

La interlegalidad desde la justicia indígena guaraya de Cururú

Roxana M. Viruez Valverde⁶⁶

Introducción – antecedentes

Esta investigación da cuenta de cómo podemos entender la interlegalidad desde algunos casos de violencia contra las mujeres en la comunidad indígena guaraya de Cururú, comunidad ubicada en el departamento de Santa Cruz de Bolivia.

Este trabajo condensa dos momentos de investigación, el primero que pretendía encontrar las formas de justicia tradicionales y la redacción del Estatuto interno de la comunidad investigaciones anteriores en los años 2009-2010, que permitieron ver de cerca la compleja configuración de las relaciones comunitarias. El segundo momento fue el año 2015, el cual ayudó a ver cuáles habían ocurrido en el año 2018.

El propósito inicial de la investigación fue entender de qué formas se afectaban las relaciones de género en Cururú, problema que emergió en las asambleas de construcción del estatuto interno de la comunidad, el año 2010, particularmente de las discusiones sobre los temas mujer, familia, niñez y adolescencia; situación que lleva a la pregunta ¿Cómo se ha construido y se construye la agencia política de las mujeres indígenas de Cururú desde las prácticas de interlegalidad en casos de violencia de género?

El presente trabajo complejiza las concepciones clásicas de comunidad y justicia indígena, ya que historiza la relación entre justicias en casos de violencia de género y brinda otros locus de enunciación del Estado, las comunidades indígenas y la interlegalidad, desde las mujeres en situación de violencia.

La metodología etnográfica utilizada para el trabajo de campo, permitió el análisis del rol que los actores desempeñan en la comunidad visibilizando el entramado de tensiones, disputas y conflictos de poder originados de las relaciones entre las mujeres indígenas con las prácticas de justicia. Lo que permitió establecer que, a través de la politización de la violencia, las mujeres son agentes centrales de cambio y reconfiguración de los imaginarios con los que se construye su comunidad; además son las que activan las relaciones de interlegalidad, dando un nuevo sentido a este término.

Pluralismo jurídico e Interlegalidad

De manera resumida, hablamos de justicia ordinaria cuando nos referimos al aparato institucional y normativo del Estado dispuesto para la administración de justicia en una jurisdicción determinada; mientras que entendemos como justicia indígena aquella propia

66 Lic. en Ciencias Jurídicas y Políticas (UMSS), Maestra en Antropología (FLACSO Ecuador), especialista en antropología jurídica, política, de la salud y estudios de género.

de las naciones o pueblos indígenas que aún conservan prácticas de justicia que se pueden entender y que ellos mismo refieren como tradicional, que responden a una cultura específica. Sin embargo, se plantea que se debe pensar la justicia indígena en su contemporaneidad, puesto que ésta está revalorando su propia matriz cultural, los pueblos indígenas están recurriendo a un lenguaje estatal de derechos, para poder atender asuntos determinados como la problemática de las mujeres. (Sierra, 2009: 22), sea por determinación normativa o por voluntad colectiva propia.

La relación entre ambas justicias ha sido objeto de estudio desde la época neoliberal que propugnó el multiculturalismo, el cual reconocía la existencia de formas de justicia “diferentes”, bajo una máscara de subordinación al derecho y a la justicia hegemónica del Estado. Hablamos también de una relación de subalternidad entre justicias.

El reconocimiento constitucional del pluralismo jurídico intentó dar un giro a esta relación, poniendo al mismo nivel jerárquico a ambas justicias; sin embargo, tuvo que enfrentarse a varios cuestionamientos, que Boaventura de Sousa Santos (2012) desarrolla y resulta importante mencionar, en este rumbo, la justicia indígena se transformó en una violación del monopolio del Estado, puesto que este para consolidarse requiere que haya una sola nación, una sola cultura, un sistema educativo, un ejército, un Derecho (Santos, 2012:19). Para el autor la justicia indígena además es cuestionada por poner en entredicho el principio de la unidad del Derecho, sin embargo no se toma en cuenta que ya el Derecho internamente es plural y diverso en sí mismo (en relación a la división de materias y sin mencionar al Derecho Internacional)⁶⁷; por lo que la justicia indígena no pone en cuestión su unidad si se establecen mecanismos de coordinación entre justicias (Santos, 2012: 21). Para esto Santos propone que debe existir una coordinación desde abajo, a partir de prácticas concretas, no a través de leyes. Es por esto que se propone el concepto de interlegalidad para abordar este caso, en lugar del de pluralismo jurídico. De forma acertada Ávila alerta que se debe hacer una precisión sobre lo que implica el pluralismo jurídico,

Es un concepto estático que inscribe autonomía a cada uno de los sistemas que conviven al interior de un mismo estado y, por lo tanto, es el que se maneja a nivel de formalismos y normas positivas (Ávila, 2010: 56).

Los estudios de antropología jurídica han develado que entender ambas justicias como separadas y opuestas es un error, la configuración de estos campos jurídicos es producto de un proceso de interacciones discursivas interlegales (Santos, 1991). A diferencia del pluralismo jurídico, el concepto de interlegalidad es más dinámico “se refiere a procesos de interrelación y transformaciones [que] supone la permeabilidad de los ordenamientos legales y es lo que sucede en la práctica, más allá de la formalidad y las demandas de autonomía” (Ávila, 2010: 56). Hablamos de interlegalidad cuando nos referimos a

Diferentes espacios legales superimpuestos, interpenetrados y mezclados en nuestras acciones, en ocasiones de saltos cualitativos o crisis oscilantes en nuestras

67 Revisar doctrina sobre pluralismo jurídico, Eugen Ehrlich, Santi Romano, George Gurvitch, Jean Carbonier, André-Jean Arnaud, Norberto Bobbio y la corriente del pluralismo jurídico cultural, entre otros.

trayectorias como en la rutina de los eventos cotidianos. Nuestra vida está constituida por una intersección de órdenes legales, esto es la interlegalidad (Santos 1995 en Sierra y Chenaut, 2002:45).

De esta puntualización sobre ambos términos, para este trabajo tomamos el concepto señalado de interlegalidad para abordar la situación de las mujeres y la justicia indígena en la comunidad de Cururú. Esta investigación toma como referente algunos casos de violencia contra las mujeres para explicar cómo se forma la interlegalidad, resulta importante ver cómo se dan estas relaciones interlegales, en estos casos, puesto que las relaciones de género construyen el tejido de relaciones en una comunidad (Prieto, Cuminao, Flores, et. al., 2005) y en los casos de violencia es donde se involucra la familia y el poder. Otros estudios han mostrado que la “violencia es una manifestación de dominación y ejercicio de poder de los hombres” (Segura, 2006; y Lagarde, 1996).

