argumenta Adolfo Albán, es un proyecto que apunta a la re-existencia y a la vida misma, hacia un imaginario ‘otro’ y una agencia ‘otra’ de con-vivencia -de vivir ‘con’- y de sociedad”.⁵⁰ Desde la mirada crítica de la colonialidad –para Quijano colonialidad del poder– busca una transformación colectiva e individual como unidad indisoluble, prevaleciendo la atención a las exclusiones que provocan esa colonialidad, pero también a los saberes de resistencia, insurgencia y oposición que prevalecen pese a la subordinación.

Es importante empero, comprender esta propuesta desde el problema estructural-colonial-racial, es decir, tomarlo como una herramienta pedagógica que refuta la racialización, subalternización, inferiorización y sus patrones de poder⁵¹ y a su vez

⁴⁷ Catherine Walsh, “Interculturalidad crítica y educación intercultural”, en *Construyendo interculturalidad crítica*, ed. Jorge Viaña Uzieda, Luís Tapia Mealla, y Catherine E. Walsh (La Paz: Convenio Andrés Bello, Instituto Interamericano de Integración, 2010).

⁴⁸ *Ibíd.*, 77.

⁴⁹ *Ibíd.*, 77–78.

⁵⁰ *Ibíd.*, 48.

⁵¹ *Ibíd.*, 28.

alienta al reconocimiento de la diferencia como resistencia al sistema impuesto. Una pedagogía que no está pensada limitadamente para la enseñanza y educación sino como una metodología en el sentido que la evoca Paulo Freire, dentro y para las luchas sociales y epistémicas de liberación.⁵² En esa dimensión de proyecto político, social, ético y epistémico, será utilizada en la comprensión de la violencia contra las mujeres indígenas en la presente investigación.

Como dice Walsh son los momentos complejos de hoy que provocan movimientos de teorización y reflexión no estancados en la búsqueda de una nueva teoría o cambio social, sino en la construcción de caminos de estar, ser, pensar, sentir y vivir con sentido de(s)colonial.⁵³ Por ello esta teoría es fundamental para pensar la violencia contra las mujeres indígenas no sólo como una denuncia y reconstrucción de teoría, sino con esperanza, con la apertura de ahondar en las resistencias expresadas por las mujeres indígenas, encontrar su agencia y quizá, otras formas de hacer justicia propias. Con ello se postula que detrás de todo grupo oprimido hay una voz de insurgencia y este caso no es la excepción, ello además brinda instrumentos para no pensar a las mujeres como víctimas, sino desde nuestro re-existir y sobrevivencia.

Desarrollando esta pedagogía se explotará la capacidad de crear y proponer, así como de indignarnos y denunciar las violencias, pero no para paralizarnos frente a ellas. Sobre esa base continuando con las afirmaciones teóricas de feministas descoloniales, como lo ha dicho Yuderkys Espinosa⁵⁴ es momento de la *desobediencia epistémica*.⁵⁵ Por ello, siguiendo a Lugones y Walsh se partirá del hacer y el pensar, erigiendo conocimiento que sea transformador y consciente de las realidades de opresiones múltiples relacionadas a la colonialidad de género y desde una postura política de

⁵² Catherine Walsh, “Introducción. Lo pedagógico y lo decolonial: Entretejiendo caminos”, en *Pedagogías decoloniales: prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*, ed. Catherine Walsh, 1a. ed., Serie Pensamiento decolonial (Quito: Abya Yala, 2013), 29.

⁵³ *Ibid.*, 24.

⁵⁴ Yuderkys Espinosa Miñoso, “Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica”, *Revista El Cotidiano* 184 (2014): 7–12, <http://www.elcotidianoenlinea.com.mx/pdf/18402.pdf>.

⁵⁵ Yuderkys Espinosa refiere que si la opresión se fundamenta en un sistema de conocimiento y fabricación de la vida, en base a la clasificación social y producción de categorías dominantes de opresión (género, raza, clase), que ha sido absorbido por la empresa colonizadora: ha llegado el momento de una *desobediencia epistémica* amplia que derrumbe el armazón de comprensión del mundo tal cual lo ha producido e impuesto la modernidad occidental. La autora en acuerdo con Aníbal Quijano, asevera que hemos llegado al momento de una revolución epistémica, pero agrega que desde el feminismo descolonial, esta apuesta es doble: 1) por revisar el andamiaje teórico-conceptual producido por el feminismo occidental blanco burgués, y 2) por avanzar en la producción de nuevas interpretaciones que expliquen la actuación del poder desde posiciones de un punto de vista subalterno al occidental. Yuderkys Espinosa Miñoso, “Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica”, *Revista El Cotidiano* n° 184.

descolonización, transformación y creación. A partir de estos aportes, se enfocará en las mujeres indígenas desde su ser, hacer y saber.

2.2. Violencia contra las mujeres indígenas

La violencia contra las mujeres indígenas es una violencia contra la vida, pese a que tenemos los elementos para analizarla no se puede arribar a una sola definición, ni a una sola explicación de la multiplicidad de violencias que se cometen contra ellas. Mas sí analizar los fenómenos particulares que se vienen desarrollando en el ámbito de las comunidades nativas del ámbito rural de la Amazonía peruana, en el que se encuentra un contexto de precariedad económica y de derechos.

Rita Segato al estudiar la violencia contra las mujeres, aclara que no hay nada de pasional o de líbido en el acto de violencia, sino que representa el enfrentamiento y poderío del fuerte contra el débil.⁵⁶ La autora también nos dice que una falla del pensamiento feminista es creer que la violencia de género es un problema de hombres y mujeres e incluso de un hombre y una mujer, cuando es una violencia contra la vida.⁵⁷ ¿Por qué contra la vida? Pues porque es producto de la nueva reestructuración social que impone pedagogías de la crueldad para el aleccionamiento,⁵⁸ de ahí es que observa la inmensa *precarización de la vida*, en la que incluso los hombres presionados por cumplir su *mandato de masculinidad*, frente a la precariedad, encuentran mayores dificultades para hacerlo. Ese es el sentido de la violencia contra las mujeres como una primera *pedagogía de la crueldad* en la sociedad, que se dirige a destruir y anular la compasión, la empatía, los vínculos y el arraigo local y comunitario,⁵⁹ por ello se dice que es una violencia contra la vida.

Uno de los grupos más discriminados, vulnerados y acechados históricamente en el Perú, han sido las mujeres indígenas, sobre ellas se ejecutan múltiples discriminaciones como la de género, etnia/raza, clase, entre otras. Pese a que vivan

⁵⁶ Rita Laura Segato, “Contrato y estatus en la etiología de la violencia” y “La estructura de género y el mandato de violación”, en *Las estructuras elementales de la violencia: Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*, 1a. ed., Derechos humanos. Viejos problemas, nuevas miradas (Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, Prometeo 3010, 2003).

⁵⁷ Rita Segato, Una falla del pensamiento feminista es creer que la violencia de género es un problema de hombres y mujeres, entrevistado por Florencia Vizzi y Alejandra Ojeda Garnero, El Ciudadano, Rosario, 25 de febrero de 2018, <https://www.pressenza.com/es/2018/02/rita-segato-una-falla-del-pensamiento-feminista-creer-la-violencia-genero-problema-hombres-mujeres/>.

⁵⁸ Rita Laura Segato, *La guerra contra las mujeres*, 1a. ed., Mapas 45 (Madrid: Traficantes de Sueños, 2016).

⁵⁹ *Ibíd.*, 101.

sobre territorios ricos en recursos naturales, la inaccesibilidad a servicios básicos y especializados, explotación del suelo, actividades de desarrollo y comercialización aledaña a sus zonas, generan condiciones desiguales de sobrevivencia, lo que precariza la vida. La contaminación de los ríos, por ejemplo, ya no permite abastecerse con la pesca o caza y la dinámica del comercio se impone. Estos territorios, a su vez, están asociados a un continuum de dominación colonial-capitalista y de exclusión, que en determinadas épocas han sido directamente afectados por la evangelización, caucho y actualmente el petróleo, maderería, minería ilegal, entre otros.

En ese sentido, la violencia contra las mujeres indígenas es también el enfrentamiento y aleccionamiento de lo que se debe asumir *fuerte* contra el *débil*, en diferentes dimensiones de lo personal y colectivo, de lo privado y lo público. Es decir, los perpetradores son tanto familiares o personas con un vínculo, como externos, agentes estatales, colonos, entre otros. Pese a que la lógica y persecución de la violencia trate de individualizar al agresor, no puede desligarse que éste está condicionado por su entorno, la precariedad de la vida y la permisividad de sus actos.

Tomando en cuenta que en los casos de comunidades alejadas de las instituciones de justicia, la víctima no tiene la posibilidad de salir de su comunidad, y si la tiene es costosa y demanda tiempo, se observa que frente a ello, el Estado poco hace para crear canales de acceso a justicia y protección, lo que vuelve a las instituciones de justicia tan responsables como el individuo que comete el hecho de violencia. En estos casos la comunidad en su integridad también es afectada, pues estos sucesos de violencia y tolerancia, alteran el desarrollo de la convivencia comunal, rompiendo el lazo comunitario y de seguridad.

Para María Teresa Sierra y Rachel Sieder, la triple discriminación de las mujeres indígenas la configuran el género, la etnicidad y marginación socioeconómica, ello las enfrenta a una serie de barreras que presentan factores comunes que limitan su acceso a la justicia, como la pobreza, pues al encontrarse entre los sectores más pobres y vulnerables las expone a diversos tipos de violencias.⁶⁰ No obstante, las instituciones formales de acceso justicia no deben ser el ideal sobre el que se agote las demandas. Más allá de la pobreza y lejanía de sus ubicaciones, esta inacción habla también de las voluntades políticas para con esta población, cuyas alternativas podrían acercarse al

⁶⁰ Rachel Sieder y María Teresa Sierra, “Acceso a la justicia para las mujeres indígenas en América Latina” (Chr. Michelsen Institute en Bergen, 2010), 11–13, <https://www.cmi.no/publications/file/3941-acceso-a-la-justicia-para-las-mujeres-indigenas-en.pdf>.

fomento del fortalecimiento de canales comunales para una respuesta adecuada, considerando así a la comunidad y no sólo al sistema de justicia ordinaria.

Pero la violencia contra las mujeres indígenas se tolera tanto por el sistema de justicia ordinaria como por el indígena. Estos dos sistemas que representan dos polos, están asociados cada uno al mayor o menor desarrollo de enfoques relacionados a las categorías de opresión que enfrentan las mujeres indígenas, por un lado el género y por otro la interculturalidad, ambos sin poder integrarse adecuadamente. Aura Cumes, indígena maya-kaqchike, observa que en ocasiones desde el movimiento indígena cuando se refieren a género y feminismo, lo reducen a la categoría occidental negativa que al ser llevadas a las comunidades indígenas altera la organización propia, al respecto –sin dejar de ser crítica con la categoría género– dice “todo lo que busca transformaciones sociales altera las condiciones sociales [...] si las situaciones sociales no desean ser alteradas, ¿cuál es la razón de estar haciendo esfuerzos por transformaciones sociales en espacios indígenas?”⁶¹ Lorena Cabnal, indígena mayaxinca, agrega en relación a las taras del propio movimiento indígena que muchas veces impone una superioridad masculina y frente a ello, se debe promover reestructuraciones en los discursos sin la deslegitimación del género de por sí como occidental, sino en construcción con otras categorías.⁶²

La violencia contra las mujeres indígenas proviene de distintos campos, se busca su comprensión integral para dar paso a salidas, sin caer en la mitificación ni satanización de ningún lado, sino estudiarla con una visión neutral y reflexiva de la problemática.

3. La agencia de las mujeres frente a la violencia

Las mujeres frente a las violencias son quienes sufren y encarnan el dolor de esa maquinaria individual y colectiva que se desata contra ellas. Uno de los errores es llamarlas automáticamente víctimas, no se trata de no reconocer su dolor, mas los discursos contra la violencia, las leyes, las instituciones de justicia que las atienden: las observan como permanentes víctimas. ¿Cuál es el problema con esto? Pues que las

⁶¹ Aura Cumes, “Multiculturalismo, género y feminismos: mujeres diversas, luchas complejas”, en *Participación y políticas de mujeres indígenas en América Latina*, ed. Andrea Pequeño (Quito: FLACSO Ecuador, Ministerio de Cultura, 2009), 37.

⁶² Cabnal, “Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala”, 17.

reduce y hace funcional esta condición. Tamar Pitch advierte este peligro y alerta que la construcción de víctima aporta a la privatización y moralización del discurso público, ello es útil para los gobiernos porque en base a este justifican sus acciones orientadas a la defensa de las víctimas.⁶³ A ello se suma el potencial simbólico de lo penal, que hace de la victimización la única manera de legitimarse como sujetos políticos.⁶⁴

Tomando lo trabajado por Susana Velásquez para el abordaje de la violencia contra las mujeres, se recoge sus apuntes en relación a la noción de víctima asociada a la pasividad. La autora considera más adecuado la designación de sobreviviente, pues esta palabra otorga elementos de acción y transformación a las mujeres.⁶⁵ No es que la victimización no existe, sino que este es un proceso, como lo es la sobrevivencia. En la noción de víctima, el sujeto de la acción es el agresor, al contrario, en la noción de sobreviviente el sujeto de acción es la mujer o niña que fueron agredidas, este es un proceso activo y producto de la interacción entre sufrimiento y resistencia.⁶⁶

Estudiar la violencia desde este marco influye en la redacción de la *sujeta* de acción, ayuda a no excluir su padecimiento y también atiende su resistencia. Para ello se debe identificar los recursos que la sobreviviente utilizó para defenderse y comprender los recursos que le permiten continuar su vida luego de este tipo de violencia. Recordemos que la pasividad que se nos asigna a las mujeres es parte de un estereotipo que pretende encasillarnos en la: debilidad, sumisión, obediencia, sufrimiento, miedo e incapacidad de defensa –en base a prejuicios construidos culturalmente–. Es por ello que desde un marco epistemológico no se debe estudiar a la *víctima* como una *sujeta pasiva* y *sumisa* en permanentemente sufrimiento, hay que pensar más allá, en las herramientas que posiblemente usó o usará para defenderse, sean estas herramientas hostiles y/o conciliatorias. Sólo así lograremos transformar el imaginario victimizador.

¿Cuáles son las resistencias y alternativas que generan las mujeres indígenas frente a la violencia? Diversas, pues las mujeres no somos sólo víctimas, hemos desarrollado mecanismos de resistencia y negociación. Por ello es importante tomar en cuenta la situación social de las mujeres y su identidad. Fabiana Rivas refiere en relación a las opresiones y violencias que enfrentan las mujeres que estas no se deben comprender como una suma de cargas negativas que las anulan, sino como una carga

⁶³ Tamar Pitch, “La violencia contra las mujeres y sus usos políticos”, *Anales de la Cátedra Francisco Suárez* 48 (2014): 4, doi:10.30827/acfs.v48i0.2778.

⁶⁴ *Ibíd.*, 3.

⁶⁵ Susana Velásquez, *Violencias cotidianas, violencia de género: escuchar, comprender, ayudar*, 1. ed., 1. reimpresión, Psicología, psiquiatría y psicoterapia 213 (Buenos Aires: Paidós, 2004), 42–49.

⁶⁶ *Ibíd.*, 38.

que puede producir experiencias sustantivamente diferentes.⁶⁷ Es decir la posibilidad de conversión de las múltiples opresiones en resistencia, por ejemplo desde un estudio de la violencia contra las mujeres guaraníes, se ha menciona la capacidad de agencia de estas mujeres hacia la búsqueda de justicia de acuerdo a las condiciones que les ofrece su entorno.⁶⁸

Esas formas de resistencia son múltiples y pueden estar en las prácticas menos pensadas, las prácticas que interesarán para la presente investigación serán las que generan cambios positivos para las mujeres, para ello se tomará la propuesta teórica desarrollada por Christian Laval y Pierre Dardot, sobre la *praxis instituyente*. Los autores entienden la praxis como una acción dirigida a un fin común, en ese sentido puede proceder de una lucha –consciente o no– dirigida a superar la impotencia y abuso sistemático.⁶⁹ ¿Podrían las mujeres indígenas de la Amazonía peruana, frente a la violencia e impunidad haber desarrollado praxis de resistencia, de defensa? La praxis instituyente es transformadora, condicionada, pero no es producto de un hacer propio y fabricado, sino que es resultado del rescate de otras voces de resistencia anteriores.⁷⁰

Para continuar este análisis que se abordará con mayor detalle en el tercer capítulo, se necesita desarrollar la capacidad de alteridad, de ponerse en el lado del/a otro/a, entenderla y adentrarse en el *pluriverso*⁷¹ de alternativas y posibilidades de respuestas frente a la violencia que no frenen ante los nuevos imaginarios. Por ello se apostará por la *desobediencia epistémica*, pensando desde el margen bajo la influencia del *constitucionalismo del oprimido*, la *interseccionalidad* e *interculturalidad crítica*, en respuesta a las definiciones y soluciones universales de la violencia contra las mujeres. Se pretende rescatar lo existente aunque invisibilizado, como la agencia de las mujeres frente a situaciones de adversidad y los aportes que se encuentren realizando desde otras formas de obtener justicia, que podrían ser fuente del derecho en sus praxis instituyentes.

⁶⁷ Rivas Monje, “Las limitaciones teóricas respecto a la violencia de género contra las mujeres”, 135.

⁶⁸ Mariel Paz Ramírez, “Mujeres guaraníes, violencia sexual y búsqueda de justicia”, *T'inkazos. Revista Boliviana de Ciencias Sociales*, n° 39 (2016): 16, <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=426146435004>.

⁶⁹ Christian Laval y Pierre Dardot, *Común: ensayo sobre la revolución en el siglo XXI* (Barcelona: Gedisa, 2015), 469.

⁷⁰ *Ibíd.*, 494–95.

⁷¹ Arturo Escobar, “Más allá del desarrollo: postdesarrollo y transiciones hacia el pluriverso”, *Revista de Antropología Social*, n° 21 (29 de octubre de 2012), <http://revistas.ucm.es/index.php/RASO/article/view/40049>.

4. La zona de estudio y la metodología de investigación

La comunidad en la que se centrará la investigación es la comunidad indígena y/o nativa de Puerto Elvira, ubicada en el distrito de Torres Causana, provincia de Maynas, departamento de Loreto, Perú. Se considera que esta comunidad es representativa de la Amazonía peruana de Loreto, pues se encuentra a una distancia considerable de la capital de departamento, Iquitos, donde se concentran todos los servicios especializados. Para ingresar a esta comunidad, se debe navegar 1 día y medio desde Iquitos, siendo los costos de transporte altos y poco frecuentes. La comunidad no cuenta con luz, agua, ni servicios especializados de salud o seguridad, los servicios básicos más cercanos se encuentran a 6 horas. Las personas que son víctimas de violencia en la comunidad de Puerto Elvira recurren a la autoridad comunal y en casos extremos viajan para acceder al sistema de justicia ordinaria. Aledaña a esta comunidad hay pozos petroleros que en un momento estuvieron en exploración pero actualmente no se encuentran operativos. El flujo continuo por esta cuenca data de tiempos del descubrimiento del río Amazonas. Es una comunidad promedio de Loreto, del Loreto que se desea hablar, denunciar y visibilizar para llamar la atención sobre ella, su Amazonía, por lo que será la zona en la que se centrará el estudio.

4.1. Departamento de Loreto, cuenca del río Napo, distrito de Torres Causana

Loreto es la región más extensa del país, ocupa el 28,7% del territorio peruano⁷² y representa el 49,9% de la Amazonía peruana,⁷³ en ella habitan 30 pueblos indígenas u originarios de los 55 reconocidos por el Viceministerio de Interculturalidad del Ministerio de Cultura,⁷⁴ constituyendo la región más diversa en pueblos y lenguas indígenas. Su territorio, conocido también como el llano amazónico, se encuentra cubierto por un bosque tropical sujeto a inundaciones periódicas. La región está atravesada por extensos ríos como el Amazonas –que nace de la unión del Marañón y Ucayali– y otros ríos que conforman este sistema fluvial son: Huallaga, Pastaza, Tigre,

⁷² Dirección General Parlamentaria, Oficina de Gestión de Información y Estadística, “Carpeta georeferencial de la región Loreto” (Congreso de la República del Perú, 31 de marzo de 2016), 5, <http://www.congreso.gob.pe/Docs/DGP/GestionInformacionEstadistica/files/files/2016/1.trimestre.16.lor eto.pdf>.

⁷³ Elmer Odicio Egoavil, “Perfil demográfico de la región Loreto” (Instituto de investigaciones de la Amazonía Peruana, 1992), 5.

⁷⁴ Ministerio de Cultura, “Lista de Pueblos Indígenas u Originarios”, *Base de datos de pueblos indígenas u originarios*, revisado en junio de 2019, <http://bdpi.cultura.gob.pe/pueblos-indigenas>.

Napo, Putumayo, Yavari, Pachitea, Morona y decenas de otros afluentes a la cual se suman centenares de lagos, lagunas, cochas o tipishcas que en su conjunto forman un importante sistema hidrográfico.⁷⁵ Su principal transporte, es el fluvial. El departamento cuenta con 7 provincias: Maynas, Loreto, Datem del Marañón, Alto Amazonas, Ucayali, Mariscal Ramón Castilla, y Putumayo.

La presente investigación se centrará en la comunidad nativa de Puerto Elvira ubicada en la cuenca del río Napo. La cuenca del río Napo es uno de los afluentes más caudalosos del río Amazonas, nace en Ecuador y traspasa la provincia de Maynas hasta desembocar en el río Amazonas, aguas abajo de la localidad de Iquitos.⁷⁶ En la frontera ecuatoriana del Napo se encuentra la Reserva de Producción Faunística Cuyabeno y el Parque Nacional Yasuní, que se conectan con otras áreas protegidas del corredor trinacional, especialmente con la Reserva Comunal Airo Pai de Perú.

El río Napo es conocido por haber sido la vía de penetración de la famosa expedición de Díaz de Pineda y Gonzalo Pizarro, cuya ruta fue utilizada por Francisco de Orellana en 1541, quien bajando por el Coca hacia el Napo llegó a avistar y descubrir el río Amazonas.⁷⁷ Frente al descubrimiento, la respuesta española con la finalidad de obtención de mano de obra indígena, dio inicio a la misión jesuita establecida en Maynas que se expandió hacia el Napo. Esto redujo la población que fue explotada en actividades extractivas como la recolección de quina, lavado de oro, fabricación de pita para comerciantes y atacada por epidemias.⁷⁸ Sumado a ello, como parte de este control y evangelización, los jesuitas en el siglo XVI generalizaron el quechua en la zona, así hacia el siglo XVIII se observó un proceso de desarticulación étnica, pero también de formación de nuevas identidades como los kichwa.⁷⁹ El siglo XIX después de la independencia de España y Portugal, se caracterizó por la creciente demanda de

⁷⁵ Odicio Egoavil, “Perfil demográfico de la región Loreto”, 5.

⁷⁶ Banco Interamericano de Desarrollo, “Estudio Binacional de Navegabilidad del Río Napo (Ecuador – Perú)”, Informe Final (Banco Interamericano de Desarrollo, Ministerio de Transporte y Obras Públicas de Ecuador, Ministerio de Transporte y Comunicaciones de Perú, octubre de 2010), 17.

⁷⁷ Patricia González Toro, “Nueva Amazonía: reconfiguraciones socioterritoriales y ambientales a partir de la implementación de políticas de desarrollo, extractivas y de integración regional en las riberas del río Napo y norte amazónico del Ecuador” (Tesis para obtener el título de magister en Estudios Socioambientales, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales FLACSO Ecuador, 2017), 38.

⁷⁸ *Ibíd.*, 45.

⁷⁹ Roberto Ramírez-Montenegro, “Dominación y resistencia indígena en la Amazonía Noroccidental, siglos XVI-XVIII”, en *Opresión colonial y resistencia indígena en la Alta Amazonía*, ed. Fernando Santos-Granero (Quito: FLACSO Sede Ecuador, Abya Yala, CEDIME, 1992), 73.

productos tropicales, en 1884 la recolección de caucho y quina expandió el sarampión y la viruela a lo alto del Napo.⁸⁰ Esta zona fue un territorio de colonización cauchera.

En el territorio del Alto Napo se han reportado conflictos sociales por la entrada de extractores ilegales de producto forestal⁸¹ y la llegada de empresas petroleras para la exploración de los lotes: 121 (Sub Andean, Burlington Resource), 123, 129 (Gran Tierra Energy, Burlington Resource), 67 (PERENCO), 117 (Petrobas), y 39 (Repsol), que ocasionaron protestas de las comunidades indígenas, conflictos internos, y la vulnerabilidad de la población, actualmente no se encuentran operativos. Sobre los ríos Napo, Curaray y Aguarico, zona fronteriza Perú-Ecuador, se ha encontrado altos niveles de aluminio, mercurio y plomo que exceden el valor límite. Se cree que esto podría tener su origen en los altos índices de deforestación de la zona y la actividad hidrocarburífera en el país vecino de Ecuador,⁸² así como en las pequeñas concesiones mineras –y dragas de minería ilegal– en la zona peruana.⁸³ Esta área contempla además, la construcción del Eje Amazonas de la Iniciativa para la Integración de la Infraestructura Regional Sudamericana (IIRSA), que incluye la Hidrovía Putumayo y Napo.⁸⁴ Al encontrarse cerca de la triple frontera, existe una Base Militar peruana “Batallón Selva Tacna N° 27” en Cabo Pantoja y una Guarnición Militar en Curaray. Asimismo, su cercanía con Colombia ha ocasionado algunas afectaciones por el conflicto colombiano de las FARC.

El Napo en la parte peruana pasa por 3 distritos: Mazán, Napo y Torres Causana, el distrito de Torres Causana el más lejano y uno de los 11 distritos que conforman la provincia de Maynas. La fundación del distrito de Torres Causana –al que pertenece la comunidad de Puerto Elvira– data de 1943 y su capital es el centro poblado Cabo Pantoja.⁸⁵ El distrito tiene una población aproximada de 5,130 personas,⁸⁶ se encuentra

⁸⁰ González Toro, “Nueva Amazonía: reconfiguraciones socioterritoriales y ambientales a partir de la implementación de políticas de desarrollo, extractivas y de integración regional en las riberas del río Napo y norte amazónico del Ecuador”, 47.

⁸¹ Juan Carlos Torres Pezo, “Estudio de la institucionalidad Kichwa Napuruna en Torres Causana” (Instituto de Investigación de la Amazonia Peruana, ORKIWAN, noviembre de 2010).

⁸² “Diagnóstico de Impacto Socio-Ambiental de la Minería Aluvial en la región Loreto” (Iquitos: Gobierno Regional de Loreto, Sistema de Información Ambiental Regional SIAR, 2012), 81, 82, siar.regionloredo.gob.pe/download/file/fid/51241.

⁸³ “Inversión para el desarrollo e integración regional”, Encuentro económico de la región Loreto (Iquitos: Gobierno regional de Loreto, Dirección Regional de Energía y Minas de Loreto, 23 de octubre de 2009), <http://www.bcrp.gob.pe/docs/Proyeccion-Institucional/Encuentros-Regionales/2009/Loreto/EER-Loreto-Rosalinda-Pastor.pdf>.

⁸⁴ “Eje Amazonas”, *Integración de la Infraestructura Regional Sudamericana (IIRSA)*, <http://www.iirsa.org/Page/PageDetail?id=119>.

⁸⁵ Perú, *Ley de demarcación política del departamento de Loreto*, Ley N° 9815, Diario oficial El Peruano, 2 de julio de 1943.

integrada por 27 comunidades nativas registradas por el Ministerio de Cultura,⁸⁷ y/o 29 centros poblados registrados por el Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI).⁸⁸ Estas comunidades están asociadas en la Organización Kichwaruna Wankurina del Alto Napo (ORKIWAN), su fundación tiene registro en 1975 y fue una de las primeras Federaciones Indígenas del Perú.⁸⁹ La zona tiene presencia de comunidades del pueblo indígena kichwa del Napo y/o napurunas casi en su totalidad y 03 comunidades secoyas y/o tucano, siekoyas, airo pai. Los napuruna representan una interacción y síntesis de elementos culturales de varias nacionalidades –incluida la occidental–,⁹⁰ se dice que para los kichwas del Napo “es casi imposible recordar la historia de sus antepasados más atrás del Siglo XX, para ellos queda en el misterio el origen de su cultura.”⁹¹

La presencia de servicios básicos en el distrito es escasa, si bien se cuenta con electricidad en 5 comunidades (Cabo Pantoja, Santa María de Angoteros, Monterrico de Angoteros, Campo Serio y Puerto Elvira) es limitada desde las 18:00 a 21:00 horas, aunque algunos motores se encuentran malogrados, sin gasolina y en desuso. La comunicación telefónica es vía tarjeta GILAT mediante un teléfono comunal instalado en cada comunidad, en la capital de distrito se tiene 2 cabinas de internet del Municipio. El acceso a salud es mediante 3 Puestos de Salud de Categoría I-1⁹² (Campo Serio, Tempestad, Monterrico de Angoteros) y 1 de categoría I-3⁹³ (Cabo Pantoja). El acceso a educación se imparte a través del Sistema de Educación Intercultural Bilingüe (EIB), existen 18 instituciones educativas de nivel inicial, 19 de nivel primario y sólo 4

⁸⁶ Instituto Nacional de Estadística e Informática, *Población estimada de 2000 a 2015*, <https://proyectos.inei.gob.pe/web/poblacion/#>

⁸⁷ Ministerio de Cultura, “Buscador de localidades de Pueblos Indígenas u Originarios”, *Base de datos de pueblos indígenas u originarios*, <http://bdpi.cultura.gob.pe/busqueda-localidades>. Revisado a junio de 2019.

⁸⁸ Instituto Nacional de Estadística e Informática, “Directorio Nacional de Centros Poblados, Censos Nacionales 2017: XII de Población, VII de Vivienda y III de Comunidades Indígenas”, setiembre de 2018, https://www.inei.gob.pe/media/MenuRecursivo/publicaciones_digitales/Est/Lib1541/index.htm.

⁸⁹ Torres Pezo, “Estudio de la institucionalidad Kichwa Napuruna en Torres Causana”.

⁹⁰ José Miguel Goldáraz, *Mushuk pacha: hacia la tierra sin mal*, 1a. ed (Quito: Ediciones Cicame, 2004), 11.

⁹¹ José Luis Lovecchio y Kathryn Glaser, *Amazonia ecuatoriana: Quichuas del Río Napo* (Quito: Fondo Editorial Lovecchio - Glaser, Dirección General de Promoción Cultural, 2006), 16.

⁹² La categoría I-1 está dentro del primer nivel de atención, categoría I, es el más básico, son puestos o postas de salud con técnicos y/o profesionales de salud no médicos. El Ministerio de Salud, divide sus establecimientos de salud según categoría, hay 3 categorías de atención, dentro de la categoría I hay 4 niveles, ello en atención a la *Resolución de la norma técnica de salud “Categorías de establecimientos del sector salud”*, Resolución n° 546-2011/MINSA.

⁹³ La categoría I-3 está dentro del primer nivel de atención, corresponde a los centros de salud, centros médicos y policlínicos. El centro de salud de Cabo Pantoja cuenta con un médico, una obstetra y enfermeras.

instituciones educativas de nivel secundario (Cabo Pantoja, Monterrico de Angoteros, Campo Serio y Tempestad).⁹⁴ La institución de Monterrico de Angoteros, funciona además como residencia estudiantil para adolescentes mujeres y varones.

En relación a las instituciones de justicia, se cuenta con un juzgado de paz no letrado y una comisaría ubicados en la capital de distrito, se debe llegar a Iquitos para acceder a los servicios de la Fiscalía y Poder Judicial. El distrito vecino (Napo) cuenta con un juez de paz letrado que tiene jurisdicción en toda la cuenca, sin embargo su carga procesal se centra en el centro poblado de Santa Clotilde. En específico en el distrito de Torres Causana, la única institución de justicia formal es la Comisaría de Cabo Pantoja.



Mapa 1. Región de Loreto, instituciones en la cuenca del río Napo, elaborado por Milena Justo Nieto (ubicación de instituciones) y Christian Allanta Justo (ilustración digital) a partir de mapa del INEI, 2019.

⁹⁴ Ministerio de Educación, “Patrón de Servicios Educativos”, *ESCALE Estadística de la Calidad Educativa*, revisado a junio de 2019, <http://escale.minedu.gob.pe/web/inicio/padron-de-iiiee>.

4.2. Comunidad indígena y/o nativa de Puerto Elvira



Figura 1. Cruce de sector en la comunidad nativa de Puerto Elvira, fotografía de la autora, junio de 2019.

La comunidad nativa de Puerto Elvira es una de las 27 comunidades del distrito de Torres Causana, cuenta con resolución de reconocimiento⁹⁵ y título de propiedad comunal.⁹⁶ Está conformada por 55 familias aproximadamente distribuidas en 3 sectores en 7600 hectáreas. Las comunidades vecinas a Puerto Elvira son: para el sur Loroyacu y para el norte Ingano Llacta, siendo las primeras comunidades de la zona conocida como el Alto Napo. Su población es de 320 personas aproximadamente, divididos entre 162 hombres y 158 mujeres. La lengua materna es el kichwa y el 99.65% de la población la tiene como su lengua materna,⁹⁷ en la visita a la comunidad pude constatar que toda la población la domina, niñas/os, adultos y ancianos. Pese a que la mayoría domina además el castellano, el kichwa es la lengua elegida para hablar entre comuneros y es la lengua en la que se saluda: “alli puncha: buenos días”, “alli chichi: buenas tardes”, “alli tutta: buenas noches” acompañado de un toque de sólo la palma de los dedos y apenas un roce de las puntas si el saludo es a las mujeres. Las personas son alegres y desde una

⁹⁵ Perú, Sistema Nacional de Apoyo a la Movilización Social (SINAMOS), *Resolución de reconocimiento de comunidad nativa Puerto Elvira*, Resolución n° 137-75-OAE-ORAMS-V, 18 de julio de 1975.

⁹⁶ Perú, Dirección General de Reforma Agraria y Asentamiento Rural, *Resolución de titulación de la comunidad nativa Puerto Elvira*, Resolución Directoral n° 3983-76-DGRA-AR, 9 agosto de 1976.

⁹⁷ Ministerio de Cultura, “Base de datos de pueblos indígenas u originarios”, revisado en junio de 2019, <http://bdpi.cultura.gob.pe>.

mirada externa el ambiente se podría considerar como *relajado*, las personas viven a su ritmo sin exaltarse.

Entre las actividades que realiza la población están las primarias: pesca, caza (sajino, guangana, majaz, lagarto), agricultura (cultivo de: maíz, plátano, yuca, maní, y frutas silvestres: cocona, aguaje, cidra, entre otras), crianza de aves de corral para consumo propio, entre otras. Estas actividades se organizan de acuerdo al calendario comunal, durante mi visita se encontraban en la época de elaboración de fariña, cosecha de yuca y recolección de aguaje. La totalidad de la población entrevistada refirió que pese a la riqueza y accesibilidad de recursos naturales, la abundancia ha disminuido considerablemente. Ya no se encuentra pescado con facilidad, se debe ir a la cocha y pese a ello no es abundante pues el río está contaminado, los animales de monte están cada vez más alejados lo que hace difícil su caza. Cada familia además de su vivienda tiene una chacra que la dedica al cultivo. Las actividades diarias corren a cuenta de cada familia pero realizan mingas frecuentes, actividad en la que un grupo de pobladores de la comunidad apoya en una actividad familiar como la cosecha o recolección de alimentos, esta actividad será correspondida en otro momento. Cuando alguien se abastece de pescado o animales es usual que se comparta con otros grupos familiares. En mi visita pasó el mijano, no todas las familias salieron a su pesca, sólo pude observar a 4 canoas, cuyas familias posteriormente compartieron su pescado con otras familias vecinas y amigas. Asimismo durante mis días de vida en la comunidad fue frecuente ver cómo se compartía el balde de masato después de la minga. Esta es una de las formas bases de la construcción del tejido comunitario, la reciprocidad.

Pese a que no existen bodegas en la comunidad, esporádicamente las lanchas que transportan personas y/o embarcaciones comerciales, arriban a la comunidad para la venta de abarrotes. Los precios de acuerdo a lo constatado son mucho más altos de su precio original y entre lo que más se vende está el aguardiente. La totalidad de mujeres entrevistadas se quejó de las limitaciones en la venta de gasolina y el libre expendio de licor. La autoridad comunal de la misma forma “La gente de antes vivían más tranquilos que hoy, el problema en sí es el aguardiente que se vende. [...] en la década del 2000, 2010 se empieza a vender más el aguardiente, ahora no venden en pocas cantidades sino en bidones”.⁹⁸ A esta problemática se encuentra enlazada una situación más compleja: el manejo y concepción del dinero. Como se ha mencionado, la población se dedica

⁹⁸ Arturo Ventura, apu de la comunidad nativa de Puerto Elvira, entrevistado por la autora, 4 de julio de 2019.

principalmente a actividades primarias para abastecimiento propio. El dinero la mayoría de las familias lo obtenía a través de la venta de racimos de plátano u otros alimentos en viajes o a las embarcaciones –muy ocasionalmente–, más ahora la mayoría de la población por no decir la totalidad, es beneficiaria del programa social Juntos. Esta ayuda financiera que da el Estado es importante y vital para las familias, sin embargo no se encuentra acompañada de una capacitación y sensibilización sobre su uso del dinero, al menos no una que esté impactando en la población. El apu de la comunidad refirió:

Anteriormente la gente más se concentraba en su trabajo, la chacra, la minga, pero ahora la gente no se concentra en sus quehaceres, sino más bien en la borrachera. Estos programas sociales que vienen, Programa Juntos, Pensión 65, la gente ya no quiere trabajar esperando a su pensión [...] están pensando ya va cobrar y con eso voy a pagar. Eso ha sido una gran debilidad, más antes la gente era más trabajadora [...] en vez de fortalecer nos hemos debilitado.⁹⁹

Asimismo en una entrevista con Alfredo Chirif este refirió que

El dinero ha penetrado a todas las sociedades. La gente sigue sin tener muy claro el contexto y valor del dinero [...] por cualquier cantidad te pueden ceder cosas que son infinitamente más valiosas. [...] Con Juntos pasa lo mismo, la gente baja a otras comunidades a cobrar, llegan allí, no pagan alojamiento porque tienen familiares pero tienen que alimentarse, entonces: sacan productos de las tiendas fiados, hay trago y beben, hay prostitución, requieren varios galones de gasolina porque algunos viven bastante lejos, al final cuando llega Juntos y le entrega el dinero, a veces todo o gran parte ya está gastado [...] Se debe documentar qué es lo que está pasando con Juntos. Esta historia lo he escuchado también en otras zonas.¹⁰⁰

Este punto merece un análisis más exhaustivo en relación al diseño de las políticas públicas. Puntualmente, el comercio y el dinero llegan a la comunidad de Puerto Elvira y se enlazan de forma desregulada.

Las viviendas son malocas, construcciones altas de madera con techo de hojas de palma, tamshi, o calamina, generalmente tienen un solo ambiente que se usa para estar, dormir, cocinar. Algunas de las casas que visité tenían la cocina separada. En épocas de lluvia la creciente del río inunda algunas partes de la comunidad y la forma de trasladarse incluso dentro de la comunidad es en canoa. En mi visita muchas partes de la comunidad estaban inundadas y fue más dificultoso trasladarme. Las inundaciones además vienen acompañadas del incremento de enfermedades como la malaria y el peligro de pérdida de animales. En la comunidad no hay luz eléctrica, se tiene postes instalados pero no cuentan con un motor generador por lo que están en desuso. Las

⁹⁹ *Ibíd.*

¹⁰⁰ Alberto Chirif, entrevistado por la autora, 11 de julio de 2019.

actividades inician con el canto de los gallos que crían y que pueblan libremente toda la comunidad y termina cuando el sol empieza a ocultarse. Llegada la noche se aprecian algunas linternas o mecheros y las personas dentro de sus malocas bajan el mosquitero y se tiran al piso alto de madera a descansar. En toda la noche reina el canto de los grillos, aves y animales entrelazándose con el silencio. Una familia de toda la comunidad tenía panel solar y otras 3 motores con generador eléctrico propio, más no siempre se prendía.

La vía de transporte es el río Napo, pese a que el río es la principal fuente de agua en la zona, está contaminada, por lo que no se considera agua para consumo humano. Si bien la población se baña en el río, lava en el río, el agua para los alimentos es retirada de un chorro de agua que proviene de un manantial y el agua de lluvia que se deposita. El Napo es entonces, principalmente, una vía de transporte. Para ingresar a la comunidad desde Iquitos hay 3 medios: a) lancha: el tiempo de viaje será de 3 días y el costo por persona de S/. 60.00 soles, la embarcación pasa 1 vez a la semana, b) rápido (embarcación con motor de alta velocidad): 1 día y medio, el costo por persona es de S/. 170.00 soles, la embarcación sale desde Iquitos 2 veces a la semana, c) peque peque (canoa artesanal con motor): esta es una embarcación propia que construyen todas las familias, tiene una capacidad aproximada de 6 personas, si bien se usa para rutas cortas hacia otras comunidades, la chacra o el monte, un viaje hasta Iquitos demandaría más de 4 semanas y el monto en combustible un aproximado de S/. 350.00 soles. En estas circunstancias, una salida de emergencia debe esperar el paso del transporte comercial y/o movilizarse en peque peque viajando por semanas. Esta segunda ruta es la más frecuente y accesible para los comuneros cuando deciden recurrir a una instancia superior a la comunidad, no obstante, el lugar al que llegan no es Iquitos, sino a la capital del distrito, Cabo Pantoja, cuya distancia es de 2 días en peque peque y donde encuentran un puesto policial.

La organización comunal se realiza por asambleas comunitarias. La asamblea está a cargo de la Junta Directiva Comunal que la preside un apu y está integrada por: vice apu, secretario, tesorero, primer policía comunal, segundo policía comunal y tercer policía comunal. Conforman también la Junta Directiva, el presidente de la Asociación de Padres de Familia (APAFA) y la mujer líder. De acuerdo al estatuto comunal la periodicidad de reuniones es de cada 3 meses, realizando adicionalmente reuniones extraordinarias de acuerdo a la urgencia. En entrevista con el apu de la comunidad, este refirió que no se puede hacer reuniones seguidas por la dispersidad del lugar y porque

cada familia tiene diferentes actividades, además que viajan frecuentemente. En estas asambleas indicó que es importante la presencia de los padres jóvenes así como de los ancianos, estos segundos cargan toda la sabiduría por lo que su opinión es muy importante. Entre otros personajes importantes de la comunidad mencionó a los curanderos, yachaq, parteras, promotores de salud.

En relación al acceso a servicios en la comunidad, existe una institución educativa inicial¹⁰¹ con 48 alumnos y una institución educativa primaria¹⁰² con 145 alumnos, bajo el sistema de educación intercultural bilingüe. Las aulas se ubican en el centro de la comunidad, a lado del local comunal, la cancha de futbol y la pista, que son los espacios centrales. Para acceder a los servicios de salud se debe navegar hasta el puesto de salud de la comunidad de Campo Serio a 3 horas en peque peque y/o al centro de salud del centro poblado de Santa Clotilde (capital del distrito de Napo) a 2 días en peque peque, este establecimiento de salud ubicado en capital de distrito, es de nivel I-3, es decir sólo cuentan con un médico general. Para acceder a atención y consulta especializada la población debe recurrir a Iquitos. La comisaría más cercana se encuentra en el centro poblado de Cabo Pantoja y/o Santa Clotilde. De igual manera, para el acceso a justicia ordinaria, se cuenta con un juez de paz no letrado y gobernación en Cabo Pantoja. En Santa Clotilde, capital del distrito de Napo se tiene la presencia de un juez de paz letrado y un Centro de Emergencia Mujer, estas dos instituciones tienen competencia en toda la cuenca, no obstante, se dedican a atender principalmente casos del mismo centro poblado, dado que no disponen de acciones itinerantes. Las demás instituciones de justicia se encuentran en Iquitos.

Desde el año 2015, en la cuenca del Napo interviene la Plataforma Itinerante de Acción Social (PIAS) Napo, servicio del estado piloteado por la Marina de Guerra del Perú y coordinado por el Ministerio de Inclusión Social. Las PIAS lleva servicios especializados de salud, educación, programas sociales, entre otros¹⁰³ a las comunidades

¹⁰¹ Institución Educativa Inicial n° 955. Cuenta con 48 alumnos, 3 docentes y 3 secciones, según el Censo educativo 2018. Información obtenida del Patrón de Servicios Educativos”, *ESCALE Estadística de la Calidad Educativa*, revisado en junio de 2019.

¹⁰² Institución Educativa Primaria n° 60328, polidocente multigrado. Cuenta con 145 alumnos, 5 docentes y 6 secciones, según el Censo educativo 2018. Información obtenida del Patrón de Servicios Educativos”, *ESCALE Estadística de la Calidad Educativa*, revisado en junio de 2019.

¹⁰³ Consta de los siguientes servicios, dentro del buque: Ministerio de Cultura (intérpretes y mediadores interculturales), Ministerio de Salud, Dirección Regional de Salud de Loreto (servicios de medicina, odontología, obstetricia, laboratorio, enfermería), RENIEC (trámite de DNI y registro civil), Banco de la Nación, Ministerio de Inclusión Social (Sistema de Focalización de Hogares SISFOH, programa Juntos, programa Pensión 65). En la oferta externa, servicios para la comunidad fuera del buque: Ministerio de Educación (monitoreo de colegios EIB), MIMP (profesional comunitario de la

más alejadas de las cuencas amazónicas de los ríos Napo, Putumayo y Morona de la región Loreto, articulando y acercando servicios multisectoriales a la población indígena y rural.¹⁰⁴ La PIAS Napo realiza 5 travesías anuales, de un promedio de 40 días de navegación, visitando aproximadamente 30 comunidades de esta cuenca de los distritos de Torres Causana, Napo y Mazán, lo que permite 1 día de visita por comunidad. A través de este servicio la comunidad nativa de Puerto Elvira accede 5 días al año a diversos servicios especializados. La totalidad de personas entrevistadas hizo referencia a la PIAS Napo en relación a los servicios a los que accedían, lo que denota que este es el principal medio de acceso a servicios para la población.

En lo personal he podido conocer esta comunidad en mi trabajo como Especialista Social de la Estrategia de prevención, atención y protección frente a la violencia familiar y sexual en zonas rurales del PNCVFS del MIMP, donde trabajé 3 años entre el 2015 y 2018. La Estrategia Rural al 2018 ofrecía servicios en 30 zonas rurales a nivel nacional, 13 de ellas en la Amazonía peruana. Además de la asistencia técnica a los equipos locales en la implementación de rutas comunales y atención de casos, entre el 2016 y 2018, diseñé y coordiné la implementación de acciones de la Estrategia Rural en las PIAS. Este conocimiento previo de la Amazonía y de otras zonas rurales con población indígena, así como de las dificultades en el funcionamiento de los servicios del Estado, han sido de gran ayuda para proyectar mis inquietudes y preocupaciones que desarrollaré en la presente investigación.

Por otro lado, como parte activa del colectivo Amazonía Resiste, en el año 2016 acompañamos el Paro Indígena Amazónico de las federaciones de las cuencas del Marañón, Corrientes, Pastaza, Tigre y Chambira, en el marco de las demandas de atención a los últimos derrames de petróleo suscitados en 2016.¹⁰⁵ Desde el colectivo acompañamos el proceso en la comunidad de Saramuro (campamento y zona del diálogo político intercultural) con acciones de registro y comunicación alternativa, así como actividades solidarias y de difusión en Lima. Este proceso y otros a los que ha

Estrategia Rural PNCVFS, servicio de atención y protección; servicio Juguemos, preventivo), DEVIDA Comisión para el desarrollo y vida sin drogas (servicio preventivo).

¹⁰⁴ Ministerio de Inclusión Social, “Plataformas Itinerantes de Acción Social PIAS”, revisado en junio de 2019, <http://evidencia.midis.gob.pe/programa-nacional-pais/> y “Evaluación de diseño, proceso y resultados de las Plataformas Itinerantes de Acción Social”, Informe de evaluación, Lima: 2018.

¹⁰⁵ Las federaciones solicitaban: la modernización y mantenimiento del oleoducto norperuano, implementación de una ley del monitoreo ambiental, remediación ambiental urgente del lote 192 y lote 8, una comisión de la verdad que investigue y comunique por qué ocurrieron los derrames de petróleo, revisión de las obligaciones de la empresa Pluspetrol en el lote 8, plan de vida indígena y compensación por 40 años de actividad petrolera.

sido cercano el colectivo me son valiosos para la comprensión de la relación e importancia del territorio y recursos naturales para los pueblos indígenas, y conocer las dinámicas de participación y representatividad entre hombres y mujeres dentro de las mismas federaciones. Asimismo, me ha permitido tener un juicio cercano de los actores políticos de las comunidades en momentos de lucha y negociación, así como de su diálogo con las mujeres.

No obstante, al margen del conocimiento previo de la zona y las problemáticas de la Amazonía, la visita a la comunidad como investigadora y sin los recursos laborales o del activismo, demanda un esfuerzo mayor, que debe estar acompañado de una metodología pertinente y acotada a la población.



Figura 2. Fotografía compuesta: Pista de la comunidad nativa de Puerto Elvira y pared de un aula de la Institución Educativa Primaria, fotografías de la autora, julio de 2019.

4.3. La metodología de investigación

Considero valioso exponer dentro del mismo cuerpo de la investigación la metodología, pues nos encontramos ante un estudio de caso, la información que se expondrá en el segundo y tercer capítulo, son resultado de aproximaciones teóricas posibles desde lo observado en la comunidad. El alcance de la investigación fue

exploratorio, pretendí dar pasos preliminares en la búsqueda de otras formas de justicia desde las mujeres frente a los casos de violencia en su contra. La fuente de conocimiento jurídico en este caso fue la realidad socio jurídica, como indica Jorge Witker, esta no se agota en sus expresiones formales, el dinamismo social impacta y afecta al orden jurídico interpenetrándose en forma dialéctica. Desde la Sociología del Derecho se puede investigar el surgimiento del derecho a partir de la vida social, investigando el derecho vivo.¹⁰⁶ Por ese motivo las voces y experiencias de las mujeres fueron de gran importancia, pues mediante el conocimiento y vivencias desarrolladas en la comunidad identifiqué el surgimiento de otras formas de justicia. Asimismo, tomando lo propuesto por Liuba Kogan desde una perspectiva cualitativa, potencié la experiencia inicial en la zona, considerando no sólo lo relativo a información, sino el conocimiento sobre lo sensible, cognitivo y hasta corporal como elementos fundacionales del conocimiento.¹⁰⁷ De igual forma, el recojo y reflexión de la producción doctrinaria cercana a la temática ha sido fundamental, considerando que se descompondrá la problemática del acceso a justicia frente a la violencia contra las mujeres indígenas por medio del análisis-síntesis¹⁰⁸ con el fin de analizar sus nudos críticos.

El estudio de caso en la comunidad nativa de Puerto Elvira se centró en los años 2016-2018, aplicando como técnicas cualitativas la observación participante, entrevistas a profundidad y semi-estructuradas, grupos focales¹⁰⁹ y el recojo de estadísticas –ya procesadas– sobre la incidencia de la violencia contra las mujeres en la zona. Las investigaciones realizadas con el estudio de caso son idealmente exploratorias¹¹⁰ y parten del supuesto de que es posible conocer un fenómeno estudiado partiendo de la explicación de la unidad de análisis, no obstante su tipología es diversa.¹¹¹ Tomando los autores citados por Sergio Díaz y otros, la clasificación del estudio de caso por la que

¹⁰⁶ Jorge Witker Velásquez, *La investigación jurídica*, Serie jurídica (México, D.F.: McGraw-Hill, 1995), 20, 21.

¹⁰⁷ Liuba Kogan, “El lugar de las cosas salvajes: paradigmas teóricos, diseños de investigación y herramientas”, *Investigaciones sociales*, UNMSM - IIHS, año VIII, n° 13 (2004): 327.

¹⁰⁸ Carlos Manuel Villabella Armengol, “Los métodos en la investigación jurídica. Algunas precisiones”, *Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la Universidad Nacional Autónoma de México*, 937, <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/8/3983/46.pdf>.

¹⁰⁹ Se adjunta las guías de entrevista a profundidad, entrevista semi estructurada y grupos focales en el Anexo 01.

¹¹⁰ Piedad Martínez Carazo, “El método de estudio de caso. Estrategia metodológica de la investigación científica”, *Revista científica Pensamiento y Gestión* 20 (8 de diciembre de 2011): 171, <http://rcientificas.uninorte.edu.co/index.php/pensamiento/article/view/3576>.

¹¹¹ Sergio Díaz De Salas, Víctor Mendoza Martínez, y Cecilia Porras Morales, “Una guía para la elaboración de estudios de caso”, *Revista Razón y Palabra*, n° 75 (abril de 2011): 8–12, http://www.razonypalabra.org.mx/N/N75/varia_75/01_Diaz_V75.pdf.

opté para la presente investigación fue: de composición única,¹¹² diseño incrustado¹¹³ y con un propósito de generar conocimiento. Considerando que el fin de la producción del conocimiento en los estudios de caso puede ser: explicativo, descriptivo (ilustrativo, exploratorio, situación crítica) y de metodología combinada –superponiéndose entre ellos–¹¹⁴ el fin de la investigación será descriptivo (exploratorio).