Aunque resulte obvio, nos interesa resaltar esto para complejizar el entendimiento de comunidad indígena como un todo homogéneo, armónico y solidario, las desigualdades de género muestran que esto no es así y que los pueblos indígenas también son sociedades donde existen desigualdades, relación de poder y dominación, como en otras.

La violencia no es un tema aislado, sino que hace parte del sistema donde se juegan relaciones de poder en base a una ideología dominante que niega y relativiza las consecuencias de la discriminación [...] la violencia en contra de las mujeres en todas sus formas [...], es producto de la violencia estructural que se genera en las relaciones desiguales entre los géneros (Lagarde en Ávila, 2010: 109).

Entonces la importancia de los casos de violencia es que visibilizan las relaciones de poder que se quieren encubrir en la “tradición” o “costumbre”, donde la agencia de las mujeres activa las relaciones de interlegalidad en su afán de enfrentarse a la violencia.

La justicia de Cururú

Cururú fue creada por las misiones como un centro de castigo donde se llevaban a las personas de Yaguarú y Urubichá a realizar trabajos agrícolas. Para el funcionamiento de los centros de castigo, se creó el Cabildo, conjunto de doce hombres indígenas - en representación de los doce apóstoles - quienes se encargaban de impartir los castigos dispuestos por los franciscanos. Ellos introdujeron la idea de *falta* como una transgresión al orden establecido. Esta es la primera forma de administración de justicia en la memoria de los indígenas guarayos de Cururú y que ellos refieren como la más tradicional.

Con la caída de la misión, el Cabildo permanece como autoridad máxima comunal, el Cacique Mayor es elegido, hasta nuestros días, por el sacerdote de la parroquia de Yaguarú, de acuerdo a su buen comportamiento y su capacidad para ser un buen guía moral y espiritual en la comunidad. El Cacique posteriormente elige a los cabildantes. Todos los cabildantes son vitalicios y cada uno tiene un rango específico, entre ellos existe un corregidor, quien antiguamente era responsable de impartir castigos y sanciones. El Cabildo está conformado por los hombres fundadores de la comunidad, quienes constituyeron su poder a través del reconocimiento político de los grupos de parentesco, creando una red de poder

bajo la lógica familiar de carácter patriarcal.

Con el tiempo, el Cabildo fue perdiendo poder y fue relegado a desempeñar funciones de guía moral y consejo, manteniendo una estrecha relación con la iglesia. El cargo de administración de justicia que tenía el corregidor del cabildo pasó a ser responsabilidad de un corregidor delegado por el municipio, instancia que al mismo tiempo crea la Defensoría de la niñez y adolescencia que funciona también como SLIM⁶⁸. Con la creación de estas figuras, el Estado se apropia de la administración de justicia a través del corregidor y la defensoría, quitándole fuerza a las autoridades comunales. Para el año 2010, los pobladores de Cururú acudían a los corregimientos y defensorías de Yaguarú y Urubichá para solucionar sus problemas. Sin embargo, en la mayoría de los casos, la forma de sancionar del corregidor no implicaba una verdadera solución al problema, porque su sistema de sanción era el pago de multas que resultaban impagables, no existía investigación de los casos, el corregimiento quedaba lejos para la gente de Cururú. Por otro lado, la representante de la defensoría solucionaba los problemas vía conciliación mediante firma de actas y también multas. En los casos de mucha gravedad, las personas tenían que remitirse a la fiscalía o al juzgado de la provincia Ascensión de Guarayos. Ambos casos significaban pérdida de tiempo y dinero que no tenían.

Los corregidores eran hombres, con poco conocimiento de las leyes, que no eran elegidos por el pueblo, sino delegados por el Alcalde, y que a pesar de ser indígenas guarayos, según los testimonios de la gente, no respondían a la “costumbre de antes”, de modo que el corregidor no respondía completamente a una lógica occidental ni a una indígena, sino a una mezcla de ellos:

Antes cuando había problemas la gente buscaba al corregidor [del cabildo] para solucionar el problema, ahora se van hasta el fiscal, pero este no resuelve el problema, porque todo es con plata, eso no creo que sea justicia. Ahora yo veo que no hay soluciones, mientras que uno no tiene recursos [dinero] no hay solución, antes no se solucionaba con recursos, se solucionaba para que no exista más problemas. Ahora sigue habiendo más y más problema. Antes se daba el castigo ahí mismo, días de trabajo o chicote para que lo vean en público, para que no suceda lo mismo, ahí la gente ya sabe que no sirve hacer esas cosas y no lo vuelven a hacer (R. Macue, 2010, entrevista).

Este testimonio nos permite entender que, para los comunarios de Cururú, una noción de justicia es “la resolución de problemas” y las sanciones de las autoridades deben ser “para que no exista más problemas”. Esta idea de solucionar los problemas tiene una idea de armonía en el fondo, Laura Nader (1998) propuso la ideología armónica como control, y base de la justicia y del derecho, que funciona “como un componente inherente a las organizaciones sociales y a las ideologías que evolucionaron como consecuencia de las políticas coloniales de tipo político y religioso” (Nader, 1998: 26). Cuando una persona comete una falta rompe con esa armonía por lo que debe ser castigada. El objetivo del castigo es

68 Servicio Legal Integral Municipal. La Ley de participación popular crea las defensorías de la niñez y adolescencia en el año 1997, y trabajan conjuntamente a los Servicios Legales Integrales Municipales (SLIM).

que “nunca más lo vuelva a hacer”; la idea de resolver o solucionar los problemas, va más allá del resarcimiento del daño a la persona afectada, implica dar un castigo ejemplificador para conseguir la corrección de una conducta no aceptada o lesiva a la comunidad, ya que una persona que comete una falta da un mal ejemplo a la comunidad, este mecanismo era considerado efectivo en la consecución de justicia en esta comunidad.

Esto también está relacionado con el significado de delito o falta, entendida como una acción que resulta lesiva no solo a una persona, sino también a la comunidad, considerando a los problemas en su mayoría como públicos. Una falta o delito significa un mal ejemplo o una conducta que puede “contagiarse”, por eso tanto énfasis en que el fin de los castigos o sanciones estén orientadas a corregir las conductas y no sólo a la reparación del daño causado.