Para el diseño del plan de trabajo de campo y construcción de instrumentos elaboré un documento que detalla las bases teóricas y los objetivos de cada técnica.¹¹⁵ En relación a la aplicación de las técnicas de investigación, realicé un grupo focal con la participación de 4 mujeres defensoras con el objetivo de conocer las prácticas y reacciones de las mujeres durante y después de la atención de un caso de violencia atendido por la autoridad comunal y/o justicia formal. Programé realizar un grupo focal con autoridades comunales con el objetivo de conocer sobre la atención de casos de violencia y la participación de las mujeres en la justicia comunal, sin embargo las actividades propias de cada autoridad, entre compromisos personales, trabajo de chacra y reuniones en otras comunidades, no permitieron reunirlos a todos en una sesión. El interés de realizar grupos focales con mujeres defensoras y autoridades comunales era tener una mirada general sobre sus opiniones y percepciones, para que a partir de ese conocimiento se realice las entrevistas a profundidad con 2 personas de cada grupo. Ante la imposibilidad de hacer un grupo focal con las autoridades comunales opté por realizar entrevistas a profundidad con 4 autoridades comunales representativas. Para Hernández Sampieri, el grupo de enfoque puede ser considerado como una especie de entrevista grupal,¹¹⁶ y su éxito depende de generar un ambiente relajado e informal que fomente la interacción.¹¹⁷ Esta técnica permitió recoger información sobre las opiniones, actitudes y normas sociales del grupo, tuve en cuenta en su aplicación el manejo de las relaciones interculturales, comprendiendo los tiempos y formas de expresión propias de la comunidad.

Al ser un estudio principalmente cualitativo, las entrevistas representaron una técnica valiosa del estudio. Las entrevistas a profundidad se realizaron a mujeres

¹¹² *Ibíd.*, 13. Fuente: Gregorio Rodríguez Gómez, Javier Gil Flores, Eduardo García Jiménez (1999), *Metodología de la investigación cualitativa*, Aljibe, Granada 1999.

¹¹³ *Ibíd.* 13. Fuente: Yin Robert K (2003), *Applications of case study research methods*, Stanford.

¹¹⁴ *Ibíd.*, 14.

¹¹⁵ Se adjunta en Anexo 01: Plan de trabajo de campo.

¹¹⁶ Roberto Hernández Sampieri, Pilar Baptista Lucio, y Carlos Fernández Collado, *Metodología de la investigación*, 6a. ed. (México D.F.: McGraw-Hill Interamericana, 2014), 408, 409.

¹¹⁷ *Ibíd.*, 460.

defensoras,¹¹⁸ autoridades comunales, pobladores y personas afectadas por violencia. El cuestionario fue abierto, a fin de conocer todo lo posible desde las voces de las propias actoras. Exploré dimensiones poco conocidas del objeto de estudio para identificar esas nuevas formas de justicia desde la perspectiva del/a entrevistado, procurando brindar la libertad, comodidad, confianza, con una escucha activa y empática, dialogante con las formas de expresión propias de la zona. Por otro lado, realicé entrevistas semi-estructuradas a operadores de justicia del Poder Judicial, Fiscalía y Policía Nacional del Perú del distrito judicial y fiscal de Loreto, con el objetivo de conocer su percepción sobre los casos de violencia contra las mujeres que derivan de comunidades y/o su desenlace, así como las herramientas que manejan los operadores para obtener justicia de acuerdo al acceso geográfico de las comunidades de Loreto y su coordinación con la justicia indígena. Considerando la cargada agenda laboral de estos operadores opté por el cuestionario semi-estructurado.

Otra técnica utilizada muy importante fue la observación participante, esta técnica permite obtener descripciones de los acontecimientos, las personas y las interacciones, pero también la vivencia y la sensación de la propia persona que observa.¹¹⁹ Isabel Pellicer y otros citando a Velasco y Díaz de Rada refieren que el investigador nunca trabaja sólo como investigador “trabaja también como vecino, como amigo, como desconocido, como hombre o mujer y con otros papeles que le haya conferido el grupo que analiza”.¹²⁰ Para situarme como observadora fue preciso hacer una revisión teórica de las posturas del observador. En relación a dónde dirigir la observación, tomo las citas de Bárbara Kawulich, de Angrosino y De Pérez que dividen en 3 las formas de observar: descriptiva, enfocada y selectiva, en cuya clasificación mi observación sería enfocada. En relación a la postura y grado del observador, me posicionaré como observadora participante. Entre todas las posturas Bárbara Kawulich dice que la más ética es la del observador como participante, porque es abierta y da más

¹¹⁸ Cuando menciono a las mujeres defensoras me refiero a: Mujer líder de la comunidad y mujeres que apoyan su trabajo o realizan acciones de defensa con ella u otras mujeres. Sólo la mujer líder ocupa un cargo dentro de la Directiva, las otras mujeres son activas dentro de la comunidad y apoyan en la defensa de los casos esporádicamente, por ello las llamo “mujeres defensoras”.

¹¹⁹ Lupicinio Iñiguez, “Métodos cualitativos de investigación en ciencias sociales: La observación participante” (Maestría en Ciencias Sociales, Universidad de Guadalajara, Guadalajara, 8 de septiembre de 2008).

¹²⁰ Isabel Pellicer, Pep Vivas-Elias, y Jesús Rojas, “La observación participante y la deriva: dos técnicas móviles para el análisis de la ciudad contemporánea. El caso de Barcelona”, *EURE (Santiago)* 39, n° 116 (enero de 2013): 129, http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0250-71612013000100005&lng=en&nrm=iso&tlng=en.

cercanía para el recojo de datos.¹²¹ En relación al grado, se advierte que este siempre será determinado por la comunidad, existiendo factores que pueden afectar como la edad, género, clase y etnicidad.¹²² En mi caso me posicioné como una observadora participante, en grado de participación activa, pues conviví en la comunidad más no formé parte total de la dinámica comunal. Si bien tuve en cuenta la clasificación de las notas de campo y su distancia de las percepciones personales de lo que observaba,¹²³ opté por el uso de un solo cuaderno de campo, el cual organicé con secciones según los criterios a observar. Procuré realizar una observación enfocada en las actitudes alrededor de las prácticas propias de las mujeres ante los casos de violencia. La observación participante fue una forma de complementar las entrevistas y grupos focales a modo de triangulación, ello sumado a la estadística, reforzarán la confiabilidad y validez de los datos e información recogida.

Espera que los resultados de este estudio de caso puedan ser generalizables a futuro, bajo la comprobación de la teoría en otras zonas de estudio en relación a la constitución de las prácticas de las mujeres frente a la violencia en su contra. Asimismo que estos procesos de reconocimiento de otras formas de hacer justicia y/o aportes a la justicia, busquen un dialogo constante con la justicia ordinaria e indígena, a fin de evaluar sus fortalezas y debilidades como instituciones fundamentales para el acceso a la justicia de las mujeres. En ese sentido en el segundo capítulo buscaré conocer las respuestas del sistema de justicia indígena y ordinaria frente a los casos de violencia contra las mujeres suscitados en la zona de estudio y en el distrito fiscal y judicial de Loreto.

¹²¹ *Ibíd.*, 23.

¹²² *Ibíd.*, 25.

¹²³ Bárbara Kawulich, “La Observación Participante como Método de Recolección de Datos”, trad. David López, *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research* 6, n° 2 (31 de mayo de 2005): 44, 45, <http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/466/998>.

Capítulo segundo

Las mujeres indígenas frente al sistema de justicia ordinaria e indígena

Los canales de acceso a justicia a los que recurren las mujeres indígenas sobrevivientes de los casos de violencia en su contra son: el sistema de justicia ordinaria y el sistema de justicia indígena. El primero resulta de difícil acceso, dadas las barreras geográficas, económicas, culturales, entre otras. El segundo se encuentra al alcance de la comunidad, sin embargo, dada la problemática a la que se hace referencia, se encuentra sujeto a las limitaciones de la naturalización de la violencia contra las mujeres. Su diálogo es aún débil por falta de implementación de mecanismos de coordinación desde la justicia ordinaria en cooperación con la justicia indígena.

En el segundo capítulo se indagará y visibilizará las respuestas del sistema de justicia ordinaria e indígena frente a los casos de violencia contra las mujeres indígenas de la comunidad nativa de Puerto Elvira. Para ello se recogió fuentes primarias: grupo focal y entrevistas a mujeres y autoridades comunales de la comunidad de estudio en relación a la atención en ambos sistemas de justicia. Del mismo modo, se entrevistó con operadores del distrito judicial y fiscal de Loreto sobre la atención de casos de violencia contra las mujeres derivados de comunidades nativas y se recogió información estadística en relación a la atención en instituciones de justicia de Loreto.

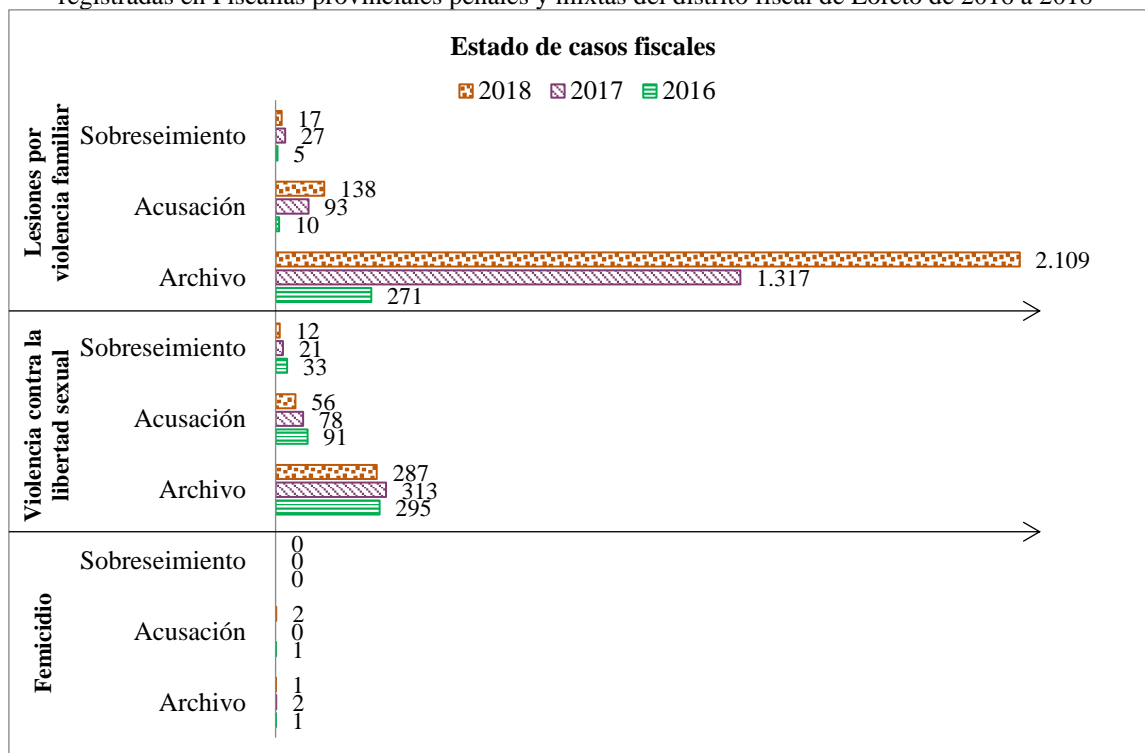
1. Las respuestas del sistema de justicia ordinaria a las mujeres indígenas

Las mujeres indígenas realizan esfuerzos por llegar a los lugares donde se concentran las instituciones de justicia: ¿qué les demanda llegar a estos lugares? Y principalmente ¿Cuál es la respuesta que reciben del sistema de justicia ordinaria? Se tiene algunos indicios desde lo escrito en investigaciones sobre la violencia contra las mujeres en zonas rurales andinas,¹²⁴ lo que resalta en común de estas, son las barreras de acceso a justicia e impunidad.

¹²⁴ Véase: Rocío Franco Valdivia y María Gonzales Luna, *Las Mujeres en la Justicia Comunitaria: Víctimas, Sujetos y Actores*, (Lima: IDL, 2009). Rocío Franco Valdivia, “Miradas cruzadas: el acceso de las mujeres a la justicia desde el género y la cultura”, en *Acceso a la justicia en el mundo rural*, coord. Javier La Rosa Calle (Lima: IDL, 2007). Patricia Balbuena Palacios, *Mujeres rurales y justicia de paz* (Lima: Justicia Viva, IDL, PUCP, 2005). Patricia Balbuena Palacios, “Acceso a la Justicia con equidad de género: Una propuesta desde la Justicia de Paz” (Tesis de Posgrado: Maestría en Género y

En relación se solicitó información estadística al Ministerio Público sobre el estado de los casos fiscales registrados en los delitos de feminicidio, violación de la libertad sexual y lesiones por violencia familiar entre los años 2016 y 2018 en el distrito fiscal de Loreto. Dado que antes de la sentencia, el destino de los casos depende de las diligencias iniciales y del seguimiento fiscal, por ello se debe prestar especial atención al proceso fiscal. Al respecto, las estadísticas revelan que de los casos fiscales el 57% de delitos de feminicidio, el 75% de delitos de violación sexual, y el 95% de delitos de lesiones por violencia: se archiva, es decir, no llega a tener un proceso de investigación.

Gráfico 1
Estado de denuncias de feminicidio, violación de la libertad sexual y lesiones por violencia familiar registradas en Fiscalías provinciales penales y mixtas del distrito fiscal de Loreto de 2016 a 2018



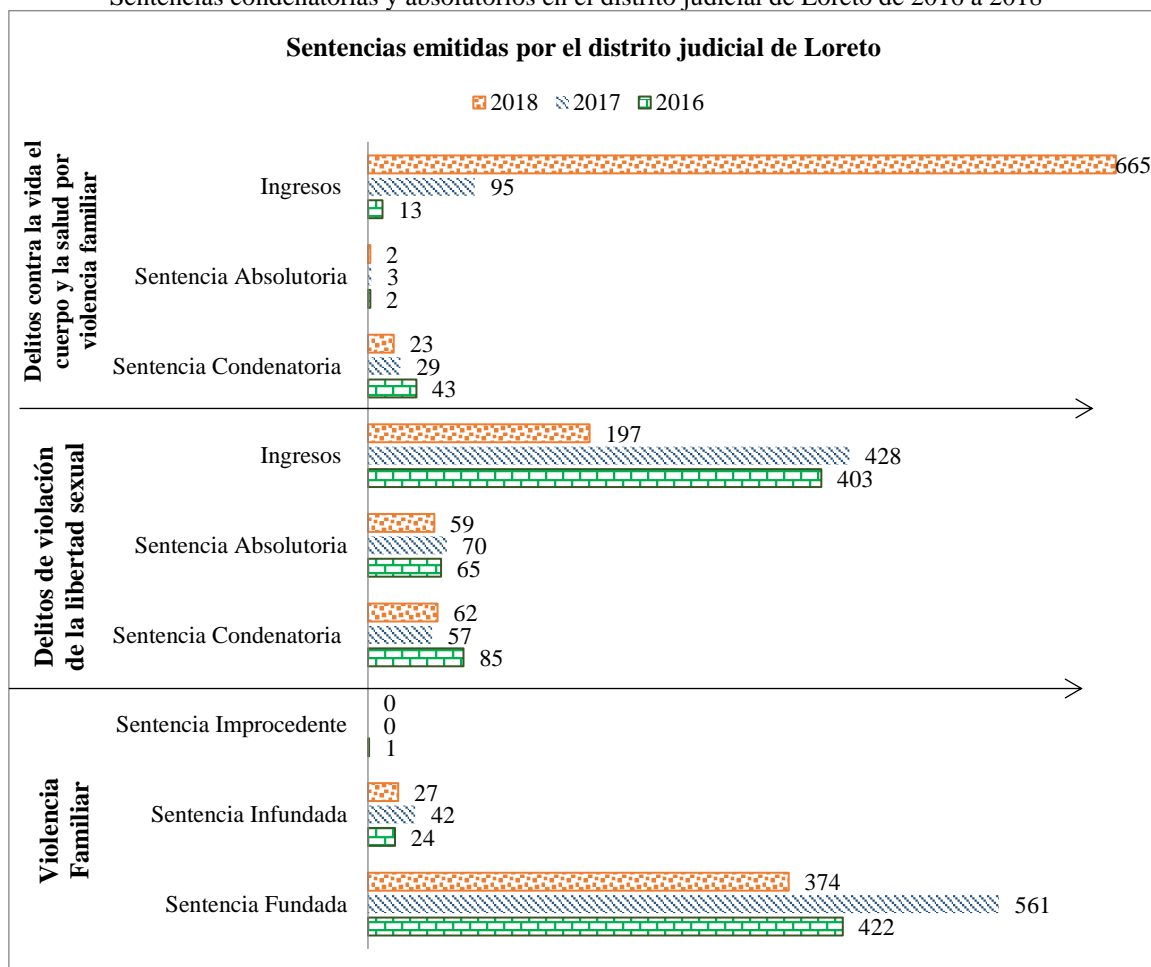
Fuente: Gerencia General del Ministerio Público, Oficina de Racionalización y Estadística.
Elaboración propia.

Del mismo modo se solicitó información al Poder Judicial, sobre la cantidad de expedientes judiciales ingresados y el número de sentencias condenatorias y absolutorias en los delitos de feminicidio, violación de la libertad sexual y lesiones por violencia familiar entre los años 2016 a 2018 en el distrito judicial de Loreto. La

Desarrollo, UNSM, 2006). Rocío Villanueva Flores, “Constitucionalismo, pluralismo jurídico y derechos de las mujeres indígenas”, *Revista de Derecho Público de la Universidad de los Andes* n° 32 (junio de 2014). Mercedes Crisóstomo Meza, *Violencia contra las mujeres rurales: una etnografía del Estado peruano* (Lima: PUCP, Departamento de Ciencias Sociales, 2016).

información brindada da cuenta que el 49% de las sentencias por delitos de violación de la libertad sexual, y el 7% de las sentencias de delitos contra la vida, el cuerpo y la salud por violencia familiar, son sentencias absolutorias. Asimismo se observa que el número de expedientes judiciales para sentencia ingresados es mucho mayor a la producción de sentencias anuales.

Gráfico 2
Sentencias condenatorias y absolutorias en el distrito judicial de Loreto de 2016 a 2018



Fuente: Gerencia General del Poder Judicial, Gerencia de Informática, Sub Gerencia de Producción y Administración de Plataformas, Área de Administración de Base de Datos.
Elaboración propia.

En relación a los casos de violencia contra las mujeres identificados en la comunidad nativa de Puerto Elvira entre los años 2016 a 2018, que fueron derivados a la justicia ordinaria se hará mención a 3 casos:

Caso 1: El caso corresponde a violencia sexual por tentativa de violación sexual contra “Lirio” mujer de 58 años de edad, es denunciado en abril de 2017. La persona afectada denuncia que mientras estaba dormida ingresaron a su casa, despertándose con el agresor encima suyo. El caso se presenta ante el apu, quien levanta un acta derivando el

caso a la Fiscalía, por proximidad llegan los documentos primero a Comisaría de Cabo Pantoja, que debe dar cuenta al fiscal del caso reportado.

De lo comentado por las mujeres defensoras, el agresor alegó que cometió este hecho porque ya es mujer anciana, aduciendo que por su edad no hay afectación.

El caso fue derivado con el acta de denuncia de Lirio, acta de reunión de la directiva e informe psicológico de Lirio (este es realizado por la psicóloga de la Estrategia Rural del PNCVFS-MIMP en las PIAS).

La Fiscalía archiva el caso. No se realizó diligencias en la zona.

Caso 2: El caso corresponde a violencia física y psicológica, en específico lesiones graves por violencia familiar contra “Caoba” mujer de 30 años de edad, es denunciado en setiembre de 2017. Caoba denuncia que su conviviente golpeó los 17 años de convivencia, el último hecho de violencia física y psicológica ocurrió en agosto, el agresor le dio puñetes, jalones de cabello y amenazó de muerte, en este contexto ella huyó de la comunidad y el agresor se quedó con sus 3 hijos. El caso se presenta ante el apu, quien levanta un acta derivando el caso a la Fiscalía, interviene la Estrategia Rural del PNCVFS-MIMP. Es indicar que Caoba espera la llegada de la PIAS para retornar a la comunidad y denunciar el hecho.

El caso fue derivado a la Fiscalía con el acta de denuncia de Caoba, acta de reunión de la directiva e informe psicológico de Caoba (realizado por la psicóloga de la Estrategia Rural en las PIAS), los documentos llegan a la Comisaría de Cabo Pantoja para que dé cuenta a la Fiscalía.

La Fiscalía archiva el caso. La policía de Cabo Pantoja, cita a Caoba en diciembre de 2017, Caoba viaja hasta Cabo Pantoja para rendir su declaración luego de 3 meses, en esta fecha el apu de la comunidad se encontraba en Cabo Pantoja por lo que acompaña a Caoba a la declaración. El apu refiere que ambos fueron maltratados por la policía, a él le increparon que no podía intervenir en estos hechos pues sólo la policía es autoridad y a ella le increpaban que no se la veía golpeada.

Caso 3: El caso corresponde a violencia sexual, violencia física y violencia psicológica contra “Jazmín”, es denunciado por la comunidad a través del apu en marzo de 2017. Jazmín es hijastra del agresor “Nicolás”, la hizo su pareja desde que era pequeña, producto de la unión forzada y violación sexual Jazmín tiene una niña de 3 años. El caso es comunicado por la comunidad a la Estrategia Rural del PNCVFS en las PIAS solicitando apoyo en la intervención. En junio de 2017, Jazmín huye de la comunidad aprovechando que el agresor se escondía por la llegada de la PIAS.

Posterior a este incidente el apu da cuenta de dos hechos de violencia cometidos por Nicolás contra su esposa “Azucena”. En ambos casos el hecho es derivado a la Fiscalía.

El caso fue derivado adjuntando el acta de reunión de la directiva comunal en la que se lee “las autoridades comunales pedimos sea procesado de acuerdo a la ley ordinaria, ya que no acata las normas de la comunidad y es un peligro para todos los miembros de la comunidad”, adjuntan también las actas de sanción comunal previas contra el agresor. Asimismo, el agresor ha recibido quejas de comuneros por su actitud violenta e irrespetuosa. Los documentos se remiten a la Comisaría de Cabo Pantoja para que de cuenta a la Fiscalía.

El caso de violación sexual y unión forzada no se ingresó a Fiscalía. El caso de lesiones graves fue archivado por la Fiscalía. En la Comisaría de Cabo Pantoja se tomó la declaración del agresor.

Se observa que en estos 3 casos, el resultado fue la disposición de archivo, es decir la Fiscalía no realizó mayores esfuerzos por recabar evidencias que permitan iniciar una investigación preparatoria. Si bien a nivel policial se realizan algunas

diligencias, éstas son a disposición de la Fiscalía. Pese a las limitaciones que tienen la Fiscalía y Policía en relación a la distancia, no se han adoptado mecanismos interculturales para el proceso que permitan generar canales de coordinación y cooperación entre sistemas de justicia, principalmente de parte de la justicia ordinaria. Al margen de ello, las acciones realizadas por la justicia indígena evidencian un ánimo de diálogo y una solicitud clara de apoyo ante casos que no se pueden manejar ya a nivel comunal, así como cooperación en relación a la derivación de actas e informes remitidos a la justicia ordinaria que fueron gestionados a nivel comunal. Ello denota que la parte débil de la coordinación es la justicia ordinaria.

De las entrevistas realizadas a autoridades comunales y mujeres defensoras, manifestaron su preocupación por el Caso 3, que fue derivado a la Fiscalía y la espera de su resolución es una esperanza continua –este caso está archivado, pero el agresor tiene otro caso contra un comunero que está en proceso–, dado que el agresor además de ser un peligro, es una persona que propaga la indiferencia y desobediencia por la justicia indígena. Ello evidencia la necesidad de apoyo de las autoridades comunales por la justicia ordinaria. Por otro lado, también evidencia la necesidad de una respuesta firme a las personas afectadas, quienes deben romper barreras internas para denunciar y pedir ayuda.

1.1. Barreras de acceso a justicia en el sistema de justicia ordinaria

La sujeta de acción en la que se está pensando habita en una comunidad nativa, donde no encuentra la presencia de la institucionalidad estatal. Entidades como el Poder Judicial, Ministerio Público, Instituto de Medicina Legal (IML), Policía Nacional, entre otros, no tienen puestos ni enlaces en comunidades nativas, se encuentran en muy pocos distritos y principalmente tienen presencia en capitales de provincia. Los servicios especializados están en su mayoría en la capital de departamento. Lo mismo pasa con los servicios públicos para el acompañamiento como son: los Centros de Emergencia Mujer (CEM) del MIMP o Defensa pública del Ministerio de Justicia (MINJUS), que ofrecen patrocinio legal gratuito. Por medio de este recuento no se está tratando de argumentar a favor de la instalación y demanda de instituciones en comunidades y en todos los distritos –ello no sería viable interculturalmente–, más sí cuestionar la necesidad de crear enlaces de comunicación y/o coordinación del sistema de justicia ordinaria con las comunidades campesinas y nativas del país.

Las personas que intentan acceder al sistema de justicia ordinaria desde zonas rurales, deben enfrentar una serie de barreras que pueden ilustrarse bajo diferentes ejemplos. Desde la experiencia de campo y estudio de la zona rural andina Javier La Rosa y Wilfredo Ardito identifican las barreras en el acceso a la justicia en el mundo rural como: lingüísticas, económicas, culturales y geográficas. Ardito analiza tanto aquellas que obedecen a la estructura de nuestra sociedad, como las que se derivan de una serie de decisiones legales o administrativas.¹²⁵ Por su parte, La Rosa analiza dos aspectos importantes: la primera, la población rural es heterogénea y sus visiones culturales son distintas, y la segunda, el Estado no tiene un monopolio sobre el derecho y la jurisdicción.¹²⁶ Para organizar los tipos de barreras que se presentan en zonas rurales se dividirán en dos grupos: por un lado a) las barreras geográficas, de distancia, económicas, y por otro lado, b) las barreras lingüísticas y culturales, y de funcionamiento del sistema de justicia ordinaria.