Esta resulta una diferencia fundamental con el derecho occidental, puesto que este se funda principalmente en la protección de derechos individuales, mientras que para el derecho indígena serían los derechos colectivos al mismo tiempo que los privados.

Los castigos ejemplificadores eran aplicados antiguamente por los Cabildos, y variaban según la gravedad de los casos, los más leves se solucionaban hablando, dando consejo o con llamadas de atención, los que eran un poco más graves se sancionaban con días de trabajo comunitario, con *chicote* (látigo de cuero), los más graves como violaciones se sancionaban con calabozo y *cepo* (pozo que encima tiene tablas donde se aprisiona los pies de la persona). Estos castigos para ellos tenían más efectividad que la privación de libertad por el impacto que tenía su publicidad y observancia general, produciendo miedo al castigo o miedo a la pérdida de prestigio en la comunidad, no solo para la persona que cometía la falta sino también para su familia.

Estos antecedentes de la “justicia de afuera” que no funcionan, en comparación con la “justicia de antes” que sí solucionaba los problemas, sumado al discurso del pluralismo jurídico que se había aprobado recién en la Constitución Política del Estado, generó en la gente el interés de volver a dar fuerza al Cabildo de Cururú como instancia de resolución de conflictos, es decir, de administración de justicia, con la esperanza de que una autoridad propia sería capaz de solucionar los problemas de acuerdo a la realidad y capacidades materiales de la gente. De esta manera los comunarios de Cururú, el año 2010 decidieron escribir sus leyes y definir sus autoridades para la administración de justicia en el estatuto interno de su comunidad.

La remisión a la legalidad estatal

Se determinó que el contenido del Estatuto se realizaría en Asamblea, en la cual la discusión sobre el reconocimiento de los derechos de las mujeres y las sanciones a los hombres que ejercieran violencia contra ellas fue la más controvertida y de mucha tensión. Los hombres no estaban de acuerdo con que se sancionen a los hombres, mientras que ellas reclamaban la igualdad de derechos, la misma que es reconocida por el Estado, la Constitución Política del Estado y las leyes. Después de mucha discusión se accedió al reconocimiento y a su inserción en el Estatuto, pero quedó el desánimo de las mujeres quienes tenían la certeza de que no se cumpliría.

Por otro lado, se discutió la definición de las autoridades que administrarían justicia en la comunidad, en Asamblea el Cacique propuso que el Cabildo volviera a desempeñar esas funciones, también como una forma de reposicionar su poder dentro de la comunidad, con el amparo de la Constitución Política del Estado y la Ley de Deslinde Jurisdiccional (LDJ), instrumentos que, si bien permiten el reconocimiento de una autoridad indígena de justicia, ésta es de tipo patriarcal.

Los comunarios aceptaron que la comunidad debía tener una autoridad propia que resolviera los problemas dentro de la comunidad; sin embargo, las mujeres no estuvieron de acuerdo con que fueran los cabildantes debido al carácter vitalicio y la imposibilidad de remoción de sus cargos, esto era un problema en caso de que fuera un cabildante el que cometiera una falta. Debido a esto propusieron la elección de un corregidor externo al cabildo, propuesta que fue aprobada.

Dicho corregidor desempeñaría sus funciones en un periodo de tres años y tendría que trabajar en coordinación con el Cabildo, también remitir denuncias y casos a las autoridades de las jurisdicciones competentes en casos de gravedad; de esta forma el corregidor sería una forma de control sobre el Cabildo y viceversa; y para los casos de violencia física contra las mujeres se definió que cuando existiera reincidencia se derivarían los casos a las autoridades competentes de la justicia ordinaria.

Lo interesante de este proceso de definición de la justicia indígena de Cururú fue que en todo momento la preocupación de los comunarios era cuidar la legalidad del estatuto y que este se enmarque en la Constitución; es decir, que ninguna disposición podía ser contraria a la Constitución y las leyes, para evitar que el sistema de justicia que estaban construyendo no fuera desconocido por el Estado. De esta forma, el Estatuto de Cururú dispone:

En conformidad a los artículos 30 y 190 al 192 de la Constitución Política del Estado Plurinacional boliviano que reconocen la Jurisdicción Indígena Originaria Campesina y la Ley de Deslinde Jurisdiccional, la comunidad indígena de Cururú reconoce como las autoridades responsables de la administración de justicia comunal al Corregidor y al Cabildo (Estatuto interno Cururú, 2011: Art. 35).

Sobre este tema, nos encontramos ante dos panoramas de reconocimiento y legitimación, por un lado, la lucha de los pueblos indígenas para que el Estado reconozca la justicia indígena en igualdad jerárquica frente la ordinaria – también la agroambiental –; y por otro lado, la lucha de las mujeres indígenas que también se encuentran insertas en la lucha por el reconocimiento de su justicia, pero además luchan por el reconocimiento de sus derechos y la sanción de la violencia contra ellas *dentro* de su propia justicia.

De esta forma, la comunidad indígena de Cururú al regirse a la Constitución, se mantiene en la legalidad estatal para ser reconocidos como autoridad y norma válida dentro y fuera de la comunidad. Esto se constituye en un mecanismo de doble reconocimiento, el Estado reconoce a la comunidad y ésta a su vez reconoce a éste, pero siempre bajo los parámetros de las leyes producidas por el Estado. De acuerdo a la reflexión de Corrigan y Sayer (2007), es importante tomar en cuenta el significado de las actividades, formas, rutinas y rituales del Estado, ya que éstas influyen en la constitución y la regulación de las identidades sociales, y de subjetividades (Corrigan y Sayer, 2007). El Estado se construye

de estas rutinas y rituales de mando que son las leyes, a través de éstas de manera más o menos coercitiva “reconoce” la existencia y el mismo nivel jerárquico de ambas justicias, pero a la vez las subordina, las “regula”, como dicen los autores “hacen tanto daño como bien”. Pensando el Estado como una construcción también imaginaria, éste se convierte en un proyecto ideológico que necesita de un ejercicio de legitimación (Abrams, 2006 [1988]), donde la Ley de Deslinde Jurisdiccional como forma de legitimación, ayuda a ocultar la dominación que ejerce sobre los pueblos indígenas como algo legítimo, el reconocimiento de la justicia indígena. El Estado a través de esta ley, en realidad, “busca quedar como el único que se puede atribuir autoridad para ser la instancia legítima exclusiva para tal o cual forma de conocimiento, de previsión, de regulación o, palabra maravillosamente neutral, de ‘administración’” (Corrigan y Sayer, 2007: 55), en el ámbito de la justicia.

La situación de las mujeres se encuentra en un lugar intermedio, para ellas mantenerse en la legalidad del Estado, es una acción estratégica porque les permite usar la ley para activar la idea de coerción sobre los hombres, de esta forma les permite frenar la violencia de género. Volviendo a Corrigan y Sayer (2007) los instrumentos de legitimación del Estado hacen tanto daño como bien, dependiendo de la situación de dominación-subordinación en que el sujeto se encuentre.

La interlegalidad en Cururú

De este modo, los indígenas guarayos de Cururú, “de acuerdo a la ley de deslinde” decidieron que derivarían a la jurisdicción ordinaria los casos en los que externos a la comunidad estuvieran implicados, o comunarios que cometieran delitos gravísimos como asesinato o violación; o en casos de reincidencia de violencia contra las mujeres; lo que nos lleva a otra discusión, la interlegalidad. El otro objetivo de la ley de deslinde es “determinar los mecanismos de coordinación y cooperación entre estas jurisdicciones, en el marco del pluralismo jurídico” (LDJ, 2010: Art. 1), esta también es otra forma de legitimar el monopolio del Estado sobre la justicia.

El estudio de algunos casos de violencia contra las mujeres en Cururú, muestra que desde la fundación de la comunidad ellos ya articulaban formas de interlegalidad, remitiendo casos (difíciles de resolver por los lazos de parentesco que los unen) al Corregimiento de Urubichá o Yaguarú, en uno de los casos se puede ver que ambas autoridades coordinan la sanción, y posteriormente las mismas mujeres de la comunidad intervienen acordando una sanción colectiva impartida por las mujeres en caso de reincidencia.

Los marcos legales de la justicia ordinaria se encuentran interpenetrados y mezclados en las mentes y acciones de los comunarios de Cururú, es decir, que las instancias de justicia ordinaria han sido incorporadas como parte de su propia justicia, en forma de una segunda instancia. El contacto con instituciones públicas-estatales (corregidor, municipio, defensoría), privadas, ONG's (a través de capacitaciones en derechos), las mismas leyes, etc., han insertado al Estado en las mentes de la gente, las cuales a la vez se reflejan en sus acciones. El estudio de Ávila (2010) también nos dice que

La vida en comunidad y la permanente interacción con la sociedad mestiza

ha provocado que los valores del derecho formal se hayan introducido con la convivencia; y que estos valores se adopten como nuevos intereses a proteger además de los propios (Ávila, 2010: 104).

Por lo que se considera que es más preciso hablar de un proceso de interlegalidad y no de pluralismo jurídico (Ávila, 2010: 104). De esta forma, el sistema de Estado - como lo plantea Abrams (1977) - ha estado presente en los comunarios de Cururú, ya sea de forma abstracta, desconocida, extraña, etc., pero siempre en una forma de interlegalidad.

En algunos casos vemos que la remisión del caso al corregidor de Urubichá es una forma de interlegalidad, que funciona como una instancia superior o segunda instancia de resolución de conflictos o problemas. De modo que, las autoridades “de afuera”- sean el corregidor, los funcionarios de la fiscalía o los juzgados -, en sí mismos constituyen elementos de ambas justicias. El corregidor si bien es indígena responde a una u otra cultura jurídica dependiendo del caso, las sanciones que aplica, tienen también elementos de ambas justicias (multas, privación de libertad, castigos corporales ejemplificadores, etc.); es decir la interlegalidad está presente en diferentes momentos. Los actores que intervienen en el caso, ambos corregidores – el que remite y el que recibe el caso – y las mujeres – que hacen que se levante el castigo y amenazan con aplicar ellas mismas una sanción colectiva más severa – funcionan como agentes de interlegalidad, es decir, que activan elementos y agencian relaciones entre ambas justicias.

En un caso de violencia de género, de tipo sexual, del año 2010, tiempo donde se intentó que el cabildo retome sus actividades en la impartición de justicia o “resolución de problemas”⁶⁹. La demandante en este caso fue la presidenta de la Central de Mujeres Indígenas Guarayas de Cururú (CEMIG) y su esposo, que demandaban a un hombre mayor de edad, hijo y a la vez yerno de cabildantes, lo cual nuevamente deja ver el complejo entramado de las relaciones de parentesco. Se denunció a esta persona por haber entrado a la casa de la representante de la CEMIG una noche que ella se encontraba sola en casa con sus hijas e hijos (menores de 10 años); el hecho es que este sujeto entró cuando todos dormían y se metió en la cama de dos de las niñas con el afán de “tocarlas” a ellas y a la señora. Posteriormente otras mujeres revelaron que no era el primer caso, pero que ninguno fue denunciado, sino que se solucionó con la intervención de los padres y suegros de ambas partes. Este caso se resolvió en una reunión del Cabildo, la cual era de carácter público, de modo que cualquier persona podía observar y opinar. En la reunión los Cabildantes escucharon a ambas partes y posteriormente deliberaron sobre el castigo, consultaron también lo dispuesto por el código penal, para tomar una decisión. Esta fue que el trasgresor debía cumplir 15 días de trabajos comunales y el pago de setecientos cincuenta bolivianos (750 Bs.) correspondientes 15 días de jornal en medicamentos para la posta de salud de la comunidad.

Lo interesante de este caso es que durante el “juicio” el cacique y los cabildantes hacen nuevamente referencia a la dificultad de “ser autoridad y lo difícil de tener que sancionar a su familia”. En los casos identificados, si bien existe una voluntad de sancionar este tipo de

69 En este año aún no se había elegido al corregidor pues recién se había determinado esta figura, por lo que la denuncia de este caso se hizo al cacique mayor y éste fijando fecha y hora, reunió a los cabildantes y a las partes involucradas para darle solución.

conductas, el problema es *quién* asume la responsabilidad de sancionar.

La interlegalidad, nos revela entonces la importancia de las relaciones de parentesco en los cargos de administración de justicia, y los conflictos que acarrea, puesto que la persona con esta responsabilidad siempre se encuentra en el dilema de “sancionar a su familia”, por tanto, afectar la estructura familiar de la comunidad. Los casos de violencia de género, en este sentido, son los más delicados, ya que

La violencia en el mundo indígena toca la compleja trama de las relaciones comunitarias y colectivas [...] las relaciones de género construyen el tejido de relaciones colectivas y, en esta medida, intervenir en la violencia de género compromete las relaciones de pueblo (Prieto, et. al. 2005: 186).