Las *barreras geográficas y de distancia* son más duras en países andino amazónicos como el Perú, cuya riqueza natural y territorial se haya sobre una superficie abrupta. Esta barrera se presenta para todos los ilícitos, sin embargo las dificultades se agravan en los casos de violencia contra las mujeres. La OEA advierte que las mujeres indígenas deben caminar durante varios días para llegar a la ciudad más cercana a fin de hacer una denuncia.¹²⁷ A ello se le debe sumar la distancia que representan estas instituciones arquitectónicamente, donde reinan los mecanismos burocráticos.¹²⁸

En un estudio del Ministerio de Educación sobre las rutas de la violencia sexual en una comunidad awajún, resalta lo dicho por una representante de la Fiscalía quien manifiesta que los procesos de las mujeres indígenas se archivan y suspenden: “Anualmente acá sólo se sentencian 4 al año, máximo. [...] No hay asistencia. Implica seguir un procedimiento costoso, lejano y no reconocido plenamente como justo. Lo normal es que la familia viene sólo una vez, por la distancia. [...] Para nosotros son

¹²⁵ Wilfredo Ardito Vega, *La promoción del acceso a la justicia en las zonas rurales* (Lima: Poder Judicial, Oficina Nacional de Justicia de Paz y Justicia Indígena, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2010), 17 – 46.

¹²⁶ Javier La Rosa Calle, “Acceso a la justicia: elementos para incorporar un enfoque integral de política pública”, en *Acceso la justicia en el mundo rural*, coord. Javier La Rosa Calle (Lima: Instituto de Defensa Legal, 2007), 29 – 36.

¹²⁷ Organización de los Estados Americanos y Comisión Interamericana de Derechos Humanos, “Las mujeres indígenas y sus derechos humanos en las Américas” (Organización de los Estados Americanos, 2017), 98.

¹²⁸ Paz Ramírez, “Mujeres guaraníes, violencia sexual y búsqueda de justicia”.

casos perdidos”.¹²⁹ Resulta alarmante conocer que se asumen como casos perdidos y que nada se hace para superar estas barreras de distancia y geográficas. Este caso ilustra el conocimiento de parte de los operadores de las dificultades que tienen las mujeres para acercarse a las instituciones y la ausencia de planes de las instituciones para acercarse a ellas.

De las entrevistas realizadas a los operadores de justicia del distrito fiscal y judicial de Loreto, coinciden en señalar que la principal dificultad que enfrentan para atender casos derivados de comunidades es la distancia. En entrevista a un fiscal que atendió casos de la cuenca del río Napo, refiere “El primer gran problema es la distancia y la falta de recursos para llegar a tiempo. Generalmente ellos denuncian a las comisarías más cercanas a sus comunidades, ellos nos comunican por teléfono y tardan en llegar a Iquitos [...] A eso le sumamos lo que se ha demorado llegar del lugar donde residen a la comisaría”.¹³⁰ Por su parte de la entrevista realizada a un efectivo policial asignado a la cuenca del Napo durante los años 2017-2018 indica “La principal dificultad es trasladar al detenido, nosotros no contamos con material logístico, ya que estamos rodeados de río. [...] No se puede acudir para la emergencia, como cuando estas en la ciudad agarras la moto, la camioneta y te diriges, allá no es así.”¹³¹ Esto lleva a cuestionar los recursos y medidas especiales que ha dispuesto la Fiscalía, Poder Judicial y Policía Nacional del Perú en respuesta a la distancia. Sería lógico que se asigne mayores recursos en estas zonas pero no es así, todos los operadores entrevistados refirieron no contar con recursos ni vehículos para el traslado a las comunidades. La distancia además se expresa en la desatención y falta de medidas para acercar los servicios a las comunidades, que representa una distancia simbólica con la población.

En relación y consecuencia de las barreras de distancia y geográficas se encuentran las *barreras económicas*, pese a la riqueza del territorio amazónico, las regiones que lo conforman son regiones sumamente pobres por la inadecuada distribución de su riqueza. No todas las personas que viven en este territorio tienen los

¹²⁹ Rodrigo Lazo Landívar, Ruth Llacsahuanga Salazar, y Erika León Angulo, *Desenrollando la madeja de la impunidad. Rutas de acceso a la justicia en casos de violencia sexual contra niñas y adolescentes en zonas rurales de la provincia de Condorcanqui, Amazonas. Estudio de una comunidad nativa awajún del Río Santiago*, ed. Ministerio de Educación (Lima: Ministerio de Educación, 2017), 70, entrevista a Luzmila Insua, representante de la Fiscalía de Condorcanqui.

¹³⁰ Francisco Vega Pérez, Fiscal de la Cuarta Fiscalía Provincial Penal Corporativa de Maynas, distrito fiscal de Loreto, entrevistado por la autora, 27 de junio de 2019.

¹³¹ Rick Sifuentes Gonzales, Suboficial de la Policía Nacional del Perú, asignado a la Comisaría de Santa Clotilde en el periodo 2017-2018, entrevistado por la autora, 12 de julio de 2019.

medios para trasladarse a la ciudad por una emergencia y aunque los tuvieran demanda un proceso engorroso y muy costoso. Silvia Loli y Giulia Tamayo, observan las diversas limitaciones que se presentan en la administración de justicia, como la inexistencia de mecanismos especiales para garantizar el acceso de las mujeres rurales más pobres que tome en cuenta sus dificultades económicas y geográficas.¹³²

La investigación *¿Cuánto le cuesta la justicia a las mujeres?* del Poder Judicial, organiza los tipos de costos que demanda la búsqueda de justicia en zonas rurales en costos económicos y no económicos.¹³³ Los primeros son los honorarios y otros desembolsos, así como el seguimiento del caso en el sistema de justicia (transporte, trámites, etc.). En el segundo, ubica aquellos costos derivados de las disfuncionalidades del sistema de justicia, este tipo de costos puede causar impactos en el desarrollo personal y en las redes sociales (desconfianza, imagen pública dañada, etc.).¹³⁴ En relación al segundo, Rocío Franco y María Gonzales hacen referencia a los efectos psicológicos que implican un coste en relación al desgaste emocional frente al proceso, que se caracteriza por ser costoso y largo.¹³⁵ Ello ensancha el imaginario en relación a la inversión que debe realizarse cada vez que se denuncia un hecho de violencia y debe llamar al compromiso por una respuesta diligente ante todos los esfuerzos de la parte agraviada.

Los costos económicos además no son realizados una sola vez, el proceso implica: desplazarse para interponer la denuncia, asistir a las diligencias, dar seguimiento, asistir a juicio, entre otros. Al transporte se suma la estadía, alimentación por varios días, pasajes, en una zona que no es la propia y cuyos costos son valorados en dinero –teniendo en cuenta que en la comunidad para obtener alimento y vivienda no media el dinero–. Es de mencionar que en entrevista con pobladores, autoridades y mujeres defensoras de la comunidad coincidieron en señalar su desagrado a la vida en la ciudad donde todo es dinero “En la ciudad no es como acá, no se puede vivir, no puedes estar ni una semana, ya quieres regresar. [...] Acá no vas a gastarte ni un solcito. Allá

¹³² Silvia Loli Espinoza y Giulia Tamayo León, “Violencia Familiar y administración de justicia: Diagnóstico y propuestas. Documento de trabajo” (Poder Judicial, 1998), 28.

¹³³ Wilson Hernández Breña, *¿Cuánto le cuesta la justicia a las mujeres? Costos económicos y no económicos del acceso a la justicia en procesos de alimentos y de violación sexual* (Lima: Proyecto de Acceso a la Justicia en Comunidades Rurales - PROJUR Fase III, Poder Judicial, Oficina Nacional de Justicia de Paz y Justicia Indígena, 2011), 26.

¹³⁴ *Ibid.*, 27-35.

¹³⁵ Rocío Franco Valdivia y María Gonzales Luna, *Las Mujeres en la Justicia Comunitaria: Víctimas, Sujetos y Actores*, Serie: Justicia Comunitaria en los Andes: Perú y Ecuador, vol. 3 (Lima: Instituto de Defensa Legal, 2009), 35.

todo es plata, acá te vas a la chacra traes la yuca, plátano, acá nada te cuesta, allá difícil es vivir”.¹³⁶ Asimismo, los operadores entrevistados dan cuenta de sus propias dificultades con el factor económico, en entrevista con una fiscal de familia indica “Nosotros no tenemos presupuesto, tenemos que coordinar, nosotros mismos debemos pedir apoyo. [...] Hay municipios que son colaborativos, el Ministerio de la Mujer con los CEMs y Estrategia Rural también nos han apoyado, pero igual cuesta muchísimo trasladarlos”.¹³⁷ El Estado, pese al conocimiento de estas y otras barreras para acceder a justicia, no ha generado mecanismos suficientes y diligentes que permitan superarlas. En ese sentido, en el segundo bloque de barreras se ubicará a las relacionadas al funcionamiento del sistema de justicia ordinaria.

Las *barreras culturales y lingüísticas* develan la poca voluntad de las instituciones de justicia para adoptar la perspectiva interculturalidad en un contexto con población indígena. Patricia Balbuena señala entre los factores limitantes del acceso a justicia, la utilización de un idioma diferente de la lengua natural de las usuarias y la naturaleza del procedimiento burocrático, lento e incierto.¹³⁸ La OEA realiza una observación semejante, criticando la insensibilidad étnica y cultural de los operadores de justicia y la falta de intérpretes.¹³⁹ La mayoría de los operadores no hablan lenguas indígenas siendo el problema principal, que no se cuenta con suficientes traductores.

Pese a que en el departamento de Loreto, habiten 30 pueblos indígenas con diferentes lenguas originarias, sólo se tiene 2 traductores oficiales: 1 de lengua kichwa y 1 de lengua tikuna,¹⁴⁰ a esta información es posible acceder desde el 2016 por la creación del Servicio de Intérpretes y Traductores de lenguas indígenas.¹⁴¹ Aunque en el

¹³⁶ Auber Andi Grefa, primer policía comunal de la Directiva Comunal de la comunidad nativa de Puerto Elvira, entrevistado por la autora, 03 de julio de 2019.

¹³⁷ Rocío del Pilar Estación Casanova, Fiscal de la Cuarta Fiscalía Provincial Civil y Familia de Maynas, distrito fiscal de Loreto, entrevistada por la autora, 11 de julio de 2019.

¹³⁸ Patricia Balbuena Palacios, *Mujeres rurales y justicia de paz* (Lima: Justicia Viva, Instituto de Defensa Legal, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2005), 18.

¹³⁹ Organización de los Estados Americanos y Comisión Interamericana de Derechos Humanos, “Las mujeres indígenas y sus derechos humanos en las Américas”, 141.

¹⁴⁰ Poder Judicial, “Módulo de Búsqueda del Registro de Intérpretes de Lenguas Indígenas u Originarias”, *Intérpretes acreditados por el Viceministro de Interculturalidad del Ministerio de Cultura para temas de justicia*, revisado en junio de 2019, <https://geojusticia.pj.gob.pe/ilio/>.

¹⁴¹ En 2016, el Poder Judicial aprobó la Resolución n° 011-2016-CE-PJ de fecha 27 de enero de 2016, que dispone la implementación del módulo web del “Servicio de Intérpretes y Traductores de Lenguas Indígenas u Originarias del Poder Judicial”. La Base cuenta con 26 intérpretes y traductores en lenguas indígenas u originarias a nivel nacional. Actualmente se tiene conocimiento que se cuenta con un aproximado de 70, no obstante esta información no pudo ser corroborada, se envió solicitud de acceso a la información a ONAJUP, pero no se tuvo respuesta. Previo a esta resolución sólo se tenía el Módulo de Búsqueda de Peritos Traductores Judiciales: <http://geojusticia.pj.gob.pe/peritos/index.php>, en la que se encuentran disponibles traductores al coreano, francés, inglés, japonés y portugués. Evidentemente el servicio de traducción no se pensó para pueblos indígenas sino para extranjeros.

2019 se dispusieron una serie de resoluciones para el cumplimiento de las funciones de los traductores e intérpretes,¹⁴² mientras no estén acreditados esta barrera seguirá siendo un impedimento para acceder a justicia. Al respecto, la representante de la ODAJUP indica:

No tenemos una lista de traductores porque no están acreditados. El Ministerio de Cultura, ha estado convocando para hacer la lista de traductores, acá una vez llegaron 3 para hacer su pasantía. Los chicos eran de comunidad, el problema es que después de su pasantía debían ir a Lima a rendir su examen y ya no se fueron, era muy caro, se regresaron a sus pueblos [...] han invertido para ir a Lima al curso, han regresado a Iquitos a la pasantía y que los hagan ir de nuevo, ya no puedo ir me han dicho.¹⁴³

Contar con más intérpretes y traductores depende de la convocatoria a cursos de especialización para traductores e intérpretes de lenguas indígenas en temas de justicia, que está a cargo del MINCU y Poder Judicial-ONAJUP, estas instituciones especializadas además, deben supervisar que el curso sea accesible y pertinente interculturalmente. De acuerdo a lo señalado por la misma representante de la ODAJUP de Loreto, no lo estaría siendo. En general las barreras culturales y lingüistas expresan la incomprensión del mundo indígena.

Otra de las barreras que se aprecian dentro del sistema de justicia ordinaria, es la *discriminación*, la ineficacia de los sistemas de justicia para procesar y sancionar se ve afectada por patrones socioculturales discriminatorios, el sistema descalifica a las mujeres, principalmente a las mujeres indígenas y afro descendientes que están expuestas al menoscabo de sus derechos por causa del racismo.¹⁴⁴ Sierra y Sieder, refieren que las formas estructurales de discriminación en contra de las personas indígenas y en particular contra las mujeres, se exacerbaban dentro del sistema de justicia oficial.¹⁴⁵ La violencia institucional no sólo incluye aquellas manifestaciones directas

¹⁴² El 9 de enero de 2019, se publicó la Resolución n° 008-2019-CE-PJ que aprobó el “Reglamento del Registro Especial Nacional de Intérpretes y Traductores de Lenguas Indígenas u Originarias del Poder Judicial -RENIT”, el “Protocolo para la participación de traductores e intérpretes de lenguas indígenas u originarias en procesos judiciales”, y el “Código de Ética de intérpretes y traductores de lenguas indígenas u originarias del Registro Especial Nacional de Intérpretes y Traductores de Lenguas Indígenas u Originarias del Poder Judicial”.

¹⁴³ Patricia Alvarado, representante de la ODAJUP de la Corte Superior de Justicia de Loreto, entrevistada por la autora, 11 de julio de 2019.

¹⁴⁴ Judith Salgado Álvarez, “Violencia contra las mujeres indígenas: entre las ‘justicias’ y la desprotección. Posibilidades de interculturalidad”, *Anuario de acción humanitaria y derechos humanos = Yearbook of humanitarian action and human rights*, n° 6 (2009): 66, 67, <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3313926>.

¹⁴⁵ Sieder y Sierra, “Acceso a la justicia para las mujeres indígenas en América Latina”, 16.

por acción u omisión, sino también aquellos actos que muestran una pauta de discriminación o de obstáculo en el ejercicio y goce de los derechos.¹⁴⁶

Las *barreras de acceso a justicia relacionadas al funcionamiento y operatividad de las instituciones* del sistema de justicia ordinaria pueden interpretarse en relación al resultado de los casos. Entre las conclusiones del estudio de la comunidad awajún se observa que los obstáculos no sólo se presentan porque la denuncia es la práctica menos frecuente, sino porque las instituciones competentes operan desarticuladamente y sin constituir un circuito fácilmente transitable por las denunciantes.¹⁴⁷ En algunos casos, se considera como una opción que la sobreviviente deje la comunidad, pero ello constituye una situación más adversa, dada la consecuente pérdida de cultura y vínculos, exponiéndola a un nuevo espacio que no es el suyo. Franco señala que muchas veces la mujer o niña que denuncia, es sometida a una serie de presiones sociales durante la denuncia y proceso, que alteran su convivencia en la comunidad, existiendo una proporción significativa de casos en los que ven como única alternativa huir de la comunidad, a pesar de que hayan ganado todos los juicios necesarios en la justicia ordinaria”.¹⁴⁸ Es decir la dinámica del mismo proceso judicial las expone y señala en la comunidad. Este caso resulta otro inconveniente, que desde la administración de justicia no se advierte.

Desde mi experiencia de trabajo en la atención de casos de violencia contra las mujeres en zonas rurales y pensando en lo observado en la Amazonía peruana, considero que los principales nudos críticos que coadyuvan a las barreras de acceso a justicia relacionadas al funcionamiento y operatividad de las instituciones para la atención son las siguientes:

* *Recojo y/o emisión de certificados de integridad física y psicológica*: En zonas rurales se tiene mayor presencia de puestos de salud de nivel 1.2, 1.3, los médicos y psicólogos de estos establecimientos pueden brindar constancias de integridad física e informes psicológicos, no obstante, en muy pocas ocasiones es solicitado por los operadores de justicia de primera intervención: Policía y/o Fiscalía, apostando en cambio por la realización de estas diligencias a cargo del Instituto de Medicina Legal (IML) ubicado en capital de departamento. Del mismo modo, los operadores de salud responsables no

¹⁴⁶ Organización de los Estados Americanos y Comisión Interamericana de Derechos Humanos, “Las mujeres indígenas y sus derechos humanos en las Américas”, 133.

¹⁴⁷ Lazo Landívar, Llacsahuanga Salazar, y León Angulo, *Desenrollando la madeja de la impunidad. Rutas de acceso a la justicia en casos de violencia sexual contra niñas y adolescentes en zonas rurales de la provincia de Condorcanqui, Amazonas. Estudio de una comunidad nativa awajún del Río Santiago*, 14.

¹⁴⁸ Rocío Franco Valdivia, “Miradas cruzadas: el acceso de las mujeres a la justicia desde el género y la cultura”, en *Acceso a la justicia en el mundo rural*, ed. Javier La Rosa Calle (Lima: Instituto de Defensa Legal, 2007), 115.

muestran disposición por realizar estas constancias, alegando que es responsabilidad del IML. El problema radica no sólo en la falta de conocimiento y capacitación de los médicos, sino en las disposiciones que den las direcciones de salud. En general se observa que no hay espacios de diálogo entre fiscales, IML y establecimientos de salud.

* *Preferencia y prioridad de la atención:* Las instituciones que forman parte del sistema de justicia y aquellas por donde la persona afectada debe transitar para realizar las diligencias que se disponga, no realizan una atención preferente con las personas que llegan de comunidades. La Ley n° 27408 dispone la atención preferente a mujeres embarazadas, niñas, niños, adultos mayores en lugares de atención al público, y es lo que cumplen las instituciones, sin mediar la adecuación intercultural. La Ley n° 30364 indica que en el Protocolo Base de Actuación Conjunta se debe considerar la atención preferencial y urgente de las víctimas de zonas rurales y población indígena, pero este protocolo no recoge dicha disposición, así como tampoco la norma dispone la modificación de la ley de atención preferencial.

* *Falta de traductores e intérpretes acreditados:* Genera dificultades en el proceso para recoger oportunamente las testimoniales y declaración, alterando el desenlace del caso. Además de no contar con traductores, los operadores no conocen los procedimientos de cómo solicitarlos y remunerarlos.

* *Cálculo del tiempo para la detención por flagrancia:* El tiempo de detención para la flagrancia es de 48 horas o en el término de la distancia. Pese a que se haya subido de 24 horas a 48, en zonas rurales este tiempo no es suficiente. A pesar de que la norma señala que se debe contabilizar de acuerdo a la distancia, esta valoración no es aplicada.

* *Ficha de Valoración de Riesgo (FVR):* La FVR debe tener un enfoque intercultural, los jueces de paz, únicos representantes del Poder Judicial en zonas rurales están facultados a llenarlas, así como los efectivos policiales de puestos de vigilancia fronteriza y auxilio rápido. Al tener una ficha extensa y con criterios técnicos, se complejiza la labor del adecuado llenado, considerando que no se los ha capacitado y muchos no tienen conocimiento que es su responsabilidad. Otra intransigencia se tiene cuando el caso llega al Poder Judicial para las medidas de protección, y no se le da trámite por la falta de este documento.

* *Alta rotación de personal policial y falta de traslado de información:* El personal policial de puestos de vigilancia fronteriza y puestos de auxilio rápido –puestos policiales más cercanos a comunidades– rotan cada 3 meses. La alta rotación genera dificultades en el seguimiento de casos, cuando llega un equipo nuevo no se tiene conocimiento de los antecedentes, ni del riesgo del caso. Esto se ocasiona por la falta de protocolos de traslado de información y entrega de casos.

* *Adecuación intercultural de las medidas de protección:* Si bien en el Reglamento de la Ley n° 30364, se indica que las medidas de protección deben adecuarse para lograr el bienestar de la víctima, los jueces ordinarios dictan medidas de protección que se limitan a las 4 mencionadas en el reglamento. Se necesita medidas de protección que valoren las características del contexto rural en el que viven: comunidad sin presencia de instituciones del estado y con otro tipo de autoridades comunales para la vigilancia.

* *Diligencias en zonas rurales:* En la mayoría de los casos el personal de la Fiscalía no llega a las comunidades a realizar las diligencias, se indica por la distancia, falta de transporte y presupuesto. Esto ocasiona que muchas veces no se recabe las pruebas necesarias para aperturar y continuar la investigación. La Fiscalía no ha realizado estrategias articuladas con las autoridades comunales para la cooperación en la investigación.

* *Falta de reconocimiento de las autoridades comunales y sus competencias:* A razón de la falta de reconocimiento del pluralismo jurídico.

* *Falta de información sobre el proceso:* En muchas ocasiones el problema de las partes en el proceso, es la limitada información que disponen sobre este. Tanto sobre su colaboración con el proceso como sus derechos.

* *Discriminación:* En los casos derivados de comunidades al sistema de justicia formal, la discriminación se presenta tanto contra las autoridades comunales cuando no son reconocidas como tales y contra las personas involucradas en el proceso cuando se desestima su denuncia.

Los nudos críticos en la atención influyen sobre las barreras de acceso a justicia, deviniendo en resultados lamentables para las personas que derivan casos desde las comunidades. Ello se comprobó en la zona de estudio, dado que los 3 casos que se derivaron a la justicia ordinaria fueron archivados. En el Caso 2, el proceso fue un continuo del maltrato, la agraviada viajó hasta la capital del distrito para rendir su declaración ante la policía después de 3 meses siendo re-victimizada por estos operadores, la barrera de distancia y discriminación se manifestó. En los 3 casos el archivo se dispuso desprovisto de diligencias, las barreras de acceso a justicia relacionadas al funcionamiento de las instituciones se manifestó. Los casos relatados fueron de personas afectadas mayores de edad y por sus características podrían haber sido considerados *no tan graves* por cuestiones de edad, ya que cuando se trata de menores de edad se brinda una mayor diligencia, ello también constituye un hecho de discriminación. Si bien los operadores entrevistados refieren que realizan esfuerzos por coordinar con las autoridades comunales, en la mayoría de los casos no realizan coordinaciones para impulsar el proceso, como se puede observar en los resultados.

En cuanto a la derivación, las autoridades comunales indican que se realiza cuando: es un caso grave, el agresor es reincidente y/o no obedece a la justicia indígena. Por ello lo que esperan de la justicia ordinaria, es la atención diligente y oportuna. En entrevista al policía comunal en relación a los casos derivados y la respuesta de la justicia ordinaria dijo “No vienen, ni una vez ha venido, ni una vez le he visto por acá. Nosotros queremos cuanto para que venga, acá, si llegaran ahí sí, quisiera que ellos también vengan, allí sí [...] acá estamos nosotros nada más como autoridades, de otra parte para que nos ayuden no ¡cuánto quisiera para que vengan ellos, allí sí!”¹⁴⁹

¹⁴⁹ Auber Andi Grefa, entrevistado por la autora, 03 de julio de 2019.

Entre los casos derivados a la justicia ordinaria en la comunidad de Puerto Elvira, el Caso 3 es el que mayor preocupación causa, las 3 autoridades comunales entrevistadas y la mujer líder coincidieron en manifestar que este caso es un referente negativo para la comunidad, pues el mismo agresor ante la impunidad de la justicia ordinaria, comenta y fomenta la burla a la justicia indígena. La mujer líder cuenta:

El viene a decir yo soy el comisario, yo compro a la policía, qué será lideresa, qué será defensora no me hace nada, incluso ha querido manosear a su hijita, varios casos tiene [...] Estamos esperando el resultado. [...] Le llevaron a Pantoja y nada, los policías no han hecho nada, él ha venido otra vez, y sigue aquí, por eso digo él no hace caso, no tiene miedo, qué ley, qué ley dice. [...] Él ha pagado le han soltado y además él tiene un piri piri para ley, por eso dice que quien venga nadie me lleva, la policía cuando viene, así les enamora, no le dicen nada. Le hace adormecer el, todo les hace olvidar y por eso le sueltan. Luego viene a reírse y festejarse acá. El pueblo dice qué será el apu, el apu le ha castigado, pero se ha cansado de castigar. Mande a Fiscalía que venga a llevar de una vez, eso da mal ejemplo a los demás, y no hacen caso.¹⁵⁰

El mismo apu de la comunidad cuenta:

Hemos derivado [...] se ha ido el hombre a Pantoja, ha traído la cédula como si nada, con la firma del policía, no ha pasado nada, no le han dicho nada y luego viene a burlarse de nosotros, de las autoridades, de la comunidad. No sé, hay negocio, no sé qué hacen, ese era por segunda vez [...]. Yo le he presionado para que él vaya a Pantoja por la notificación que mandó la policía. Al día siguiente con otro trago nuevamente ha venido. [...] deberían llevárselo.¹⁵¹

Esto lleva a replantear la necesidad de la coordinación no sólo como un reconocimiento de las autoridades comunales, que son fundamentales en el recojo de pruebas y el destino de los casos derivados, sino en la cooperación y acción inmediata de la justicia ordinaria cuando la justicia indígena lo solicita.

Pese a que en la Constitución peruana se reconozcan los derechos colectivos de las comunidades campesinas y nativas,¹⁵² entre estos el derecho a la jurisdicción especial, no se han implementado mecanismos de coordinación que viabilicen la interlegalidad. Superar las barreras de acceso a justicia, además de mayor presupuesto para las instituciones ubicadas en zonas rurales, adecuación intercultural y capacitación a los operadores, demanda prácticas de coordinación.

¹⁵⁰ Margarita Dávila Alvarado, mujer líder de la comunidad nativa de Puerto Elvira, entrevistada por la autora, 04 de julio de 2019.

¹⁵¹ Arturo Ventura, apu de la comunidad nativa de Puerto Elvira, entrevistado por la autora, 5 de julio de 2019.

¹⁵² En la Constitución Política del Perú se reconoce los derechos colectivos de las comunidades nativas y campesinas, entendidas como pueblos indígenas.