Es por esto que se había decidido que en caso de que un agresor reincidiera, sería remitido a las autoridades de la justicia ordinaria, lo que representa también una forma de liberarse de la responsabilidad de “sancionar a la familia” y así afectar las redes de parentesco y por tanto las relaciones de poder intracomunales. Entonces, las autoridades recurren a la interlegalidad, también de forma política para proteger las redes familiares de poder intracomunales.

El estatuto como oportunidad para las mujeres

La decisión de elaborar el estatuto comunal, al mismo tiempo que representaba una oportunidad para las autoridades de posicionarse y ser reconocidas legalmente, también fue una oportunidad para que las mujeres pudieran reclamar, discutir e incluir sus derechos en él, principalmente los referidos a la violencia y a la subordinación de género en la que se encontraban. Este reclamo causó conflicto al interior de la comunidad ya que la percepción general de los hombres sobre las leyes y derechos que protegen a las mujeres estaba ligada a la idea de *problema*,

Mientras más ley hay, hay más problemas. Ahora las mujeres no quieren hacer caso, igual los niños, ahora que hay derechos no hay respeto, hay divorcios, abortos, tanta ley que hay, pero ya estamos mareados, borrachos con derechos (2010, entrevista).

Nuevamente aparece el Estado como ese abstracto que habla en un lenguaje desconocido y amenazante (derechos-leyes), como un “problema” porque implica una amenaza a la “costumbre” y al orden establecido por el sistema patriarcal que fundaba su autoridad en la obediencia al hombre-jefe de familia, donde los que tenían derechos únicamente eran ellos y donde su potestad y control sobre las mujeres era incuestionable. Reconocer intracomunalmente los derechos de las mujeres y los niños representaba un freno a la autoridad patriarcal y al control de las mujeres.

La redacción del estatuto se convirtió en un campo de lucha entre los derechos de las mujeres y la conservación del poder de los hombres sobre ellas, escenario donde las mujeres hicieron visibles y pusieron en discusión temas de violencia y desigualdades de género-generacionales que querían mantenerse invisibles bajo un imaginario de comunidad indivisa y armónica, con un fuerte sentimiento de solidaridad y horizontalidad bajo el precepto de

“todos somos familia”, que a la vez funciona como encubridor de la violencia. Estos temas que conflictúan las relaciones de género-poder, las cuales querían ser mantenidas por los hombres en el ámbito de lo “privado” de la familia, fueron puestos en evidencia en el ámbito público por las mujeres, como una forma de politización de la violencia.

La politización de la violencia

El proceso de definición de los derechos de las mujeres fue largo y muy conflictivo. En un primer momento se intentó que fuera en asamblea, pero por el nivel de tensión la gente propuso realizar el trabajo sólo con las mujeres para discutirlo posteriormente en asamblea. En la primera asamblea se empezó por definir las “faltas” que se cometían contra ellas y que consideraban debían ser sancionadas: “pegar, marginar, amenazar a la mujer, tenerla como en un corral, no dejarlas hacer nada, que el hombre se beba el dinero y no dé nada a la familia, no atender a la familia, no ser responsable con los hijos, traición, etc.”⁷⁰. En contraposición, asumiendo una actitud de defensa, los hombres señalaron que las mujeres también cometen faltas, como “ser chismosa, aborto, traición”, donde cabe resaltar que la condición de ser chismosa o cualquier otra falta es usada como justificativo para que los hombres ejerzan violencia contra ellas. Con todos estos temas en discusión el ambiente se tornó hostil y la participación de ambos lados se interrumpió. La violencia y las desigualdades de género habían salido a la luz y las mujeres habían tenido la posibilidad de hablar y reclamar sobre su condición.

En un segundo momento, se realizó una reunión únicamente con mujeres, ellas hicieron un listado de faltas, reiterando muchas de las anteriores, pero con más confianza al no tener la presencia de los hombres.

Golpear a la mujer (falta que merece una sanción grave), marginarla, amenazarla, insultar o faltarle el respeto, que el esposo prohíba hacer cosas, que no se la tome en cuenta en las decisiones de la familia, que prohíban ir a talleres o reuniones, que insulten o falten al respeto por las cosas que no hacen en la casa, que un hombre deje o abandone a una mujer embarazada, que una autoridad hable mal o insulte a las mujeres (Reunión de mujeres, 2010).

Todas las faltas hacen referencia a una situación de violencia de género estructural en la que las mujeres se veían inmersas, traducida en una forma de control de los hombres sobre las mujeres que va desde los cuerpos hasta regulaciones de su comportamiento. Las mujeres identificaban como detonador de la violencia al consumo de bebidas alcohólicas, de modo que propusieron la prohibición de consumo de alcohol dentro de la comunidad, propuesta que no fue tomada en cuenta por los hombres. Su petición iba más allá a no sólo no ser violentadas sino a vivir sin violencia en la comunidad,

Todos los problemas son cuando están borrachos, después no hay nada, no hay problema, igual entre ellos mismos [entre hombres] nosotras no queremos que haya peleas y si hay que se disculpen al día siguiente cuando estén sanos (Reunión

de mujeres, 2010).

En este proceso se les hizo más fácil definir obligaciones que derechos, ya que entendían que “derecho es todo lo que una persona puede hacer” y que estos son los que están en las leyes, de modo que señalaron que hombres y mujeres dentro de la familia tienen las mismas obligaciones:

Trabajar, dar educación, cuidar la salud y reconocer a los hijos, ayudar a la mujer cuando está embarazada y ver que no le falte nada, cuidar a la familia, no golpear ni maltratar ni castigar a los hijos (Reunión de mujeres, 2010).

De esta forma el interés de las mujeres fue trabajar no sólo la situación de las mujeres en la comunidad, sino también familia, niñez y adolescencia, desde una perspectiva comunitaria heterogénea, donde no solo existen conflictos de género, sino también generacionales.

Señalaban que los hijos también tienen obligaciones en la familia en especial con sus padres, las mismas son:

Obedecer a los padres, no faltarles el respeto y a todos los mayores de la comunidad, obedecer a los profesores, cumplir en el colegio, ayudar a los padres, el hijo varón al papá y la hija mujer a la mamá, ayudar a sus padres cuando son viejitos y no pueden trabajar (Reunión de mujeres, 2010).

En esta división de obligaciones de los hijo/as, se puede ver cómo se construyen y reproducen los roles de género y cómo se los enseñan desde la niñez, los niños varones ayudan al padre y las mujeres a la madre, de acuerdo a una división sexual del trabajo. Estos roles de género también se ven en los temas de interés en el debate, los temas que tienen más relación con “lo público” como tierra-territorio, bosque, recursos naturales, autoridades, etc., fueron los que los hombres demostraron más interés; mientras los temas considerados “privados” como la familia, mujeres y niñez, que interpelaban las desigualdades de género-generacional, fueron propuestos por las mujeres.

Estos temas propuestos por las mujeres, apuntaban a eliminar las desigualdades y la violencia en las relaciones comunitarias, de género-generacionales, trastocando el orden patriarcal establecido en la comunidad. Esto significaba enfrentarse a la autoridad y a una estructura patriarcal impuesta, con coraje, pero también con el temor de que su lucha fuera en vano. En la mesa de trabajo con las mujeres manifestaron su preocupación de que los casos de violencia no fueran atendidos ni solucionados en la comunidad.

Se pudo ver un afán de los hombres de mantener los casos de violencia en lo “privado”, y de invisibilizarlos al interior de la comunidad, porque la violencia afecta a “la familia” como consolidación de la armonía y a la justicia como instrumento de consolidación de esa armonía. La aceptación de la existencia de la violencia y su reconocimiento como falta, significaría aceptar que existen desigualdades, lo que afectaría las relaciones familiares y de poder. Lo que relaciona el afán de mantener la construcción imaginaria de la comunidad armónica con la preservación de las relaciones de poder al interior de la comunidad.

La redacción del estatuto fue un proceso de lucha y politización de la violencia. Las mujeres sitúan la violencia como problema que debe ser público que merece ser justiciable, lo politizan.

La politización no puede existir sin la producción de una representación con-

flictiva del mundo, que incluya campos opuestos con los cuales la gente se pueda identificar, permitiendo de ese modo que las pasiones se movilicen políticamente [...] (Mouffe, 2007: 31).

La inscripción de la violencia en un instrumento normativo reconocido por la comunidad y a la vez por el Estado, significó la existencia política de la violencia (Mouffe, 2007). Esta lucha sitúa a la violencia como lucha política, que rebasa lo jurídico. La violencia y los demás derechos de las mujeres de Cururú, se inscriben entonces en lo jurídico, en lo político y en la política; entendiendo lo político como ese espacio de poder, conflicto y antagonismo; y la política como un “conjunto de prácticas e instituciones a través de las cuales se crea un determinado orden, organizando la coexistencia humana en el contexto de la conflictividad derivada de lo político” (Mouffe, 2007: 16). Lo político es un “espacio de poder, conflicto y antagonismo” (Mouffe, 2007: 16), donde las mujeres sitúan la violencia, ponen en conflicto la noción de comunidad, y donde las relaciones de interlegalidad adquieren sentido.

Como el reconocimiento de la violencia representó un problema en la comunidad, para el año 2015 las mujeres se vieron obligadas a buscar medios alternativos de solución a la violencia, a) devolviendo los golpes por medio de la defensa, b) haciendo que los hombres participen de las capacitaciones en derechos de las mujeres, c) con la intervención de la representante de la CEMIG como enlace con las autoridades “externas” ordinarias (Defensoría, Policía).

Las transformaciones hacia el 2015

En el transcurso del año 2010 al 2015, momento de la revisita a la comunidad para indagar sobre el funcionamiento del Estatuto interno y las transformaciones acaecidas, vemos diferentes cambios, nos encontramos con una comunidad fragmentada donde las relaciones comunitarias que se tejían en las relaciones de parentesco se encuentran debilitadas; así también el Cabildo que había sido propuesto como autoridad de justicia no entró en funcionamiento y el corregidor que debía trabajar en coordinación con éstos nunca fue elegido. La explicación de la gente es que tanto el Estatuto interno como la justicia no funcionaron por falta de confianza en las autoridades, quienes han ido perdiendo la capacidad para sancionar; esta situación fue originada a raíz de que dos familias comenzaron a cuestionar la administración del plan de manejo forestal, las mismas que fueron cuestionadas moralmente al interior de la comunidad.

Por otro lado, el Cabildo también se había debilitado y esta fue una de las razones para que éste no funcione como autoridad de justicia; sin embargo, esto no quiere decir que Cururú no tenga una justicia propia, a pesar de que la gente y las autoridades lo refieran. Si bien el Estatuto, el Cabildo o el corregidor no funcionaron, algunos casos nos revelan que a partir del Estatuto se generaron cambios y que la gente ha creado sus propios mecanismos para la resolución de conflictos. En primer lugar, o en primera instancia, acuden a las personas mayores sean los suegros, padres o madres quienes aconsejan o concilian; si esto no funciona o se trata de un caso más grave acuden a las autoridades comunales como el

cacique mayor y si la víctima es una mujer, ellas prefieren acudir de forma directa a la presidenta de la CEMIG. Si no existe solución en esta instancia, o en casos de mucha gravedad, las autoridades comunales remiten los casos a la Policía o en casos en los que la víctima es un niño, niña o una mujer a la Defensoría de Urubichá a través de la CEMIG. El caso de la presidenta de la CEMIG en este sentido fue importante, sobre todo para las mujeres, porque convertirse en demandante siendo representante de la CEMIG, afirmó su legitimidad entre las mujeres, y lo más importante como instancia de defensa. Se podría decir que las mujeres a través de su presidenta son las que mejor agencian la interlegalidad acudiendo a instancias estatales, como la Defensoría y la Policía.

Estas instancias develan que existe un procedimiento implícito, que si bien no tienen un reconocimiento formal, y varían dependiendo del caso; por ejemplo, el conflicto entre las familias y el coordinador del plan de manejo fue puesto en conocimiento a las autoridades de la organización política del pueblo Guarayo: la COPNAG⁷¹, la cual conjuntamente a las centrales de las comunidades vecinas, funcionan como respaldo y legitimación de las autoridades de Cururú, junto a la Policía; o en el caso de la presidenta de la CEMIG, donde al final el agresor no sólo es juzgado por el Cabildo, sino por la comunidad y las mujeres a las que el Cabildo permitió participar e intervenir – que, si bien no decidieron sanciones, tuvieron la oportunidad de interpelar y aconsejar al acusado, interviniendo en la justicia - de igual forma las víctimas tuvieron la posibilidad de decidir sobre el castigo o sanción. De este modo, en Cururú no existe un solo procedimiento de justicia, ni una sola autoridad “reconocida o instituida” formalmente para esto, sino que la práctica jurídica-jurisdiccional se va conformando de acuerdo a los casos, junto con las formas de interlegalidad.