1.2. La coordinación en casos de violencia contra las mujeres indígenas

La problemática de la violencia contra las mujeres sumada a la limitada respuesta en la sanción y protección por parte de las instituciones del Estado en casos derivados de comunidades, termina generando mayores barreras de acceso a justicia. Gran parte de estos resultados son consecuencia de la falta de coordinación entre operadores de justicia y autoridades comunales. Si bien en el Perú se reconoce el pluralismo jurídico, los avances para su implementación demandan una ley de coordinación y/o mecanismos para la articulación de las que no hay registro (en lo personal, en mi posición de investigadora apuesto por formas de coordinación que no estén concentradas y limitadas por una ley).¹⁵³ También demandan respuestas rápidas y claras frente a diversas problemáticas que se presentan en comunidades, principalmente en lo referido a la violencia contra las mujeres.

Boaventura de Sousa Santos señala que la dificultad en reconocer y valorar la diversidad intercultural es por el colonialismo, el Estado moderno es monocultural y colonial y sus instituciones que funcionan a partir de la norma, desconocen la otredad.¹⁵⁴ Asimismo el autor se pronuncia sobre las diferencias entre estos dos tipos de justicia “el estudio de las relaciones entre la justicia indígena y la justicia ordinaria no es un estudio de las relaciones entre lo tradicional y lo moderno. Es más bien un estudio entre dos modernidades rivales, una indocéntrica y otra eurocéntrica. Ambas son dinámicas y cada una de ellas tiene reglas propias para adaptarse a lo nuevo”.¹⁵⁵

En Perú los avances realizados hacia la coordinación y reconocimiento de la justicia indígena se reflejan a partir de la creación de la Comisión sobre Justicia Indígena y Justicia de Paz,¹⁵⁶ que propuso la Ley de Justicia de Paz y el anteproyecto sobre coordinación intercultural de la justicia que hasta el momento no se ha aprobado.

¹⁵³ Se concuerda con Boaventura de Sousa Santos, quien se posiciona a favor de un cambio de la cultura jurídica para el funcionamiento de la coordinación entre sistemas de justicia más allá de una ley. Hacer que la convivencia y diálogo funcionen no se obtendrá mediante un decreto, sino mediante la flexibilidad y entendimiento uno del otro sistema.

¹⁵⁴ Boaventura de Sousa Santos, “Cuando los excluidos tienen Derecho: justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad”, en *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Ecuador*, ed. Boaventura de Sousa Santos y Agustín Grijalva Jiménez, 1a ed. (Quito: Abya Yala, Fundación Rosa Luxemburg, 2012), 22.

¹⁵⁵ *Ibíd.*, 49.

¹⁵⁶ Perú, Corte Suprema de Justicia de la República, *Resolución de creación de la Comisión sobre Justicia Indígena y Justicia de Paz*, Resolución Administrativa n° 202-2011-P-PJ, 11 de mayo de 2011.

Desde dicha comisión se elaboró la Hoja de Ruta de la Justicia Intercultural¹⁵⁷ y se aprobó el Protocolo de Coordinación entre Sistemas de Justicia y el Protocolo de Actuación en Procesos Judiciales que involucren a Comuneros y Ronderos.¹⁵⁸ Otro espacio importante impulsado por esta comisión fueron los Congresos de Justicia Intercultural¹⁵⁹ organizados anualmente desde el año 2010.

Entre estos avances, resalta el Protocolo de Coordinación entre Sistemas de Justicia que tiene por objeto definir reglas y pautas de coordinación y armonización de las relaciones entre la jurisdicción especial indígena y la justicia ordinaria. El protocolo establece principios para la coordinación, entre ellos los de reciprocidad y flexibilidad, para su funcionamiento plantea diversos puntos de los que se mencionará 3: “*Reconocimiento mutuo de actuaciones* (de pruebas, diligencias, otros), *Actos de cooperación* (práctica e intercambio de pruebas, búsqueda y detención de personas, entre otros), *Coordinación* (delegación mutua de funciones)”. Si estas pautas se aplicaran por los operadores de justicia, se tendría mayores posibilidades de llevar adelante los procesos derivados de comunidades. Sin embargo, al consultar a los operadores si tenían conocimiento o se los había capacitado en su uso, indicaron que no.

Al margen de la implementación formal, en la práctica y quehacer diario, se dan algunas prácticas de coordinación, por ejemplo el fiscal penal entrevistado dijo:

Nosotros nos enteramos porque la gente recurre al apu. El apu es quien comunica a la Policía. [...] Con los apus he tenido coordinación, inclusive ellos vienen a declarar y asientan sus actas. He tenido casos de violación en los que he podido acreditar que ya mucho antes el imputado tenía estas intenciones con las agraviadas, porque la mamá había recurrido en 3, 4 oportunidades a poner su denuncia ante el apu por tocamientos, para el eso no era tan grave pero para nosotros sí lo es. Ya cuando ya sucedió la violación allí si comunicó inmediatamente, entonces con las actas de denuncia que tenía se dio más validez al caso.¹⁶⁰

Sin embargo al preguntarle sobre el uso del protocolo y la capacitación en este respondió “No nos han comunicado de ese documento. Le soy sincero nosotros más que aplicar ese protocolo, lo que hacemos es coordinar directamente con otras instituciones”.¹⁶¹ No obstante estas prácticas espontáneas de coordinación dependen de

¹⁵⁷ Perú, Poder Judicial, *Resolución de creación de Hoja de Ruta de la Justicia Intercultural*, Resolución Administrativa n° 499-2012-P-PJ, 22 de diciembre de 2012.

¹⁵⁸ Perú, Poder Judicial, *Resolución que aprueba protocolos de coordinación y actuación*, Resolución Administrativa N° 333-2013-CE-PJ, 27 de diciembre de 2013.

¹⁵⁹ Perú, Poder Judicial, *Resolución que dispone institucionalizar el Congreso Internacional sobre Justicia Intercultural*, Resolución Administrativa N° 340-2010-CE-PJ, 11 de octubre de 2010.

¹⁶⁰ Francisco Vega Pérez, Fiscal de la Cuarta Fiscalía Provincial Penal Corporativa de Maynas, entrevistado por la autora, 27 de junio de 2019.

¹⁶¹ *Ibíd.*

cada operador, el mismo Presidente de la Corte Superior de Justicia de Loreto al preguntarle sobre la valoración como prueba de las actas comunales dentro del proceso refiere “Se valora, pero en sí depende de cada juez”.¹⁶² La representante de la ODAJUP Loreto coincide “Acuérdate que los magistrados son personas que no todos tienen ese mismo lineamiento de reconocer a las autoridades. Hay criterios distintos”.¹⁶³

Hace falta capacitación, reflexión y difusión de la coordinación. Lamentablemente, lo poco que ha avanzado el Poder Judicial, no se aplica por desconocimiento. Ello resulta más grave si los operadores responsables de capacitar no tienen conocimiento de las competencias de la justicia indígena, centrando su labor en los jueces de paz. Al respecto, en la entrevista con la representante de ODAJUP Loreto refiere “Yo solamente veo con los jueces de paz. [...] Hay algunas autoridades me están pidiendo que no quieren juez de paz, esa actitud toma un grupito”.¹⁶⁴ En relación a los eventos de capacitación que realiza la ODAJUP en el distrito judicial de Loreto indica que

Después de hacer nuestra capacitación a los jueces de paz. [...] les invitamos luego a las autoridades 1 hora, 2 horas de charla para ellos [...] nos cuentan su problema, y vamos absolviéndoles sus dificultades, no nos vamos a dar charlas de un tema. En una mesa de diálogo les preguntamos cuáles son sus dificultades y eso vamos resolviendo.¹⁶⁵

Otro inconveniente es la discriminación e incomprensión del otro. Hay una resistencia por reconocer a las autoridades comunales, no sólo por la cuestión étnico-racial, sino por el nivel académico. Wilfredo Ardito menciona la fuerte carga de racismo y menosprecio de las capacidades de las autoridades comunales por los magistrados de zonas andinas y amazónicas, donde la educación legal se convierte en un nuevo factor discriminatorio “se considera imposible aceptar que un campesino o un indígena puedan tener un criterio adecuado para resolver un problema”.¹⁶⁶ La concepción monista del Derecho parece seguir vigente en nuestro ordenamiento, ello no sólo deriva en discriminación, sino en el desconocimiento de los actos reguladores de justicia en las comunidades.

¹⁶² Javier Sologuren Anchante, Presidente de la Corte Superior de Justicia de Loreto, entrevistado por la autora, 09 de julio de 2019.

¹⁶³ Patricia Alvarado, representante de la ODAJUP de la Corte Superior de Justicia de Loreto, entrevistada por la autora, 11 de julio de 2019.

¹⁶⁴ *Ibíd.*

¹⁶⁵ *Ibíd.*

¹⁶⁶ Wilfredo Ardito Vega, “La discriminación hacia la población rural en la administración de justicia” (Pontificia Universidad Católica del Perú, s. f.), <http://red.pucp.edu.pe/ridei/files/2011/08/187.pdf>.

En ese sentido, la justicia frente a la problemática de la violencia contra las mujeres indígenas en comunidades, se obstaculiza por las limitadas acciones para la sanción y protección por parte de las instituciones de justicia y la nula coordinación entre operadores y autoridades comunales. En estas circunstancias, una alternativa viable para el acceso a justicia que tienen las personas afectadas por violencia en las comunidades son las autoridades de la jurisdicción especial.

2. Las respuestas del sistema de justicia indígena a las mujeres indígenas

El Perú es un país pluricultural, el Viceministerio de Interculturalidad reconoce 55 pueblos indígenas y 48 lenguas indígenas identificadas.¹⁶⁷ El Censo nacional 2017 registró 7'887,301 personas viviendo en zonas rurales,¹⁶⁸ en ese territorio existen 9,385 comunidades, de las cuales 2,703 son nativas y 6,682 campesinas¹⁶⁹ –considerando que el problema principal de las comunidades nativas es la falta de reconocimiento de sus territorios–. Cada comunidad, tanto las reconocida oficialmente como las que no, tienen una Directiva Comunal que administra justicia, por lo tanto la jurisdicción especial de las comunidades campesinas y nativas rige en estos territorios.

A partir de los noventa diferentes países de América Latina reconocieron al pluralismo jurídico dentro de sus cambios constitucionales, ello en el marco de la modernización de los Estados, en Perú se reconoció en la Constitución de 1993. La Constitución reconoce como derecho colectivo de las comunidades campesinas y nativas, el derecho a la jurisdicción especial, siempre que no violen los derechos fundamentales de la persona.¹⁷⁰ Asimismo, en el marco internacional el Estado peruano ha suscrito el Convenio n° 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT),¹⁷¹ que reconoce el derecho de los pueblos indígenas a que se considere su derecho consuetudinario y a conservar sus costumbres e instituciones propias. Por su parte, convenios no vinculantes como la Declaración de las Naciones Unidas sobre los

¹⁶⁷ Ministerio de Cultura, “Lista de Pueblos Indígenas u Originarios”.

¹⁶⁸ Perú, Instituto Nacional de Estadística e Informática, *Censo Nacional 2017: XII de Población*, agosto de 2018.

¹⁶⁹ Perú, Instituto Nacional de Estadística e Informática, “III Censo de Comunidades Nativas y I Censo de Comunidades Campesinas”, 2017.

¹⁷⁰ Perú, *Constitución Política del Perú*, 30 de diciembre de 1993, artículo 149°.

¹⁷¹ Organización Internacional del Trabajo, *Convenio n° 169 sobre pueblos indígenas y tribales*, 76ª reunión CIT en Ginebra, 27 de junio de 1989.

derechos de los pueblos indígenas,¹⁷² establece que tienen derecho a conservar y reforzar sus propias instituciones políticas, jurídicas, económicas, sociales y culturales.

Al respecto, Raquel Yrigoyen indica que el reconocimiento de los pueblos indígenas y su derecho al control de sus instituciones, hábitat y territorios, es aún una larga lucha inconclusa en América Latina, la colonialidad y la identidad Estado-Derecho ha impedido el reconocimiento pleno de los diversos sistemas jurídicos indígenas.¹⁷³ Por su parte Esther Sánchez señala que pese a que el Estado reconozca la existencia de los sistemas de justicia indígena, ello no implica el reconocimiento material y la promoción de su uso, a lo sumo está reconociendo otros actores diferentes a los del Estado para que regulen conflictos.¹⁷⁴

Entre los casos que resuelve la justicia indígena desde los estudios de ONAJUP y otros,¹⁷⁵ se muestra que la violencia contra las mujeres es uno de los casos más recurrentes. Mirva Aranda y Leonidas Wiener rescatan en el cotejo con otros estudios que los casos que normalmente resuelve la justicia indígena son: 1) Conflictos familiares (separación de pareja, infidelidad de la pareja, violencia familiar, maltrato a menores, abandono de hogar, filiación, tutela, etc.) 2) Conflictos entre comuneros o terceros (agresiones, estado de embriaguez, etc.) 3) Conflictos con la comunidad (por incumplimiento de obligaciones como comunero y como autoridad, etc.)¹⁷⁶ Ello pude comprobarlo con la declaración de algunos pobladores de la comunidad de Puerto Elvira, asimismo el policía entrevistado indica que los casos que mayormente llegaban de comunidades eran de violencia familiar “es un 80%, todo es violencia familiar, no hay crímenes, asesinatos, hasta los robos, hurtos no hay, a lo máximo alguien se roba gallina más por la necesidad para que puedan comer. Lo más común es la violencia

¹⁷² Organización de Naciones Unidas, *Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas*, Resolución nº 61/295, Sesión nº 61 de la Asamblea General, A/61/L.67, 13 de septiembre de 2007.

¹⁷³ Raquel Yrigoyen Fajardo, “Pluralismo jurídico, derecho indígena y jurisdicción especial en los países andinos”, *Revista “El otro derecho”* 30 (junio de 2004), <http://ilsa.org.co/2018/06/07/revista-el-otro-derecho/>.

¹⁷⁴ Esther Sánchez Botero, *Justicia y pueblos indígenas de Colombia: la tutela como medio para la construcción de entendimiento intercultural*, 3a. ed. actualizada (Bogotá: UNIJUS, Universidad Nacional de Colombia, 2010), 102.

¹⁷⁵ Véase: ONAJUP, información de abril 2016. Miriam Lang y Anna Barrera Vivero, eds., *Mujeres indígenas y justicia ancestral* (Quito: UNIFEM-Región Andina, 2009); Rocío Franco Valdivia y María Gonzales Luna, *Las Mujeres en la Justicia Comunitaria: Víctimas, Sujetos y Actores* (Lima: IDL, 2009); Franco Valdivia, Rocío. *Miradas cruzadas: el acceso de las mujeres a la justicia desde el género y la cultura*. En: La Rosa Calle, Javier (Coord.). *Acceso a la justicia en el mundo rural* (Lima, IDL, 2007).

¹⁷⁶ Mirva Aranda Escalante y Leonidas Wiener, *Manual informativo para autoridades judiciales estatales: La justicia indígena en los países andinos*, coord. Eddie Cóndor Chuquiruna (Lima: Comisión Andina de Juristas, 2009), 26.

familiar”.¹⁷⁷ Con ello cobra mayor relevancia observar el funcionamiento de la justicia indígena en estos casos.

De los casos identificados en la comunidad entre los años 2016 a 2018, si bien se dio cuenta que 3 de ellos fueron derivados a la justicia ordinaria, estos fueron atendidos en un primer momento por la justicia indígena. Del mismo modo, de las conversaciones con las autoridades comunales y mujeres defensoras identifiqué 2 casos adicionales resueltos sólo en la comunidad que me parecen relevantes. Para comprender el alcance y aplicación de la justicia indígena paso a dar cuenta de su desenlace:

Caso 1: El caso corresponde a violencia sexual por tentativa de violación sexual contra “Lirio”. La autoridad comunal y su directiva previo a la derivación levantan un acta en la que disponen el llamado de atención y expulsión de la comunidad, dado que el agresor además tiene un mal comportamiento. El apu indica que en asamblea de la comunidad se dio el llamado de atención, sin embargo el agresor se rehusó a irse.

Caso 2: El caso corresponde a violencia física y psicológica contra “Caoba”. La autoridad comunal y su directiva previo a la derivación levantan un acta en la que disponen llamado de atención al agresor, que lo realizan en una asamblea comunal. Asimismo levanta un acta de acuerdo sobre la tenencia de los 3 hijos de Caoba quienes quedan en su custodia.

Caso 3: El caso de violencia física contra Azucena fue derivado a la Fiscalía, pero previamente fue atendido por la autoridad comunal, pues fueron reiterados los hechos de violencia. La autoridad comunal sancionó con reproche público y 6 días de trabajo comunal –washapear el terreno comunal para proyecto de aeródromo de la Marina– bajo el sol y sin comida durante todo el día o los días que le lleve acabar con el terreno, supervisó el policía y apu. El agresor cumplió la sanción pero continúan sus actitudes de desobediencia ante las autoridades. Las autoridades siguen a la espera que la Fiscalía sancione al agresor.

Caso 4: El caso corresponde a violencia física contra “Copaiba” mujer de 36 años de edad, es denunciado en agosto de 2018. Copaiba denuncia ante la autoridad comunal que luego de retornar de una fiesta con su esposo –quien ejerce un cargo en la Directiva comunal– este despierta y la empieza a golpear e insultar en presencia de sus hijos. El caso se presenta ante el apu, quien toma la denuncia y levanta un acta para la asamblea de sanción. Interviene la Estrategia Rural del PNCVFS en la denuncia. El caso fue llevado a asamblea comunal en presencia de la directiva, la mujer líder y las partes del proceso, sancionando al agresor con 6 días de castigo para que washapee el pasto comunal de la cancha por el tiempo de 8 horas diarias. Asimismo se brinda medidas de protección y seguimiento. El agresor vigilado por el policía comunal cumple la sanción.

Caso 5: El caso corresponde a violencia física contra “Anacaspi” mujer de 37 años de edad, es denunciado en enero de 2018. El hijo de 11 años de Anacaspi busca ayuda en circunstancias que su pareja –en estado de ebriedad– la golpeaba, insultaba y humillaba. Posteriormente las mujeres defensoras acompañan a Anacaspi a presentar directamente su denuncia ante el apu. Si bien Anacaspi entiende el castellano es principalmente kichwa-hablante. El apu toma la denuncia y lleva el caso a la asamblea comunal en

¹⁷⁷ Rick Sifuentes Gonzales, entrevistado por la autora, 12 de julio de 2019.

presencia de la directiva, la mujer líder y las partes del proceso, sancionando al agresor con 8 días de castigo para que limpie el pasto comunal. El agresor en un primer momento no cumple lo ordenado, se le vuelve a llamar la atención y cumple la sanción en vigilancia del policía comunal.

Se observa que en estos casos interviene la autoridad comunal con una actuación diligente. Sin embargo, las autoridades y las personas afectadas en algunos casos esperan la llegada de la PIAS para denunciar e intervenir. Por otro lado, las mujeres defensoras indican que el apu interviene por su insistencia, lo que acarrea para ellas una carga mayor, porque además de la negociación con la autoridad comunal, deben enfrentar la mirada juzgadora de la comunidad. Debemos considerar que los casos relatados son aquellos en los que se tuvo respuesta, existiendo una cifra negra de casos no atendidos, que es lo que relatan las mismas mujeres defensoras.

En atención a las formas de resoluciones que se ofrecen, Sieder y Sierra resaltan el papel compensador de estas (monetario o de otro tipo) y de dignificación, pues el reproche se orienta a que las personas culpables se arrepientan y cambien sus actitudes.¹⁷⁸ Entre las sanciones que se registraron en la comunidad de estudio se tiene: reproche público, trabajo comunal como washapear (limpiar el monte), y expulsión de la comunidad –pese a que se considera, esta última no se ha aplicado en los últimos 3 años–. En los casos atendidos por la justicia indígena, se aprecia que ésta tiene una respuesta rápida, en su lengua –que es algo importante para las mujeres que manejan más el kichwa para expresar sus emociones–, orientada al resarcimiento simbólico, que representa una puesta en valor en la comunidad. Para comprender estas características es importante tener en cuenta los principios del sistema de justicia especial: restablecimiento del daño, resocialización del infractor, protección de la comunidad y restauración de su integridad.¹⁷⁹

Las autoridades de la zona de estudio relatan que la forma de resolver los casos en la comunidad nativa de Puerto Elvira tiene 3 fases: 1) la toma de denuncia, 2) la reunión/asamblea para la sanción y llamada de atención, 3) supervisión del cumplimiento de la sanción. En entrevista con el apu lo relata “Ellas vienen me cuentan, yo registro la denuncia. Envío notificación al agresor, se acerca, se presenta ya para la reunión con las otras autoridades. Una vez damos la sanción, damos seguimiento a que

¹⁷⁸ Sieder y Sierra, “Acceso a la justicia para las mujeres indígenas en América Latina”, 20.

¹⁷⁹ Aranda Escalante y Wiener, *Manual informativo para autoridades judiciales estatales: La justicia indígena en los países andinos*, 25.

cumpla, puede vigilar que cumpla la sanción el policía o cualquier otra autoridad”.¹⁸⁰ Por ejemplo, en entrevista con el policía comunal relató que hace unas semanas fue designado para que supervise un caso “Nos hemos ido tempranito a su casa para que tenga un trabajo de 3 días. Para que cumpla su trabajo”.¹⁸¹ Pero estas sanciones también tienen resistencias de las que son conscientes las autoridades, el presidente de APAFA refiere “Se le da sanción para que trabaje, pero a veces la primera, no viene, segunda vez, no viene, tercera vez, ya es conchudo, está faltando el respeto a autoridades”.¹⁸² La tarea que cumplen las autoridades comunales es ad honorem, cuando les pregunté por qué eligieron ser autoridad y si les gustaba su trabajo, indicaron que fue porque la comunidad los eligió y debían aceptar, y además les gustaba ayudar a cuidar la comunidad porque también era la comunidad de su familia.

Por otro lado, se da cuenta que el principal inconveniente con los casos atendidos es la falta de seguimiento y protección de la sobreviviente en la comunidad, las autoridades y mujeres hacen lo que esté a su alcance, sin embargo no se ha podido establecer una forma de vigilancia y protección continua y efectiva, aunque se involucra la familia y vecinos, no es suficiente. Estas dificultades y beneficios para la resolución de los casos de violencia contra las mujeres por la justicia indígena denotan la complejidad en su accionar.

Hay personas que no colaboran con las autoridades comunales y las sanciones impuestas no son acatadas. Al margen de ello, las autoridades indican que existen casos en los que se ve un cambio en la persona luego de la sanción.¹⁸³ Se menciona como ejemplo a los agresores de los Caso 4 y 5 –siendo el Caso 4 el de una autoridad comunal, para este caso las autoridades cuentan que fue complejo decidir cómo lo iban a sancionar– en ambos casos se cumplió con la sanción y se observó un cambio positivo en el comportamiento, los mismos vecinos refieren que estas personas están calmadas. No obstante, la mujer líder de la comunidad nos recuerda que después de cada hecho de violencia hay un periodo de calma, por ello para que no se suscite nuevamente se debe hablar continuamente de la problemática en la asamblea comunal y con los vecinos.

A pesar de los beneficios de la justicia indígena, existen barreras relacionadas a los patrones patriarcales en casos de violencia contra las mujeres, por lo que no es una

¹⁸⁰ Arturo Ventura, entrevistado por la autora, 5 de julio de 2019.

¹⁸¹ Auber Andi Grefa, entrevistado por la autora, 03 de julio de 2019.

¹⁸² Italo Rayo Mamallacta, presidente de APAFA de la comunidad nativa de Puerto Elvira, entrevistado por la autora, 02 de julio de 2019.

¹⁸³ Arturo Ventura, entrevistado por la autora, 5 de julio de 2019.

práctica siempre sancionada. La naturalización de la violencia se suscita tanto en el ámbito rural como en el urbano, limitándola a la esfera privada. Sieder y Sierra explican que las ideologías patriarcales están presentes tanto en el sistema de justicia ordinaria como indígena.¹⁸⁴ Las autoras señalan que se ha puesto énfasis en una serie de ventajas que ofrecen a los pueblos indígenas –accesibilidad lingüística y cultural, velocidad, costo, proximidad física y la ausencia de discriminación étnica– sin embargo para las mujeres la preocupación se centra en la necesidad de escucha y superación del sesgo de género.¹⁸⁵ De las entrevistas realizadas a mujeres en la zona de estudio, en la mayoría de casos indican que cuando acuden a las autoridades comunales, estas tampoco terminan de satisfacer sus expectativas.

Al respecto Wilfredo Ardito, indica que la justicia indígena tiene mucha más cercanía a la población que la administración de justicia ordinaria y no representa mayores costos “Sin embargo, tampoco pueden ser idealizados al punto que sean percibidos como que siempre logran obtener soluciones justas y positivas.”¹⁸⁶ En ningún sistema de justicia se ha podido dar una respuesta adecuada a las víctimas de violencia contra las mujeres en zonas rurales. La OEA observa que en los sistemas indígenas, los hombres tienden a dominar las instituciones, ello limita la voz y la participación de las mujeres.¹⁸⁷

Así como se reconocen barreras dentro de la justicia ordinaria, existen barreras para el acceso a la justicia indígena. En muchos casos las familias no quedan conformes con las resoluciones que se emiten. Aura Cumes desde el análisis del caso guatemalteco resalta la dicotomía entre el sistema de justicia indígena y ordinaria “Frente al derecho estatal, las mujeres indígenas se enfrentan a un sistema racista, etnocéntrico y patriarcal, y ante el derecho maya, tienen una posición de subalternidad por ser mujeres”.¹⁸⁸ Es interesante el análisis de Cumes en relación al impacto de la discriminación histórica de lo indígena, la cual en el marco de la reivindicación del derecho maya, ha llevado a idealizar esta forma de justicia. Esto a su vez ha generado una falta de problematización y crítica del derecho maya,¹⁸⁹ la autora dice “Problematizar nuestros sistemas de

¹⁸⁴ Sieder y Sierra, “Acceso a la justicia para las mujeres indígenas en América Latina”, 19.

¹⁸⁵ *Ibíd.*, 19, 20.

¹⁸⁶ Ardito Vega, *La promoción del acceso a la justicia en las zonas rurales*, 13.

¹⁸⁷ Organización de los Estados Americanos y Comisión Interamericana de Derechos Humanos, “Las mujeres indígenas y sus derechos humanos en las Américas”, 96.

¹⁸⁸ Aura Cumes, “Mujeres indígenas, poder y justicia: de guardianas a autoridades en la construcción de culturas y cosmovisiones”, en *Mujeres indígenas y justicia ancestral*, ed. Miriam Lang y Anna Barrera Vivero (Quito: UNIFEM - Región Andina, 2009), 33.

¹⁸⁹ *Ibíd.*, 34, 45.

derechos es importante, pues no se puede legitimar como derecho indígena, ejercicios autoritarios, violentos y machistas que perjudiquen los derechos humanos de las mujeres”.¹⁹⁰ Lo dicho no nos separa de la concepción de la violencia contra las mujeres indígenas como una afectación tanto colectiva como individual, sino que denota que la idealización y/o mitificación de cualquier categoría puede llevar a sesgos que impiden distinguir sus debilidades. En este caso, sobreponer la reivindicación de la justicia indígena de modo dogmático sin analizar las necesidades de las mujeres, es contradictoria con sus fines restaurativos y de búsqueda de un bienestar comunal, así como violenta con la mitad de la población que somos las mujeres.

Por su parte Sieder y Sierra también problematizan el papel de las mujeres en la justicia indígena, resaltando un punto crucial “a las mujeres las juzgan hombres de sus comunidades de acuerdo a las estructuras patriarcales e ideologías de género prevalecientes”¹⁹¹ ello deviene en el silencio o desatención frente a ciertas problemáticas propias de las mujeres como lo es la violencia. Desde el estudio de comunidades campesinas de Perú y Ecuador, Franco y Gonzales rescatan testimonios de mujeres indígenas que refieren que las autoridades comunitarias no se involucran lo suficiente en sus problemas y que incluso los casos graves tienden a ser ocultados “siempre marginan; por ejemplo, una viuda que lleva su problema a la comunidad no es escuchada, a veces peticiona algo y no la escuchan”,¹⁹² las autoras recomiendan que en la justicia especial se desarrolle estrategias que eviten que el proceso de administrar justicia constituya una nueva situación de maltrato.¹⁹³ Balbuena da cuenta de una situación semejante, entre los resultados del trabajo con mujeres de una comunidad campesina refiere que estas “enfáticamente señalaron que las autoridades no protegen los derechos de las mujeres porque se apoyan y encubren entre varones, más si son parientes, estos archivan el caso o no les dan la debida importancia”.¹⁹⁴ Asimismo añade que los casos que son atendidos terminan con la firma de un acta de compromiso la cual no recibe el debido seguimiento.

¹⁹⁰ *Ibíd.*, 45.

¹⁹¹ Sieder y Sierra, “Acceso a la justicia para las mujeres indígenas en América Latina”, 21.

¹⁹² Franco Valdivia y Gonzales Luna, María Alejandra, *Las Mujeres en la Justicia Comunitaria: Víctimas, Sujetos y Actores*, 3:97.

¹⁹³ Franco Valdivia y Gonzales Luna, María Alejandra, *Las Mujeres en la Justicia Comunitaria: Víctimas, Sujetos y Actores*, 25.

¹⁹⁴ Patricia Balbuena Palacios, “Acceso a la Justicia con equidad de género: Una propuesta desde la Justicia de Paz” (Posgrado: Maestría en Género y Desarrollo, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Ciencias Social, 2006), 111, http://cybertesis.unmsm.edu.pe/bitstream/handle/cybertesis/2348/Balbuena_pp.pdf?sequence=1&isAllowed=y.

Los testimonios de las mujeres en la comunidad nativa de Puerto Elvira dan cuenta de una realidad parecida, entre los resultados del grupo focal con mujeres defensoras de la comunidad se reiteró que la autoridad comunal sólo interviene por su insistencia, este trabajo es agotador.¹⁹⁵ En entrevista con una mujer defensora indicó “Varias personas han denunciado y el apu no les hace nada, no quiere hacer nada”.¹⁹⁶ Pese a que estas declaraciones den cuenta de una insatisfacción en el trabajo de las autoridades comunales, también pueden evidenciar modos distintos de valorar una situación de violencia y formas diferentes de brindar una solución. Como se observó en párrafos anteriores, una de las ventajas de la comunidad es que puedan atenderse casos de violencia directamente, pero el impulso y desenlace de estos procesos es principalmente labor de las mujeres. Este protagonismo o papel activo de las mujeres en la comunidad, pone en tensión su relación con las autoridades comunales pues estas se sienten invadidas. Por su parte las mujeres indican “Cuando hacemos una denuncia nos critican a nosotros, nos dicen cómo podemos hacer una denuncia porque primero les debemos de preguntar si queremos denunciar. Eso nos han dicho a nosotros. Pero llegamos a veces donde el apu, él dice si voy a dar su sanción, pero no hace”.¹⁹⁷

Otro punto resaltante es que muchas mujeres se sienten más cómodas y seguras de los resultados de la justicia cuando la autoridad es una mujer. Ello al margen de abrir una disputa sobre la capacidad de las autoridades comunales de acuerdo a su género, redirige la mirada hacia la comprensión y valoración que hacen las mujeres indígenas sobre la problemática de la violencia contra las mujeres en la comunidad, restableciendo formas de hacer justicia propias, marginales, simbólicas, que podrían aportar a la justicia indígena y/o abrir nuevos canales de hacer justicia.

¹⁹⁵ Grupo focal con mujeres defensoras de la comunidad nativa de Puerto Elvira, 29 de junio de 2019.

¹⁹⁶ Cledis Dahua Coquinche, mujer defensora de la comunidad nativa de Puerto Elvira, entrevistada por la autora, 04 de julio de 2019.

¹⁹⁷ Cledis Dahua Coquinche, entrevistada por la autora, 04 de julio de 2019.

Capítulo tercero

Otras formas de justicia desde las mujeres indígenas en la Amazonía

Se ha revisado hasta este punto las limitaciones de la conceptualización de la violencia contra las mujeres indígenas bajo un único enfoque y la necesidad de descolonizarla re-construyendo a este concepto desde la interseccionalidad e interculturalidad crítica. Ello a fin de rescatar la agencia de las mujeres indígenas como formas de re-existir frente a la precarización de la vida. Asimismo se ha constatado que ante esta violencia los canales de acceso –sistema de justicia ordinaria e indígena– no brindan una respuesta adecuada.

En este capítulo se estudiará las prácticas de las mujeres indígenas frente a casos de violencia en su contra, a fin de aproximarse a otras formas de justicia que ellas pueden estar desarrollando en el marco de una inadecuada respuesta de los sistemas de justicia reconocidos. Para ello, pensando a las mujeres indígenas desde su agencia y resiliencia, se tomará las bases teóricas del pluralismo jurídico emancipador y constitucionalismo de oprimido para ahondar en sus prácticas. Los sistemas de justicia que regulan la vida son más que los reconocidos en las Constituciones, si bien existe una lucha por el reconocimiento pleno de la justicia indígena, dentro de las comunidades donde rige esta, pueden existir formas paralelas de regular conflictos y hacer justicia. Se parte de un derecho hecho por la gente, de la justicia de las y los oprimidos, de las formas de justicia que desarrollan las mujeres indígenas que resisten, re-existen y hacen justicia.

1. Las voces de las mujeres indígenas

Las mujeres indígenas frente a casos de violencia en su contra son sobrevivientes y agentes transformadores para el cuidado, recuperación y justicia. Ante las barreras del acceso a la justicia ordinaria e indígena –ambas jerárquicas y patriarcales– se encuentran en un limbo. En este escenario su agencia y resiliencia se manifiestan a través de los reclamos de justicia e inconformidad para la resolución de casos.

Si se limita el estudio de la violencia contra las mujeres indígenas a su posición de víctima, no se observan las estrategias de sobrevivencia que se manifiestan en el hecho de denunciarla: gritar, comunicar un abuso, pedir ayuda, defenderse. Las mujeres indígenas, al igual que las demandas del movimiento indígena, luchan por el respeto de sus costumbres y su territorio, pero han comprendido que el hecho de ser sujeto colectivo no anula el ser individuo, y pedir respeto entre los individuos que conforman ese sujeto colectivo:

Nosotros cuidamos nuestro límite, tanto arriba, abajo, al centro. Acá hay madera, cedro, cumala, todo, hasta petróleo. Eso sólo para la comunidad, nosotros más que todo cuidamos para nuestros hijos, ellos son los futuros que se van a quedar con eso.¹⁹⁸

Defensora no vales nada me ha dicho. Antes habrá sido así que maltrataban, ya no, estás equivocado, al hablar así, yo no he dicho que yo quiero ser defensora, yo quiero ser líder, yo no he buscado me ha elegido mi pueblo, tengo apoyo. Yo quiero ser defensora, ser líder, buscar el bienestar de mi pueblo y hasta ahorita.¹⁹⁹

Desde la mirada de las mujeres zapatistas de Chiapas, Aída Hernández resalta sus voces críticas frente a la violencia, ellas han conciliado dos reivindicaciones: por un lado el derecho de autodeterminación como pueblo indígena y por otro la lucha dentro de sus propias comunidades y organizaciones por replantear el papel de las mujeres dentro de sus sistemas normativos.²⁰⁰ Un balance semejante sobre estas dos demandas, la rescatan diferentes autoras,²⁰¹ entre ellas Andrea Pequeño quien menciona el reclamo de las mujeres indígenas por el reconocimiento de su cultura incluyendo su propia justicia, pero a la par el reclamo a la justicia indígena cuando las excluye, silencia y menoscaba al interior de las órdenes y prácticas de sus comunidades.²⁰² Son duros los frentes con los que las mujeres indígenas deben lidiar por un espacio donde se escuche

¹⁹⁸ Margarita Dávila Alvarado, entrevistada por la autora, 04 de julio de 2019.

¹⁹⁹ Margarita Dávila Alvarado, entrevistada por la autora, 29 de junio de 2019.

²⁰⁰ R. Aída Hernández Castillo, "El Derecho positivo y la costumbre jurídica: Las mujeres indígenas de Chiapas y sus luchas por el acceso a justicia", en *Violencia contra las mujeres en contextos urbanos y rurales*, ed. Marta Torres Falcón, 1ª ed. (Colegio de México, 2004), 337, doi:10.2307/j.ctv513792.14.

²⁰¹ Véase: María Teresa Sierra, "Las mujeres indígenas ante la justicia comunitaria: perspectivas desde la interculturalidad y los derechos" (2009). Sieder y Sierra, "Acceso a la justicia para las mujeres indígenas en América Latina" (2010). CIDEM, *Derechos humanos de las mujeres indígenas y su acceso a una vida libre de violencia*. Andrea Pequeño Bueno, "Vivir violencia, cruzar los límites" (2009). Aura Cumes, "Mujeres indígenas, poder y justicia: de guardianas a autoridades en la construcción de culturas y cosmovisiones", en *Mujeres indígenas y justicia ancestral* (2009); "Sufrimos vergüenza: mujeres k'iche' frente a la justicia comunitaria en Guatemala", *Desacatos: Revista de Ciencias Sociales*, n° 31 (2009). Lorena Cabnal, "Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala", en *Feminismos diversos: el feminismo comunitario* (2010).

²⁰² Andrea Pequeño Bueno, "Vivir violencia, cruzar los límites", en *Participación y políticas de mujeres indígenas en América Latina* (Quito: Flacso-Ecuador, 2009), 151.

sus demandas y se las considere legítimas. En el caso de Puerto Elvira, tienen claro que pedir el respeto y buen trato para las mujeres, no difiere de defender y cuidar su territorio.

Las mujeres indígenas comprenden los vacíos y carencias en relación a cómo se aplica la justicia indígena, pero son los hombres quienes principalmente la ejercen y ocupan los cargos dentro de la Directiva Comunal. Las necesidades de cambio y cuestionamientos a la justicia indígena no son aceptadas bajo el argumento de afectación a las costumbres del sujeto colectivo y la idea de una cultura estática. Una de las causas del rechazo al cuestionamiento de la justicia indígena es su análisis absoluto y mistificado. Sierra critica los dualismos conceptuales en relación al derecho y cultura indígena, dado que genera un enfrentamiento entre estos y lo que naturaliza la desigualdad de género en la comunidad.²⁰³ Estos dualismos se mencionaron en el capítulo anterior, en la crítica de Aura Cumes a partir de su propia experiencia en el derecho indígena maya y se comprueban entre las zapatistas. Las mujeres indígenas de Chiapas cuestionan los esencialismos en los que se ha construido el derecho indígena que mitifican las tradiciones culturales violentas.²⁰⁴ Hernández mencionando a Said y Mohanty, indica que tanto los discursos legalistas de la igualdad y la diferencia han tendido a: “borrar la heterogeneidad indígena, a ignorar los conflictos internos y a construir un otro homogéneo y armónico [...] considerada una nueva forma de colonialismo”.²⁰⁵ Es decir, la mistificación del derecho indígena y del *otro*, es una forma de ocultar y reproducir una marginación, una nueva forma de objetivarlo, convirtiéndolo nuevamente en parte de los anhelos de Occidente.²⁰⁶ Mientras más nos cerremos a cuestionar a la justicia indígena, más se la acoplará a una alegoría impuesta, alejada de la realidad, manteniendo el folckorismo de lo indígena como pasivo y armónico, cuando también puede estar provisto de conflicto. En relación a las formas tradicionales de organización de la justicia indígena, Chirif comenta que en los pueblos amazónicos la jerarquía de la Directiva Comunal es como una organización impuesta:

Las comunidades son organizaciones absolutamente nuevas. Las comunidades son resultado del proceso de reducciones históricas, más allá de los siglos XVII y XVIII, la colonización entra y reduce a la población a partes pequeñas. Los patrones redujeron a

²⁰³ María Teresa Sierra, “Las mujeres indígenas ante la justicia comunitaria: perspectivas desde la interculturalidad y los derechos”, *Desacatos: Revista de Ciencias Sociales*, n° 31 (2009): 73–88, <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5843848>.

²⁰⁴ Hernández Castillo, “El Derecho positivo y la costumbre jurídica”, 337.

²⁰⁵ *Ibíd.*, 356.

²⁰⁶ *Ibíd.*, 351, 356.

la población para usarla de mano de obra. El sistema de escuelas que se expande en el Perú a partir de la década del 50, da como consecuencia la reducción de la gente. La presencia de carreteras es ahora un factor de reducción en áreas pequeñas [...] hay muchos factores que han determinado la formación de estos núcleos poblados que hoy se llaman comunidades y ahí se ha creado una institución nueva que es la junta directiva, eso antes no ha existido jamás.

Las sociedades indígenas se han gobernado a sí mismas sin ningún órgano de gobierno, jamás ha existido una junta de jefes o nada por el estilo que diga oye tú tienes que hacer esto [...]

Se sigue pensando con criterios absolutamente occidentales, que las juntas directivas son las que deben ordenar la vida de las comunidades y no es así. La gente indígena amazónica es de una libertad total, nunca han tenido a nadie que los mande, la única manera de encauzar y ordenar su vida han sido los compromisos recíprocos que han tomado en la colectividad.²⁰⁷

En base a lo señalado, la jerarquía de la justicia indígena no es una característica del todo tradicional-originaria, sino una característica de las últimas décadas. Frente a esta jerarquía que produce decisiones no siempre justas para las mujeres, ellas levantan sus voces para expresar su inconformidad y cuestionan a la justicia indígena para que responda a sus problemáticas. Estas voces se escuchan tanto ante la justicia ordinaria como la indígena, es claro que tienen diferencias, pero las lógicas patriarcales están en ambas. Esas voces a las que se hace referencia, no son sólo eso “voz” –una expresión básica en toda interacción humana– sino insurgencia en un espacio negado, un espacio donde no les era permitido hablar a las mujeres y/o no estaba dentro de la dinámica de resolución de casos: “Antes las mujeres calladas estaban. Algunos dicen que las defensoras no son para estar metiéndose, eso sólo hace el apu. No es para que se estén metiendo”.²⁰⁸ En este escenario la agencia de las mujeres cobra sentido y es un paso para el cuestionamiento constructivo de la justicia indígena, a fin de exigir el respeto por formas democráticas con todas y todos los comuneros.

Andrea Pequeño encuentra entre las estrategias de resistencia y/o combate a la violencia que realizaron las mujeres indígenas: los discursos de cara a la violencia al interior de sus familias, comunidades y organizaciones, así como el Estado.²⁰⁹ Nuevamente encontramos una valoración a la voz de las mujeres como forma de defensa. Desde los estudios de la paz y el conflicto se desarrolla la transición del abordaje de víctimas a sobrevivientes, haciendo un repaso crítico y constructivo para evitar caer en una visión victimizadora y reduccionista de la experiencia de las mujeres, que pueda invisibilizar el importante papel que han desarrollado y desarrollan como

²⁰⁷ Alberto Chirif, entrevistado por la autora, 11 de julio de 2019.

²⁰⁸ Margarita Dávila Alvarado, entrevistada por la autora, 04 de julio de 2019.

²⁰⁹ Pequeño Bueno, “Vivir violencia, cruzar los límites”, 151.

constructoras de paz.²¹⁰ En ese sentido, las mujeres sobrevivientes de hechos de violencia y aquellas que acompañan y apoyan estos procesos transforman conflictos en oportunidades de repensar la justicia indígena, proceso que no sólo se queda en sus voces de inconformidad cuando una resolución no responde adecuadamente ante un hecho de violencia, sino que se abre a otras dimensiones como su participación en la justicia indígena. Hecho que pude observar en la comunidad nativa de Puerto Elvira en relación a cómo la voz de las mujeres aporta al derecho y constituye una forma de hacer justicia.

2. Otras formas de justicia desde las mujeres



Figura 3. Mujeres kichwas del Alto Napo, fotografía de la autora, julio de 2019.

“El feminismo ha descentrado el derecho, generando un nuevo focus que no es la norma jurídica, sino las relaciones sociales”.²¹¹ Sobre las relaciones sociales que aportan al derecho en el establecimiento de la justicia se explorará en el presente acápite. Se concuerda con Zaffaroni cuando refiere que, en países sudamericanos –como el Perú–, se hace cada vez más evidente la necesidad del desarrollo de una teoría

²¹⁰ Irene Comins-Mingol, “De víctimas a sobrevivientes: la fuerza poética y resiliente del cuidar”, *Convergencia* 22, n° 67 (abril de 2015): 39, http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S1405-14352015000100002&lng=es&nrm=iso&tlng=es.

²¹¹ Encarna Bodelón González, “Feminismo y Derecho: Mujeres que van más allá de lo jurídico”, en *Género y dominación: críticas feministas del derecho y el poder*, ed. Gemma Nicolás Lazo et al., 1. ed, Huellas. Desafío(s) 7 (Rubí, Barcelona: Anthropos Editorial, 2009), 95.

jurídica que parta de nuestras propias realidades sociales y permita liberarnos de modelos teóricos colonizadores importados.²¹² Ello es algo que las y los teóricos descoloniales han desarrollado en diversas áreas del campo social, y desde el derecho se expresa en el pluralismo jurídico emancipador, el constitucionalismo del oprimido y el reconocimiento de la justicia indígena.

Bajo estructuras colonizadas es necesario pensar el papel del derecho y la justicia, pues juegan un rol fundamental en la regulación de los conflictos en las comunidades. Entendiendo la complejidad de definir el derecho sobre la que nos advierte Manuel Atienza citando a Hart, pero advirtiéndole que su sentido gira alrededor de la norma, la moral y el poder,²¹³ se entenderá el derecho no sólo como norma pura – conjunto de reglas destinadas a regular la conducta de la gente–, sino como una ordenación que se cumple al margen de que sea norma.²¹⁴ Como lo expresa Atienza, son muchos los niveles de comprensión del derecho y difieren según la perspectiva de la que se hable: jurídica, filosófica, social.²¹⁵ Sin embargo se cierra su comprensión al sentido positivista que no ve más allá de lo reconocido por la ley, con independencia de si es justa o no.²¹⁶ La justicia en cambio es el resultado de la correcta aplicación de aquello que entendemos por derecho. John Rawls considera a la justicia como imparcial y garante de una serie de derechos: “el objeto primario de la justicia es la estructura básica de la sociedad, más exactamente, el modo en que las instituciones sociales más importantes distribuyen los derechos y deberes fundamentales y determinan la división de las ventajas provenientes de la cooperación social. Por instituciones más importantes entiendo la Constitución Política y las principales disposiciones económicas y sociales.”²¹⁷

Derecho y justicia son parte de los sistemas de administración de justicia de cada Estado, y también de los sistemas de justicia alternos que se reconocen dentro de estos Estados, como el sistema de justicia indígena o jurisdicción especial de las comunidades campesinas y nativas. El sistema de justicia ordinaria funciona bajo el derecho estatal y

²¹² Eugenio Raúl Zaffaroni, “El derecho latinoamericano en la fase superior del colonialismo”, *Revista Internacional de Historia Política y Cultura Jurídica de Río de Janeiro*, 2015.

²¹³ Manuel Atienza, *El sentido del Derecho* (Barcelona: Ariel, 2009), 57, 58.

²¹⁴ Galo Galarza, “Justicia y derecho en la administración de justicia indígena”, en *Justicia indígena: aportes para un debate*, ed. Judith Salgado, 1. ed (Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Abya-Yala, 2002), 74.

²¹⁵ *Ibíd.*, 37–40.

²¹⁶ Galarza, “Justicia y derecho en la administración de justicia indígena”, 72.

²¹⁷ John Rawls, *Teoría de la justicia*, trad. María Dolores González, 2da ed. 6ta reimpresión (México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2006), 20.

responde a una estructura positivista, el sistema de justicia indígena en cambio responde a la costumbre, las normas jurídicas no escritas impuestas por el uso de cada comunidad y pueblo indígena, que también son fuente de derecho. La costumbre se entiende como una conducta social colectiva, compatible con la ley escrita, que se observa de manera pública y reiterada, que tiene la misma fuerza de una regla de derecho.²¹⁸ La justicia indígena impone su fuerza normativa en cada comunidad, de acuerdo a sus costumbres y las formas en las que han acordado su organización.

Como se desarrolló en el segundo capítulo, la justicia ordinaria e indígena no responde adecuadamente ante los casos de violencia contra las mujeres. En ese contexto la voz de las mujeres indígenas cobra relevancia, pues altera y reconfigura la forma tradicional de la justicia indígena, en la cual la voz de las mujeres no era partícipe:

Antiguamente me acuerdo, mi papá lo que me contaba, se le quemaba a las mujeres. La denuncia de las mujeres no era reconocida, no nos hacían caso, en la ciudad habrán reconocido pero acá nosotros no sabíamos. El gobierno no sé cómo se habrá olvidado de las zonas olvidadas, había leyes todo eso, todo.²¹⁹

Las mujeres han insistido por eso nos acepta. Sino el apu no quiere hacer nada.²²⁰

Asimismo, brinda una satisfacción directa a las mujeres involucradas en el hecho de violencia como a las mujeres defensoras, el hecho de decir, de expresarse y manifestar su voluntad relacionada a la sanción:

La mujer dice a la autoridad qué quiere, nosotros cumplimos todito lo que nos pide [...] Las mujeres reclaman cuando no están satisfechas. Lo que yo digo no haces cumplir, lo que yo digo debes hacer cumplir, le riñen a su marido también.²²¹

Tengo mi cuaderno también, tengo archivado y ya cuando me encuentro con el apu allí informo todo, soy su secretaria y mujer líder, feliz estoy con eso.²²²

He visto algunos cambios en las mujeres, pero tienen temor todavía pero sí lo hacen, hablan.²²³

El poder de la palabra constituye un elemento que aporta al derecho y es una forma de hacer justicia, se podría decir —en este caso— especial de las mujeres dada su participación en la dinámica comunal. ¿Cómo es que las palabras, las voces de las mujeres indígenas, pueden contribuir a la constitución de la justicia? Ello puede

²¹⁸ Galarza, “Justicia y derecho en la administración de justicia indígena”, 75.

²¹⁹ Margarita Dávila Alvarado, entrevistada por la autora, 04 de julio de 2019.

²²⁰ Cledis Dahua Coquinche, entrevistada por la autora, 04 de julio de 2019.

²²¹ *Ibid.*

²²² Jessica Tushupe, secretaria de la Directiva Comunal de la comunidad nativa de Campo Serio y mujer defensora, entrevistada por la autora, 01 de julio de 2019.

²²³ Cledis Dahua Coquinche, entrevistada por la autora, 04 de julio de 2019.

explicarse desde el constitucionalismo del oprimido y el pluralismo jurídico emancipador. Antonio Wolkmer propone un pluralismo jurídico emancipador que se dinamice desde la gente y abra el campo de reconocimiento de formas de regulación de conflictos. El autor examina que en el modelo normativo de matriz eurocéntrica de control y regulación que reproduce una legalidad positivista occidental, se puede generar una crisis, condición necesaria para la emergencia de nuevas teorías, en este marco se desarrollan las posibilidades de un proyecto de liberación asentado en prácticas comunitarias.²²⁴ La propuesta del pluralismo jurídico emancipador parte de la identificación de otras formas de justicia en procesos de prácticas sociales insurgentes y nuevos sujetos sociales que pasan a emanciparse.²²⁵

Las mujeres indígenas son nuevos sujetos sociales dentro de las comunidades, pues no han sido previamente consideradas como sujetas activas, tomadoras de decisiones. No podría decir que sus prácticas frente a los hechos de violencia son un nuevo tipo de derecho, pues no responden a una serie de normas y/o conductas, más sí a un elemento que brinda satisfacción y contribuye al objetivo de regular el conflicto en la comunidad. Debo confesar que mis expectativas esperaban encontrar una serie de actos reguladores estructurados, como los vi a grosso modo en otras comunidades –desde mi experiencia laboral–: en el Alto Morona por ejemplo, las mujeres wampis y achuar realizan cantos, consignas y curaciones posteriores a un hecho de violencia al margen de la justicia indígena. A esto se lo relaciona con el cuidado y la salud mental, pero ¿por qué no catalogarlo como una forma de hacer justicia? estas prácticas deberían estudiarse a profundidad en un estudio de la zona. En lo que respecta a mi investigación, pese a que mis expectativas no fueron respondidas tal como las esperaba, encontré que la voz de las mujeres, una acción que podría pasar como intrascendente y lógica –desde una visión urbana–, es un nuevo elemento dentro de las comunidades para alcanzar justicia.

Las mujeres indígenas se encuentran marginadas en medio de la justicia ordinaria e indígena y desde esa condición de adversidad, desarrollan alternativas de cambio. Las mujeres del Alto Napo de la comunidad nativa de Puerto Elvira –comunidad con mayor cantidad de casos reportados del distrito de Torres Causana– insisten por la atención de casos de violencia contra las mujeres, este accionar no puede ser visto como una mera acción de apoyo o diálogo, pues constituye una alternación de

²²⁴ Antônio Carlos Wolkmer, *Teoría crítica del derecho desde América Latina*, trad. Alejandro Rosillo Martínez, (México: Akal, 2017), 201, 202.

²²⁵ *Ibid.*, 211.

las prácticas estándares de resolución de casos y brinda una satisfacción directa a las mujeres desde su participación:

Sobre la violencia que hay contra las mujeres, yo a veces le defiendo. A veces algunos me hacen caso, algunos no. Algunos se ponen a estropearme a la defensora, me dicen qué viene a defender. [...] A mí por todo esto me dicen chismosa, de borrachos hablan, gritan [...] Ahora yo me voy, yo me voy a su casa, yo le digo porqué le maltrató a su mujer, me meto, porqué le maltrató a su mujer. Ya tía me dice. Ahora me dicen que la fulana de tal dio malos consejos, no estoy dando malos consejos, estoy diciendo despierta, despierten mujeres.²²⁶

Las voces de las mujeres indígenas frente a los casos de violencia son diversas. Si bien el papel motivador y constante lo encarna la mujer líder de la comunidad, las sobrevivientes y las mujeres cercanas a ellas levantan sus voces e intervienen en los hechos posteriores a la violencia. Es de resaltar que el cargo de mujer líder se ha expandido en todas las comunidades de la cuenca del Napo y también lo encontramos en otras comunidades nativas de la Amazonía loretana. Este cargo no tiene más de una década de creación, las entrevistas realizadas coinciden en que su origen surge de la necesidad de organización de las mujeres indígenas en sus primeros diálogos con el Estado y los programas sociales. Si bien el apu es el que representa a la comunidad, *los asuntos de las mujeres* son tratados por las mujeres, por ello habrían elegido a una mujer para que dialogue con los representantes de programas sociales como Qali warma y Juntos, que tienen relación con el cuidado de los hijos y la familia. Este cargo fue evolucionando con el tiempo y poco a poco ganó voz y decisión dentro de las asambleas comunales, y actualmente en las decisiones de la justicia indígena:

Tenemos una mujer lideresa, ella les cuida a las mujeres que están pasando problemas con sus esposos, cuando hay gritos discusiones [...] Hasta ahora existe 3 lideresas que están pasando, hace 7 años casi. La primera fue Eleni Vigay, después ha sido la Merly Estrella y ahora es Margarita Dávila. Entre mujeres cuando han tenido reunión con el apu, allí han ido acordando me acuerdo. El pueblo las ha elegido en la asamblea. [...] Lo que las mujeres quieren es que se mejore que vivan más tranquilas, más libre. Ese es su vida de ellas. [...] Antes era sólo organización, ahora la Margarita es la primera lideresa, viene a juzgar también con el apu, primera vez la Margarita, también cuando hay problemas.²²⁷

Eso ha salido cuando ha iniciado programa Juntos, hemos buscado una madre para que reúna a las madres, haga reuniones cuando venga el promotor de programa Juntos. No había ese tiempo mujer líder, por eso necesitábamos para que coordine con él. La mujer líder lo que debía hacer quedamos es organizar a las mujeres. [...]

²²⁶ Margarita Dávila Alvarado, entrevistada por la autora, 04 de julio de 2019.

²²⁷ Italo Rayo Mamallacta, entrevistado por la autora, 02 de julio de 2019.

Yo de mi parte hacía mi reunión cada fin de mes, las madres venían a participar, todo normal, daba papelito y llegaban donde mí, algunos venían algunos no. [...] Las mujeres estaban bien con eso.²²⁸

Siempre está en la lista palabra de defensora, palabra de lideresa, en la asamblea hay un espacio para nosotras.²²⁹

La falta de respuesta de la justicia indígena y ordinaria ha despertado la voz de las mujeres, pero además el reconocimiento de figuras como la mujer líder, quien como se ha relatado, ahora es parte de la Directiva Comunal y tiene un espacio dentro de las asambleas comunales. A ella la acompañan lo que he denominado mujeres defensoras, que son mujeres que frecuentemente la apoyan en su función y salen en defensa de las mujeres sobrevivientes de hechos de violencia, más no ocupan un cargo específico, son mujeres activas en la comunidad.

La propuesta de un pluralismo jurídico como proyecto de alteridad presupone la existencia y articulación de determinados requisitos para su identificación como: a) la legitimidad de los nuevos sujetos, b) la satisfacción de las necesidades humanas, c) democratización y descentralización de espacios participativos, d) defensa pedagógica de la ética de la alteridad, y e) consolidación de procesos que conducen a una racionalidad liberadora.²³⁰ Aunque no considero que para reconocer a los nuevos sujetos sociales y sus formas de hacer justicia, se deba pegar estrictamente a los requisitos que se plantea de modo teórico. Las mujeres indígenas de la comunidad de Puerto Elvira – respondiendo a estos requisitos– son: a) sujetos reconocidos entre las mujeres y marginales entre los hombres, b) la satisfacción de sus necesidades se cumple con la resolución de los casos y su participación en la asamblea comunal, c) y d) los espacios se vuelven más democráticos con su participación, y e) se consolidan nuevos escenarios dentro de la comunidad.

Las mujeres se auto determinan y han desarrollado prácticas de defensa y bienestar, que son sus voces frente a un hecho de violencia dentro de las comunidades en el marco de la justicia indígena. Estas voces constituyen formas de hacer justicia distintas, son prácticas podría decirse insurgentes, no han sido aprobadas o introducidas como métodos formales en las comunidades, pero se ejercen y logran introducirse en algunos casos, en la justicia indígena. El pluralismo jurídico emancipador es precisamente resultado de las prácticas sociales insurgentes, motivadas para la

²²⁸ Eleni Vigay Papa, primera mujer líder de la comunidad nativa de Puerto Elvira, entrevistada por la autora, 03 de julio de 2019.

²²⁹ Margarita Dávila Alvarado, entrevistada por la autora, 04 de julio de 2019.

²³⁰ Wolkmer, *Teoría crítica del derecho desde América Latina*, 211–14.

satisfacción de necesidades esenciales que han sido negadas. La racionalidad que motiva a los nuevos sujetos jurídicos es de carácter liberador, generada a partir de la práctica social y como resultado de carencias y necesidades vitales.²³¹ Las voces de las mujeres indígenas son prácticas insurgentes que nacieron frente a la impunidad, como una necesidad urgente de respuestas ante los hechos de violencia.

Estas prácticas a las que hago referencia complementan la justicia indígena y encajan dentro de lo que se llama justicia restaurativa. Antes que la punición, buscan romper el silencio y manifestar su dolor frente a estos casos. Manifestar sus voces, ser escuchadas y buscar la solución para mejorar la convivencia. La justicia restaurativa busca construir una manera de ejercer el derecho que logre una justicia que no solo le dé formalmente a cada cual lo que le corresponde, sino que al hacerlo, contribuya a una mejor convivencia social.²³²

Mi trabajo de campo comprueba que la voz de las mujeres constituye una forma de lograr justicia, aportando a la justicia indígena en la comunidad. Cuando consulté a la mujer líder y las mujeres defensoras sobre su intervención en los casos de violencia atendidos en la comunidad, no hubo una respuesta diferenciada. Su intervención en los 5 casos relatados en el capítulo segundo fue mediante sus voces en: el pedido de atención, insistencia, llamado de atención al agresor, llamado de atención al apu para que atienda el caso, pedido de llamado de atención a nombre de la comunidad y compromisos. El objetivo de estas intervenciones fue darle una lección al agresor y pedir justicia, si pensamos en lo que se busca desde la justicia restaurativa –pensando en las 3 partes involucradas–: a) asumir responsabilidad, b) reparación del daño, c) llegar a un acuerdo,²³³ lo que obtuvieron e hicieron mediante su intervención las mujeres pudo responder cercanamente a ello: a) sindicaron la responsabilidad del agresor y solicitaron que este la reconozca, b) la reparación se obtuvo mediante el hecho de decir, ser escuchar, participar, y c) manifestaron su voluntad en relación al acuerdo comunal. En general los casos fueron atendidos por insistencia de las mujeres, el Caso 3 que es el que más preocupación genera, fue recurrentemente citado por la necesidad de apoyo de parte de la justicia ordinaria, a fin de retirar al agresor de la comunidad. En tanto a las

²³¹ *Ibíd.*, 215–17.

²³² Juan Ansión, “Desde la tradición occidental, el reto de abrirse a una justicia intercultural”, en *Justicia intercultural y bienestar emocional: restableciendo vínculos*, de Antonio Peña Jumpa et al. (Lima, Perú: Fondo Editorial, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2017), 87.

²³³ Paul McCold y Ted Wachte, “En busca de un paradigma: Una teoría sobre Justicia Restaurativa”, *EForum – International Institute for Restorative Practices*, 12 de agosto de 2003, <https://www.iirp.edu/news/en-busca-de-un-paradigma-una-teori-a-sobre-justicia-restaurativa>.

mujeres sobrevivientes pude conversar con Copaiba (Caso 3) y Anacaspi (Caso 4), quienes refirieron la satisfacción que sintieron cuando hablaron junto con la autoridad comunal en el llamado de atención a sus parejas.

Pero ¿cómo pueden ser las voces de las mujeres prácticas que encajen como formas de hacer justicia capaces de reconocerse dentro del pluralismo jurídico emancipador? Wolkmer recuerda que las formas de producción de derecho en lo que reconoce como pluralismo jurídico emancipador parten de la emergencia, de las luchas sociales y prácticas sociales comunitarias, alejadas de la influencia de los órganos del Estado. El autor dice: “Se rompe así con la configuración mítica de que el derecho emana tan sólo de la norma formal generada por el Estado, y se instala la idea del derecho como acuerdo, producto de necesidades y confrontaciones y reivindicaciones de las fuerzas sociales en la arena política. Hay una creciente de mecanismos de auto regulación y de resolución de intereses”. Es decir, se trata de una legalidad plural lejana a la racionalidad formal y basada en la necesidad y legitimidad de los sujetos.

No obstante, considero que no se puede entender esta propuesta sin antes comprender al constitucionalismo del oprimido, propuesto por Ramiro Ávila quien desde el pensamiento crítico y la sociología de las emergencias reflexiona un derecho que parta de las personas oprimidas.²³⁴ En el constitucionalismo del oprimido emergen nuevos actores –como en el pluralismo jurídico emancipador–, estos actores están en el extremo, son personas no escuchadas, ausentes, marginalizadas,²³⁵ como ya se mencionó, estas nuevas actoras son las mujeres indígenas desde sus voces y participación para la justicia y reparación. En el intento de encajar estas voces al pensamiento jurídico como formas de auto regulación de conflictos, nos preguntamos ¿Por qué no se las da valor jurídico?

El autor reconoce una distancia evidente entre la sensibilidad antipopulista y la energía popular: “la cultura jurídica elitista es resistente al cambio [...] se asume que hay una respuesta correcta y que la doctrina hegemónica constitucional es superior al resto de interpretaciones”.²³⁶ Se aprende, reproduce y se hace lo establecido por el derecho cimentado por las élites, más existe la necesidad de promover la energía de la gente para construir el derecho. La cultura jurídica elitista, el positivismo en las

²³⁴ Ramiro Ávila Santamaría, *La utopía del oprimido: Los derechos de la Pachamama (naturaleza) y el sumak kaway (buen vivir) en el pensamiento crítico, el derecho y la literatura* (México D.F.: Akal, 2019), 51.

²³⁵ *Ibíd.*, 63, 65.

²³⁶ *Ibíd.*, 70–72.

interpretaciones cerradas del derecho y la justicia no dan pie a la imaginación e identificación de formas de regulación indistintas en las relaciones sociales, esa es la principal razón del porqué no se le da valor jurídico a las prácticas independientes para la regulación de conflictos, como la intervención de las mujeres desde sus voces.

Para fortalecer esta propuesta o darle un marco metodológico, Ávila desarrolla el método utópico: “Las utopías se crean no desde el sueño, sino desde la realidad, no desde el universalismo etéreo sino desde la realidad dinámica de las culturas”.²³⁷ Este método tiene 3 componentes secuenciales: a) el diagnóstico y crítica, b) las alternativas y c) el camino a la transformación, que a su vez responden a 3 preguntas: qué y porqué, hacia dónde y cómo.²³⁸ En la presente investigación pude aterrizar en dichos componentes: a) partiendo del diagnóstico, se identificó la problemática en el primer y segundo capítulo: la violencia contra las mujeres indígenas en un contexto de precarización de la vida, y la impunidad y falta de acceso a la justicia ordinaria e indígena. Siguiendo con las alternativas b) la violencia, impunidad y falta de acceso a justicia causa indignación, ira, insatisfacción, lo cual nos conecta con la búsqueda de alternativas para tamaña injusticia, estas alternativas fueron resueltas por las mismas mujeres indígenas, quienes empezaron a intervenir en la resolución de casos por su cuenta con sus voces. Finalmente c) la transformación se produce cuando estas voces a su vez pueden llevarnos a la construcción de diversos planos de justicia, pues son una práctica social que está produciendo transformaciones positivas dentro de las mismas comunidades y principalmente para las mismas mujeres.

Es decir podemos reconocer un pluralismo jurídico emancipador porque reconocemos que en el plano mayor del derecho, el constitucionalismo no sólo debe partir desde un positivismo legalista absoluto sino desde la gente y principalmente desde los grupos oprimidos, como lo propone el mismo pluralismo jurídico emancipador que piensa en otras formas de regular conflictos que hayan surgido en la crisis y la emergencia.

No podría obviar mencionar a la *sociología de las emergencias*, propuesta teórica de Boaventura de Sousa Santos que alimenta tanto al pluralismo jurídico emancipador como al constitucionalismo del oprimido. La sociología de las emergencias responde a la crisis, maximiza la probabilidad de la esperanza versus la probabilidad de la frustración, mediante la ampliación simbólica de los saberes y

²³⁷ *Ibíd.*, 33.

²³⁸ *Ibíd.*, 43.

prácticas insurgentes.²³⁹ En ese sentido sustituye el vacío del futuro de la crisis, por un futuro de posibilidades plurales y concretas, pero simultáneamente utópicas y realistas, que se construyen a partir de las actividades de cuidado.²⁴⁰ Sousa explora el paradigma dominante y el paradigma emergente para proponer un modelo diferente de racionalidad, ese pensamiento crítico y alternativo es la epistemología del sur. Puedo decir que identificar a las voces de las mujeres como prácticas que contribuyen a la regulación de conflictos es parte de la sociología de las emergencias a partir de las epistemologías del sur.

Las voces de las mujeres indígenas son prácticas recurrentes frente a los hechos de violencia en su contra, que identifico como formas de hacer justicia que contribuyen a la regulación de los conflictos en las comunidades. Para redondear la idea de cómo estas voces pasan a ser formas de justicia de las mujeres –que propongo se reconozcan en el marco del pluralismo jurídico emancipador– quiero profundizar en el poder de las prácticas en el acto de instituir las normas, pues son estas las que dentro de las relaciones sociales se vuelven fuentes del derecho. Para ello se debe partir de lo que entendemos como instauración de reglas, considerando que existen diferencias entre las reglas dispuestas para ser aplicadas por la fuerza de la ley y las reglas que se constituyen como producto de la costumbre. Laval y Dardot indican que la costumbre es también una producción inconsciente de reglas.²⁴¹ Sin embargo nadie puede decidir la instauración de una costumbre, pues estas no son decretables como los actos legislativos: “un conjunto de hombres puede producir mediante sus prácticas colectivas reglas de derecho y hacerlo no sólo independientemente de las reglas establecidas sino en ocasiones en contra de ellas”.²⁴² Pensar la institución como algo decretable, la reduciría en sí misma a un mero acto. Por ello para pensar en el acto de instituir como el hecho de establecer una norma e instaurar un poder legítimo, debemos entender la institución como algo vivo.²⁴³

La institución puede ser creación desde la praxis, el hecho de que ésta sea reconocida formalmente o no, no le quita su poder constituyente y constituido. Las

²³⁹ Boaventura de Sousa Santos, *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*, Sociología y política (México D.F.: Siglo Veintiuno; Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), 2009), 129.

²⁴⁰ *Ibíd.*, 127.

²⁴¹ Laval y Dardot, *Común*, 459.

²⁴² *Ibíd.*, 460.

²⁴³ *Ibíd.*, 461, 469.

praxis componen el acto de instituir tienen un poder liberador.²⁴⁴ Empero, la única praxis instituyente emancipadora es la que se hace de lo común y recrea una nueva significación del imaginario social.²⁴⁵ Como lo han hecho las mujeres indígenas desde sus voces, las cuales contribuyen a las prácticas reguladoras –praxis instituyente– que logran el acceso a justicia. Estas praxis no son reconocidas formalmente en la comunidad y en muchos casos no son perceptibles como actos que contribuyen a la justicia. Estas voces surgieron en medio de una falta de respuesta a los hechos de violencia en contra de las mujeres, son praxis instituyente que se dirige a obtener justicia, no son acciones que buscan convertirse en una regla, pero de una forma han creado dinámicas particulares dentro de la comunidad que son valoradas principalmente por las mujeres. Para darle valor jurídico a esta praxis instituyente hace falta desarrollar la *sensibilidad popular* hacia las acciones marginales, en las cuales puede haber fuente de derecho.

Las voces de las mujeres en el marco de los cuidados, tiene un carácter fundamentalmente restaurativo, quizá no sean reconocidas porque no castigan, sino que: dicen, protegen, superan, y piensan en la sobreviviente y su permanencia en la comunidad. Estas prácticas reparan porque piensan en el cuidado, son empáticas. El desarrollo de las prácticas de cuidado de las mujeres, es resultado de la división sexual del trabajo: “La socialización y la praxis del cuidar implican el desarrollo de una serie de habilidades y valores morales como son: la empatía, la escucha, la paciencia o la ternura, entre otros, que también podrían desarrollar los hombres si compartieran el mismo mundo de experiencia”.²⁴⁶ Hombres y mujeres desarrollan perspectivas morales distintas, a las mujeres las asocian siempre al cuidar y a los hombres a la justicia, pero las prácticas que despierta el cuidado pueden ser prácticas de justicia.

Ayudar a las madres maltratadas que sufren varios abusos, nosotros todo eso miramos, a uno le da pena, a veces conversamos, qué hacer, qué más podemos hacer, padres, madres que maltratan a sus mujeres. A uno le duele lo que ellos hacen.²⁴⁷

Hay mujeres que se salvan entre ellas para que no pegue su esposo. Ellas intervienen para que las dejen. Eso se ve. Ellas se salvan. Cuando le está pegando intervienen y piden que se detenga o le lleva a su casa de la comadre, si es prima o hermana, se salva, no le deja que esté maltratando. [...]

Hay personas que escuchan así nomás, le cuentan. [...] Hay madres que son duritos, se van directo donde el apu, pide su sanción.²⁴⁸

²⁴⁴ *Ibíd.*, 487, 497.

²⁴⁵ *Ibíd.*, 512.

²⁴⁶ Comins-Mingol, “De víctimas a sobrevivientes”, 40.

²⁴⁷ Cleidis Dahua Coquinche, entrevistada por la autora, 04 de julio de 2019.

Irene Comins refiere que las situaciones adversas de conflicto despiertan una resiliencia que fomenta las prácticas de cuidado, la praxis del cuidar tiene un potencial poético bidireccional, de preocupación por el entorno pero que también satisface a uno mismo: “La persona que cuida se transforma, resignifica, se rehace, a través del ejercicio del cuidar”.²⁴⁹ En estas situaciones adversas –como cuando un hecho de violencia queda impune en la comunidad– el cuidado es una constante, las reacciones que identifica Comins son: resistir y movilizarse en nombre de los vínculos, rehacer las condiciones de humanidad, tejer la vida colectiva.²⁵⁰ Las mujeres indígenas de la comunidad nativa de Puerto Elvira, han resistido el conflicto y se movilizan en nombre de los vínculos, no son familia directa de las sobrevivientes, pero son mujeres de su misma comunidad, conforman un solo sujeto colectivo.

La praxis del cuidar y defender se traduce en el contenido de las voces de las mujeres. Son las características de las formas de justicia que generan, con ellas coexisten desde su potencial transformador. Ávila comentaba que en contraposición del constitucionalismo del oprimido está el constitucionalismo hegemónico, y es ese el que impide ver como válida la participación de las mujeres con sus voces como una forma de justicia. Observar la violencia contra las mujeres indígenas en sus comunidades, muchas veces a manos de sus parejas, a causa del alcohol y precarización de la vida, es una emergencia, observar que frente a ella no se brinda una respuesta adecuada desde las instituciones encargadas de brindar *justicia*, es una emergencia, y frente a esa emergencia las mujeres indígenas han reaccionado, desarrollando praxis de cuidado, escucha, defensa, que se convierten en formas de obtener justicia y contribuyen a la regulación de conflictos en el marco de la justicia indígena de su comunidad.

Hay experiencias de pluralismo jurídico incluso en zonas urbanas, como las relatadas por José Geraldo de Souza Junior, para el autor es posible la identificación de nuevos sujetos que desarrollen experiencias de creación de derecho desde sus prácticas sociales en la calle.²⁵¹ Existen multiplicidad de sistemas normativos que coexisten, en el mundo rural ¿por qué no podríamos tener indicios de otras formas de ejercer justicia dentro de las comunidades o variaciones de la justicia indígena desde las prácticas de las

²⁴⁸ Italo Rayo Mamallacta, entrevistado por la autora, 02 de julio de 2019.

²⁴⁹ Comins-Mingol, “De víctimas a sobrevivientes”, 41.

²⁵⁰ *Ibid.*, 45.

²⁵¹ José Geraldo de Souza Junior, «El Derecho Hallado en la Calle: Tierra, trabajo, justicia y paz», en *Pluralismo jurídico: teoría y experiencias*, ed. Jesús Antonio de la Torre Rangel (San Luis Potosí: Universidad Autónoma de San Luis Potosí, Centro de Estudios Jurídicos y Sociales, 2007), 235.

mujeres? En el caso al que se hace referencia no se han cimentado como un derecho paralelo, más si como una contribución al derecho.

La justicia que han impulsado las mujeres en la comunidad nativa de Puerto Elvira se manifiesta a través de sus voces, estas voces les brindan bienestar y reparación directa tanto a las sobrevivientes como a las mujeres que acompañan estos procesos. El impacto que generan en la comunidad es aún marginal, pero ha cobrado un espacio que les permite decir y expresarse sin ser reprimidas. Esta dinámica les da una nueva posición dentro de la comunidad, re-existen en su misma comunidad. En el marco de un acceso a justicia deficiente –que requiere acciones urgentes de la justicia ordinaria e indígena para atender las demandas de las mujeres de modo urgente– las mujeres indígenas han creado canales de acceso a justicia y reparación en el marco de su intervención en la comunidad a través de la justicia indígena. Ellas nos demuestran cómo el derecho y la justicia pueden habitar en las prácticas menos esperadas y no siempre estar cargadas de castigo, sus voces logran justicia para que sea posible su vida y la vida en comunidad.

Conclusiones

El estudio de la violencia contra las mujeres indígenas de comunidades nativas de la Amazonía peruana debe realizarse de la mano de herramientas teóricas interdisciplinarias y desde una mirada descolonial que permita salir de la comprensión dual de los sujetos desde el derecho llamamos “víctima y agresor”. Esto permite observar y situar a las mujeres desde sus prácticas de resiliencia y transformación.

Las comunidades nativas de la Amazonía peruana, como la comunidad nativa de Puerto Elvira, son en su mayoría lugares donde los servicios básicos y especializados no tienen presencia. En lo que respecta a las instituciones del sistema de justicia ordinaria, para las mujeres indígenas es una ruta de difícil tránsito y con múltiples barreras, por lo que en muchas ocasiones no pueden llegar a ellas, asimismo no se han registrado acciones concretas y sistemáticas de las instituciones del sistema de justicia ordinaria por acercarse a ellas. En este contexto, el sistema de justicia indígena es el canal más accesible para las mujeres indígenas de la comunidad de Puerto Elvira. No obstante, en este espacio las barreras de acceso están relacionadas a patrones patriarcales que naturalizan la violencia y/o no la consideran como una problemática pública sino privada. Las mujeres indican que en esta comunidad se han atendido casos por su insistencia y gestiones dentro de la justicia indígena.

Las mujeres indígenas de la comunidad nativa de Puerto Elvira frente a este escenario carente de respuestas ante los casos de violencia en su contra han levantado sus voces para manifestar su inconformidad. Su agencia y resiliencia inician manifestándose en los reclamos de justicia para la resolución de casos, pero su participación no queda en sus voces de inconformidad cuando una resolución no responde adecuadamente ante un hecho de violencia, sino que trasciende a otras dimensiones como su participación en la justicia.

Las mujeres indígenas demuestran que son sobrevivientes y también defensoras, quienes en la búsqueda de justicia frente a los casos de violencia en su contra, han aportado a la regulación de conflictos desde sus voces. Estas voces cobran relevancia, pues alteran y reconfiguran la forma tradicional de la justicia indígena, en la cual la voz de las mujeres no era partícipe. En ese sentido complementan la justicia indígena, cubriendo demandas y casos que desde ésta no eran resueltos.

Las voces de las mujeres –sobrevivientes y defensoras– constituyen un acto que logra justicia y devuelve el equilibrio y bienestar de la parte afectada. La intervención desde las voces de las mujeres busca darle una lección al agresor y ser escuchadas, enmarcado en la justicia restaurativa, con ello logran: a) sindicar la responsabilidad del agresor y solicitar ellas mismas que este la reconozca, b) obtienen reparación mediante la palabra, el hecho de decir, ser escuchadas, participar, y c) manifiestan su voluntad en relación al acuerdo comunal. Estos actos no buscan el castigo, sino romper el silencio, ser escuchadas y la búsqueda de una mejora de la convivencia para la vida en comunidad. Su accionar no representa jerarquías entre ellas, como tampoco un funcionamiento específico, su reconocimiento incluso es marginal dentro de la comunidad, pero es mediante la voz y la carga simbólica que tiene su intervención que logran justicia, la cual se acopla al funcionamiento consuetudinario de la justicia indígena. Es decir, el poder de la palabra es en este contexto un acto que contribuye a la regulación de conflictos.

La intervención que realizan las mujeres ha cambiado la dinámica comunal de resolución de casos y la intervención desde sus voces se ha instalado como costumbre en el marco de la justicia indígena. Lo que encontré en la comunidad de Puerto Elvira fue praxis instituyente a través de la palabra, la cual tiene un valor increíblemente importante para las mujeres en la comunidad. Llamaré a esta praxis –sus voces– actos que contribuyen a la regulación del conflicto y aportan al derecho indígena dentro de la comunidad, pero son un aporte propio de las mujeres, que surge en el marco del pluralismo jurídico emancipador.

Las prácticas a las que hago referencia surgen desde la emergencia, la crisis, las mujeres indígenas del Alto Napo de la comunidad nativa de Puerto Elvira se encuentran marginadas en medio de la justicia ordinaria e indígena tradicional y desde esa condición de adversidad, han desarrollado alternativas de cambio, insertando aportes desde sus voces, que la justicia indígena ha sabido acoger. Ellas son nuevos sujetos sociales dentro de las comunidades, aunque marginales frente a algunos grupos que aún tienen resistencias, no obstante su racionalidad como nuevos sujetos jurídicos dentro del pluralismo jurídico emancipador es de carácter liberador. Pese a esta marginalidad el hecho de decir y expresar, satisface sus necesidades pues se cumple con la resolución de los casos. El impacto que generan en la comunidad es aún marginal, pero ha ganado un espacio que les permite decir y expresarse. Esta dinámica les da una nueva posición dentro de la comunidad, re-existen en su misma comunidad.

Las voces de las mujeres frente a los casos que se suscitan en su contra, brindan una solución más empática con las necesidades de las sobrevivientes, las situaciones adversas de conflicto despiertan resiliencia que en este caso han fomentado prácticas de cuidado y defensa en nombre de los vínculos, que se fortalecen al ser todas de una misma comunidad indígena. Los colectivos a través del diálogo y comprensión de la necesidad del otro, encuentran prácticas de regulación impensables desde otras lógicas, que logran restablecer los equilibrios en la comunidad. Ello demuestra cómo las diferentes expresiones del derecho y la justicia pueden habitar en las prácticas menos esperadas, que no deben necesariamente implicar el castigo como una forma de regular el conflicto. Las mujeres indígenas han empleado sus voces para obtener otras formas de justicia y han aportado a la justicia indígena en su comunidad, para que sea posible su vida y la vida en comunidad.

Estos aportes de las mujeres indígenas a la justicia en la comunidad nativa de Puerto Elvira, demuestran lo importante que es para las mujeres en los casos de violencia en su contra, tener espacios para la escucha y manifestar sus voces. Acoger estos aportes puede cambiar radicalmente los procesos de justicia y llevar a construir ordenamientos jurídicos más empáticos con las partes, respetuosos de los espacios que necesitan las mujeres sobrevivientes, para ello hace falta conectar más con la sensibilidad popular y superar las interpretaciones cerradas del derecho y la justicia. Las mujeres indígenas nos demuestran que hay formas más humanas de alcanzar justicia.

Bibliografía

- Ambrona, Antonio Cil. “La violencia contra las mujeres en la historia. Algunas reflexiones metodológicas”. *Historia, antropología y fuentes orales*, CONJETURAS, n° 39 (2008): 137–55. <http://www.jstor.org/stable/27919986>.
- Ansión, Juan. “Desde la tradición occidental, el reto de abrirse a una justicia intercultural”. En *Justicia intercultural y bienestar emocional: restableciendo vínculos*, de Antonio Peña Jumpa, Miryam Rivera Holguín, Ana María Villacorta, y Juan Ansión. Lima, Perú: Fondo Editorial, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2017.
- Aranda Escalante, Mirva, y Leonidas Wiener. *Manual informativo para autoridades judiciales estatales: La justicia indígena en los países andinos*. Editado por Eddie Cóndor Chuquiruna. Lima: Comisión Andina de Juristas, 2009.
- Ardito Vega, Wilfredo. “La discriminación hacia la población rural en la administración de justicia”. Pontificia Universidad Católica del Perú, s. f. <http://red.pucp.edu.pe/ridei/files/2011/08/187.pdf>.
- . *La promoción del acceso a la justicia en las zonas rurales*. Lima: Poder Judicial, Oficina Nacional de Justicia de Paz y Justicia Indígena, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2010.
- Atienza, Manuel. *El sentido del Derecho*. Barcelona: Ariel, 2009.
- Ávila Santamaría, Ramiro. *La utopía del oprimido: Los derechos de la Pachamama (naturaleza) y el sumak kaway (buen vivir) en el pensamiento crítico, el derecho y la literatura*. México D.F.: Akal, 2019.
- Balbuena Palacios, Patricia. “Acceso a la Justicia con equidad de género: Una propuesta desde la Justicia de Paz”. Posgrado: Maestría en Género y Desarrollo, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Ciencias Social, 2006. http://cybertesis.unmsm.edu.pe/bitstream/handle/cybertesis/2348/Balbuena_pp.pdf?sequence=1&isAllowed=y.
- . *Mujeres rurales y justicia de paz*. Lima: Justicia Viva, Instituto de Defensa Legal, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2005.
- Banco Interamericano de Desarrollo. “Estudio Binacional de Navegabilidad del Río Napo (Ecuador – Perú)”. Informe Final. Banco Interamericano de Desarrollo,

- Ministerio de Transporte y Obras Públicas de Ecuador, Ministerio de Transporte y Comunicaciones de Perú, octubre de 2010.
- Bodelón González, Encarna. “Feminismo y Derecho: Mujeres que van más allá de lo jurídico”. En *Género y dominación: críticas feministas del derecho y el poder*, editado por Gemma Nicolás Lazo, Encarna Bodelón González, Roberto Bergalli, y Iñaki Rivera, 1. ed. Huellas. Desafío(s) 7. Rubí, Barcelona: Anthropos Editorial, 2009.
- Cabnal, Lorena. “Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala”. En *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. Asociación para la cooperación con el Sur, 2010.
- Castillo, R. Aída Hernández. “El Derecho positivo y la costumbre jurídica: Las mujeres indígenas de Chiapas y sus luchas por el acceso a justicia”. En *Violencia contra las mujeres en contextos urbanos y rurales*, editado por Marta Torres Falcón, 1^a ed., 335–78. Colegio de Mexico, 2004. doi:10.2307/j.ctv513792.14.
- Chirif, Alberto, Pedro Garcia Hierro, y Richard Chase Smith. *El indígena y su territorio son uno solo: estrategias para la defensa de los pueblos y territorios indígenas en la Cuenca Amazónica*. Lima: Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica - COICA, 1991.
- Colectivo de investigación, desarrollo y educación entre mujeres CIDEM. *Derechos humanos de las mujeres indígenas y su acceso a una vida libre de violencia*. Veracruz: Unión Europea, s. f.
- Comins-Mingol, Irene. “De víctimas a sobrevivientes: la fuerza poética y resiliente del cuidar”. *Convergencia* 22, n^o 67 (abril de 2015): 35–54. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S1405-14352015000100002&lng=es&nrm=iso&tlng=es.
- Cumes, Aura. “Mujeres indígenas, poder y justicia: de guardianas a autoridades en la construcción de culturas y cosmovisiones”. En *Mujeres indígenas y justicia ancestral*, editado por Miriam Lang y Anna Barrera Vivero. Quito: UNIFEM - Región Andina, 2009.
- . “Multiculturalismo, género y feminismos: mujeres diversas, luchas complejas”. En *Participación y políticas de mujeres indígenas en América Latina*, editado por Andrea Pequeño. Quito: FLACSO Ecuador, Ministerio de Cultura, 2009.

- Derrida, Jacques. *Fuerza de ley el fundamento místico de la autoridad*. Traducido por Adolfo Barbera y Patricio Peñalver Gomez. Reimpresión. Madrid: Editorial Tecnos, 2002.
- “Diagnóstico de Impacto Socio-Ambiental de la Minería Aluvial en la región Loreto”. Iquitos: Gobierno Regional de Loreto, Sistema de Información Ambiental Regional (SIAR), 2012. siar.regionloreto.gob.pe/download/file/fid/51241.
- Díaz De Salas, Sergio, Víctor Mendoza Martínez, y Cecilia Porras Morales. “Una guía para la elaboración de estudios de caso”. *Revista Razón y Palabra*, n° 75 (abril de 2011). http://www.razonypalabra.org.mx/N/N75/varia_75/01_Diaz_V75.pdf.
- Dirección General Parlamentaria, Oficina de Gestión de la Información y Estadística. “Carpeta georeferencial de la región Loreto”. Congreso de la República del Perú, 31 de marzo de 2016. <http://www.congreso.gob.pe/Docs/DGP/GestionInformacionEstadistica/files/files/2016/1.trimestre.16.loreto.pdf>.
- Echeverría, Juan Alvaro. “Territorio como cuerpo y territorio como naturaleza: ¿diálogo intercultural?” En *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*, editado por Pedro García Hierro. Documento, n° 39. Copenhague: IWGIA, 2004.
- Escobar, Arturo. “Más allá del desarrollo: postdesarrollo y transiciones hacia el pluriverso”. *Revista de Antropología Social*, n° 21 (29 de octubre de 2012). <http://revistas.ucm.es/index.php/RASO/article/view/40049>.
- Espinosa Miñoso, Yuderkys. *Escritos de una lesbiana oscura: reflexiones críticas sobre feminismo y política de identidad en América Latina*. Buenos Aires - Lima: En la frontera, 2007.
- . “Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica”. *Revista El Cotidiano* 184 (2014): 7–12. <http://www.elcotidianoenlinea.com.mx/pdf/18402.pdf>.
- Facio, Alda. “Viena 1993, cuando las mujeres nos hicimos humanas”. *Pensamiento iberoamericano*, n° 9 (2011): 3–20. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3710875>.
- Franco Valdivia, Rocío. “Miradas cruzadas: el acceso de las mujeres a la justicia desde el género y la cultura”. En *Acceso a la justicia en el mundo rural*, compilado por Javier La Rosa Calle. Lima: Instituto de Defensa Legal, 2007.

- Franco Valdivia, Rocío, y María Gonzales Luna, María Alejandra. *Las Mujeres en la Justicia Comunitaria: Víctimas, Sujetos y Actores*. Serie: Justicia Comunitaria en los Andes: Perú y Ecuador. Vol. 3. Lima: Instituto de Defensa Legal, 2009.
- Galarza, Galo. “Justicia y derecho en la administración de justicia indígena”. En *Justicia indígena: aportes para un debate*, editado por Judith Salgado, 1. ed. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Abya-Yala, 2002.
- Goldáraz, José Miguel. *Mushuk pacha: hacia la tierra sin mal*. 1a. ed. Quito: Ediciones Cicame, 2004.
- González Toro, Patricia. “Nueva Amazonía: reconfiguraciones socioterritoriales y ambientales a partir de la implementación de políticas de desarrollo, extractivas y de integración regional en las riberas del río Napo y norte amazónico del Ecuador”. Tesis para obtener el título de magister en Estudios Socioambientales, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales FLACSO Ecuador, 2017.
- Hernández Breña, Wilson. *¿Cuánto le cuesta la justicia a las mujeres? Costos económicos y no económicos del acceso a la justicia en procesos de alimentos y de violación sexual*. Lima: Proyecto de Acceso a la Justicia en Comunidades Rurales - PROJUR Fase III, Poder Judicial, Oficina Nacional de Justicia de Paz y Justicia Indígena, 2011.
- Hernández Sampieri, Roberto, Pilar Baptista Lucio, y Carlos Fernández Collado. *Metodología de la investigación*. 6a. ed. México D.F.: McGraw-Hill Interamericana, 2014.
- Instituto Nacional de Estadística e Informática. “Directorio Nacional de Centros Poblados, Censos Nacionales 2017: XII de Población, VII de Vivienda y III de Comunidades Indígenas”, setiembre de 2018. https://www.inei.gob.pe/media/MenuRecursivo/publicaciones_digitales/Est/Lib1541/index.htm.
- “Inversión para el desarrollo e integración regional”. Encuentro económico de la región Loreto. Iquitos: Gobierno regional de Loreto, Dirección regional de energía y minas de Loreto, 23 de octubre de 2009. <http://www.bcrp.gob.pe/docs/Proyeccion-Institucional/Encuentros-Regionales/2009/Loreto/EER-Loreto-Rosalinda-Pastor.pdf>.
- Iñiguez, Lupicinio. “Métodos cualitativos de investigación en ciencias sociales: La observación participante”. presentado en Maestría en Ciencias Sociales, Universidad de Guadalajara, Guadalajara, 8 de septiembre de 2008.

- Kawulich, Barbara. “La Observación Participante Como Método de Recolección de Datos”. Traducido por David López. *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research* 6, n° 2 (31 de mayo de 2005). <http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/466/998>.
- Kogan, Liuba. “El lugar de las cosas salvajes: paradigmas teóricos, diseños de investigación y herramientas”. *Investigaciones sociales*, UNMSM - IIHS, año VIII, n° 13 (2004): 325–34.
- La Rosa Calle, Javier. “Acceso a la justicia: elementos para incorporar un enfoque integral de política pública”. En *Acceso la justicia en el mundo rural*, editado por Javier La Rosa Calle. Lima: Instituto de Defensa Legal, 2007.
- Lang, Miriam, y Anna Barrera Vivero, eds. *Mujeres indígenas y justicia ancestral*. Quito: UNIFEM - Región Andina, 2009.
- Laval, Christian, y Pierre Dardot. *Común: ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*. Barcelona: Gedisa, 2015.
- Lazo Landívar, Rodrigo, Ruth Llacsahuanga Salazar, y Erika León Angulo. *Desenrollando la madeja de la impunidad. Rutas de acceso a la justicia en casos de violencia sexual contra niñas y adolescentes en zonas rurales de la provincia de Condorcanqui, Amazonas. Estudio de una comunidad nativa awajún del Río Santiago*. Editado por Ministerio de Educación. Lima: Ministerio de Educación, 2017.
- Loli, Silvia, y Giulia Tamayo. “Violencia Familiar y administración de justicia: Diagnóstico y propuestas. Documento de trabajo”. Poder Judicial, 1998.
- Lovecchio, José Luis, y Kathryn Glaser. *Amazonia ecuatoriana: Quichuas del Río Napo*. Quito: Fondo Editorial Lovecchio - Glaser, Dirección General de Promoción Cultural, 2006.
- Lugones, María. “Colonialidad y Género: Hacia un feminismo descolonial”. En *Género y descolonialidad*, editado por Walter D. Mignolo. El desprendimiento. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2014.
- Martínez Carazo, Piedad. “El método de estudio de caso. Estrategia metodológica de la investigación científica”. *Revista científica Pensamiento y Gestión* 20 (8 de diciembre de 2011). <http://rcientificas.uninorte.edu.co/index.php/pensamiento/article/view/3576>.
- McCold, Paul, y Ted Wachte. “En Busca de Un Paradigma: Una Teoría Sobre Justicia Restaurativa”. *EForum – International Institute for Restorative Practices*, 12 de

- agosto de 2003. <https://www.iirp.edu/news/en-busca-de-un-paradigma-una-teoria-sobre-justicia-restaurativa>.
- Mendoza, Breny. *Ensayos de crítica feminista en nuestra América*. Feminismos latinoamericanos de otro modo. México, D.F: Herder, 2014.
- Ministerio de Cultura. “Base de datos de pueblos indígenas u originarios”, marzo de 2019. <http://bdpi.cultura.gob.pe/pueblos-indigenas>.
- . “Buscador de localidades de Pueblos Indígenas u Originarios”. *Base de datos de pueblos indígenas u originarios*, s. f. <http://bdpi.cultura.gob.pe/busqueda-localidades>.
- . “Lista de Pueblos Indígenas u Originarios”. *Base de datos de pueblos indígenas u originarios*, s. f. <http://bdpi.cultura.gob.pe/pueblos-indigenas>.
- Ministerio de Educación. “Patrón de Servicios Educativos”. *ESCALE Estadística de la Calidad Educativa*, junio de 2019. <http://escale.minedu.gob.pe/web/inicio/padron-de-ieee>.
- Ministerio de la Mujer y Poblaciones Vulnerables, Programa Nacional Contra la Violencia Familiar y Sexual. “Estadísticas de atención integral a víctimas de violencia familiar y sexual en los Centros de Emergencia Mujer 2018”. *Registro estadístico de la Unidad de Generación de la Información y Gestión de Conocimiento PNCVFS*, junio de 2019. <https://www.mimp.gob.pe/contigo/contenidos/pncontigo-articulos.php?codigo=36>.
- Ministerio del Interior, Policía Nacional del Perú. “Anuario Estadístico de la Policía Nacional del Perú 2018”, junio de 2019. https://www.policia.gob.pe/anuario_estadistico/documentos/ANUARIO%20PNP%202018_25_04_19.pdf.
- Muñoz, Patricia. *Violencias Interseccionales. Debates Feministas y Marcos Teóricos en el tema de Pobreza y Violencia contra las Mujeres en Latinoamérica*. Tegucigalpa: Central America Women’s Network (CAWN), 2011.
- Odicio Egoavil, Elmer. “Perfil demográfico de la región Loreto”. Instituto de investigaciones de la Amazonía Peruana, 1992.
- Organización de Estados Americanos. *Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer (Convención de Belém do Pará)*, 9 de junio de 1994.

- Organización de los Estados Americanos, y Comisión Interamericana de Derechos Humanos. “Las mujeres indígenas y sus derechos humanos en las Américas”. Organización de los Estados Americanos, 2017.
- Organización de Naciones Unidas. *Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (CEDAW)*. Resolución 34/180, 18 de diciembre de 1979.
- . *Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas*. Resolución n° 61/295, Sesión n° 61 de la Asamblea General, A/61/L.67, 13 de septiembre de 2007.
- . *Declaración sobre la eliminación de la violencia contra la mujer*. Resolución 48/104, 20 de diciembre de 1993.
- . *Plataforma de Acción de Beijing*. Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer, 16ª Sesión Plenaria, 15 de septiembre de 1995.
- Organización de Naciones Unidas, Comité para la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer. *Recomendación General n° 19, sobre la violencia contra la mujer*. 11º período de sesiones, 29 de enero de 1992.
- Organización Internacional del Trabajo. *Convenio n° 169 sobre pueblos indígenas y tribales*. 76ª reunión CIT en Ginebra, 27 de junio de 1989.
- Oyèwùmí, Oyèrónkẹ. *La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género*. Editado por María Teresa Garzón. Traducido por Alejandro Montelongo Gonzáles. Bogotá: En la frontera, 2017.
- Paz Ramírez, Mariel. “Mujeres guaraníes, violencia sexual y búsqueda de justicia”. *T’inkazos. Revista Boliviana de Ciencias Sociales*, n° 39 (2016). <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=426146435004>.
- Pellicer, Isabel, Pep Vivas-Elias, y Jesús Rojas. “La observación participante y la deriva: dos técnicas móviles para el análisis de la ciudad contemporánea. El caso de Barcelona”. *EURE (Santiago)* 39, n° 116 (enero de 2013): 119–39. doi:10.4067/S0250-71612013000100005.
- Pequeño Bueno, Andrea. “Vivir violencia, cruzar los límites”. En *Participación y políticas de mujeres indígenas en América Latina*. Quito: Flacso-Ecuador, 2009.
- Perú. *Constitución Política del Perú*, 30 de diciembre de 1993.
- . *Ley de demarcación política del departamento de Loreto*. Ley N° 9815, Diario oficial El Peruano, 2 de julio de 1943.

- . *Ley de protección frente a la violencia intrafamiliar*. Ley N° 26260, Diario oficial El Peruano, 1993.
- . *Ley para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contras las Mujeres y los Integrantes del Grupo Familiar*. Ley N° 30364, Diario oficial El Peruano, 23 de noviembre de 2015.
- Perú, Corte Suprema de Justicia de la República. *Resolución de creación de la Comisión sobre Justicia Indígena y Justicia de Paz*. Resolución Administrativa n° 202-2011-P-PJ, 11 de mayo de 2011.
- Perú, Dirección General de Reforma Agraria y Asentamiento Rural. *Resolución de titulación de la comunidad nativa Puerto Elvira*. Resolución Directoral n° 3983-76-DGRA-AR, 9 de agosto de 1976.
- Perú, Instituto Nacional de Estadística e Informática. *Censo Nacional 2017: XII de Población*, agosto de 2018.
- . “III Censo de Comunidades Nativas y I Censo de Comunidades Campesinas”, 2017.
- Perú, Ministerio de la Mujer y Poblaciones Vulnerables. *Reglamento de la Ley n° 30364, Ley para prevenir, sancionar y erradicar la violencia contra las mujeres y los integrantes del grupo familiar*. Decreto Supremo n° 009-2016-MIMP, Diario oficial El Peruano, 27 de julio de 2016.
- Perú, Sistema Nacional de Apoyo a la Movilización Social (SINAMOS). *Resolución de reconocimiento de comunidad nativa Puerto Elvira*. Resolución n° 137-75-OAE-ORAMS-V, 18 de julio de 1975.
- Pitch, Tamar. “La violencia contra las mujeres y sus usos políticos”. *Anales de la Cátedra Francisco Suárez* 48 (2014). doi:10.30827/acfs.v48i0.2778.
- Poder Judicial. “Módulo de Búsqueda del Registro de Intérpretes de Lenguas Indígenas u Originarias”. *Intérpretes acreditados por el Viceministro de Interculturalidad del Ministerio de Cultura para temas de justicia*, junio de 2019. <https://geojusticia.pj.gob.pe/ilio/>.
- Quijano, Aníbal. “Colonialidad el Poder y Clasificación Social”. En *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, editado por Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel. Biblioteca universitaria. Bogotá, D.C: Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar, 2007.

- Ramírez-Montenegro, Roberto. “Dominación y resistencia indígena en la Amazonía Noroccidental, siglos XVI-XVIII”. En *Opresión colonial y resistencia indígena en la Alta Amazonía*, editado por Fernando Santos-Granero. Quito: FLACSO Sede Ecuador, Abya Yala, CEDIME, 1992.
- Rawls, John. *Teoría de la justicia*. Traducido por María Dolores González. 2da ed. 6ta reimpresión. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Rivas Monje, Fabiana. “Las limitaciones teóricas respecto a la violencia de género contra las mujeres: aporte desde el feminismo descolonial para el análisis en mujeres de América Latina”. *Iberoamérica Social: Revista-red de estudios sociales* 4, n° 7 (2017): 129–53. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6563278>.
- Rubin, Gayle. “El tráfico de mujeres: notas sobre la ‘economía política’ de sexo (1975)”. En *¿Qué son los estudios de mujeres?*, editado por Marysa Navarro y Catharine R Stimpson, 15–74. México: Fondo de Cultura Económica, 1999.
- Salgado Alvarez, Judith. “Violencia contra las mujeres indígenas: entre las ‘justicias’ y la desprotección. Posibilidades de interculturalidad en Ecuador”. *Anuario de Acción Humanitaria y Derechos Humanos, Yearbook on Humanitarian Action and Human Rights - Universidad de Deusto*, n° 6 (2009): 61–72. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3313926>.
- Sánchez Botero, Esther. *Justicia y pueblos indígenas de Colombia: la tutela como medio para la construcción de entendimiento intercultural*. 3a. ed. actualizada. Bogotá: UNIJUS, Universidad Nacional de Colombia, 2010.
- Scott, Joan, Jill Conway, y Susan Bourque. “El concepto de género”. En *¿Qué son los estudios de mujeres?*, editado por Marysa Navarro y Catharine R Stimpson, 167–78. México: Fondo de Cultura Económica, 1999.
- Segato, Rita. Una falla del pensamiento feminista es creer que la violencia de género es un problema de hombres y mujeres. Entrevistado por Florencia Vizzi y Alejandra Ojeda Garneró. *El Ciudadano*, Rosario, 25 de febrero de 2018. <https://www.pressenza.com/es/2018/02/rita-segato-una-falla-del-pensamiento-feminista-creer-la-violencia-genero-problema-hombres-mujeres/>.
- Segato, Rita Laura. “Contrato y estatus en la etiología de la violencia”. En *Las estructuras elementales de la violencia: Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*, 1a. ed. Derechos

- humanos. Viejos problemas, nuevas miradas. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, Prometeo 3010, 2003.
- . *La guerra contra las mujeres*. Primera edición. Mapas 45. Madrid: Traficantes de Sueños, 2016.
- Sieder, Rachel, y María Teresa Sierra. “Acceso a la justicia para las mujeres indígenas en América Latina”. Chr. Michelsen Institute en Bergen, 2010. <https://www.cmi.no/publications/file/3941-acceso-a-la-justicia-para-las-mujeres-indigenas-en.pdf>.
- Sierra, María Teresa. “Las mujeres indígenas ante la justicia comunitaria: perspectivas desde la interculturalidad y los derechos”. *Desacatos: Revista de Ciencias Sociales*, n° 31 (2009): 73–88. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5843848>.
- Sousa Santos, Boaventura de. “Cuando los excluidos tienen Derecho: justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad”. En *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Ecuador*, editado por Boaventura de Sousa Santos y Agustín Grijalva Jiménez, 1a ed. Quito: Abya Yala, Fundación Rosa Luxemburg, 2012.
- Sousa Santos, Boaventura de. *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. Sociología y política. México D.F.: Siglo Veintiuno; Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), 2009.
- Souza Junior, José Geraldo de. “El Derecho Hallado en la Calle: Tierra, trabajo, justicia y paz”. En *Pluralismo jurídico: teoría y experiencias*, editado por Jesús Antonio de la Torre Rangel. San Luis Potosí: Universidad Autónoma de San Luis Potosí, Centro de Estudios Jurídicos y Sociales P. Enrique Gutiérrez, 2007.
- Torres Pezo, Juan Carlos. “Estudio de la institucionalidad Kichwa Napuruna en Torres Causana”. Instituto de Investigación de la Amazonia Peruana, ORKIWAN, noviembre de 2010.
- Velázquez, Susana. *Violencias cotidianas, violencia de género: escuchar, comprender, ayudar*. 1. ed., 1. reimpr. Psicología, psiquiatría y psicoterapia 213. Buenos Aires: Paidós, 2004.
- Villabella Armengol, Carlos Manuel. “Los métodos en la investigación jurídica. Algunas precisiones.” *Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de*

- Investigaciones Jurídicas de la Universidad Nacional Autónoma de México*, s. f., 35. <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/8/3983/46.pdf>.
- Walsh, Catherine. “Interculturalidad crítica y educación intercultural”. En *Construyendo interculturalidad crítica*, editado por Jorge Viaña Uzieda, Luís Tapia Mealla, y Catherine E. Walsh. La Paz: Convenio Andrés Bello, Instituto Interamericano de Integración, 2010.
- . “Introducción. Lo pedagógico y lo decolonial: Entretejiendo caminos”. En *Pedagogías decoloniales: prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*, editado por Catherine Walsh, 1a. ed. Serie Pensamiento decolonial. Quito: Abya Yala, 2013.
- Witker Velásquez, Jorge. *La investigación jurídica*. Serie jurídica. México, D.F.: McGraw-Hill, 1995.
- Wolkmer, Antônio Carlos. *Teoría crítica del derecho desde América Latina*. Traducido por Alejandro Rosillo Martínez. Akal-Inter Pares. Mexico: Akal, 2017.
- Yrigoyen Fajardo, Raquel. “Pluralismo jurídico, derecho indígena y jurisdicción especial en los países andinos”. *Revista “El otro derecho”* 30 (junio de 2004). <http://ilsa.org.co/2018/06/07/revista-el-otro-derecho/>.
- Zaffaroni, Eugenio Raúl. “El derecho latinoamericano en la fase superior del colonialismo”. *Revista Internacional de Historia Política y Cultura Jurídica de Río de Janeiro*, 2015.