Es importante remarcar el carácter flexible y dinámico de la justicia indígena, ya que activa de forma estratégica procedimientos, formas y mecanismos de interlegalidad, sin necesidad de una ley que regule estas relaciones. Volviendo a ley de deslinde, lo que ésta hace, en última instancia, es forzar a los pueblos indígenas a crear formas de justicia y/o autoridades para poder adscribirse al proyecto de Estado plurinacional y de autonomía indígena. En entrevistas a las autoridades, comunales y municipales, sobre cómo están trabajando el tema de justicia en el proyecto de estatuto autonómico del pueblo indígena guarayo, respondieron:

Hemos trabajado que sí se puede practicar, pero no como que vamos a masacrar o castigar, así como linchamientos, [sino] de acuerdo a lesiones graves o al nivel de los delitos. La justicia comunitaria se está trabajando, pidiendo, hemos tenido un encuentro nacional para eso. Nuestro trabajo sería comunitario y en caso de que no se solucione [pasa] a la justicia ordinaria en casos más graves (Entrevista, Pdte. COOPNAG 2015).

Vemos una forma de justicia indígena aún indefinida⁷², que no tiene una autoridad establecida y que remite nuevamente a la justicia ordinaria en casos de gravedad, como forma de interlegalidad. Las autoridades vuelven a hacer referencia a cumplir los pasos que

71 Central de Organizaciones de Pueblos Nativos Guarayos.

72 Año 2018.

dispone la ley para elaborar estatutos adecuados a la Constitución Política del Estado. En algunos casos las leyes estatales incluida la Constitución, pueden forzar la creación o “institucionalización” de autoridades y normas, a forma de camisa de fuerza, cuando éstas no son necesarias, y que a largo plazo no funcionan como el Cabildo de Cururú. El peligro de estas leyes es que se estarían quitando flexibilidad a la justicia indígena y no se estaría reconociendo las verdaderas formas de interlegalidad que son creadas por las prácticas jurídicas indígenas, pero principalmente políticas de la justicia indígena. Otro de los peligros es que con estas leyes el Estado crea una forma determinada de justicia indígena que remite a una forma de “ancestralidad”, que en el fondo es patriarcal, como el Cabildo. Este tipo de comunidades que están conformadas por pequeños grupos de parentesco patriarcales, llevan también incorporadas las relaciones de dominación que les dejó la misión por medio de la iglesia, y que está imbricada en algunos tipos de ancestralidad, que subordina a las mujeres a través de relaciones de género jerárquicas y desiguales, relaciones que ahora las mujeres indígenas están cuestionando y continúan luchando por cambiar.

En estos cinco años las mujeres de Cururú, han logrado crear formas alternativas a una justicia formal-ancestral para hacer frente a la violencia y para hacer respetar sus derechos, proceso en el que es muy importante la intervención de la representante de la CEMIG.

A modo de conclusión: Mujeres indígenas enclave interlegal

Después de mencionar algunos puntos que constituyen a la justicia en Cururú, vemos que ésta ha sido construida de elementos propios como externos que datan de la misión, hasta donde este trabajo ha podido rastrear. Esta justicia ha tenido también intervenciones estatales que han llevado a la gente a reconfigurar su forma, autoridades y procedimientos de forma estratégica.

En este proceso la gente ha recurrido a “cuidar la legalidad” de su justicia y sus normas, reconociendo al estado a través de su enunciación en el Estatuto interno; lo que nos lleva a pensar que en la construcción de la justicia indígena en Cururú existe un doble reconocimiento: el Estado reconoce a la comunidad y viceversa, pero siempre bajo los parámetros que el Estado dicta a través de las leyes, como ejercicio de legitimación.

A través de la Constitución, la ley de deslinde jurisdiccional, la de autonomías, etc., el Estado busca quedar como el único que se puede atribuir autoridad para ser la instancia legítima exclusiva para la regulación o administración de justicia. El peligro de estas leyes es que quitan flexibilidad a la justicia indígena y no reconocen las verdaderas formas de interlegalidad que son creadas por las prácticas jurídicas, pero principalmente políticas de la justicia indígena. Entonces la justicia indígena se sitúa en una serie de paradojas, tiempos y espacios, pensados como ancestrales cuando en realidad son sociedades plurales en sí mismas.

Las comunidades indígenas construyen su justicia de diferentes formas, de acuerdo a su historia y al contexto en el que se desarrolla, funciona de diferentes formas, lo que hace muy difícil encasillarla en una definición universal de justicia indígena. La justicia indígena no es fija, es flexible, elástica y plural, y sobre todo no tiene una sola fuente, por lo que normarla o regularla significa ponerla en una camisa de fuerzas, o forzar la creación de normas,

autoridades, procedimientos, sanciones, etc., que a la larga pueden no funcionar, como ocurrió con el estatuto en Cururú.

Entonces, en este caso, el concepto de interlegalidad es el más indicado para explicar el fenómeno en Cururú. La interlegalidad es un proceso construido históricamente reconocido por una ley, no creado por esta. Este caso nos muestra que desde la fundación de la comunidad ellos ya articulaban formas de interlegalidad. Los marcos legales de la justicia ordinaria se encuentran interpenetrados y mezclados en las mentes y acciones de los comunarios, es decir, que las instancias de justicia ordinaria han sido incorporadas como parte de su propia justicia, en forma de una segunda instancia. Las relaciones con el “exterior” y con el estado a través de personas, instituciones, etc., ha implicado un intercambio y negociación constante entre formas de justicia.

La interlegalidad entonces es un proyecto también político que visibiliza tensiones entre gobernantes y gobernados, a nivel comunal la interlegalidad funciona como un mecanismo político que protege las relaciones de parentesco y de poder intracomunales, partiendo de que las relaciones de género construyen el tejido de relaciones colectivas sancionar los casos de violencia de género compromete las relaciones de familia y de poder, sobre las que se funda la comunidad.

Lograr el reconocimiento de la violencia como una acción justiciable fue un medio para su existencia política. La politización de la violencia fue lo que verdaderamente permitió frenarla, más que su existencia legal, ya que el estatuto nadie lo usó, lo que generó cambios en la gente quienes crearon otros mecanismos para la resolución de conflictos. De ahí se destaca la inclusión de los hombres en temas de género, con la idea de trabajar con los hombres en la construcción de relaciones de género más equitativas. Esto es importante porque rompe con la idea de que las mujeres indígenas se oponen a los derechos colectivos y a la comunidad al llevar los casos de violencia a instancias y autoridades externas.

En este proceso de construcción de relaciones e identidades, la intervención de la representante de la CEMIG, es clave, porque a la vez se constituye en un agente de interlegalidad y mediación. Entonces, en Cururú no existe un solo procedimiento de justicia, ni una sola autoridad “reconocida o instituida” específica y formalmente para esto, sino que la práctica jurídica-jurisdiccional se va conformando de acuerdo a los casos, junto con las formas de interlegalidad.

La interlegalidad entonces es un instrumento que las mujeres utilizan para defender sus derechos, frenar la violencia, construir una identidad de mujer indígena más autónoma, y relaciones de género más equitativas con los hombres y en comunidad. Ellas están conscientes de que es un proceso largo y aún les faltan muchas luchas por delante, pero ven que estas relaciones están cambiando de a poco, incluso en la mentalidad de las autoridades como el Cacique Mayor, quien menciona “Ahora que sus derechos [de las mujeres] ya están reconocidos cambia la vida. Cuando hay fiesta todos están juntos unidos, comen, beben, bailan todos por igual, y se van a sus casas tranquilos, ya no hay peleas, todos son unidos”. Aún persiste el imaginario armónico, pero construida desde otro lugar, desde una política de heterogeneidad.

Bibliografía

Abrams, Philip (2006 [1988]). “Notes on the Difficulty of Studying the State”. En *The Anthropology of the State*, Aradhana Sharma and Akhil Gupta, ed. Blackwell Publishing.

Ávila Navarrete, Marianela (2010). *Interlegalidad y derechos de las mujeres: violencia de género en la nacionalidad shuar con mención en Género y Desarrollo*. Quito: FLACSO -Sede Ecuador.

____ (2012). “Pluralismo jurídico: ¿doble tutela o indefensión?; la mujer shuar en los sistemas de protección”. En: *Interculturalidad: un acercamiento desde la investigación*. Quito: FLACSO – Sede Ecuador.

Barragán, Rossana; Wanderley, Fernanda (2009). “Etnografías del Estado en América Latina”. En *Revista Iconos*, N° 34. Quito: FLACSO.

Blackwell, Maylei. Hernández Castillo, Rosalva Aída; Herrera, Juan; et al. (2008). “Cruces de fronteras, identidades indígenas, género y justicia en las Américas” En *Desacatos: Revista de Antropología Social*. México, D.F.: Editores e Impresores Profesionales Edimpro, S.A. Año 2009 n.31.

Chávez, Claudia. Tervén, Adriana (2013). “Las prácticas de justicia indígena bajo el reconocimiento del estado. El caso poblano desde la experiencia organizativa de Cuetzalan”. Publicado originalmente en: *Justicias indígenas y estado: violencias contemporáneas*. México, D.F.: FLACSO, Sede México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS).

Corrigan, Philip y Derek Sayer (2007 [1984]). “El gran arco del Estado inglés”. En *Antropología del Estado. Dominación y prácticas contestatarias en América Latina*, María L. Lagos y Pamela Callas, comp., La Paz: NNUU, Cuaderno Futuro, no. 23.

Cumes, Aura (2009). “Multiculturalismo, género y feminismos: mujeres diversas, luchas complejas”. En *Participación y políticas de mujeres indígenas en América Latina*, Andrea Pequeño comp. Quito: FLACSO.

Hernández del Castillo, Rosalva Aída (2003). “El derecho positivo y la costumbre jurídica: Las mujeres de Chiapas y sus luchas por el acceso a la justicia”. En *Violencia contra las mujeres en contextos urbanos y rurales*, Marta Torres Falcón (comp.). México: EL Colegio de México, Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer.

____ (2007). “Por los entrecruces del género, la justicia y la legalidad en tierras indígenas”. En *Desacatos* N° 23, enero – abril 2007. **Reseña de María Teresa Sierra Coord. (2004), Haciendo justicia. Interlegalidad, derecho y género en regiones indígenas**. México: CIESAS.

Hernández del Castillo, Rosalva Aída. Sierra, M.T.; Sieder, R. (2009). “Reivindicaciones étnicas, género y justicia”. En *Desacatos*: N° 31, septiembre – diciembre 2009.

Mouffe, Chantal (2007). *En torno a lo político*. Buenos Aires: Fondo de la Cultura Económica.

Nader, Laura (1998). *Ideología armónica. Justicia y control en un pueblo de la montaña*

zapoteca. Oaxaca: Instituto oaxaqueño de las culturas- Fondo estatal para la cultura y las artes – CIESAS.

Prieto, Mercedes; Clorinda Cuminao, Alejandra Flores, Gina Maldonado y Andrea Pequeño (2005). “Las mujeres indígenas y la búsqueda del respeto”. En *Mujeres ecuatorianas. Entre las crisis y las oportunidades 1990-2004*, Mercedes Prieto ed. Quito: CONAMU-FLACSO-UNFPA-UNIFEM.

Santos, Boaventura de Sousa (1991[1987]). “Law: a map of misreading. Toward a postmodern conception of law”. En *Journal of Law and Society*. Vol. 13, N° 3.

Santos, Boaventura de Sousa (2012). *Cuando los excluidos tienen derecho: justicia indígena, plurinacional e interculturalidad*. Quito: Abya Yala; Fundación Rosa Luxemburg.

Sierra, María Teresa (1990). “Lenguaje, prácticas jurídicas y derecho consuetudinario indígena”. En: *Entre la ley y la costumbre: el derecho consuetudinario indígena en América Latina*. México, D.F.: Instituto Indigenista Interamericano: Instituto Interamericano de Derechos Humanos.

____ (2008). “Las mujeres indígenas ante la justicia comunitaria”. En *Desacatos: Revista de Antropología Social México*, D.F.: Editores e Impresores Profesionales Edimpro, S.A. Año 2009 N° 31.

____ (2008). “Mujeres indígenas, justicia y derechos: los retos de una justicia intercultural”. En *Revista Iconos*, N° 31. Quito: FLACSO.

____ (2013). *Justicias indígenas y estado: violencias contemporáneas*. México, D.F.: FLACSO, Sede México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS).