



UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

Reflexiones sobre la justicia indígena desde una mirada feminista decolonial: mujeres indígenas del pueblo de los Pastos y prácticas de justicia.

Luisa Maria Ocaña Muñoz

Universidad Nacional de Colombia
Facultad de Ciencias Humanas, Escuela de Estudios de Género.
Bogotá, Colombia
2016

Reflexiones sobre la justicia indígena desde una mirada feminista decolonial: mujeres indígenas del pueblo de los Pastos y prácticas de justicia

Luisa Maria Ocaña Muñoz

Tesis presentada como requisito parcial para optar al título de:

Magister en Estudios de Género

Directora:

Magister en Antropología Rosa Inés Ochy Curiel Pichardo.

Línea de Investigación:

Violencias, ciudadanía y democracia.

Universidad Nacional de Colombia

Facultad de Ciencias Humanas, Escuela de Estudios de Género.

Bogotá, Colombia

2016

Agradecimientos

A las todas las mujeres Pasto que compartieron conmigo sus palabras, reflexiones y experiencias, pues es desde y para ellas este documento. En especial a Ligia Valenzuela del Cabildo menor de Género, por permitirme acompañar sus largas jornadas de trabajo en su casa, en el campo y en el espacio organizativo. A Genith Quitiaquez y Leydi Pacheco del Consejo de Mujeres del Pueblo de los Pastos, por abrirme un espacio e indicarme el camino de encuentro con otras mujeres.

A la Escuela de Justicia Comunitaria de la Universidad Nacional, por ser un espacio determinante y fundamental en mi formación profesional y académica y uno de los lugares donde nació mi interés para realizar esta investigación.

A mi directora de tesis, Ochy Curiel, por apoyarme y motivarme incondicionalmente, por sus aportes constructivos y críticos hacia este documento, y por el compartir una apuesta feminista, lésbica y decolonial en distintos niveles.

A Mar, por todo el amor, la complicidad y la paciencia. Por “meterme caña”, y acompañar y aportar este proceso desde la escucha, las lecturas y los comentarios.

A mi madre y a mi padre por ser sustento, comprensión y cariño.

Resumen

Esta investigación emprende un análisis de la justicia indígena- específicamente en el resguardo del gran Cumbal del pueblo de los Pastos - desde una mirada feminista decolonial. Problematicando algunas tensiones y paradojas que se constituyen en la experiencia colonial de los pueblos indígenas, el texto da cuenta de la relación compleja entre la lucha por la autonomía de los pueblos y el reconocimiento estatal de la justicia indígena como una expresión multicultural. En este sentido, se realiza una aproximación a la justicia indígena y al poder/saber estatal que sitúa en el centro del análisis las percepciones, ideas y conceptos que las mujeres indígenas han elaborado frente a las prácticas de justicia.

Articulando los aportes del feminismo decolonial, y los estudios y concepciones sobre justicia comunitaria y justicia indígena el texto ofrece una mirada crítica que busca contribuir en las reflexiones y debates académicos sobre el tema, y en el trabajo que viene desarrollando el movimiento y las mujeres indígenas de Abya Yala.

Palabras clave: Justicia indígena, justicia comunitaria, feminismo decolonial, multiculturalismo, pueblo de los Pastos, mujeres indígenas.

Abstract

This research embraces an analysis of the indigenous justice – specifically in the gran Cumbal reserve of Pasto’s communities – from a decolonial feminist perspective. It problematizes some of the tensions and paradoxes that were constituted during the colonial experience of indigenous nations. The text studies the complex relationship between the struggle of indigenous nations autonomy and the estate recognition of their indigenous justice as a multicultural expression. In this sense, an approach of the interconexions among indigenous justice and the power/knowledge of the state have been done. This analysis is centred in the perceptions, ideas and concepts that indigenous women had elaborated from their practices of justice. Structuring the decolonial feminist and the studies and conceptions of community and indigenous justice, the text offers a critical view that aims to contribute to the academic reflexions and debates, as well as in the work that the Abya Yala movement of indigenous women is developing.

Keywords: Indigenous justice, community justice, decolonial feminism, multiculturalism, Pasto’s communities, indigenous women.

Contenido

	Pág.
Resumen.....	VII
Abstract	VIII
Introducción	1
1. Capítulo I: Justicia Comunitaria y Justicia Indígena en Abya Yala.....	11
1.1 Movimientos indígenas de Abya Yala: Cuestiones en torno al reconocimiento de la Justicia Propia	18
1.2 Mujeres y Movimiento Indígena: una historia propia	22
1.3 Una contextualización de la reforma constitucional colombiana	30
2. Capítulo II: La Justicia Indígena.....	39
2.1. Un marco conceptual para la Justicia Indígena.....	40
2.1.1 Justicia Indígena y Estado nación: cuestiones en torno a la colonialidad del derecho y la administración de justicia.....	49
2.1.2 Justicia Comunitaria y Justicia Indígena: debates teóricos.....	56
2.2. Visiones de los Pueblos Indígenas de Abya Yala sobre la Justicia Indígena.	61
2.3. Una aproximación a las reflexiones de las mujeres sobre la Justicia Indígena. .	68
3. capítulo III: El pueblo indígena de los Pastos.	75
3.1. “Somos mujeres de territorio, mujeres de nuestra madre tierra” . Reflexiones acerca de la situación de las mujeres Pasto en el resguardo del gran Cumbal.....	81
3.1.1 “Ellos no saben que nosotras somos fuertes en nuestra palabra, somos fuertes en nuestro hacer” . Hacia una identidad política de las Mujeres Pasto. .	89
3.2. La Justicia Indígena para el pueblo Pasto	96
3.3. Conceptos, percepciones e ideas sobre la justicia indígena de las mujeres Pasto	103
4. Conclusiones y recomendaciones.....	111
4.1. Conclusiones	111
4.2. Recomendaciones.....	117
Bibliografía	121

Introducción

Mi paso por la facultad de Derecho de la Universidad Nacional me llenó de grandes aprendizajes, profundas contradicciones y, sobre todo, desencantos. La formación de abogada que emprendía me pareció fuertemente marcada por una visión del derecho como paradigma universal, racional, objetivo y hermético de la regulación de las relaciones sociales, que atravesado por una estética de trajes elegantes y discursos excluyentes y exclusivos de quienes pertenecen al campo y a la práctica, me iba dejando un sinsabor de frustración respecto a las posibilidades de transformación que ésta disciplina podía tener sobre escenarios de marginalidad, opresión y desigualdad.

Sin embargo, con el transcurrir de los semestres encontré posiciones y contenidos teóricos que hacían oposición a una tendencia que parecía hegemónica. Desde diversos estudios de fenómenos jurídicos orientados a lo social y a visiones alternativas del campo, pude adentrarme en disciplinas que se conjugaban con lo jurídico (como la sociología, la antropología o el feminismo) y que me ofrecían perspectivas más críticas.

Mi lugar de convicción jurídica y académica se situó en las clases de administración de justicia y justicia comunitaria, las cuales me abrieron un espacio en la Escuela de Justicia Comunitaria¹. Desde ahí comencé a desarrollar caminos investigativos y académicos dirigidos a la transformación de realidades sociales complejas y hacia la construcción de otro tipo de relaciones sociales y comunitarias emancipatorias, al estudiar la forma en

¹ La Escuela de Justicia Comunitaria de la Universidad Nacional (EJCUN) es un grupo interdisciplinar que realiza procesos de investigación, docencia y extensión en torno a la justicia comunitaria, que se orientan al fortalecimiento de los procesos de regulación y gestión de conflictos.

que comunidades concretas crean y mantienen normas sociales para la gestión de conflictos.

Los nuevos conocimientos que iba adquiriendo en la academia como mis prácticas cotidianas, me llevaron a cuestionarme cada vez más mi identidad y las exigencias estéticas, familiares, políticas, sociales y sexuales que, como “mujer”, aparecen como mandato. Esto implicó (y aún me implica) emprender procesos dolorosos y complejos de deconstrucción, así como tomar decisiones trascendentales respecto al curso de mi vida afectiva, laboral, profesional y política.

Este ejercicio (inicialmente intuitivo) de inconformidad respecto a mi rol en la sociedad, se complementó y soportó en el universo de las propuestas críticas que, desde el feminismo, se le hacen tanto a las ciencias sociales y jurídicas como a las relaciones afectivas, sociales y de poder que atraviesan los cuerpos y enmarcan las subjetividades. Mis preguntas trascendieron el campo de mi cotidianidad para replicarse en lo laboral e indagar, en concreto, sobre la ausencia de los aportes de los estudios de género y del feminismo a la justicia comunitaria, sobre cómo nos pensábamos y llevábamos a cabo los procesos investigativos y cómo era la implementación de ésta propuesta.

Y es que, en cierto momento (y contando con la compañía y complicidad de algunos compañeros y compañeras de trabajo), dicha ausencia me parecía contradictoria y limitante teniendo en cuenta el enfoque político y potente de transformación social de la Justicia Comunitaria tal y como lo trabajábamos desde la EJCUN. Por esta razón decidí emprender un nuevo viaje académico, político y subjetivo dentro de los estudios feministas y de género.

Pensar en hacer un trabajo investigativo como resultado final de la Maestría en Estudios de Género, que aportara tanto a los estudios de justicia comunitaria como al feminismo y, sobre todo, a las mujeres con las que llevaría a cabo este trabajo, me resultó emocionante y retador, pues significaba navegar dentro de una realidad social compleja que no ha sido explorada en nuestro país hasta el momento.

La consagración de un nuevo orden político y social con la Constitución de 1991, enmarcado en los principios del Estado Social de Derecho, la multiculturalidad y los

derechos humanos, dio pie al reconocimiento de otras formas de administración de justicia, entre estas, la jurisdicción especial indígena, impulsando debates acerca del poder jurídico y de administrar justicia centralizado y monopolizado por el Estado, y dando paso a diversas investigaciones sobre la justicia comunitaria.

Desde la EJCUN asumimos una perspectiva teórica que entiende la justicia comunitaria como un conjunto de normas, instituciones y actores por medio de los cuales se regulan comportamientos al interior de una comunidad. Es, ante todo, una forma de administrar justicia que actúa sobre referentes normativos específicos; y es comunitaria toda vez que su capacidad regulatoria está relacionada con factores como la identidad y la pertenencia a una comunidad (Ardila, 2011).

Aún cuando son innumerables las prácticas de justicia comunitaria que se llevan a cabo en el país, éstas no se ven articuladas con los aportes del feminismo y los estudios de género. Frente a este panorama, decidí emprender esta investigación para aportar en la articulación conceptual y metodológica de la Justicia Indígena y el feminismo, a partir del análisis del ejercicio de la Justicia Propia en los Pastos y el lugar que ocupan las mujeres en dicho ejercicio.

El primer acercamiento al tema específico de las mujeres y la justicia indígena que me sirvió de antecedente y motivación para continuar con la temática investigativa que presento, fue un semillero de investigación que tuve la oportunidad de proponer y coordinar en la Escuela de Justicia Comunitaria², en el cual realizamos una contextualización general del Pueblo Indígena de los Pastos, de la oferta de justicia estatal y propia al interior de la comunidad y de los conflictos más recurrentes para las mujeres Pasto. Además del producto escrito resultado del semillero, realizamos un video que recoge este trabajo de investigación en las voces de las mujeres.

² El trabajo del Semillero se hizo en el año 2012, contó con la participación de cuatro mujeres estudiantes de la Facultad de Derecho de la Universidad Nacional de Colombia. El producto del semillero de investigación está citado como referencia bibliográfica en este texto y se encuentra en proceso de publicación por parte de la Universidad Nacional de Colombia.

Enfoque teórico, político y metodológico

Uno de los retos más trascendentales ha tenido que ver con decidir hacer este trabajo con mujeres Pastos del Resguardo del Gran Cumbal, pues me ha significado una forma de acercarme y reencontrarme con mi pasado, con mis raíces y mi territorio. Al haber nacido y haber sido criada en la ciudad de Pasto, Departamento de Nariño, esta investigación significó para mi leer y vivir Nariño, específicamente Pasto y Cumbal, ya no con la mirada de mi infancia y adolescencia, sino con una visión propia y, a la vez, novedosa de su ubicación geopolítica, de su cultura y de las relaciones sociales, y de poder entre mujeres y hombres. Significó traer la mirada de quien se fue, pero retorna, perteneciendo y no perteneciendo a un lugar que, a su vez, ya no es el mismo.

Asumirme y reconocirme como lesbiana feminista decolonial ha hecho de este esfuerzo académico, un lugar más para reafirmar mi identidad política desde donde me sitúo y posiciono mi trabajo investigativo. El feminismo decolonial, como perspectiva política y epistemológica lo entiendo desde los planteamientos de algunas teóricas y activistas en Abya Yala quienes recogen, revisan y problematizan aportes de los feminismos subalternos y no hegemónicos, y de las teorías decoloniales (Curiel, 2014; Espinosa, 2014). Esto implica, comprender “que tanto la raza como el género han sido constitutivas de la episteme moderna colonial; sino que son diferenciaciones producidas por las opresiones que, a su vez, produjo el colonialismo, y que continúa produciendo en la colonialidad contemporánea” (Curiel, 2014: 55).

Pensar los contenidos y alcances de una propuesta metodológica desde el feminismo decolonial, me llevó a identificar y reconocer algunas limitaciones, y a tener en cuenta ciertas precauciones al momento de plantear esta investigación, llevar a cabo el trabajo con las mujeres en los territorios, indagar en fuentes bibliográficas y escribir este documento. En este sentido, me pareció fundamental tener como punto de partida el hecho de que uno de los lugares desde los cuales me sitúo y en el que se inscribe este trabajo, es la academia. Lo cual me ha significado, la consideración de una serie de limitaciones frente a la intención de construir colectivamente el conocimiento, pues el no ser indígena, ni tener la posibilidad de estar inmersa en las dinámicas comunitarias,

difícilmente podría hacer una investigación en la que, junto con las mujeres, definiéramos las rutas para diseñar, construir y escribir este documento.

Esta situación devino en una crisis personal y política que se hizo manifiesta durante mi estancia en el territorio Pasto. Rodeada de volcanes, nevados y montañas, y con una ruana permanentemente puesta debido a las bajas temperaturas, desde el primer día de mi llegada a Cumbal noté cómo mi presencia mestiza y urbana se hacía sentir en la mirada de hombres y mujeres que me sabían ajena al territorio.

A partir de los primeros diálogos con las mujeres indígenas, entendí además las limitaciones cotidianas que suponía emprender este trabajo, pues sus tiempos se restringían por la prioridad de las múltiples actividades del cuidado en sus casas y con sus familias, y, por las distancias y dificultades para conseguir transporte hacia el casco urbano, pues la mayoría de ellas vivían en el área rural.

También supuso todo un reto entrevistarme con las autoridades del Resguardo, hombres de reconocimiento social y político para los que el tema de las mujeres, aún cuando se está insertando en algunas discusiones comunitarias, en mi lectura seguía siendo subsidiario al no dedicarle tiempo ni una mirada crítica desde sus instituciones y en el ejercicio de la autoridad.

Estos dos aspectos reafirmaron en mí una sensación de rareza por sentirme ajena a la comunidad y a sus dinámicas, y me llevaron a preguntarme constantemente a lo largo del trabajo de campo y en la escritura del presente documento, ¿para qué esta investigación? ¿Cómo va a impactar un documento académico las realidades de las mujeres en la comunidad sin ser yo indígena, ni vivir en el territorio? ¿Cómo asumir una metodología feminista decolonial si no cuento con el tiempo ni los recursos para construir colectivamente toda la investigación?

Para buscar respuestas, asumí la estrategia de compartir mis preguntas con las mujeres Pasto, especialmente respecto a la pertinencia que podía tener realizar un trabajo como éste y cuál podría ser la utilidad para ellas una vez estuviese concluido. Otra estrategia fue la decisión de incorporar y nombrar estas preguntas en el presente documento, como una suerte de catarsis que me ha dado luces para abrir nuevos interrogantes y para

generar una articulación entre la teoría y la práctica situada en las experiencias de las mujeres.

En las conversaciones que tuve con algunas líderes de la comunidad (a quienes les presenté mi intención de hacer un trabajo de investigación sobre justicia indígena y mujeres), me encontré con que la temática constituía una línea de trabajo pendiente y urgente al interior de sus espacios organizativos, lo cual propició poner en sintonía los objetivos de esta investigación con las necesidades que ellas han identificado frente a la justicia indígena, y así generar un producto que, justamente desde la academia, les podría servir de insumo para trabajar el tema y como un insumo para interlocutar con las autoridades y la comunidad. Además, he asumido el compromiso de devolverles (a ellas y a la comunidad) el producto de este trabajo que recoge sus experiencias.

Ahora bien, tener como punto de partida esta conciencia sobre dichas limitaciones me ha permitido definir y aplicar un marco interpretativo y metodológico que desde los planteamientos fundamentales del feminismo decolonial me aporta aspectos y precauciones claves que he tenido en cuenta en mi ejercicio investigativo.

La primera precaución fue reconocer los privilegios que, como mujer mestiza, de clase media y universitaria tengo respecto a las mujeres con las que me encontraría para desarrollar el presente trabajo. Esto significó volver a los planteamientos que feministas como Chandra Mohanty (1984), Patricia Hill Collins (1990), o Spivak (1998), entre otras, han elaborado frente a la posibilidad de emprender un dialogo epistemológico e investigativo que parta de la comprensión de que existen otras formas de producir conocimiento diferentes a las eurocéntricas, y que rompa con un lugar de observación neutral y objetivo de la realidad.

Aunque dichos privilegios no se neutralizan, ni mucho menos desaparecen con el reconocimiento y la enunciación de los mismos, considero que fue un ejercicio político que viabilizó la generación de diálogos horizontales y sinceros con las mujeres, que abrió la posibilidad de encontrar convergencias y puntos de encuentro entre mis intereses y los de ellas y con esto, la forma de encontrarle utilidad a este documento.

Otro aspecto fundamental que retomo de una propuesta feminista decolonial en lo metodológico, ha sido el cuestionamiento al saber moderno colonial enmarcado principalmente en lugares hegemónicos de enunciación discursiva y teórica. Frente a esto, me interesa plantear que un ejercicio de decolonización del pensamiento y del conocimiento, significa incorporar esos “otros” saberes subalternos que no necesariamente pasan por las publicaciones académicas, y con esto “romper la diferencia epistémica colonial entre el sujeto cognoscente y los sujetos a ser conocidos” Curiel, 2014: 57).

Para ello me propongo recoger y posicionar en el centro del análisis los planteamientos, reflexiones y voces de hombres y mujeres indígenas de Abya Yala, concretamente del pueblo Pasto. En la misma línea conjugo y relaciono a lo largo del texto teorizaciones que mujeres negras e indígenas han hecho a partir de la categorización y conceptualización de experiencias y realidades subalternizadas. Finalmente, me he concentrado en identificar y proponer una lectura compleja de las paradojas que se erigen en la experiencia colonial de los pueblos indígenas frente a sus reivindicaciones por la autonomía y en su historia de lucha y resistencias.

Así bien, en esta investigación no pretendo ofrecer una mirada universal, objetiva y general sobre las mujeres y la justicia indígena. Por el contrario, busco aportar en los debates y reflexiones sobre la temática, recogiendo la experiencia y las percepciones concretas de algunas mujeres Pasto puestas en relación con los abordajes teóricos del feminismo decolonial y la justicia comunitaria.

En lo que respecta a las herramientas metodológicas utilizadas, me basé en la revisión documental que abarcó las temáticas y discusiones propuestas en esta investigación, realicé entrevistas semi - estructuradas y un grupo focal. En total fueron veinte las entrevistas hechas: catorce a mujeres Pasto lideresas de la comunidad, cinco a hombres indígenas que ocupan un lugar de autoridad o reconocimiento en la comunidad y una al Juez Promiscuo del Municipio de Cumbal, en Nariño.

Para la realización del trabajo de campo conté con el apoyo constante y la complicidad de Genith Quitiaquez y Leydi Pacheco, representantes del Consejo de Mujeres del Pueblo Pasto³ y de Ligia Valenzuela, presidenta del Cabildo menor de Género en el resguardo del Gran Cumbal⁴, quienes además de compartir conmigo sus experiencias y reflexiones, me mostraron el camino para encontrar a las otras mujeres y hombres que participaron de la investigación.

En conclusión, el feminismo decolonial me ha posibilitado analizar las prácticas de justicia propia desde la articulación de las categorías de opresión raza y género como constitutivas del proyecto moderno colonial, que inciden en cómo se concibe y se ejerce la administración de justicia respecto a las relaciones de género en el marco del ejercicio de los conflictos, tanto en la relación de la justicia estatal frente a la justicia indígena como al interior de esta última.

Concretamente con este documento pretendo generar una ruta posible en la comprensión de la paradoja que se constituye entre la lucha de los pueblos indígenas por la autonomía y la autodeterminación, y el reconocimiento multicultural que otorgan e instauran los estados en Abya Yala⁵ y, en este contexto, ubicar las voces, conceptos y prácticas de justicia que las mujeres indígenas han generado hacia dentro de sus

³ El Consejo de Mujeres Indígenas del Pueblo Pasto, reúne a una representante de cada resguardo y tiene como objetivo realizar un trabajo desde lo productivo con miras a generar fuentes de ingresos para las mujeres, y desde lo político formativo, con la intención de capacitar y empoderar a las mujeres indígenas en temas como territorio, violencias, organización y liderazgo, y autoridad y autonomía económica.

⁴ El cabildo menor de género del Resguardo del Gran Cumbal es una organización de mujeres indígenas creada desde el 2008 con el objetivo de generar un espacio organizativo y de generación de ingresos para las mujeres. En la actualidad desde la el Cabildo Menor de Género se gestionan proyectos productivos, de capacitación y formación política, además las mujeres de la organización trabajan en el posicionamiento de los intereses, necesidades y voces de las mujeres frente a las autoridades indígenas y administrativas. Su principal forma de sostenimiento surge de los tejidos hechos por las mujeres pertenecientes al cabildo, y de la *posada ñusta* que ofrece servicio de hospedaje y alimentación.

⁵ *Abya Yala* es el nombre que el pueblo Kuna que significa “tierra en plena madurez” y se usa para referirse al norte y el sur del continente (disponible en: <http://www.abiyala.org/presentacion.php>). El término ha sido asumido por el movimiento indígena, como una postura ideológica para des-nombrar el continente americano, pues “América” o “Latinoamérica” es la forma colonial con la que ha hecho referencia al territorio. Mi interés por asumir *Abya Yala* como concepto radica entonces, en la necesidad de avanzar en un ejercicio decolonial del lenguaje, y de reconocer en el término un ejercicio que desde la epistemología y las prácticas subalternas, hacen los pueblos indígenas.

comunidades y hacia fuera en relación con el Estado, el feminismo y actores armados, entre otros.

Esta tesis está dividida en tres grandes capítulos en los que profundizo, desde el feminismo decolonial, sobre algunos ejes de análisis de las prácticas de justicia de los pueblos indígenas en el marco del reconocimiento estatal y el lugar que tienen y asumen las mujeres indígenas en dichas prácticas.

El primer capítulo ofrece un recorrido contextual sobre los inicios del reconocimiento de justicia comunitaria en Abya Yala desde una lógica del multiculturalismo, el papel de la resistencia y lucha del movimiento indígena y, específicamente, de las mujeres indígenas en la región. Este es el marco desde el cual parto para abordar el contexto político colombiano, la creación de una jurisdicción especial indígena y un panorama general del Pueblo Pasto.

Posteriormente, en el segundo capítulo, introduzco los aportes de la teoría feminista decolonial que, desde el concepto de sistema moderno colonial de género propuesto por María Lugones (2010), me permiten profundizar en la paradoja que se presenta entre el reconocimiento estatal a otros sistemas de justicia y la lucha de los pueblos por la autonomía. Para ello, abordo los debates académicos sobre justicia comunitaria y justicia indígena, en relación con lo que significa para los pueblos y para las mujeres indígenas el ejercicio de la justicia al interior de sus comunidades.

Finalmente, el tercer capítulo versa sobre la situación de las mujeres indígenas en relación al lugar que tienen en su comunidad, en su familia y como sujetas políticas, para enmarcar cómo se entiende la justicia al interior del Resguardo del Gran Cumbal del pueblo de los Pastos y lo que ésta es y significa para las mujeres.

1. Capitulo I: Justicia Comunitaria y Justicia Indígena en Abya Yala.

A partir de las reformas constitucionales desarrolladas en algunos países de América Latina y el Caribe, en la década de los ochenta y noventa, el término de justicia comunitaria empezó a resonar en los espacios institucionales, al interior de las organizaciones sociales y entre los líderes y lideresas de los movimientos indígenas y afros. El componente común de dichas transformaciones constitucionales respecto a la justicia comunitaria ha sido el reconocimiento formal, en mayor o menor grado, de otras prácticas de justicia diferentes a la estatal, nacidas y producidas por las mismas comunidades.

Desde el surgimiento de los estados nacionales en los países latino americanos y caribeños, las temáticas relacionadas con las comunidades indígenas y afros en general y la justicia indígena en particular, han tenido un tratamiento legal que ha variado según las épocas.

En los siglos XIX y XX el modelo que protagonizó el proyecto estatal fue el asimilacionista, el cual, como señala Olivia Gall, “en lugar de imponer al otro que viva segregado del modelo cultural dominante, necesita que éste se inserte de una forma subordinada en el entretejido de las nuevas relaciones sociales” (Gall, 2005, p: 25). Este modelo estaba dirigido a la construcción de una nación homogénea por medio de la disolución de las diferencias sociales, culturales y raciales.

En este contexto los pueblos indígenas y afros pasaron de ser segregados y excluidos del proyecto de nación, tratamiento específico impulsado por las élites religiosas y políticas siglos atrás, a ser integrados de forma subordinada a la cultura dominante,

considerados como un componente más de la nación. Dicho proceso de integración se constituyó como el presupuesto imperativo para superar el “atraso y subdesarrollo” atribuido a las comunidades indígenas y afros.

La asimilación de esas “otras” culturas y modos de vivir, pensar, relacionarse y entender el mundo, buscaba la acomodación y adecuación de éstas, a la civilización como paradigma del desarrollo. Esto significó la eliminación violenta de la diferencia (y de los y las considerados y consideradas como diferentes), y tuvo como soporte el discurso del mestizaje, cuyo objetivo inmediato era el blanqueamiento y la disolución de las identidades diferenciadas a largo plazo (Ídem).

Dicha estrategia blanco – mestiza fue impulsada por las élites criollas, promovida por directrices político-administrativas emanadas por el Estado y fundamentada por diversas producciones teóricas, lo que posicionó el mestizaje como la forma que adquiriría la identidad nacional de los países latinoamericanos.

La visión jurídica de la administración de justicia también respondió al enfoque político, económico y social de la época enmarcada en las dinámicas del mestizaje, la asimilación cultural y la construcción de las naciones. Esto se vio reflejado en las formas de concebir el derecho, pues desde la ideología del “centralismo jurídico” (Griffiths, citado en Santos, 2009, p: 24) y la pretensión estatal de monopolizar la administración de justicia sustentada en dicho modelo asimilacionista, los procesos de justicia comunitaria y otras sistemas normativos diferentes al estatal fueron considerados inferiores, bárbaros e irracionales.

Así, la construcción del derecho y la administración de justicia bajo el modelo asimilacionista ha supuesto la imposición de una cultura jurídica monista, en la cual los sistemas normativos, la enseñanza del derecho y la praxis jurídica se fundamenta en la existencia de un único sistema jurídico detentado por el poder/saber estatal. Es decir, que para lograr consolidar el proyecto del Estado – Nación como indicador y expresión del sistema moderno colonial, el Estado se convierte en la fuente única y exclusiva del derecho, persiguiendo, invisibilizando y subordinando otros sistemas normativos.

A partir de las de las reformas constitucionales que tuvieron lugar en diferentes países de la región⁶, se introducen cambios fundamentales en términos económicos, políticos y culturales: el neoliberalismo como sistema económico; la consolidación de la democracia como sistema político; y el discurso de la diversidad étnica y cultural como política sociocultural de las naciones.

Este “constitucionalismo de la diversidad” (Uprimy, 2011, p: 111) buscó cobijar normativamente a minorías históricamente marginadas y excluidas (pero asimiladas al proyecto nación), otorgándoles una ciudadanía diferenciada. Para el caso concreto de los pueblos indígenas y afros, algunos países establecieron derechos especiales de participación y representación política y autonomía jurisdiccional⁷.

El giro hacia lo multicultural dado en los países latinoamericanos y caribeños desde un punto de vista discursivo, significó el “reconocimiento” de la presencia y existencia de otras culturas y formas de ver el mundo. Un reconocimiento de la diferencia en los territorios nacionales, vistas ya no para ser integradas y asimiladas a la cultura mayoritaria, sino como una forma de capitalizar la diversidad, sin que con ello se trastoque la segregación racial y exclusión social.

En países como Bolivia, Colombia, Venezuela y Perú dicho giro multicultural se vio reflejado en sus respectivas legislaciones y normativas constitucionales, en las cuales estos países se empiezan a nombrar multiétnicos y pluriculturales, reconociendo de forma constitucional (y, por lo tanto, vinculante), la diversidad y el pluralismo al interior de sus naciones.

⁶ Brasil en 1988, Colombia en 1991, Paraguay en 1992, Ecuador en 1998 y 2008, Perú en 1993, Venezuela en 1999, Bolivia en 2009, Argentina en 1994, México en 1992 y Costa Rica en 1989, entre otros.

⁷ Al respecto, Bolivia en 1994 se declara nación multiétnica y pluricultural; Chile, en 1993 reconoce el derecho de los pueblos indígenas a desarrollarse según sus propios criterios, cultura y costumbres; Colombia, en 1991, el Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural; Ecuador, en 1998 se define como país pluricultural y multiétnico; Venezuela, en 1999, incorpora un capítulo sobre los derechos de los pueblos indígenas. Fuente: Organización Internacional del Trabajo (OIT), www.indigenas.oit.or.cr/refcons.htm.

Además, la lógica multicultural fue impulsada y soportada por algunos desarrollos teóricos (Yrigoyen, 2010; Taylor, 1993; Kymlicka, 1995) y apuestas institucionales como una forma de superar la asimilación cultural, reconociendo y valorando las diferencias y creando derechos diferenciales en razón étnico-cultural.

En consonancia con ello, en 1989 la Organización Internacional del Trabajo (OIT) aprobó el Convenio 169, a través del cual se reconoce la existencia de los pueblos indígenas, junto con una serie de derechos colectivos de carácter político, territorial, económico, social y cultural, esto marcó una diferencia sustancial respecto al carácter integracionista del convenio 107 de 1957 que lo antecede sobre la temática⁸.

En materia de prácticas de justicia, el Convenio 169 consagra el derecho de los pueblos indígenas a la autonomía, cuyo alcance se fundamenta en el derecho a decidir sus propias prioridades en lo que atañe al desarrollo económico, social y cultural propio (art. 7.1). Así mismo, esta normativa internacional establece el derecho que tienen los pueblos indígenas a que se considere su derecho como consuetudinario (art. 8.1) y a conservar sus costumbres e instituciones propias (art. 8.2) (Vittor, 2014, p: 136).

La ratificación de dicho convenio por parte de algunos países de la región⁹, supone el deber de los gobiernos de “[...] asumir la responsabilidad de desarrollar, con la participación de los pueblos interesados, una acción coordinada y sistemática con miras a proteger los derechos de esos pueblos y a garantizar el respeto de su integridad” (art. 2).

⁸ “El Convenio 107, imbuido en las ideas del indigenismo dominante a la época de su aprobación, promovía la “integración progresiva” de las denominadas “poblaciones indígenas” en sus respectivas colectividades nacionales (preámbulo). Además, establecía medidas especiales de protección para quienes consideraba se encontraban en “una etapa menos avanzada que la alcanzada por otros sectores de la colectividad nacional” (artículo 1.a) (IWGIA, 2014:25).

⁹ México (1990), Bolivia (1991), Colombia (1991), Costa Rica (1993), Paraguay (1993), Perú (1994), Honduras (1995), Guatemala (1996), Ecuador (1998), Argentina (2000), Brasil (2002), Venezuela (2002), Chile (2008) y Nicaragua (2010). Lista de Ratificaciones por convenio y por país. En: <http://www.ilo.org/public/spanish/standards/relm/ilc/ilc90/pdf/rep-iii-2.pdf>

Pasar de exterminar y perseguir prácticas de justicia tradicionales (en aras de lograr una integración y homogenización al interior de los países que diera cuenta de un Estado Nación consolidado), a reconocer que existen otros tipos de normativas, procedimientos y autoridades que regulan conflictos a nivel local, fue una transición inscrita en lógicas globales determinada por el “giro multicultural” en un nivel jurídico.

Más allá de suponer el multiculturalismo como una reparación de los estados frente a décadas de exterminio físico y cultural, de opresión y explotación de los pueblos indígenas y afros, diversos pensadores y pensadoras (Mendoza, 2011; Lemaitre, 2009; Santos, 2009; Zizek, 1998; Walsh, 2007) han teorizado desde posturas críticas el carácter racista del multiculturalismo, que produce y administra la diferencia volviéndola funcional a los intereses del neoliberalismo (Walsh, 2007, p: 34), sin trastocarlos ni cuestionarlos, y como un factor que pone en evidencia el lugar de privilegio del Estado y su reafirmada superioridad.

Al respecto, Slavoj Zizek, filósofo y crítico cultural, plantea el multiculturalismo como una forma de racismo a través de la cual:

(...) se respeta la identidad del Otro, concibiendo a éste como una comunidad "auténtica" cerrada, hacia la cual él, el multiculturalista, mantiene una distancia que se hace posible gracias a su posición universal privilegiada. El multiculturalismo es un racismo que vacía su posición de todo contenido positivo (el multiculturalismo no es directamente racista, no opone al Otro los valores particulares de su propia cultura), pero igualmente mantiene esta posición como un privilegiado *punto vacío de universalidad*, desde el cual uno puede apreciar (y despreciar) adecuadamente las otras culturas particulares: el respeto multiculturalista por la especificidad del Otro es precisamente la forma de reafirmar la propia superioridad (1998, p: 172).

En el mismo sentido, la feminista hondureña Breny Mendoza plantea que, soportado en teorías raciales precedidas por el fundamentalismo biológico, el multiculturalismo adquiere un papel funcional en los procesos de globalización y de reordenamiento económico que: “permite la mercantilización global de las distintas razas y culturas del

mundo —aún cuando no acaba con la segregación racial, aunque sí completa la subsunción de todas las razas y culturas bajo el régimen de acumulación capitalista” (2001, p: 264).

Los efectos de las políticas multiculturales en relación con el reconocimiento de derechos de los pueblos indígenas por parte del Estado Nación, es ilustrado por la abogada colombiana Julieta Lemaitre, quien identifica dos límites fundamentales de la lógica multicultural. Por un lado, respecto a cómo se construye la definición de lo indígena y de su humanidad a partir de la diferencia cultural en tanto:

(...) al nombrar al indígena como un sujeto de derechos especiales no reconoce la dificultad de que “el subalterno hable” (Spivak, 1988) y produzca para la cultura dominante una diferencia inteligible que lo haga acreedor de derechos. Ni tampoco enfrenta su responsabilidad frente a los que no logran articular esa diferencia cultural y, sin embargo, sufren también a los márgenes de la nación (Lemaitre, 2009, p: 302).

Y de otro lado, Lemaitre menciona como límite el hecho de que se niegue, invisibilice y subestime la existencia histórica de la violencia colonizadora como un patrón de relación de la nación mestiza sobre los pueblos indígenas, que se tradujo anteriormente en la eliminación de las diferencias y que pervive en las desigualdades sociales y violencias sistemáticas:

(...) el multiculturalismo de cierta forma imagina la violencia como anormal, como externa al sistema constitucional, como un episodio ocasional y, por tanto, como algo posible de erradicar a través del castigo, la reeducación y el respeto de los derechos. No cree que la violencia [...] haya sido o siga siendo el dato fundamental de la cultura no-indígena; en cambio, imagina la violencia como un accidente de su historia, un momento superable. Incluso el mismo deseo que caracteriza al multiculturalismo, el de encontrar (tocar, sentir) y defender una diferencia antigua, supone que es posible el encuentro pacífico entre indígenas y nación mestiza, que es posible ser una nación multicultural donde quepamos todos, los invasores y los invadidos, en coexistencia feliz (Lemaitre, 2009, p: 302).

Bajo los análisis críticos elaborados por Zizek, Mendoza y Lemaitre, es posible explicar el giro multicultural como un síntoma del poder/saber del Estado, que matiza el racismo con un discurso sobre la valoración de la diferencia cultural, y que integra razas y culturas a favor de políticas neoliberales.

En el ámbito jurídico, el giro multicultural se expresa por medio del reconocimiento (o desconocimiento) de otras prácticas de justicia diferentes a la estatal, como es el caso de la justicia de los pueblos indígenas. En su estudio sobre *Políticas de la Etnicidad* (2012) Cristian Gross arroja elementos claves para comprender la complejidad de las políticas indigenistas en clave multicultural por parte de los Estados, al develar que éstas “funcionan como una especie de caballo de Troya: bajo la voluntad de otorgar y reconocer la autonomía, lograrían de un modo perverso controlarla, limitarla o, simplemente, negarla” (p: 106).

En consecuencia, la reafirmación del lugar privilegiado de los estados radica en la capacidad que se atribuyen para decidir y definir quiénes son los “diferentes” a los cuales puede reconocer, y que tipo de justicias pueden operar como válidas en el marco de dicho reconocimiento.

A pesar de que dichas críticas hechas al multiculturalismo como un dispositivo ideológico ponen en evidencia el lugar privilegiado del Estado que reafirma su superioridad a través de la producción y administración de las diferencias. No es posible dejar de lado en este análisis el papel proactivo que han jugado las organizaciones indígenas de Abya Yala y las mujeres indígenas al interior de estas por el reconocimiento de sus derechos en el marco de las políticas multiculturales, lo cual ha configurado una relación compleja de estas (organizaciones y mujeres indígenas) con los Estados.

1.1 Movimientos indígenas de Abya Yala: Cuestiones en torno al reconocimiento de la Justicia Propia

Diversas organizaciones indígenas a lo largo de todo el continente han agenciado desde la movilización, la articulación y el debate, constantes luchas por la defensa de sus derechos. Si bien la historia de resistencia de los pueblos indígenas tiene sus orígenes a partir del surgimiento de la opresión y el exterminio que sobreviene con la invasión colonial de Abya Yala (mal llamada “descubrimiento”), hasta las décadas del setenta y ochenta es que los pueblos indígenas irrumpen en los escenarios políticos de sus respectivos países como agentes fundamentales que inciden en transformaciones políticas y sociales.

Con un trabajo previo en lo local y con un arraigo inicial en las luchas campesinas que surgen a finales del siglo XX con ocasión de las reformas agrarias en el continente (Martínez, 2009; Hidekazu, 20011; Lemaitre, 2009; Sierra, Hernández y Sieder, 2013), como señala Borrero, se configura un movimiento indígena “renaciente” y se consolidan “estructuras organizativas modernas desde las cuales se agencian, en adelante, sus demandas sociales y culturales” (Borrero, 2003, citado en Santamaría 2014, p: 56).

Diversos factores estructurales han sido determinantes en la activación del movimiento indígena en la región, los cuales datan desde la existencia de condiciones de subordinación y opresión de los pueblos originadas en la época de la colonización, hasta la conformación de espacios políticos de organización y la consolidación de algunas redes transnacionales (Yashar 2005, citado por Del Campo, 2012).

Si bien existen especificidades en las formas de resistencias de los distintos pueblos indígenas en Abya Yala (Almudena, 2012), se pueden identificar algunos elementos comunes que le han permitido al movimiento indígena plantear y compartir lineamientos

de acción en torno a la definición y el carácter de sus reivindicaciones y de su lucha¹⁰, como son la defensa por el territorio y los recursos naturales, el derecho a la autodeterminación, la identidad y el gobierno propio.

Particularmente, las movilizaciones indígenas en Ecuador y Bolivia han tenido un componente especial en el direccionamiento de su actuar político y en el sentido que han adquirido sus luchas. Introduciendo los conceptos de interculturalidad y plurinacionalidad, las organizaciones indígenas de ambos países le han apuntado a un proyecto social, cultural, político, ético y epistémico orientado a la descolonización y a la transformación (Walsh, 2007), en el cual también demandan el reconocimiento de una justicia propia.

En Colombia, el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), fue una de las organizaciones que desde la década de los setenta, ha incursionado como un actor político importante. Tal y como lo plantean en el *Documento de discusión sobre el marco ideológico del movimiento indígena* de 1982, desde el CRIC se elevaron contundentes denuncias frente a “la explotación de clase y la opresión étnico-cultural” y se agenciaron procesos de reivindicación y resistencia para la “defensa del territorio contra terratenientes, capitalistas y colonos, el fortalecimiento de nuestros cabildos y autoridades tradicionales y demás formas propias de organización” (Sánchez y Molina, 2010, p:192).

La experiencia organizativa del CRIC abrió paso en el país a la activación y organización de otras comunidades indígenas, y a la conformación en 1985 de la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) en cuya plataforma de trabajo, además de plantear la defensa de los territorios indígenas y sus recursos, tuvo un fuerte peso la defensa de la autonomía, la recuperación y fomento de las organizaciones políticas, económicas y comunitarias propias de cada cultura.

¹⁰ Según Francesca Gargallo, “las movilizaciones de los pueblos y naciones de América tienen un carácter pacífico, no intentan separarse del Estado y abogan por el reconocimiento pleno de sus nacionalidades, cuestionando las formas hegemónicas de construcción moderna de la nación y la ciudadanía. Solas excepciones, y por cortos periodos, a esta tendencia continental fueron el Movimiento Armado Quintín Lame, [...] y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional que el 1 de enero de 1994 irrumpió en el escenario político para reclamar una transformación del Estado Mexicano con el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas” (2012, p: 28).

Teniendo en cuenta estas experiencias de las organizaciones indígenas en la región con miras a consolidar un proyecto de trabajo sólido de exigencia e incidencia en escenarios políticos, sociales y comunitarios, me resulta necesario aclarar que el reconocimiento a nivel estatal de las prácticas de justicia indígena en países como Ecuador, Bolivia y Colombia por ejemplo, no significó que los estados crearan sistemas de justicia para los pueblos indígenas, o que estos no existieran antes del reconocimiento estatal, pues una de las formas de resistir y pervivir de muchos pueblos ha tenido que ver con conservar aspectos propios de organización política y comunitaria, incluyendo sus prácticas de justicia.

No obstante esto, también es importante plantear que la institucionalización de la de justicia indígena por parte de los estados, vista desde una lectura crítica del multiculturalismo, es un producto de la lógica conveniente y funcional propia de la hegemonía estatal. Ahora bien, un análisis del reconocimiento de la justicia indígena que tenga en cuenta el contexto histórico de los pueblos indígenas y sus organizaciones, conlleva a complejizar el asunto, pues muchas de sus reivindicaciones y agendas se han dirigido a exigirle a los estados que les reconozcan el derecho a ejercer su propia justicia como expresión de su identidad y autonomía.

En consecuencia, dicha relación entre el Estado (que reconoce) y los pueblos indígenas (que exigen reconocimiento), no puede ser comprendida en su complejidad si se hace una lectura unidireccional: bien sea, mirando únicamente el reconocimiento como una expresión del poder hegemónico de los estados, pues de esta forma, se desconocería el papel y la agencia de las organizaciones indígenas. O por el contrario, mirando únicamente el reconocimiento de la justicia indígena como resultado de las demandas de las organizaciones indígenas en la reivindicación de sus derechos, pues el análisis adolecería de desconocer el contexto político, económico y social determinado por las lógicas del multiculturalismo.

En este sentido, el tema del reconocimiento configura una paradoja en términos de la reivindicación de los pueblos indígenas por el derecho a la autonomía y a la libre

autodeterminación, a saber: al obtener el reconocimiento de estos derechos por parte del Estado, se obtienen también limitaciones e imposiciones para el ejercicio de los mismos pues, como afirma Gross, “bajo estas nuevas formas y con el discurso del respeto a las culturas, a los modos tradicionales de organización colectiva, etc., nunca el Estado estuvo tan presente en los asuntos internos de las comunidades como lo está ahora” (2012, p:105).

Otro aspecto fundamental en esta configuración paradójica tiene que ver con el momento histórico en el que se da el reconocimiento, marcado por la apertura económica y la adecuación de sus estructuras e instituciones estatales a un modelo neoliberal. Este factor complejiza aún mas el presente análisis pues, paralelamente a la creación de un catálogo de disposiciones jurídico constitucionales para los pueblos indígenas, las condiciones materiales para posibilitar el ejercicio de sus derechos resulta limitante.

Un ejemplo de ello es que el ejercicio de la autonomía sobre el territorio y los recursos naturales por parte de los pueblos indígenas que lo habitan, deviene en contradictorio, violento y truncado por los múltiples proyectos de carácter extractivista que se focalizan, justamente, en territorios indígenas (por ser los que cuentan con un gran número de recursos apetecibles al mercado de capitales), afectando sustancialmente la vida, la cultura y las formas de organización y regulación de dichas comunidades.

Por otro lado, el derecho al autogobierno y a la justicia propia según el cual los pueblos indígenas pueden regular las relaciones sociales, económicas y comunitarias al interior de sus comunidades de acuerdo a sus usos y costumbres, se ve nuevamente limitado en tanto, para ejercer su autonomía, existe un marco de maniobra dado por el sistema normativo de los estados, desde donde se definen aquellas prácticas a las que se les otorga validez y se las dota de legalidad.

Así pues, la disyuntiva del reconocimiento estatal impulsado por las lógicas neoliberales detrás del multiculturalismo y la digna y justa lucha de los pueblos, resulta sugerente para cuestionarse si, en la coyuntura actual, el ejercicio de las prácticas de justicia al interior de los pueblos puede significar un escenario más de asimilación o integración a la “cultura dominante” o si, por el contrario, puede resultar un campo jurídico emergente

que, desde la autonomía, genere realidades y subjetividades diferentes a las producidas en el campo jurídico estatal (Castro Herrera, 2010).

1.2 Mujeres y Movimiento Indígena: una historia propia

Como mencioné anteriormente, hacia finales del siglo XX diversas organizaciones indígenas irrumpen en el escenario político posicionándose como un actor protagónico en el movimiento social. A través de encuentros regionales, asambleas y debates que tuvieron lugar en muchos rincones de Abya Yala, se empieza a perfilar un movimiento indígena con una agenda propia frente a las necesidades contextuales de las distintas comunidades.

En la historia del movimiento indígena de la región, las mujeres indígenas han desempeñado un papel importante como acompañantes y como encargadas de la organización y la logística de los levantamientos y movilizaciones indígenas. No obstante, su presencia en los espacios políticos de toma de decisiones o de negociación ha sido limitada. Así lo expresó Blanca Chancoso¹¹, mujer indígena ecuatoriana dirigente de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE):

Nuestra presencia es siempre sentida, pero no visible. En los levantamientos somos protagonistas, pero a la hora de participar de las mesas de negociaciones no estamos presentes, porque nunca nos colocamos en posibilidad de reivindicar, en esos espacios de decisiones, la presencia de las mujeres (Chancoso, Blanca (2003). *Ecuador: las*

¹¹ Pronunciamento en el conversatorio realizado en el marco de la celebración del Día Internacional de la Mujer, organizado por la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), la Red Latinoamericana Mujeres Transformando la Economía -núcleo Ecuador-, y el Foro de las Américas por la Diversidad y la Pluralidad. En: http://www.movimientos.org/es/enlacei/show_text.php3%3Fkey%3D1394

mujeres en el levantamiento indígena. Recuperado de http://www.movimientos.org/es/enlacei/show_text.php3%3Fkey%3D1394)

A pesar de ello, muchas mujeres indígenas han aprovechado esos espacios del movimiento indígena para reunirse entre ellas, encontrarse con otras mujeres, reconocerse y, en esa medida, empezar a reclamar su presencia en instancias participativas y de decisión al interior del movimiento indígena, comenzando la construcción de un trabajo articulado entre mujeres de los distintos pueblos.

En el ámbito regional, uno de los ejemplos más ilustrativos y recientes al respecto fue la realización de la *IV Cumbre Continental de Pueblos y Nacionalidades Indígenas del Abya Yala* o también denominada *Primera Cumbre Continental de Mujeres Indígenas de Abya Yala*¹² “ya que por primera vez las mujeres organizadas en el movimiento continental, realizan una cumbre enlazada a la cumbre general, pero específica para el abordaje de la situación y derechos de las mujeres” (Acevedo, 2010, p: 17).

Algunas experiencias en lo nacional también dan cuenta de cómo las mujeres indígenas han estado presentes en las luchas y reivindicaciones indígenas y, a partir de ahí, han posicionado sus propias voces.

En México, las Zapatistas de Chiapas han hecho resistencia permanente al interior del Movimiento Zapatista y, a través de la construcción de la ley revolucionaria de Mujeres (1993), han planteado rupturas de los paradigmas tradicionales en torno a su lugar tanto dentro de las comunidades como del movimiento social armado¹³:

¹² La cumbre que se realizó en el 2009 en Puno, Perú, fue el resultado de un acuerdo establecido en la tercera cumbre realizada en Guatemala en el 2007, en la cual se planteó por primera vez una mesa temática sobre las mujeres, denominada “Organización y participación política de las mujeres” (Acevedo, 2010).

¹³ Reivindicando “el derecho a participar en la lucha, el trabajo digno y salario justo, a decidir el número de hijos/as, a la salud, a la educación, a elegir libremente su pareja, a ocupar cargos directivos y organizativos, a no ser maltratadas y a castigar a los agresores” En: Agosto, Patricia. “La Autonomía Zapatista: Una mirada hacia afuera y hacia adentro”. Pañuelos en Rebeldía. Equipo de Educación Popular. En: <http://www.panuelosenrebeldia.com.ar/content/view/217/134/>

Este nuevo rol de las mujeres, basado en la mayor participación en las decisiones políticas, económicas, sociales y culturales, implica crear una nueva subjetividad que para ser construida no sólo debe enfrentar a la cultura dominante, sino también recrear la propia cultura comunitaria. Por eso las mujeres quieren hacerse oír hacia afuera pero también hacia adentro de la comunidad. Plantean que hay que hacer modificaciones en las costumbres comunitarias y que sólo deberán mantenerse aquellas que son consideradas buenas por toda la comunidad, incluyendo las mujeres. (Agosto, Patricia. (1999). “*La Autonomía Zapatista: Una mirada hacia afuera y hacia adentro*”. Recuperado de: <http://www.panielosenrebeldia.com.ar/content/view/217/134/>)

En Ecuador, algunas mujeres indígenas además de participar con los hombres de sus comunidades en las organizaciones indígenas y movilizarse junto con ellos contra el racismo, también han creado espacios propios, como es el caso de las mujeres pertenecientes a la CONAIE quienes crearon el Consejo Nacional de Mujeres Indígenas del Ecuador (CONMIE)¹⁴ para posicionar el tema de género.

En Colombia, las mujeres han estado en la resistencia de sus territorios y, a partir de su presencia en organizaciones como el CRIC y la ONIC, han generado discusiones y propuestas sobre su situación como mujeres, logrando consolidar un espacio al interior de dichas organizaciones, como lo es el *Programa Mujer*¹⁵ o la *Consejería Mujer, Familia y Generación*¹⁶, respectivamente.

¹⁴ El Consejo Nacional de Mujeres Indígenas del Ecuador (CONMIE) creado en 1996 originó una serie de violencias y rechazos por parte de dirigentes de la CONAIE, lo cual significó que actualmente CONMIE sea una organización de poca relevancia (Lavinias, 2009).

¹⁵ “Programa creado en el Noveno Congreso del CRIC en Corinto Cauca en el año 1993, obedeciendo a criterios y objetivos definidos por las mujeres indígenas del Cauca y ratificados por nuestras autoridades. Busca propiciar el mejoramiento de las condiciones de vida de las mujeres indígenas del departamento del Cauca de una manera integral para que desde su especificidad como mujeres aporten a los procesos comunitarios y a su plan de vida de una manera consciente, propositiva y activa en todos los espacios de la comunidad como una forma de reivindicar los derechos de los pueblos en resistencia y lograr así una comunidad equilibrada, armónica y soberana” <http://www.cric-colombia.org/portal/proyecto-cultural/programa-mujer/>.

¹⁶ La Consejería Mujer, familia y generación de crea “partir del año 2007 se creó la consejería Mujer, Familia y Generación de la ONIC; teniendo como antecedente el Área Mujer y Cultura, que ya funcionaba desde años atrás. Esta consejería constituye una apuesta política por consolidar un espacio de construcción y dinamización de propuestas encaminadas al fortalecimiento de las

La conformación de estos espacios de organización indígena y de articulación a nivel nacional y transnacional con otros pueblos, han resultado significativos y determinantes en el fortalecimiento del movimiento de mujeres indígenas. Tanto la voluntad propia de las mujeres como las exigencias que han hecho a las organizaciones para obtener participación política, han tenido asidero en el papel activo que muchas mujeres indígenas han desempeñado en la cotidianidad de sus comunidades y en las organizaciones indígenas.

Además, el fortalecimiento de los liderazgos actuales de mujeres indígenas en Abya Yala y de su papel como sujetas políticas ha sido relacionado directamente “con el acceso a procesos de educación formal, la gestión de proyectos, la participación en organizaciones de mujeres y en ámbitos de representación política nacional e internacional” (Pequeño, 2010, p: 10).

Estos factores se enmarcan en un momento histórico de finales del siglo XX donde el tema de los derechos de mujeres empieza a resonar en espacios institucionales, estatales, internacionales, de ONG'S y de las organizaciones sociales (Flores, 2009; Pequeño, 2009) en parte por las luchas feministas y en parte por el “boom del género” que trajo consigo la institucionalización de dicho término¹⁷.

mujeres, las familias y las diferentes generaciones indígenas, y a la solución de sus problemáticas específicas, en el contexto de la agenda global del movimiento indígena”.

<http://cms.onic.org.co/consejerias/mujer-familia-y-generacion/>

¹⁷ Por ejemplo a nivel regional de la ONU y las agencias de cooperación internacional, han financiado y apoyado estos espacios transnacionales, en los que se han posicionado los derechos de las mujeres y se ha impulsado su internacionalización. Sin embargo, la influencia de estos actores externos ha sido considerada perjudicial para la autonomía de los movimientos sociales (Cabezas, 2012). En este sentido, se pueden identificar dos espacios importantes: *El Foro Internacional de mujeres Indígenas (FIMI)* es un espacio exclusivo para mujeres dentro del Foro de los Pueblos Indígenas de Naciones Unidas, y articula redes de trabajo de mujeres indígenas de todo el mundo; y el *Enlace Continental de Mujeres Indígenas (ECMIA)* pensó inicialmente como un espacio de articulación creado para lograr una mayor participación en la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer (Beijín 95), pero que hasta la fecha es un espacio de encuentro de Mujeres indígenas del continente a través del cual se han organizado y convocado seis encuentros continentales (Cabezas, 2012). Para ver mas al respecto del ECMIA: <http://ecmia.org/>

Así mismo, en este camino que muchas mujeres indígenas han emprendido, resultan fundamental los diálogos, las tensiones y debates planteados con el movimiento de mujeres y corrientes feministas, pues es a partir de estos encuentros muchas de ellas se han apropiado de nuevas categorías, las han criticado, desechado o reinterpretado convirtiéndose, de esta manera, en elementos claves en la configuración de su identidad política y en la definición de sus agendas.

Una de las primeras rupturas que las mujeres indígenas hacen con respecto a ciertas corrientes del feminismo, principalmente del feminismo blanco o feminismo hegemónico, tiene que ver con el cuestionamiento a la categoría de “mujer”. Esta crítica fue planteada por muchas mujeres negras, chicanas, indígenas, lesbianas, migrantes y hacia las mujeres feministas blancas, burguesas, de clase media, europeas, norteamericanas y heterosexuales quienes, a través de su discurso de la igualdad de derechos y la liberación, erigían un sujeto “mujer” único, homogéneo y estático, desconociendo las distintas opresiones, contextos históricos y de violencia que vivían las “otras”, las que no se adecuaban a ese prototipo. Dicho análisis crítico, permitió entender la co-sustancialidad y la articulación de opresiones como uno de los grandes aportes del feminismo negro (Combahee, 1978; Collins, 1998; Crenshaw, 1994).

En el contexto latinoamericano, esa misma crítica surge en torno a las mujeres blanco-mestizas cuya relación con las indígenas y negras se ha construido a partir los privilegios instaurados con los procesos de colonización y se ha visto expresada generalmente en la fórmula de “matrona-sirvienta, de propietaria-esclava o de señora-muchacha” (Cumes, 2009, p: 34).

Esta expresión de un colonialismo interno en el feminismo, ha sido definido por la boliviana Silvia Rivera Cusicanqui como el “ejercicio constante y reiterativo de prácticas de opresión racista y explotación clasista que se sustenta en una especie de complejo de superioridad de las clases medias latinoamericanas respecto de sus pares indígenas” (2012, p: 33).

La antropóloga mexicana Rosalva Hernández, analizando el etnocentrismo en el feminismo señala que este “no problematiza la relación entre liberalismo y feminismo; antes asume por principio que el liberalismo les “ha dado” a las mujeres mayor equidad que “esas culturas”, “bárbaras”, “atrasadas” o “primitivas” ” (Hernández, 2004, p: 13 citado en Cumes, 2009, p: 33). Este tipo de planteamientos dicho feminismo ha llevado a desconocer la lucha de las mujeres indígenas en relación a la lucha de sus pueblos y comunidades. Sobre este aspecto, en su artículo *Feminismo Paritario Indígena Andino*, Rosalía Paiva, mujer líder del movimiento de mujeres e indígena de Perú, afirma:

[...] el feminismo liberal urbano, para muchas [...] indígenas tiene connotaciones separatistas que se alejan de [...] la necesidad de una lucha conjunta con nuestros compañeros indígenas por tierra, territorio, autodeterminación como pueblos, sabemos que eso es prioritario y ocupa nuestra agenda y es la vida misma de nosotras [...] y de nuestras familias y comunidades pues es la forma natural de nuestra vida indígena. Las experiencias del feminismo liberal anglosajón, que de hecho si partieron de una visión muy individualista de los "derechos ciudadanos", han sido utilizadas para crear una representación homogeneizadora del "feminismo". Lo cual no se ajusta a nuestra visión y concepción comunitaria indígena con una cosmovisión paritaria” (2014, p: 304).

Si bien estos feminismos han acertado en resaltar el papel nocivo del multiculturalismo para las mujeres indígenas (en tanto tiende a esencializar a las culturas indígenas y, dentro de ellas, a las mujeres, sus roles e identidades)¹⁸, poco se hace referencia a otros factores de opresión que atraviesan la vida de mujeres indígenas y negras como lo es la racialización y el empobrecimiento, que se enmarca además un elemento fundamental, también bastante olvidado, que es el poder de dominación entre las mismas mujeres (Cumes, 2009, p: 34).

¹⁸ Según los análisis hechos por Aura Cumes (2009) y Saríah Acevedo (2010), si bien el esencialismo por parte los movimientos indígenas ha sido una “estrategia de lucha ha sido crucial frente a una sociedad profundamente racista” (cumes, p: 46), desde donde “organizó un discurso de reivindicación política granítico, unitario, sin aparentes conflictos internos ni escisiones” (Acevedo, p: 21). Es importante hacerle una lectura crítica pues muchas veces ese esencialismo mitifica las tradiciones y niega o justifica machismo y el sexismo como productos exclusivos de la colonia (Cumes, 2009).

En este contexto, muchas mujeres indígenas en Abya Yala han desarrollado sus propios análisis, han construido identidades políticas y con ellas los cauces de sus luchas, marcadas tanto por las problemáticas de los pueblos indígenas, como por sus propias problemáticas dentro de sus comunidades y por fuera de estas.

Al respecto, Avelina Pancho, líder indígena del Pueblo Nasa de Colombia, afirma: “No podemos luchar contra los hombres, ellos son el mismo pueblo que nosotras. Estamos juntos sobre la tierra, estamos juntos en la lucha. Los pueblos indígenas en Colombia somos una identidad minoritaria, si nos separamos como mujeres desaparecemos como pueblo” (Gargallo, 2012, p: 92).

Específicamente de los encuentros de mujeres indígenas convocados por la CCMI¹⁹, se pueden identificar dos ejes temáticos claves sobre los cuales han trabajado: por un lado, todo lo concerniente al reconocimiento y reivindicación de los derechos de los pueblos indígenas y en esa medida, problemáticas estructurales como el racismo y el neoliberalismo que afectan el goce de los derechos al territorio, a la autodeterminación, a la cultura y a la autonomía. Y por otro lado, lo que tiene que ver con las problemáticas específicas de las mujeres indígenas tanto al interior de sus comunidades como mujeres, como hacia fuera de estas. En este sentido, es continua la preocupación por aspectos tales como las violencias, la pobreza y el desarrollo económico, la participación política y los movimientos sociales.

En relación con ello, resulta necesario hacer referencia a lo planteado por Francesca Gargallo acerca de la identidad de muchas mujeres indígenas quienes reconocen la construcción de una identidad compleja desde el *dentro* – *fuera* de sus comunidades donde:

¹⁹ Para consultar el mandato de la primera Cumbre Continental de Mujeres Indígenas de Abyayala, ver: <http://www.lattice.org/kvin/es/ilaay0907es.html>. Para consultar la declaración final de la segunda Cumbre Continental de Mujeres Indígenas de Abyayala, ver: <http://cms.onic.org.co/2013/11/declaracion-final-ii-cumbre-continental-de-mujeres-indigenas-del-abya-yala/>

(...) comparten con los hombres [indígenas] la explotación, el racismo, la violencia institucional, la negación del valor de sus saberes y artes, la sustracción de tierras, aguas y movilidad, pero sufriendo la violencia del padre o del marido [...] y en el dentro-fuera de la sociedad racista desafían un complejo ordenamiento social (2012, p:110).

En palabras de Lorena Cabnal, su lugar de enunciación como feminista comunitaria Xinka está compuesto por:

una identidad étnica como mujer indígena, porque desde este lugar esencialista puedo ser crítica a partir de lo que conozco y vivo, pero también lo hago desde mi identidad política como feminista comunitaria porque esto me posibilita, no solo ser crítica del esencialismo étnico que me atraviesa, sino que me permite abordar el análisis de mi realidad como mujer indígena con un enfoque antipatriarcal comunitario, que cada día se teje con sus propios conceptos y categorías y que nombra con autoridad mis opresiones, pero también mis rebeldías, mis transgresiones, mis creaciones (2010, p: 11).

Otro ejemplo es la experiencia de mujeres indígenas organizadas en México quienes han unido sus voces al movimiento indígena nacional, a partir del levantamiento Zapatista, para denunciar la opresión económica y el racismo enmarcado en las lógicas multiculturales con la inserción de los pueblos indios en el proyecto nacional. Paralelamente, están desarrollando una práctica política propia a partir de una perspectiva de género situada culturalmente, que viene a cuestionar tanto el sexismo y el esencialismo de las organizaciones indígenas, como el etnocentrismo del feminismo hegemónico (Hernández, 2014).

Así mismo, están las propuestas hechas por feministas comunitarias, como la de la indígena Xinka Lorena Cabnal y de la Aymara Julieta Paredes, han girado en torno a pensar y proponer un análisis situado de su lugar como mujeres indígenas en el contexto de sus propias comunidades, a partir de una lectura del patriarcado como un sistema de

dominación que existía en la época precolonial²⁰ y que con la penetración colonial se refuncionaliza y fortalece diferentes formas de opresión contra las mujeres constituyendo así un “entronque patriarcal” (Paredes, 2010, p: 67).

Todo lo anterior muestra las muchas experiencias y propuestas de mujeres indígenas que le apuestan a construir una historia propia hecha desde sus reflexiones, análisis y sentires sobre la existencia de sistemas de opresión patriarcal, racista, de clase, de género y heterosexual que las afectan, que no este desligada de las reivindicaciones del movimiento indígena y que pueda entrar en diálogo y debate con el feminismo.

Así mismo, tal y como lo desarrollaré al finalizar el segundo capítulo, mujeres indígenas en Abya Yala dentro de sus apuestas políticas y en sus organizaciones, han elaborado sus reflexiones acerca de la justicia indígena, su importancia, significados y limitaciones en relación con su experiencia de vida.

1.3 Una contextualización de la reforma constitucional colombiana

Una vez abordado el contexto que posiciona el tema de la justicia comunitaria y en concreto de la justicia indígena, como un centro de atención tanto en espacios institucionales como en los de las organizaciones indígenas, en el presente acápite voy a adentrarme en la construcción del contexto en el cual se promulgó la Constitución de 1991 en Colombia, como la reforma constitucional, que entre otras, volcó al país hacia un giro multicultural.

²⁰ Para Lorena Cabnal: “patriarcado originario ancestral, es un sistema milenario estructural de opresión contra las mujeres originarias o indígenas. Este sistema establece su base de opresión desde su filosofía que norma la heterorealidad cosmogónica como mandato, tanto para la vida de las mujeres y hombres y de estos en su relación con el cosmos” (2010, p: 14).

Mi interés por abordar este punto tiene que ver con poder ofrecer una mirada situada en Colombia como un país que no fue ajeno al movimiento dado en Abya Yala y que instauró uno de los regímenes constitucionales de mayor reconocimiento hacia los pueblos indígenas, y además tiene que ver con la intención de ir hilando el contexto específico en el cual se sitúan hombres y mujeres Pasto.

En Colombia, como producto de la negociación de ciertas fuerzas políticas y sociales, el proceso constituyente de 1991 inicia una redefinición del sistema económico determinado por las políticas neoliberales y un proceso de “consolidación democrática” (Curiel, 2013:59). A partir de la positivización de derechos de carácter económico, social y cultural, se busca incorporar las categorías liberales de *inclusión* y *reconocimiento* “parciales” de aquellas otras y otros antes excluidos del discurso y de las instituciones en la construcción de la nación moderna.

La negociación con grupos armados al margen de la ley, los intereses del narcotráfico puestos en la prohibición de la extradición, las demandas de los movimientos sociales y, en general, el contexto de violencia política, fueron factores determinantes en la construcción y negociación de la nueva reforma constitucional.

Un actor social y político protagonista de la época fue el movimiento indígena, que fue adoptando diversas formas de lucha y resistencia desde su surgimiento hasta su consolidación como movimiento social contemporáneo. En Colombia, ha estado compuesto por líderes y lideresas de los múltiples pueblos indígenas que han nutrido la movilización, la discusión y los debates desde una cosmogonía propia y desde las necesidades particulares de los contextos locales y de sus elementos culturales.

Así pues, aunque no se pueda hablar de un movimiento indígena colombiano homogéneo que demande el reconocimiento por parte del Estado o actúe en bloque frente a las élites políticas locales y a los actores armados, la lucha por el territorio, la autonomía y la cultura propia de cada pueblo, han sido elementos comunes que persisten en la historia de su lucha y resistencia.

Para la década del setenta, en algunas regiones del país la organización y movilización indígena tuvo como objetivo principal recuperar sus tierras, consolidar el dominio sobre sus antiguos resguardos y enfrentar la colonización de los territorios y la expansión de la frontera agrícola (Villa, 2011).

Un ejemplo de ello fueron las luchas de indígenas Paeces y Guambianos del Cauca encabezado por el CRIC, que participaron en la recuperación de tierras. Según Julieta Lemaitre:

(...) en estos años el discurso y las estrategias para recuperar la tierra a través de invasiones fue el mismo utilizado por los campesinos de la ANUC en distintas partes del país, ocupando la tierra de noche para presionar una negociación entre los dueños y el Incora, que a su vez compraba la tierra y la revendía a los campesinos imponiéndoles el modelo de cooperativas, capacitación y créditos blandos (2009, p: 314).

Estas luchas por la tierra le significó al movimiento indígena múltiples violencias ejercidas por “terratenedores, colonos y grupos armados al servicio de éstos como los directos responsables de la mayoría de los asesinatos políticos, al tiempo que las amenazas y detenciones arbitrarias corresponden a la fuerza pública” (Viilla y Houghton, 2005, p: 30).

Durante la década de los ochenta empieza la conformación de las principales organizaciones indígenas del país que tienen incidencia tanto en lo local como en lo regional. Una de las organizaciones más representativas de los pueblos indígenas ha sido la ONIC (organización nacional indígena de Colombia)²¹.

²¹ Aun cuando el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), fue una de las primeras organizaciones indígenas del país, conformada en 1971, el resto de organizaciones que alcanzaron una incidencia no solo en lo local sino en lo nacional se consolidan hacia la década de los ochentas: el Consejo Regional Indígena del Vaupés en 1973, el Consejo Regional Indígena del Tolima CRIT en 1975, Organización Indígena de Antioquia en 1976, Consejo Regional Indígena de Risaralda en 1978, la Organización Regional Embera Wounaan OREWA en 1980, Organización Indígena Cuna de Antioquia (1982), Cabildo Caguán Dujo de los Indígenas del Casanare (1983), Organización Ingano del Sur Colombiano (1985), Musu Runacuna Organización de las comunidades ingas del Valle del Sibundoy (1985), Consejo Regional Indígena del Medio

A finales de los ochenta, mientras el gobierno nacional de corte liberal en cabeza de Virgilio Barco (1986-1990) iniciaba negociaciones con los grupos armados al margen de la ley EPL y M-19, el Movimiento armado Quintín Lame (MAQL)²², hace su primera aparición con la toma de Santander de Quilichao, municipio del Cauca, grabando en la memoria de su historia el lema: “Comando Armado Quintín Lame. Por la defensa de los derechos indígenas”.

La conformación de un movimiento armado por parte de una comunidad indígena resulta significativa en el contexto nacional, pues irrumpe en el escenario político mientras transcurrían negociaciones con otros grupos armados. Además, la aparición del MAQL transforma en cierta medida los elementos que habían caracterizado al movimiento indígena hasta el momento pues, si bien es cierto que las luchas indígenas habían tenido un componente de radicalidad en búsqueda de sus objetivos y, muchas veces, se han llevado a cabo por vías de hecho (como por ejemplo la toma de tierras expropiadas por terratenientes), no se había visto un levantamiento armado, organizado y constituido como tal, cuya causa fundamental fuera exclusivamente los derechos de los pueblos indígenas.

Otro aspecto que caracterizó al MAQL fue la presencia significativa de mujeres indígenas en sus filas (al menos el 25%), quienes ocuparon lugares de mando como responsables de escuadra (Peñaranda, 2010).

En el marco del proceso constituyente, inicia el proceso de negociación con el gobierno de Cesar Gaviria (1990-1994) para la posterior desmovilización del MAQL en 1991. Este proceso de paz es reconocido como un proceso exitoso toda vez que se logró el

Amazonas (1985), Consejo Indígena del Amazonas (1986), Organización Uitoto del Caquetá, Amazonas, Putumayo y la Organización Zonal Indígena del Putumayo (1987), Consejo Regional Indígena del Vichada (1988), Consejo Regional Indígena del Guaviare (1989), Consejo Regional Indígena de Arauca (1989), Movimiento Cívico Wayúu Waya Wayúu y Organización Zonal Indígena Wayúu del Sur de la Guajira. También los nasa crean la organización Regional Indígena del Valle del Cauca (1989), los indígenas del pacíficos (Santamaría, 2014).

²² Para profundizar en la historia del Movimiento Armado Quintín Lame (MAQL), ver: PEÑARANDA, Daniel Ricardo, (2010) *El Movimiento Armado Quintín Lame (MAQL): Una guerra dentro de otra guerra*. Corporación Nuevo Arco Iris (CNAI). Bogotá.

reintegro de las comuneras y comuneros alzadas en armas a sus comunidades, además de “la fusión de la trayectoria de la movilización armada y el movimiento social, y la creación de una plataforma política conjunta” (Peñaranda, 2010, p: 99).

Estas décadas de los setenta y ochenta marcadas por las reivindicaciones y resistencias de los pueblos indígenas y sus organizaciones y liderazgos, tuvieron diferentes resultados en la consecución de una serie derechos y espacios de participación política en el marco del proceso constituyente y en el documento final de la Constitución del 91.

En ese marco, se puede afirmar que la representatividad y participación activa en el escenario de reforma política no tuvo grandes alcances para todos los pueblos indígenas del país, pues las curules asignadas a los pueblos indígenas para participar en asamblea constituyente fueron únicamente dos (pocas frente al número de pueblos indígenas que habitan el país)²³ y recayeron en Francisco Rojas Birry y Lorenzo Muelas²⁴, escogidos por votación popular, y un delegado proveniente del MAQL, Alfonso Peña, que tenía voz pero no voto.

Por su parte, las comunidades negras y raizales tuvieron menos protagonismo, pues su participación en la antesala del proceso constituyente se redujo a la conformación de una subcomisión preparatoria y en la asamblea Nacional Constituyente no se contó con ninguna representación (Curiel, 2013).

Esta situación se vio reflejada en el texto constitucional pues, aún cuando dentro de lo “multiétnico y pluricultural” (definido en la Constitución Colombiana, artículo 7) se incluyen y se acepta la existencia de comunidades indígenas, afros y room, y cuando en las ponencias de los representantes indígenas se hacía mención en varias ocasiones a lo étnico en términos generales y no exclusivamente a lo indígena, solamente para las

²³ En Colombia no existe un consenso sobre cuantos pueblos indígenas hay, para el Ministerio de Cultura hay 87, el DANE registra 93 (censo 2005) y la ONIC 102, de los cuales 65, corren el riesgo de desaparecer.

²⁴ Francisco Rojas Birry indígena Emberá del Alto Baudó en el Chocó y Lorenzo Muelas líder indígena Guambiano.

comunidades indígenas se creó un despliegue de artículos constitucionales que reconocen una serie de derechos.

En lo que respecta a las comunidades afrocolombianas, en el artículo transitorio 55 de la Constitución del 91 quedó establecida la obligación conferida al poder legislativo de crear una ley que reconozca a las comunidades negras la ocupación de tierras baldías, de acuerdo con sus prácticas tradicionales de producción y el derecho a la propiedad colectiva sobre éstas. El artículo menciona también, de manera subsidiaria, que en el mismo instrumento legal que se expida para tales efectos se establezcan mecanismos para la protección de la identidad cultural y los demás derechos de las comunidades.

En contraste con lo anterior, las comunidades indígenas pasaron a ser consideradas como pueblos, es decir, como grupos que cuentan con una cultura e identidad propia y, por lo tanto, fueron reconocidos como “sujetos colectivos”²⁵ con capacidad de gozar de derechos fundamentales y exigir su protección y cumplimiento. Así mismo, los y las indígenas, al seguir siendo parte de la nación colombiana como individuos, mantienen el gozo de los derechos fundamentales y su protección a título individual.

En el texto constitucional se incluyeron varios artículos sobre las comunidades indígenas entre las cuales se encuentran: el reconocimiento del derecho a la tierra y a la propiedad colectiva²⁶; al gobierno propio y a la autonomía²⁷; a la participación política, entendida

²⁵ Corte Constitucional, sentencia T 380 de 1993, Magistrado Ponente: Eduardo Cifuentes. *Organización Indígena de Antioquia contra Corporación Nacional de Desarrollo del Choco (CODECHOCO) y la Compañía de Maderas del Darien (MADARIEN)*. Expediente T-13636.

²⁶ El artículo 60 reza: “El Estado promoverá, de acuerdo con la ley, el acceso a la propiedad.”. El artículo 286 por su parte reconoce como entidades territoriales a los territorios indígenas. El 329 determina: “La conformación de las entidades territoriales indígenas se hará con sujeción a lo dispuesto en la Ley Orgánica de Ordenamiento Territorial, y su delimitación se hará por el Gobierno Nacional, con participación de los representantes de las comunidades indígenas, previo concepto de la Comisión de Ordenamiento Territorial. Los resguardos son de propiedad colectiva y no enajenable. La ley definirá las relaciones y la coordinación de estas entidades con aquellas de las cuales formen parte”. Finalmente el artículo 330 consagra que los territorios indígenas estarán gobernados y reglamentados según los usos y costumbres de sus comunidades y ejercerán las siguientes funciones: 1 Velar por la aplicación de las normas legales sobre usos del suelo y poblamiento de sus territorios; 2 Diseñar las políticas y los planes y programas de desarrollo económico y social dentro de su territorio, en armonía con el Plan Nacional de Desarrollo; 3 Promover las inversiones públicas en sus territorios y velar por su debida ejecución; 4 Percibir y distribuir sus recursos; 5 Velar por la preservación de los recursos naturales; 6

tanto en la representación de los pueblos en el Senado, como en el reconocimiento de la consulta previa como derecho fundamental que tienen los pueblos para garantizar su participación frente a la explotación de recursos naturales que comprometan o afecten sus dominios territoriales; y el reconocimiento de la oficialidad de las lenguas indígenas²⁸.

Con respecto a la administración de justicia, la carta política del 91 reconoce la existencia de otras actuaciones e instituciones de justicia que emanan y se reproducen al interior de las comunidades indígenas. Es así como, en el artículo 246, se consagra la creación de una jurisdicción especial propia, a través de la cual se amplía en el país la conformación del poder judicial, incluyendo a las autoridades indígenas como actores legítimos para ejercer funciones jurisdiccionales.

La jurisdicción especial indígena es la facultad que el Estado le confiere a las autoridades indígenas para que, dentro de su territorio y de acuerdo a los procedimientos y normas propias, regulen los comportamientos administrando justicia. No obstante, el mismo artículo esboza como límite para el ejercicio de la misma el hecho de no contradecir la Constitución y las leyes de la República.

Ese marco fue desarrollado y reglamentado posteriormente con la expedición de la ley estatutaria 270 de 1996 y otras disposiciones legales y jurisprudenciales que fueron

Coordinar los programas y proyectos promovidos por las diferentes comunidades en su territorio; 7 Colaborar con el mantenimiento del orden público dentro de su territorio de acuerdo con las instrucciones y disposiciones del Gobierno Nacional; 8 Representar a los territorios ante el Gobierno Nacional y las demás entidades a las cuales se integren; 9 Las que les señalen la Constitución y la ley.

²⁷ Además de los artículos 286, y 330 de la Constitución política, sobre la materia el artículo 287 dispone: “Las entidades territoriales gozan de autonomía para la gestión de sus intereses, y dentro de los límites de la Constitución y la ley. En tal virtud tendrán los siguientes derechos: 1 Gobernarse por autoridades propias; 2 Ejercer las competencias que les correspondan; 3 Administrar los recursos y establecer los tributos necesarios para el cumplimiento de sus funciones; 4 Participar en las rentas nacionales.

²⁸ El artículo 10 reza: “El castellano es el idioma oficial de Colombia. Las lenguas y dialectos de los grupos étnicos son también oficiales en sus territorios. La enseñanza que se imparta en las comunidades con tradiciones lingüísticas propias será bilingüe”.

determinando la forma en que se le permite legalmente ejercer poderes jurisdiccionales a las autoridades indígenas.

Aún cuando en la Constitución quedó plasmado que el poder legislativo se haría cargo de reglamentar la aplicación de la justicia indígena y su coordinación con el sistema de justicia estatal, frente a la incapacidad y desinterés de éste para dar cumplimiento a dicho mandato, ha sido la Corte Constitucional quién a través de sentencias tipo T (de tutela) ha dado desarrollo y contenido al tema y ha despejado interrogantes para su aplicación.

En la sentencia T001 de 2012, la Corte Constitucional retoma el concepto de la jurisdicción especial indígena entendida como un derecho fundamental de las comunidades indígenas “que se refiere a que los delitos y conflictos que se presenten en el territorio de la comunidad (criterio territorial) o por un miembro de ésta (criterio personal) deben resolverse conforme a sus normas, procedimientos y autoridades” (Sentencia T001, 2012).

Respecto al fuero indígena, se han presentado varias sentencias constitucionales que lo define como el derecho que tienen los miembros de las comunidades indígenas “para ser juzgados por las autoridades indígenas, de acuerdo con sus normas y procedimientos” (sentencia T-728 de 2000).

Así mismo, la jurisprudencia constitucional ha establecido cinco criterios que determinan cuándo opera la jurisdicción especial y el fuero indígena, que se explican en la sentencia T001 de 2012:

1. Objetivo: hace referencia a que las comunidades indígenas pueden conocer de casi cualquier tipo de controversia que suscite la aplicación del derecho propio.
2. Personal: se refiere a que “*el individuo debe ser juzgado de acuerdo con las normas de su propia comunidad*”. [...] El factor personal determina los sujetos de juzgamiento y de relación procesal activa y pasiva en un asunto contencioso. [...] Para probar esta pertenencia muchas veces se han utilizado criterios como el estar en el censo de la comunidad, tener un carné o una declaración del gobernador del cabildo.

3. Subjetivo: se refiere a la conciencia étnica del sujeto y el grado de aislamiento de la cultura a la que pertenece.
4. Territorial: según el cual las autoridades indígenas pueden juzgar “*las conductas que tengan ocurrencia dentro de su territorio, de acuerdo con sus propias normas*”. La noción de territorio se entiende legalmente bajo la figura del resguardo y se ha ampliado a aquellos ámbitos en donde tradicionalmente los indígenas desarrollen sus actividades sociales, económicas o culturales.
5. Institucional u orgánico: que se refiere a la existencia de autoridades, usos y costumbres, y procedimientos tradicionales en la comunidad, a partir de los cuales sea posible inferir: (i) cierto poder de coerción social por parte de las autoridades tradicionales; y (ii) un concepto *genérico* de nocividad social.

Es así como en diversas providencias constitucionales se pueden encontrar disposiciones respecto a los principios de autonomía, diversidad étnica y cultural y respecto a los elementos que determinan “los límites [de] las autoridades indígenas al imponer una sanción a uno de sus miembros, y [...] la noción de fuero indígena, con el objeto de que los indígenas sean juzgados por sus propias autoridades” (Sentencia T001, 2012, Magistrado Ponente: Juan Carlos Henao Pérez).

Con todo esto, Colombia se posiciona en el continente como uno de los países que mayor reconocimiento ha otorgado a los pueblos indígenas tanto en su Constitución Política, como a partir de la jurisprudencia (conjunto de decisiones de los altos tribunales). Con la consagración de la jurisdicción especial indígena por vía constitucional, el Estado Colombiano abrió las puertas para el reconocimiento de “otros” sistemas de administración de justicia diferentes al estatal y para adelantar el debate acerca del pluralismo jurídico, su naturaleza y sus límites, los cuales serán abordados en el siguiente capítulo.

2. Capítulo II: La Justicia Indígena

Las reivindicaciones de los pueblos indígenas por el derecho a la autonomía y a la libre autodeterminación ha significado una paradoja toda vez que el reconocimiento y la institucionalización de esos derechos por parte del Estado ha llevado consigo limitaciones e imposiciones para el ejercicio de su justicia.

Para profundizar en la comprensión de dicha paradoja que se configura en torno a la institucionalización estatal versus la autonomía indígena, tomaré como punto de partida un marco conceptual elaborado a partir de los aportes feministas y decoloniales. Estos me resultan útiles para proponer una ruta de análisis sobre el tratamiento que tiene la justicia indígena dentro del paradigma del Estado Nación. Además traeré al análisis algunas definiciones, alcances y reivindicaciones que tienen algunos hombres y mujeres indígenas en Abya Yala sobre justicia indígena en relación con la experiencia colonial.

Con este panorama construido a partir de propuestas teóricas, y de prácticas y conocimientos de hombres y mujeres indígenas sobre lo que significa la justicia indígena, me interesa abordar la experiencia colonial como un factor determinante en la lucha y resistencia de autonomía y autodeterminación de los pueblos indígenas, que está en tensión con la relación frente al Estado determinada por lógicas multiculturales y coloniales de la inclusión y el reconocimiento.

2.1. Un marco conceptual para la Justicia Indígena

Desde una perspectiva feminista decolonial, (Curiel, ; Espinosa, ; Gómez, ;**) construida por diversos aportes que han hecho teóricas y activistas en Abya Yala, me propongo definir un marco conceptual que de cuenta de la convergencia que se teje entre las propuestas de feminismos subalternos y no hegemónicos, y de las teorías decoloniales, a través de las cuales ésta perspectiva adquiere contenido político y epistemológico.

Para la autora Yuderkis Espinosa, “se trata de un movimiento en pleno crecimiento y maduración que se proclama revisionista de la teoría y la propuesta política del feminismo, dado lo que considera su sesgo occidental, blanco y burgués” (Espinosa 2013: 8). En este sentido, me interesa resaltar la revisión que hace Espinosa (2013) acerca de los aspectos genealógicos que incorpora el feminismo decolonial tomados de otras corrientes del feminismo, entre los cuales destaca tres líneas fundamentales.

“Por un lado se reclama heredero del feminismo negro, de color y tercermundista en los EEUU, con sus aportes a pensar la imbricación de opresiones (de clase, raza, género, sexualidad), al tiempo que se propone recuperar el legado crítico de las mujeres y feministas afrodescendientes e indígenas que desde América Latina y el Caribe han planteado el problema de su invisibilidad dentro de sus movimientos y dentro del feminismo mismo, iniciando un trabajo de revisión del papel y la importancia que han tenido en la realización y resistencia de sus comunidades. En segundo lugar, [...] retoma algunos aportes de la teoría feminista producida en Europa y EEUU que sirven a sus fines. Así, varias de las que componen el grupo, retoman al feminismo materialista francés con su temprano cuestionamiento a la idea de naturaleza, su comprensión de la categoría mujeres como “clase de sexo” y el análisis de la heterosexualidad como régimen político. También se nutren de la revisión crítica del esencialismo, el sujeto del feminismo y la política de identidad desarrollada por el feminismo posmodernista. [...] recuperan el legado de autoras clave del feminismo poscolonial con su crítica a la violencia epistémica, la posibilidad de un esencialismo estratégico el llamado a una solidaridad feminista norte-sur y la crítica al colonialismo de la producción de conocimientos de la academia feminista asentada en el Norte. Como

tercera línea genealógica, [...] recoge algunas críticas de la corriente feminista autónoma latinoamericana, a la que algunas de ellas han pertenecido, incorporando una denuncia a la dependencia ideológica y económica que introducen las políticas desarrollistas en los países llamado ‘Tercer mundo’, así como del proceso de institucionalización y tecnocratización de los movimientos sociales que impone una agenda global de derechos útil a los intereses neocoloniales que tiene que ver con las lógicas de la cooperación internacional desde el Norte” (Espinosa 2013, en Curiel, 2014: 52)

Los aportes conceptuales y las categorías de análisis desarrolladas por el grupo Modernidad/Colonialidad²⁹ crean un fundamento importante en la construcción de un pensamiento crítico hecho desde Abya Yala. Desde la perspectiva y opción decolonial planteada por este grupo, se han complementado y modificado los aportes teóricos de los estudios poscoloniales y del análisis del sistema/mundo que tienen que ver con cuestionamientos hacia los discursos del “orientalismo” y del “occidentalismo” y hacia las ideologías desarrollistas europeas, respectivamente.

Quizás uno de los principales aportes dentro de la apuesta decolonial tiene que ver con el hecho de cuestionar el fin del colonialismo (aparentemente dado con la terminación de las empresas coloniales y el establecimiento de los Estados Nación en los países periféricos) para proponer en cambio la existencia de una transición del *colonialismo moderno* hacia una *colonialidad global* en la cual, si bien se han transformado las formas de dominación, no se han trastocado las relaciones entre centro y periferia a escala mundial (Castro-Gómez y Grosffogel, 2001).

En este sentido, desde el análisis decolonial se propone analizar las relaciones de poder derivadas de categorías de opresión raciales/étnicas, sexuales, de género, económicas y

²⁹ El grupo modernidad/colonialidad, según lo reseñado por Santiago Castro – Gómez y Ramon Grosffogel en el libro *El giro decolonial*, es un grupo de investigación “transdisciplinario y plurinacional” que inició en 1996, y reúne académicos y académicas de diferentes disciplinas, como la sociología, la filosofía, semiología, antropología y pedagogía, entre otras. El grupo constituye uno de los principales referentes del pensamiento crítico latinoamericano no solo por su producción teórica sino también por su participación en proyectos académico-políticos. Además algunos de sus miembros se encuentran vinculados con el movimiento indígena en Bolivia y Ecuador, y otros organizan actividades en el marco del Foro Social Mundial. Sobre la trayectoria del Grupo, ver: Castro-Gómez y Grosffogel, 2001.

epistémicas, como elementos constitutivos de lo que Grosffogel (2005) ha nombrado como ‘sistema-mundo europeo/euro-norteamericano capitalista/patriarcal moderno/colonial’.

Hablar del sistema moderno colonial implica, en primer lugar, comprender la Modernidad como un fenómeno histórico que inicia en la Edad Media y a través del cual Europa y, más adelante, Estados Unidos, ocupan el lugar central en el sistema mundo. Además, implica reconocer que la colonialidad (entendida como un patrón de poder en el que se interrelacionan formas de explotación, dominación y subordinación) es constitutiva de dicha Modernidad, pues tanto el “descubrimiento” de América, como la colonización de Asia y África por parte de Europa fueron factores determinantes en la consolidación del sistema mundo moderno colonial.

Específicamente y en palabras de Aníbal Quijano con la invasión del continente americano “el capitalismo se hace mundial y eurocentrado” (200, p: 94). Así, a partir de dicho momento histórico, se consolida a escala global una clasificación social y geopolítica de la población.

El colonialismo fue una experiencia fundamental para la consolidación del sistema moderno colonial a través del cual Europa se impuso, invadió y explotó económica, política y epistemológicamente hablando, logrando el dominio sobre otros pueblos. Si bien esta etapa colonial llegó a su fin a partir de procesos de independencia de las colonias, las relaciones de poder entre centros y periferias se han mantenido y es lo que desde la teoría decolonial se entiende como colonialidad.

De nuevo siguiendo los planteamientos de Aníbal Quijano (2001, p: 94), en la modernidad se fusionan experiencias del colonialismo y la colonialidad con las necesidades del capitalismo, creando un universo específico de relaciones intersubjetivas de dominación bajo una hegemonía eurocentrada.

Para Quijano (2001), la colonialidad del poder tuvo como determinante la raza, como una ficción que introduce y engrana una clasificación social básica de la población mundial y

de los lugares que ésta habita. Dicha clasificación llevó a la creación de identidades raciales jerarquizadas a favor del occidente europeo y de lo blanco frente a lo negro y lo indio, sujetos que se producen como “otros” subalternizados. La clasificación social y la producción de identidades a partir de la “otredad” genera, posibilita y reproduce la dominación material, intersubjetiva y simbólica. Es pues a partir de “la raza” que se fundamenta la desigualdad y se sustentan los procesos de acumulación capitalistas jerarquizados.

En este sentido, las relaciones que se erigen a partir de dicha categoría (y, como se desarrollará más adelante, también a partir de otras categorías como género, sexo y clase) suponen la existencia de un sujeto “uno” parado desde la mismidad, que se constituye desde la relación directa y antagónica con su negación: lo que no es “uno”; la otredad.

Esta división dicotómica estructura y organiza el mundo: superior/inferior, civilizado/primitivo, racional/irracional, moderno/tradicional, masculino/femenino, etc., ubicando a Europa o lo europeizado³⁰ en el lado superior y manteniendo la periferia y los sujetos contruidos como “otros” en condiciones de subordinación, explotación y exclusión. A partir del imaginario de la subalternidad se legitima el poder imperial económico y político, se crean paradigmas epistemológicos de las ciencias y se generan identidades individuales y colectivas.

El lugar centralista que ocupa Europa y luego Estados Unidos instaurándose a nivel mundial como el referente de modernidad, progreso, desarrollo y racionalidad, establece en la misma medida la configuración de identidades “geoculturales del colonialismo: América, África, Lejano Oriente, Cercano Oriente, Occidente y Europa” (Quijano, 2001, p: 94) que sustentan la acumulación capitalista del centro sobre la periferia, usando como mecanismo el control de la fuerza, los recursos y los productos del trabajo.

³⁰ Al decir Europa/europeizado quiero hacer referencia a un universo cognitivo colonizador y colonizante que naturaliza el imaginario cultural europeo y occidental.

Otro factor determinante en la colonialidad del poder respecto a la clasificación de la población que impacta la división internacional del trabajo y la producción de jerarquías de dominación que operan en código binario, tiene que ver con las categorías de opresión sexo/género. A través del concepto de sistema moderno colonial de género, la feminista argentina María Lugones (2008), propone que el género y la heterosexualidad al igual que la raza, son elementos constitutivos de dicha colonialidad, que operan como dispositivos de codificación de la humanidad y consolidan relaciones de poder y dominación. En consecuencia, el género y la sexualidad asignan y producen sujetos localizados en categorías binarias jerárquicas e identidades subalternas.

De esta forma, el paradigma de sujeto dentro del sistema moderno colonial de género hace énfasis ya no sólo en lo “blanco, europeo” (dimensiones raciales y geopolíticas de la colonialidad del poder), sino también en las categorías de “hombre, heterosexual” como una dimensión de género y sexual fundamental en la expansión de la modernidad colonialidad.

Desde esta necesaria lectura feminista decolonial, el sistema moderno colonial de género entraña también la imposición, asimilación e integración de nociones de ser “hombre” y “mujer”, y los valores asignados a lo masculino y lo femenino: la distribución patriarcal del poder, la división sexual del trabajo y la heterosexualidad como régimen político³¹.

Así, desde la mirada del feminismo decolonial se propone hacer un análisis crítico de las distintas opresiones. En su propuesta sobre el sistema moderno colonial de género, María Lugones recoge los aportes de las feministas lesbianas y de color hechos en este sentido. Conceptos como *interseccionalidad*, *matriz de dominación* y *simultaneidad de opresiones* teorizados por las norteamericanas Kimberlé Crenshaw (1993) y Patricia Hill Collins (1990) y por el colectivo Río Combahee, respectivamente, han dado cuenta de la

³¹ Según Wittig, la diferencia sexual define a las personas en dos sexos y existe como ideología que oculta lo que sucede en el plano económico, político e ideológico. El sexo es una categoría que existe en la sociedad en tanto es heterosexual y las mujeres en ella son heterosexualizadas, lo cual significa que se les impone la reproducción de la especie y su producción con base a su apropiación colectiva e individual (Curiel, 2011, p: 30).

complejidad de las opresiones frente a los privilegios y como éstas operan de manera entrelazada.

Cruzar raza y género como ficciones y categorías coloniales de opresión, conlleva a develar el lado “oculto-oscuro” (Lugones 2008) en el cual se construyen diferencias de género en términos raciales. En otras palabras, la imposición colonial del género no es homogénea, pues la ubicación en categorías de mujer - negra/indígena, no implica los privilegios del lugar de ubicación de mujer – blanca.

Además de la colonialidad del poder, desde las corrientes decoloniales también se han elaborado propuestas teóricas que abordan la colonialidad desde el saber y el ser como otras dimensiones del sistema, las cuales resultan fundamentales para los propósitos de esta investigación. Es a partir de la experiencia colonial de los pueblos indígenas que se puede dar paso a una visión compleja del lugar que ocupan las y los indígenas, sus conocimientos en el sistema moderno colonial de género y la paradoja que se erige del reconocimiento por parte del Estado hacia la justicia propia.

Ahora veamos, el patrón de poder del sistema moderno colonial de género cuenta con una dimensión epistémica, es decir con unos principios, fundamentos y métodos específicos para la construcción de un conocimiento que se sitúa como válido y racional: el conocimiento eurocentrado. Dentro de este paradigma de producción de conocimiento, todos los otros conocimientos cuya fuente de elaboración no fuera eurocéntrica, han sido perseguidos, silenciados, oprimidos e invalidados como científicos y racionales.

La colonialidad del saber se define en este sentido, como una dimensión del poder colonial que a través de la epistemología produce y reproduce las lógicas coloniales del pensamiento eurocéntrico, que a su vez sirven como sustento teórico y le brindan legitimidad “racional y científica” a las formas de dominación y jerarquías modernas coloniales. En este sentido el modelo de pensamiento racional y científico fue definitivo para expansión del proyecto colonial.

Para el filósofo Venezolano Edgardo Lander (2000), las ciencias y los saberes sociales modernos se constituyen en la academia occidental y se caracterizan por dos cuestiones fundamentales. La primera tiene que ver con la pretensión de universalidad de lo

moderno que trae consigo una concepción evolucionista y unidireccional de la historia de la humanidad que tiene como referente a Europa, según la cual “aquéllos que no logren incorporarse a esa marcha inexorable de la historia, están destinados a desaparecer” (Lander, 2000, p: 22).

En consecuencia con la construcción de un imaginario universal de primacía y superioridad europea occidental, las formas de conocimiento moderno son presentadas como las únicas que cuentan como válidas, universales, y objetivas. En ese sentido, Lander afirma:

Las categorías, conceptos y perspectivas (economía, Estado, sociedad civil, mercado, clases, etc.) se convierten así no sólo en categorías universales para el análisis de cualquier realidad, sino igualmente en proposiciones normativas que definen el *deber ser* para todos los pueblos del planeta. Estos saberes se convierten así en los patrones a partir de los cuales se pueden analizar y detectar las carencias, los atrasos, los frenos e impactos perversos que se dan como producto de lo primitivo o lo tradicional en todas las *otras* sociedades (Lander, 2000, p: 23).

El imaginario universal del conocimiento eurocéntrico fundamentado y construido a través de las ciencias sociales y humanas, ubica a la experiencia moderna europea como referente universal. Para la construcción de este imaginario fue necesario la producción discursiva del “otro” o su contraparte, es decir que para materializar el imaginario de “civilizado/racional”, se requiere producir el imaginario de su negación: “bárbaro/irracional”.

Así el conocimiento eurocéntrico se establece como el lugar y paradigma a través del cual medir y valorar cualquier producción del conocimiento. Santiago Castro-Gómez (2005) denomina a ese lugar de observación eurocéntrica que se pretende abstracto, imparcial y objetivo, la *hybris del punto cero*.

La inferiorización e invisibilización de conocimientos y culturas otras y subalternas que no responden al patrón colonial del saber como forma epistémica de la violencia (Spivak, 1998), se mantiene y reproduce gracias al conocimiento científico.

Pensadoras feministas también han abordado esa producción del conocimiento desde una mirada crítica. Así, desde categorías como la *política de ubicación* de Chandra Mohanty (1984), el *Stand Point* teorizado por Patricia Hill Collins (1990), el *pensamiento situado* de Sandra Harding (1991) y el *conocimiento situado* de Donna Haraway (1995) estas teóricas han cuestionado el lugar de producción del conocimiento que se pretende homogéneo, universalista y objetivo.

De igual modo que a través de la colonialidad del poder se introduce una clasificación racial y geopolítica de la humanidad que ha legitimado y fundamentado las relaciones de dominación, explotación y opresión de la Europa moderna y occidental, la colonialidad del saber ha sido el mecanismo a través del cual se construye una epistemología eurocéntrica como el paradigma del saber, que produce un “privilegio del conocimiento y la negación de facultades cognitivas en los sujetos racializados” (Maldonado, 2001, p: 145).

En esta operación colonial juega un papel fundamental lo que se conoce como colonialidad del ser. Para el puertorriqueño Maldonado Torres ésta se refiere “a la experiencia vivida de la colonización y su impacto en el lenguaje” (2001, p: 130) a través de la cual todos los sujetos a quienes se les niega el privilegio epistemológico son, en ese sentido, subalternizados. No pensar, no saber o no producir conocimientos dentro del paradigma eurocentrado es, en la experiencia colonial, una característica misma de la negación de “ser”: “no pienso, luego no existo” (Maldonado, 2000, p: 145).

La dimensión del ser en la colonialidad, introduce una clasificación de las subjetividades que define la identidad de los sujetos racializados y colonizados, a partir de la negación o disminución de su humanidad. A través de la racialización de la población mundial se establece una relación vertical entre los sujetos: algunas identidades denotan superioridad sobre otras.

Tal grado de superioridad se justifica en relación con los grados de humanidad atribuidos a las identidades en cuestión. En términos generales, “entre más clara sea la piel de uno, más cerca se estará de representar el ideal de una humanidad completa” (Maldonado, 2001, p: 132). En consonancia con esto, la colonialidad del ser fundamenta y justifica la esclavización, la violación y el genocidio de cuerpos de mujeres y hombres negros e indígenas, pues se los identifica como sujetos apropiables y dispensables.

En conclusión, la colonialidad desde sus cuatro dimensiones (poder, saber, ser y de género) resulta significativa para abordar un análisis de múltiples opresiones que coexisten y sustentan jerarquías epistémicas, económicas, espirituales, raciales/étnicas y de género/sexualidad desplegadas por la modernidad.

Precisamente la apuesta impulsada por pensadores y pensadoras de Abya Yala frente a la relación de la modernidad y la colonialidad sitúa el análisis teórico y la praxis política en la descolonialidad del poder, del saber, del ser y de género, dirigida a “la heterarquía³² de esas relaciones de opresión raciales, étnicas, sexuales, epistémicas, económicas y de género” (Castro – Gómez, 2001, p: 17) o, como se mencionó anteriormente, lo que desde el feminismo se ha denominado *simultaneidad de opresiones* (Curiel, 2013, p: 21).

En palabras de la feminista decolonial Ochy Curiel, los planteamientos de diversas corrientes del feminismo han sido fundamentales en la apuesta decolonial “al cuestionar el paradigma patriarcal, androcéntrico y heterocéntrico de la ciencia, poner en evidencia las implicaciones sociales y políticas de la división sexual del trabajo y criticar la naturalización de categorías de hombre, mujer, sexo, todo ello relacionado con la raza y la clase” (2013, p: 21).

³² El concepto de heterarquía hace referencia a “la articulación enredada (en red) de múltiples regímenes de poder” (Castro – Gómez, 2001, p: 14) en dicha articulación los regímenes de poder existen integralmente y no existe un régimen que sea superior o ejerza una influencia mayor que otro.

2.1.1 Justicia Indígena y Estado nación: cuestiones en torno a la colonialidad del derecho y la administración de justicia

A partir de las propuestas feministas y decoloniales, a continuación expondré una caracterización de los estados modernos entendidos como un elemento fundamental en la consolidación de la colonialidad global. Este análisis resultará fundamental para comprender el tratamiento que tiene la justicia comunitaria, en particular la justicia indígena, dentro del paradigma del Estado Nación y los alcances de la misma en la experiencia colonial de los pueblos y de las mujeres indígenas.

Los estados nacionales como forma política, económica y jurídica a través de la cual se organiza una sociedad se constituyen como uno de los aparatos institucionales medulares en el sostenimiento del paradigma de la modernidad y en la reproducción de la colonialidad, pues es por medio de la figura del Estado que se crean y ejercen mecanismos para controlar y disciplinar las relaciones económicas, sociales y políticas, tanto al interior de una sociedad como entre los mismos estados.

En este sentido, el Estado cuenta con la capacidad y el poder de regular y definir los intereses de la sociedad. Ese poder regulatorio se legitima y está amparado por una serie de criterios científicos y racionales elaborados por las ciencias humanas y sociales, materializados en forma de normas y leyes que regulan el deber ser de los comportamientos en las sociedades modernas.

Disciplinas como la historia, la economía y las ciencias políticas y sociales juegan un papel fundamental dentro de la colonialidad, pues nutren los marcos de organización definidos por los estados y son funcionales para encauzar a la sociedad y a la ciudadanía hacia los procesos de producción. Sin el soporte del conocimiento científico, como señala Castro Gómez, “el Estado moderno no se hallaría en la capacidad de ejercer control sobre la vida de las personas, definir metas colectivas a largo y a corto plazo, ni construir y asignar a los ciudadanos una `identidad` cultural” (2000, p: 147).

Como mencioné en el primer capítulo, bajo el modelo de los estados nacionales en Abya Yala, el derecho y la administración de justicia ha supuesto la imposición de una cultura jurídico positivista y monista, en la cual el sistema jurídico, la enseñanza del derecho y la

praxis jurídica se fundamenta en el poder/saber estatal. Esto quiere decir que uno de los presupuestos para consolidar el proyecto de los estados nacionales ha sido ubicar en el Estado la fuente exclusiva y única de la regulación de los comportamientos y el tratamientos de los conflictos en la sociedad. Bajo este presupuesto, con un sistema jurídico-político centralizado y consagrado en normas escritas y legales³³ se propone y pretende garantizar la soberanía estatal y la seguridad jurídica de los intereses definidos por el estado, monopolizando el uso de la fuerza y la violencia y ejerciendo el control sobre las relaciones sociales.

En este sentido, “otros” sistemas normativos dentro de la nación son perseguidos, invisibilizados y subordinados por el poder regulatorio estatal. En su propuesta de análisis hecha en *la teoría crítica del derecho*, Boaventura de Souza Santos menciona al respecto:

La imposición de esa ideología del «centralismo jurídico», como la llamó Griffiths, es un legado de las revoluciones burguesas y de la hegemonía liberal que fortalecieron el vínculo y la equiparación entre el derecho y el derecho estatal, entendido como orden uniforme para todos y administrado por instituciones estatales. Los demás órdenes normativos fueron considerados «inferiores» [...] y, por tanto, encuadrados jerárquicamente como instancias subordinadas al derecho y al aparato institucional del Estado (2009, p: 51).

Esta supremacía impuesta del sistema normativo estatal tiene un fundamento y un modo de volverse operativa en los dispositivos de la colonialidad. En consecuencia, la justicia indígena como “otro” sistema normativo ha tenido una tratamiento desde lo institucional – estatal determinado por el poder estatal a través de la figura del centralismo jurídico. El lugar central, jerárquico y de poder que adquieren los estados respecto a la definición y regulación de los comportamientos no puede concebirse de manera crítica sin tener en

³³ La legalidad se predica exclusivamente del procedimiento preestablecido para la creación y producción de leyes y normas.

cuenta el papel de los estados a nivel global dentro del sistema moderno colonial de género.

La triada de la colonialidad del poder, del saber y del ser significa en este punto que los pueblos indígenas desde la colonización fueron clasificados racialmente como tal (indígenas) y fueron “feminizados teórica, discursiva y prácticamente” (Gargallo 2012, p: 47).

Conforme a esta clasificación se construye un lugar subordinado de asignación que justifica y sustenta la apropiación de recursos, trabajo y tiempo a favor del capitalismo global; un paradigma de producción de conocimiento (racional y científico), a partir de la negación de los saberes y conocimientos propios; y la imposición de una identidad asociada a lo pre moderno, bárbaro y salvaje, dotado de una humanidad incompleta (menos humano) o débil. Es así que en lo que respecta a la justicia indígena, desde el imaginario moderno, colonial y de género que proyectan los estados se la configura como una justicia no válida, inferior, menor y salvaje.

Con el giro multicultural que dieron los estados modernos de Abya Yala, en la década de los noventa, el tratamiento hacia las y los sujetos racializados transitó del asimilacionismo a la inclusión³⁴. De ahí que, a nivel estatal, se empezara a reconocer la existencia de los mismos ya no para eliminar las diferencias en el marco de la consolidación de la nación, sino para producirlas y regular su existencia.

Respecto a esos “otros” sistemas normativos originados y ejercidos en/por los pueblos indígenas, la transición multicultural aplicó en el mismo sentido. Si bien la justicia indígena dentro de las lógicas multiculturales pasó a ser reconocida en términos institucionales y constitucionales, la subordinación jerárquica de ésta hacia el Estado como productor de legalidad y legitimidad de los comportamientos se mantiene, lo cual

³⁴ Como he mencionado en el primer capítulo, tanto el paradigma asimilacionista como el del multiculturalismo que reconoce e “incluye” las diferencias, si bien tiene discursos y dispositivos diferenciados hacen parte de una misma lógica de poder cimentada en las relaciones coloniales, raciales, patriarcales, heterosexistas y neoliberales.

se puede evidenciar en el control, la regulación y los límites estatales que se le imponen a la aplicación de la justicia indígena.

Un ejemplo reciente al respecto fue lo ocurrido en Colombia con el reconocido líder Nasa Feliciano Valencia, quien fue condenado por autoridades de la justicia estatal a 18 años de prisión por el delito de secuestro y lesiones personales, después de que en el 2008 la comunidad indígena hiciera un juicio a un soldado señalado de infiltrar un proceso de movilización social indígena³⁵. El caso ha generado en el país diversos debates que giran en torno a los límites de la jurisdicción especial indígena y la coordinación de ésta con la justicia estatal.

No obstante, existe jurisprudencia de la Corte Constitucional que afirma el hecho de que los pueblos indígenas están haciendo uso de sus derechos cuando juzgan a una persona que, sin ser indígena, comete algún daño o infracción dentro del territorio. Según las declaraciones frente al hecho del gobernador indígena del Cabildo de Toribío (Cauca), Gabriel Paví:

Nosotros defendemos nuestro territorio, nuestra jurisdicción especial y ejercemos autoridad bajo el ejercicio de derecho propio, pero ahora todo se pone en tela de juicio. Para nosotros es grave y muy preocupante, porque el asunto no sólo es Feliciano, es que se cuestiona la jurisdicción especial indígena y lo que está reconocido en la Constitución por medio del artículo 246. Y si se mira más allá, el problema no sólo es para Cauca, sino para todo el movimiento indígena del país, para quien quiera gobernar y aplicar justicia desde el derecho propio³⁶.

En general, el movimiento indígena del país (especialmente el del Cauca) ha desplegado una serie de movilizaciones, comunicados y acciones jurídicas con el fin de hacer respetar su autonomía como pueblos indígenas pues, para el movimiento, éste es uno de

³⁵ Para profundizar más al respecto ver: “Condena a Feliciano Valencia”, en: <http://www.elespectador.com/opinion/editorial/condena-feliciano-valencia-articulo-587316>

³⁶ <http://www.verdadabierta.com/victimas-seccion/organizaciones/5972-18-anos-de-prision-para-feliciano-valencia-justicia>.

los casos en que el Estado Colombiano interfiere y desconoce las decisiones tomadas legítimamente por las autoridades indígenas en el marco del derecho constitucional de la jurisdicción especial indígena, lo que da cuenta del ejercicio de poder jerárquico del Estado y la relación de subordinación con la justicia indígena³⁷.

El reconocimiento estatal de la justicia indígena da cuenta de la existencia de diferentes sistemas normativos en un mismo espacio social, fenómeno que ha sido el objeto de estudio del pluralismo jurídico. El concepto de *pluralismo jurídico* me resulta pertinente en el análisis ya que da cuenta de distintos sistemas jurídicos que se confrontan y disputan la organización de las relaciones sociales, la definición de los procedimientos, los actores y las sanciones frente al incumplimiento de lo normado.

Como analiza el sociólogo francés Pierre Bourdieu (2000), estaríamos frente a la coexistencia de distintos agentes dentro del campo jurídico, que se disputan el monopolio del derecho: decir qué es el derecho, cuál es la buena distribución del mismo o cómo debe ser el buen orden.

El fenómeno del pluralismo jurídico ha sido estudiado por diversos autores y autoras (Griffiths, 1986; Rodríguez, 1991; García Villegas, 2002; Wolkmer, 2003; Merry, 2007; Santos, 2009). Para el constitucionalista colombiano Mauricio García Villegas este fenómeno se expresa a partir de tres dimensiones que comprende lo cultural, lo sociológico y lo institucional, sin ser excluyentes entre sí mismas:

[la cultural] hace énfasis en la presencia de diferentes códigos de conducta que derivan del carácter híbrido de una cultura en la cual se mezclan e interactúan diferentes visiones del mundo; [la sociológica] analiza este fenómeno como un hecho social que pone presente la co-

³⁷ Actualmente, por solicitud del Ministerio de Justicia de Colombia, el líder indígena fue trasladado a un Resguardo Indígena en el Cauca para cumplir con la condena impuesta por la justicia estatal. Para profundizar más al respecto: "Caso de Feliciano Valencia, Justicia Indígena sí, pero cuando conviene", en: <http://www.las2orillas.co/caso-feliciano-valencia-justicia-indigena-si-pero-cuando-conviene/>; "Pacto Social y Jurisdicción Indígena", en: <http://www.elespectador.com/opinion/pacto-social-y-jurisdiccion-indigena>; "Minjusticia ordena traslado de Feliciano Valencia a resguardo indígena", en: <http://www.elespectador.com/noticias/politica/minjusticia-ordena-traslado-de-feliciano-valencia-resgu-articulo-597245>

existencia de varios órdenes normativos en un mismo espacio tiempo; y lo [institucional] como un hecho derivado de un tipo de aplicación distorsionada del derecho por parte del Estado] (2000, p :35).

Si partimos de la idea de que los estados nacionales se consolidan gracias a la imposición de una visión del mundo moderna y colonial en un espacio en el que existen diferentes visiones del mundo y estructuras jurídicas como la de los pueblos indígenas, se puede inferir la hibridez cultural de la que habla García Villegas.

Aunque resulte obvio, es conveniente volver a enfatizar que la justicia que ejercen y han ejercido los pueblos indígenas no se crea ni se inicia con el reconocimiento que los estados hacen a la misma. Pues si bien han sido perseguidos y muchas veces aniquilados física y culturalmente, muchos de los pueblos indígenas mantienen sus formas de regulación de los comportamientos al interior de sus comunidades como una estrategia para transmitir y hacer pervivir su cultura.

El brasilero Antonio Wolkmer, retomando los planteamientos de Eduardo Rodríguez, desarrolla dos tipos de pluralismo jurídico: el *estatal* y el *comunitario* (Rodríguez 1991, citado en Wolkmer 2003). El primero, según el cual el Estado reconoce y permite la coexistencia de sistemas de regulación, pero donde el ordenamiento jurídico estatal se ubica jerárquicamente superior al resto; el segundo, que hace referencia a un espacio formado por fuerzas sociales y sujetos colectivos cuya administración de justicia opera con identidad y autonomía.

Esta tipología de pluralismo jurídico resulta pertinente para seguir profundizando en la relación de la justicia indígena frente al Estado, para comprender la paradoja que supone el reconocimiento estatal frente a la autonomía indígena y para encontrar algunas perspectivas que den respuesta al siguiente interrogante:

¿Es el reconocimiento de la justicia propia una forma de expansión de un proyecto moderno colonial en dónde el estado extiende su poder hacia comunidades periféricas y marginadas, incorporando a esas otras y otros que directamente no entran en su

regulación? O por el contrario, ¿la justicia de los pueblos indígenas es una propuesta que rompe, cuestiona y se distancia de la hegemonía estatal?

Siguiendo los planteamientos de Wolkmer, a simple vista el pluralismo jurídico expresado en el reconocimiento de los estados hacia otras formas de justicia como la de los pueblos indígenas es, ante todo, *estatal*. Pues el Estado en ejercicio de su supremacía es quien da dicho reconocimiento y se sitúa en la escala jerárquica de los sistemas normativos como superior al resto pues establece límites legales para el ejercicio de las otras justicias.

En este orden de ideas, el fenómeno del pluralismo jurídico puede leerse como una forma de la colonialidad del derecho y de la administración de justicia, ya que ubica en lo estatal el poder de decir, decidir e intervenir sobre lo que le compete a la justicia propia en relación con el sistema jurídico estatal, constituyéndose como el referente válido tanto de saber como de poder y creando, desde la diferencia étnico/racial, la justicia de los pueblos indígenas como la “otredad” de una administración de justicia formal, racional y positiva.

No obstante, dentro del reconocimiento estatal de la justicia indígena no se puede desconocer el papel fundamental que jugaron los pueblos indígenas, desde las movilizaciones, organizaciones y el cabildeo en pro de la lucha por sus derechos a la autonomía y autodeterminación y, como dije anteriormente, el hecho de que los sistemas de justicia propios existen independientemente del reconocimiento.

En este sentido y retomando las dos tipologías de pluralismo jurídico abordadas por Wolkmer, no se podría afirmar que el reconocimiento de otros sistemas normativos diferentes al de los estados (hechos con las reformas constitucionales de Abya Yala en un contexto histórico marcado por el neoliberalismo y la globalización) hace del pluralismo jurídico un tipo únicamente *estatal*, pues también cuenta con una dimensión *comunitaria* presente en la historia de luchas, resistencias y reivindicaciones de los pueblos.

Lo que quiero plantear aquí es una visión que tenga en cuenta la coyuntura de las resistencias y tensiones producto del sistema moderno colonial de género, en donde el

fenómeno del pluralismo jurídico sea entendido como una conjunción entre las luchas por la autonomía y autodeterminación, y el reconocimiento como manifestación del poder del Estado.

La experiencia colonial ha supuesto conocimientos, saberes y formas de organización, que desdeñan los que surgen desde las comunidades. Sin embargo, los pueblos indígenas han encontrado formas para mantener y hacer pervivir sus visiones del mundo. Es así como desde los lugares de subordinación impuestos por los dispositivos coloniales del poder existen, se tejen y mantienen resistencias.

Complejizar el análisis del fenómeno del pluralismo jurídico significa comprender que el problema de la experiencia colonial es la paradoja que se construye entre autonomía de los pueblos indígenas y el reconocimiento estatal. En el marco de esa paradoja se abre paso un campo de tensión donde si bien existe una manifestación del poder/saber estatal en el reconocimiento, desde el ejercicio autónomo de la justicia indígena también pueden generarse realidades y subjetividades diferentes a las producidas en el campo jurídico estatal como forma de resistencia desde la experiencia colonial (Castro-Herrera, 2010).

Alrededor de las discusiones sobre el pluralismo jurídico, y de la tensión entre el poder/saber estatal y el ejercicio autónomo de la justicia indígena, se han elaborado diversas nociones sobre lo que es la justicia comunitaria y justicia indígena. A continuación presentaré algunas de las formulaciones que se han hecho desde la academia y desde los pueblos indígenas, al respecto.

2.1.2 Justicia Comunitaria y Justicia Indígena: debates teóricos

Los debates teóricos sobre el reconocimiento de la justicia indígena se insertan en una discusión más amplia acerca de la justicia comunitaria. Ésta ha sido abordada en relación con el fenómeno del pluralismo jurídico y del poder regulatorio que el Estado ejerce a través del derecho y la administración de justicia. Como he venido mencionando, en el marco de la globalización y de las lógicas del multiculturalismo, los estados han

reconocido la existencia de otros sistemas normativos e incluso han creado nuevas formas de administración de justicia que no están ancladas directamente a su esfera jurisdiccional.

En el caso colombiano, por ejemplo, a través de la Constitución Política del 91 se reconoce, por un lado, la Jurisdicción Especial Indígena y, por otro, se crean las figuras de los jueces de paz y la conciliación en equidad³⁸. Dicho reconocimiento trae implícita la aceptación del pluralismo jurídico y ha abierto la discusión acerca de la incapacidad de la institución para ejercer el monopolio de la administración de justicia. Con esto se ha llegado a cuestionar el paradigma del poder regulatorio del Estado, según el cual, éste es la única fuente exclusiva del derecho y en quien recae el monopolio de la fuerza y la violencia.

Algunos autores del pensamiento político y jurídico se han aproximado a hablar de una crisis o fin de la modernidad (Ardila, 2004; Santos, 2010). Sin embargo, posturas como la de Santiago Castro Gómez, hechas desde un análisis decolonial, apuntan a estudiar la crisis como un cambio en los dispositivos de poder determinados por la globalización que “lejos de subvertir al sistema, podría estar contribuyendo a consolidarlo” (Castro- Gómez, 2000, p: 145).

Este cambio significativo de la administración de justicia por parte de los estados ha tenido lecturas diferentes, a veces complementarias. Por un lado aparece como una expresión del poder estatal que se adecua a las lógicas neoliberales, abriendo paso en la esfera global a la gestión de conflictos por parte de otros actores, como señala Ardila, “cediendo porciones de soberanía a poderes transnacionales como son las organizaciones multilaterales (OMC, BM, FMI), otros estados y empresas multinacionales” (Ardila, 2006, p: 61). Por otro lado, se ha hecho énfasis en la crisis del derecho y la administración de justicia en los estados modernos en relación a “la pérdida

³⁸ Edgar Ardila (2006), entiende la *justicia en equidad* y la *justicia de paz* como modalidades de justicia comunitaria creadas por el Estado a través del establecimiento de procedimientos y reglas para delegar la facultad de administrar justicia, y que además cuentan con una componente comunitario fundamentado en un marco normativo social que se toma en consideración al momento de ejercer justicia.

de eficacia de la norma legal como orientadora de las relaciones sociales y la incapacidad del aparato jurisdiccional para atender la conflictividad” (Ardila 2002, p: 53).

También el tema ha sido abordado desde una visión centrada en la capacidad autoregulatoria de ciertos sectores sociales que le hacen frente a la violencia, a la exclusión y a la marginalización social, económica y política que lleva a formular alternativas al derecho y la justicia estatal (García, 2002).

En este contexto, se han perfilado las principales definiciones y teorizaciones de esas otros sistemas de justicia diferentes al estatal. Con nominaciones diversas como justicia comunitaria, mecanismos alternativos de solución de conflictos, justicia alternativa y justicia informal, entre otros, se han recogido en los análisis tanto las dinámicas de administración de justicia propias de las comunidades, las figuras creadas por el estado como modo de intervención en las comunidades y las formas de flexibilización o informalización de la justicia estatal.

Desde la perspectiva de mecanismos alternativos de solución de conflictos relacionadas fundamentalmente con las estrategias de informalización (Santos, 2001) y flexibilización del sistema jurídico estatal, se entiende que figuras como la conciliación en equidad, la justicia de paz y las casa de justicia, por ejemplo, son mecanismos que se crean y viabilizan desde el Estado como una forma de ampliar su poder regulatorio a través de una cobertura mas amplia de la administración de justicia.

Estos mecanismos se estructuran al interior del sistema de justicia estatal como estrategias para atender “casos menores” y locales, para reducir los costos en el tratamiento de los conflictos y para acercar la justicia a lugares marginados y empobrecidos.

Desde una mirada opuesta, anclada al componente comunitario de otras formas de administrar justicia que guardan relación con las prácticas sociales y culturales que componen las comunidades (Barón, 2014) se encuentran referentes teóricos como del abogado peruano Antonio Peña Jumpa quien, en su trabajo sobre la solución de

conflictos en el sur andino del Perú, hace referencia al tema desde el concepto de “poder judicial comunal” entendido como el conjunto de sistemas de resolución de conflictos que identifica a un grupo social específico que ejerce dominio sobre los conflictos externos e internos a sus comunidades (Peña, 2000).

En esta misma línea, uno de los referentes teóricos más importantes en Colombia, el académico colombiano Edgar Ardila, ha dedicado la mayor parte de su trabajo académico e investigativo al tema de la justicia comunitaria. Ardila define a la justicia comunitaria como:

(...) conjunto de instancias y procedimientos mediante los cuales, se regulan los comportamientos legítimos a partir de normas propias de una comunidad o contexto cultural específico. [...] Es administración de justicia en tanto se desenvuelve en el ámbito de la regulación social: actúa sobre referentes normativos que la preceden y produce mandatos en los conflictos específicos. Es comunitaria en tanto su capacidad regulatoria deriva de dinámicas de identidad y pertenencia a lo mismo. (Ardila, 2011, p: 3).

Quizá uno de sus aportes más importantes es superar y trascender la idea de la justicia comunitaria como una figura alternativa y subsidiaria de resolución de conflictos, para comprenderla como un forma de administración de justicia, abriendo paso y ampliando el espectro y los alcances de esta figura.

En este punto, vale la pena enfatizar en las posturas que hacen de la justicia comunitaria una apuesta por democratizar la justicia y el derecho y como una propuesta emancipatoria (Wolkmer, 2003; Ardila, 2004) según la cual a través del ejercicio de la justicia comunitaria, se puede llegar a promover la participación de sectores sociales históricamente marginalizados, descentralizar la administración de justicia, dar a los conflictos un tratamiento cercano y acorde con la realidad, con las cosmovisiones y las necesidades comunitarias y, a partir de esto, identificar aquellos vínculos recíprocos entre los conflictos, su gestión y las estructuras normativas y de poder desde donde emergen.

En este horizonte, desde la clasificación que hace Ardila (2006) la justicia indígena se identifica como una de las modalidades de justicia comunitaria: *justicia propia reconocida*. El autor plantea una definición de la justicia indígena determinada por la relación de la misma con el Estado, la cual tiene que ver con prácticas de justicia que se desarrollan en comunidades tradicionales que son validadas por y ante el ordenamiento jurídico estatal: “en tales casos, la ley estatal no las constituye sino que las reconoce” (Ardila, 2006, p: 95).

Por su parte, Santos (2001) define a la justicia indígena como un *hibrido jurídico* que, por un lado, cuenta con un estatus legal y oficial dado por el reconocimiento por parte del estado y, por otro, se ejerce de acuerdo a normas y procedimientos propios de las comunidades indígenas. Ambos autores ofrecen definiciones generales de la justicia indígena circunscritas a una visión desde y en relación con el poder moderno colonial estatal. Sin embargo, Santos va más allá y, desde una mirada crítica, afirma que “la ambigüedad de este proceso de hibridación reside en que oculta las relaciones desiguales de poder entre la justicia indígena y la justicia oficial” (Santos, 2001, p: 148).

En definitiva el concepto de justicia comunitaria, y concretamente el de justicia indígena, es un concepto moderno que ha sido definido teóricamente y que ha traído consigo grandes debates acerca de la relación de otras prácticas de justicia frente a la justicia estatal como un elemento del poder/saber estatal.

En el siguiente acápite continuaré nutriendo dichos debates ahora poniendo el énfasis en las experiencias y definiciones que tienen algunos pueblos indígenas, hombres y mujeres de Abya Yala, sobre su justicia, haciendo del concepto moderno de justicia indígena un campo de disputa en la medida en que lo retoman y lo llenan de su propio contenido.

2.2. Visiones de los Pueblos Indígenas de Abya Yala sobre la Justicia Indígena.

Inscrito en un contexto marcado por el multiculturalismo (que abrió paso dentro de los estados al reconocimiento de otras justicias siempre y cuando no interfieran con el sistema jurídico dominante), el tema de la justicia indígena es un elemento fundamental en la historia de resistencia y lucha de los pueblos indígenas a lo largo del Abya Yala, tanto en la definición de sus agendas y sus reivindicaciones como en las prácticas internas de las comunidades.

Ha sido a través del ejercicio de la justicia que se han logrado mantener formas propias de organización social y del ejercicio del poder propias de la cultura de los pueblos indígenas, definiéndose y regulándose las formas de convivencia y la resolución de los conflictos en las comunidades.

Las definiciones sobre lo que es, lo que significa y lo que comprende la justicia indígena hechas por hombres y mujeres líderes de sus comunidades está íntimamente relacionado con la noción de ley natural, ley de origen y derecho propio.

Muchos y muchas indígenas que se han referido al tema coinciden en afirmar que los conceptos como tales son palabras ajenas a las de las lenguas indígenas y que, por lo tanto, son una imposición moderna colonial hecha desde el lenguaje y en relación con el saber propio de los pueblos indígenas. No obstante, dentro de la experiencia colonial y en el devenir de sus luchas por la existencia y la autonomía, los pueblos indígenas se han apropiado de dichas nociones para llenarlas de un contenido propio de acuerdo con sus usos y costumbres y como una estrategia de resistencia frente al poder hegemónico de los estados.

Acorde con esto, el líder indígena Guambiano, taita Lorenzo Muelas, uno de los tres indígenas participantes en el proceso constituyente, afirmó (en la propuesta presentada por la Asociación Indígena de Colombia AICO) que “a través de nuestras luchas de las última décadas hemos venido clarificando nuestro pensamiento para poder expresarlo en

términos jurídicos que sean entendibles a la población nacional". (Sánchez y Molina, 2010, p: 297).

En este sentido, se puede identificar cómo dentro de las propuestas de algunas organizaciones indígenas en el Ecuador, Colombia y México, se encuentran definiciones sobre la justicia y el derecho propio. La Confederación Nacional Indígena de Ecuador (CONAIE), en su boletín informativo de mayo del 2001 por ejemplo, define lo que para los pueblos indígenas es el derecho propio:

Para nosotros los indios, el derecho indígena es un derecho vivo, dinámico, no escrito, el cual a través de un conjunto de normas regula los más diversos aspectos y conductas del convivir comunitario. La legislación indígena es conocida por todo el pueblo, es decir, existe una socialización en el conocimiento del sistema legal, una participación directa en la administración de justicia, en los sistemas de rehabilitación que garanticen el convivir armónico (Guatambel, 2010, p: 209).

En México, para el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), el tema de la justicia ha sido una de las demandas bases en las negociaciones que han hecho con el gobierno³⁹. Los y las indígenas zapatistas tienen una visión amplia de la justicia que comprende el derecho a la autonomía relacionado con la identidad, la cultura y la posibilidad de determinar su organización social, política, económica y cultural.

La idea de gobierno autónomo que se tiene en los pueblos zapatistas supone una vida comunitaria en la que la democracia no sólo se refiere a elección de autoridades que son gobierno, sino que es un ejercicio permanente vinculado a la práctica cotidiana de los responsables de todos los cargos que la comunidad necesita para organizarse, para producir y reproducirse como pueblos indígenas, como seres humanos (Fernández, Patricia. (2010). *Gobierno autónomo Zapatista. Características antisistema político mexicano*. Recuperado en:

³⁹ En 1995 se inició un proceso de negociación entre EZLN y el gobierno federal para abordar las causas que originaron el levantamiento indígena.... Ver mas: <http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/4/1839/28.pdf>

<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2010/02/15/gobierno-autonomo-zapatista-caracteristicas-antisistema-politico-mexicano/>).

Además, de acuerdo con algunos pronunciamientos y comunicados hechos por EZLN se puede desprender que, en lo que respecta a la justicia propia, el problema esencial está encaminado a restablecer la armonía en la comunidad y con el entorno⁴⁰. Así lo relata Hildeberto Díaz;

Nuestra forma de organización nos da garantía de convivencia. Los agentes del Ministerio Público, aún siendo indígenas, no tienen esa sensibilidad, ese conocimiento cercano de cómo se administra la justicia en la comunidad, por eso a la hora de resolver siempre van a ir con cosas que van a perjudicar en lugar de sanar” (Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro Juárez (producción) & Arrese, P., Gasparello, G., y Stefani, R. (dirección). (Año). *Raíces de Nuestra Justicia* [documental]. México, 2014. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=IZ07UWuDT0M&feature=youtu.be>).

Desde las diversas comunidades en Colombia, también se han elaborado definiciones en torno a la justicia. De acuerdo con el proyecto presentado en torno a la asamblea constituyente, Lorenzo Muelas hizo especial referencia a una conceptualización del derecho mayor como:

[...] el cuerpo que nos acompaña como miembros de las comunidades y pueblos originarios, que tiene primacía sobre los demás derechos constitucionales porque es nuestro, es totalizante y esta vigente y es guía de nuestra conducta individual y colectiva porque es pre existente (Mora Torres, 2003, p:127).

Según la Asociación de Cabildos Indígenas del Cauca (ACIN), “la justicia es equilibrio e integralidad, ésta es para todos los seres, los humanos, los animales, la naturaleza, los

⁴⁰ La nueva justicia y la palabra del EZLN. Bárbara Zamora, <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2010/03/02/la-nueva-justicia-y-la-palabra-del-ezln/>

espíritus, porque todos tienen derecho a existir y a convivirll (ACIN, 2002-2004, citado en Barón 2014, p: 109).

En consecuencia, a partir del trabajo hecho por algunas organizaciones indígenas de Abya Yala en torno a la defensa y al posicionamiento de la justicia y de las prácticas que se dan y se mantienen en las comunidades, es posible deducir que al hacer referencia a un sistema de justicia indígena, existen algunos elementos que resultan comunes a las definiciones encontradas, los cuales son: un origen relacionado con la cosmovisión y el pensamiento propio, la trasmisión del pensamiento propio fundamentalmente a través de la oralidad, y un componente restaurativo en el ejercicio de la justicia. A continuación, profundizaré más sobre estos tres aspectos.

En el primero, se puede identificar que las justicias⁴¹ de los pueblos indígenas cuentan con una raíz profunda dentro de la cosmovisión y filosofía propia de cada comunidad. Esto quiere decir que muchos pueblos indígenas han contado con una forma específica de comprender y explicar el mundo, de habitarlo en relación con la naturaleza y de producir conocimiento. A partir de esas vivencias adquieren contenido conceptos como la ley de origen, ley natural y los mitos fundacionales. Por ejemplo, según lo relata Aura Cumes en la experiencia del Movimiento Maya frente al derecho Maya se plantea:

El Pueblo Maya practica una forma de derecho que tiene su propia filosofía, ética, normativa, autoridades y mecanismos. Su base filosófica mas importante es la cosmovisión maya, un pensamiento milenario que sigue vivo a pesar de la fuerza de la colonización y el capitalismo depredador. Refleja un sistema de conocimientos y de saberes profundos. La cosmovisión maya ha sido un elemento poderoso en la reivindicación del derecho maya en Guatemala (Cumes, 2009, p: 35).

A través de los procesos de colonización y colonialidad el pensamiento propio de los pueblos indígenas ha sido expropiado, evangelizado y subalternizado lo cual ha

⁴¹ Pluralizar el concepto de justicia tiene que ver que aun cuando se pueden identificar elementos comunes, cada pueblo indígena cuenta con una visión propia del mundo.

significado una transformación y, en el peor de los casos, un exterminio de los modelos de pensamiento e identidad cultural. No obstante, recuperar y mantener su propia filosofía de vida es una intención en la que trabajan muchos pueblos indígenas. Al respecto, la Asociación Maya Uk'ux B'e afirma:

Reconocemos que la razón no es la única que interviene en el proceso del conocimiento: sin embargo, tras los años de colonización de la que hemos sido objeto, esta tendencia se ha implantado en nuestras formas de análisis y nos aleja del sentir, el instinto, los sueños, etc., de aquí el reto de deconstruir y reconstruir nuestras lógicas y nuestros propios métodos (Asociación Maya Uk'ux B'e, [5125] 2010, p: 14).

El segundo elemento tiene que ver con que la justicia y el derecho que se ejerce al interior de las comunidades indígenas se han caracterizado por no estar consignados de manera escrita, es decir, que el pensamiento indígena fundamentalmente ha sido transmitido de generación en generación de manera oral. En consecuencia, las formas de regulación de los comportamientos, las autoridades, los procedimientos y, en general, las normas que se practican al interior de las comunidades, son producto de la trasmisión del conocimiento hecho por las y los mayores o sabedores quienes en su memoria llevan el registro de lo que, a su vez, aprendieron y conocieron y son los y las encargadas de enseñarlo.

Resulta importante resaltar que muchos pueblos indígenas a través de sus organizaciones y liderazgos han emprendido un proceso dirigido a rescatar sus formas ancestrales de pensamiento y con ello sus sistemas de justicia y formas de gobierno propio. Algo que, si bien ha sido impulsado como una estrategia de conservación y de reafirmación identitaria, también ha tenido que ver con una expresión de la colonialidad del saber, pues en cierto sentido se ha constituido en forma de adecuarse a los cánones modernos coloniales del pensamiento. Un ejemplo de ello es la construcción de los

planes de vida⁴² y reglamentos internos⁴³ hechos por algunos de los pueblos indígenas en Colombia.

El tercer aspecto tiene que ver con que, muchas de las experiencias de justicia indígena tienen un enfoque en el tratamiento de los conflictos que apunta a restablecer los vínculos comunitarios, garantizar la convivencia, la sanación y la armonía en la comunidad. En este punto se puede identificar un enfoque restaurativo⁴⁴ en la gestión de los conflictos que, de manera integral, busca “sanar” a quien ha contradicho las normas del derecho propio, su resocialización al interior de la comunidad, el restablecimiento de los vínculos comunitarios y la reconciliación.

Al respecto resulta ilustrativo lo mencionado por Rebeca Gutiérrez, juez tzeltal de San Jerónimo Tulijá, Chiapas (México):

Nosotros cuando arreglamos problemas no pedimos dinero, multas ni castigos. Lo que hacemos es buscar la raíz del problema, dónde empezó, cómo empezó y nuestro trabajo es la reconciliación de ambas partes (Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro Juárez (producción) & Arrese, P., Gasparello, G., y Stefani, R. (dirección). (Año). *Raíces de Nuestra Justicia* [documental]. México, 2014. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=IZ07UWuDT0M&feature=youtu.be>).

⁴² Los planes de vida son instrumentos por medio de los cuales los pueblos indígenas planean el desarrollo de sus territorios, desarrollan sus propias políticas de educación, salud, género, familia, etc. en relación con la Ley de Origen, el Derecho Mayor y los usos y costumbres.

⁴³ Los reglamentos internos de los pueblos indígenas constituyen la sistematización de la organización del gobierno y la justicia propia. En general, estos instrumentos recogen los principios básicos sobre los cuales se organiza y erige la vida en comunidad, así como las normas del derecho propio y la ley de origen que determinan la regulación de los comportamientos al interior de las comunidades y el funcionamiento de la justicia.

⁴⁴ El enfoque restaurativo de la Justicia a diferencia del enfoque retributivo, no solo tiene en cuenta el castigo o sanción para quien comente una infracción a un daño o delito, si no que además contempla un tratamiento mas integral que incluye a la víctima, la comunidad y las relaciones sociales afectadas. Según María Lucía Zapata, “la justicia restaurativa busca la reparación de las relaciones sociales mediante el establecimiento o re – establecimiento de la equidad social” (Zapata, 2006: 109).

En la experiencia del derecho Maya en Guatemala, Cumes afirma que para organizaciones y dirigentes mayas el Derecho Maya es:

(...) conciliador, pacífico, preventivo, reparador y flexible. Es ejercido con el propósito de que la persona asuma una posición reflexiva sobre sus actos, pretendiendo a la vez prevenir con ello otras faltas. El diálogo y el valor de la palabra son ejercicios importantes en el derecho maya (Cumes, 2009, p: 35).

Así mismo resulta interesante el análisis hecho por Dana Barón respecto a las potencialidades restaurativas de la justicia indígena ejercida por el pueblo Nasa en Colombia, las cuales tienen que ver con: “rutas de acompañamiento integrales a las mujeres víctimas de violencia sexual y a la familia; participación de la comunidad y empoderamiento de las mujeres; y restablecimiento de la armonía y el equilibrio” (Barón, 2014, p: 112).

En consecuencia, la justicia indígena puede comprenderse a partir de esos tres elementos (el pensamiento propio, la oralidad y lo restaurativo) como el conjunto de normas, procedimientos y autoridades que se ponen en funcionamiento para la regulación de los comportamientos y para el tratamiento de los conflictos de acuerdo a los usos, las costumbres y ley de origen y ley natural de un pueblo indígena.

La justicia indígena como una expresión de las formas organizativas y de gobierno propio de un pueblo, cuenta con una capacidad regulatoria de los comportamientos de las personas y, en ese sentido, opera como un factor determinante en la construcción de subjetividades, a través de los cuales se generan e instituyen roles e identidades de hombres y mujeres indígenas al interior de sus comunidades.

Este aspecto resulta clave para entender las relaciones de poder entre hombres y mujeres y poner el énfasis específicamente en los aspectos que permitan evidenciar el lugar que ocupan las mujeres indígenas en la justicia como usuarias y como autoridades, y las identidades de género que subyacen al ejercicio de la misma.

2.3. Una aproximación a las reflexiones de las mujeres sobre la Justicia Indígena.

Con la intención de seguir construyendo un análisis que aporte a una visión feminista decolonial y para distanciarme de una mirada esencialista de los pueblos indígenas, me resulta imperioso dar cuenta de las tensiones y complejidades que, entorno al derecho y la justicia, elaboran al interior de organizaciones y comunidades algunas mujeres indígenas en Abya Yala desde su labor como lideresas, pensadoras y/o activistas feministas.

De acuerdo con esto y siguiendo la línea de una pregunta abierta anteriormente sobre si la justicia indígena es una propuesta que rompe, cuestiona y se distancia de la hegemonía estatal o, por el contrario, es funcional al proyecto moderno colonial a continuación, me interesa introducir un segundo interrogante que sirva como marco analítico para examinar la relación entre la justicia indígena y la autonomía de las mujeres. Lo que propongo entonces, es plantear la pregunta sobre si las prácticas de justicia al interior de los pueblos indígenas (en contextos específicos) producen y reproducen la colonialidad respecto al patriarcado.

Aún cuando estos dos cuestionamientos serán abordados en el caso concreto de la experiencia de hombres y mujeres indígenas Pasto del cabildo del Gran Cumbal en Nariño, por ahora me concentraré en esbozar unas líneas generales trazadas por mujeres indígenas en Abya Yala respecto a las practicas de justicia.

Como primer acercamiento resulta fundamental partir del doble posicionamiento desde donde algunas mujeres indígenas sitúan sus luchas y reivindicaciones, esto es, “hacia fuera” frente problemáticas estructurales como el racismo y el neoliberalismo que afectan el goce de los derechos al territorio, a la autodeterminación, a la cultura y a la autonomía y frente al etnocentrismo del feminismo hegemónico. Y “hacia adentro” de sus comunidades cuestionando tanto el patriarcado como el esencialismo de las organizaciones indígenas.

Así lo plantea Aura Cumes:

(...) las mujeres, cuando cuestionamos el derecho indígena, no solo cuestionamos la creación de los mismos indígenas, sino la influencia del mismo Estado. Las mujeres han señalado que reivindicar el derecho indígena significa también revisar su contenido (2009, p: 45).

Un ejemplo del carácter de las reivindicaciones de las mujeres indígenas respecto a la justicia fue lo consignado en la declaración final de la *Segunda Cumbre Continental de Mujeres Indígenas de Abya Yala* en el 2013, donde una de las exigencias elevadas hacia el movimiento indígena por parte de las participantes tuvo que ver con que se tomaran medidas efectivas para garantizar el acceso a la justicia⁴⁵. Así mismo, la exigencia hacia los Estados fue la de crear las condiciones para que las mujeres accedan de manera efectiva a la justicia ordinaria, y establecer, junto con las autoridades indígenas, mecanismos de coordinación entre el Sistema Propio y el Sistema Ordinario.

En lo que tiene que ver específicamente con el tema de la justicia, las mujeres indígenas “hacia afuera” han abanderado la lucha de sus comunidades y organizaciones en torno a la autonomía y la autodeterminación frente a actores externos como el Estado y los grupos armados, relacionadas con el reconocimiento de la justicia propia, el ejercicio de sus prácticas de gobierno y con la legitimidad que le otorgan a sus autoridades para la resolución de sus conflictos.

Según lo relata Francesca Gargallo (2012), esto se relaciona con un tipo de violencia que se dirige contra las mujeres indígenas considerada por muchas pensadoras indígenas como el miedo a desaparecer como entidad colectiva. En efecto, es posible afirmar que la preocupación de muchas mujeres indígenas frente a la justicia parte, en primer lugar, del reconocimiento de un sistema propio de justicia que resulta ser un componente

⁴⁵ Para consultar la declaración final de la segunda Cumbre Continental de Mujeres Indígenas de Abya Yala, ver: <http://cms.onic.org.co/2013/11/declaracion-final-ii-cumbre-continental-de-mujeres-indigenas-del-abya-yala/>

fundamental en donde se consagra la cultura y las tradiciones indígenas y a través del cual también se ejerce autonomía por parte de los pueblos.

No obstante, el análisis de la justicia indígena les ha permitido a muchas mujeres indígenas cuestionar las relaciones de poder entre hombres y mujeres que se producen y reproducen a partir de la existencia de normas que regulan comportamientos y que, muchas veces, justifican un lugar subordinado respecto a los hombres en diferentes ámbitos de su vida como, por ejemplo, su escasa y a veces nula participación en espacios de toma de decisiones y del ejercicio de la justicia, así como acciones de violencia que se ejercen contra ellas.

Frente a este aspecto, Aura Cumes afirma que existen “diversos ejemplos de resolución de conflictos en comunidades indígenas, [que] han mostrado la forma en que los procedimientos conciliatorios, aunque logran mitigar el conflicto, la mayoría de las veces reafirman la posición de subordinación de las mujeres indígenas” (2009, p: 43).

En este sentido, algunas mujeres indígenas han desarrollado un discurso y una práctica política propia “hacia adentro”, encaminada a la revisión crítica o a la reconstrucción y reinterpretación de las tradiciones, la ley de origen, los usos y costumbres, cuestionando así su lugar en la justicia. Desde sus organizaciones y liderazgos le han apostado a identificar las barreras y límites que les afectan a la hora de acceder a la justicia, han desarrollado estrategias para discutir las tradiciones y abrir espacios en las instituciones comunitarias y han hecho contribuciones al fortalecimiento y revitalización del derecho indígena desde la re- conceptualización del derecho en relación al género (Cabezas, 2012).

Estos aspectos se ven reflejados en las experiencias de organizaciones indígenas donde las mujeres han hecho presencia y resistencia al momento de plantear sus visiones e intereses en el tema de la justicia. En Ecuador, un ejemplo de esto fue de la posibilidad de “exigir que las mujeres indígenas participen en la elaboración de normas de justicia indígena y que se trate el tema de violencia contra las mujeres, como un aspecto

prioritario” (Gargallo, 2012, p: 207) establecida en la Agenda Política y Estratégica de las Mujeres de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas del Ecuador.

En México, según María Teresa Sierra, se puede destacar la experiencia que han tenido las mujeres en el *Juzgado Indígena de Cuetzalan*, el cual se ha “gestado en el marco de fuertes procesos organizativos de mujeres nahuas, quienes han logrado incidir en sus dinámicas y apostar por una justicia indígena intercultural con equidad de género” (2009, p: 79). También se puede resaltar la experiencia dentro de la *Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias (CRAC)* donde, aunque la participación de las mujeres en los espacios y prácticas de justicia es apenas inicial, ha significado para ellas un espacio de suma importancia para su seguridad y para introducir sus demandas respecto a su participación en la justicia.

Sobre el lugar de poder que ocupan en la comunidad y en la justicia, las mujeres de la ACIN en Colombia, han hecho un diagnóstico que da cuenta de la inexistente participación y representación de las mujeres indígenas en las comunidades y de cómo cuando han logrado acceder “casi nunca aparecían o eran reconocidas como autoridad” y han contado “*con muchas dificultades para ser oídas y tenidas en cuenta por los compañeros*” (Diagnóstico ACIN, 2013, p: 35). Este fenómeno se le atribuye en gran medida a una suerte de esencialismos culturales a través de los cuales se reproducen roles impuestos, violencias y opresiones contra las mujeres al interior de sus comunidades.

Para la líder indígena Avelina Pancho, el sometimiento de las mujeres frente a los hombres de su comunidad tiene que ver también con la invasión ideológica del catolicismo que impuso el machismo en la comunidad y que, en relación con la justicia específicamente, “rompe con la Ley de Origen y con todas las prácticas culturales que se desprenden de ella y con nuestra espiritualidad que los curas denunciaron como brujería cuando descalificaron a las mujeres” (Gargallo, 2012, p: 98).

Como una estrategia para la transformación de dicha subordinación, Pancho propone que las mujeres deben recuperar su papel dentro de la espiritualidad y la liberación de la Madre Tierra como la base de la Ley de Origen:

Esto significa también la liberación de las mujeres, que están en riesgo por los actos violatorios de las transnacionales. Hoy hay que reafirmar la identidad, de dónde venimos y adónde vamos. Debemos combatir la violación de la Madre Tierra [...] La violencia intrafamiliar debe ser entendida por todo el pueblo como un desequilibrio grave en la relación con la Madre Tierra, el cabildo debe intervenir para obligar al marido que le pega a su mujer a reequilibrarse. Protegernos como mujeres es proteger a la Madre Tierra, proteger la vida, garantizar la permanencia como pueblos milenarios con la orientación de nuestras autoridades espirituales y autoridades terrenales. Nos corresponde a las mujeres salvar la tierra. Tenemos esta gran responsabilidad, no podemos aceptar ser marginadas (Gargallo, 2012, p: 98).

En consecuencia, el tema de la justicia al interior de los pueblos y en el contexto del reconocimiento multicultural, se configura para muchas mujeres líderes y organizadas como un espacio de lucha en términos de la posibilidad de ser autoridades que administran justicia y de lograr que sus problemáticas se resuelvan garantizando la armonía en sus vidas y en la comunidad:

Su lucha es una lucha no por el reconocimiento de una cultura esencial, sino por el derecho de reconstruir, confrontar o reproducir esa cultura, no en los términos establecidos por el estado, sino en los delimitados por los propios pueblos indígenas en el marco de sus propios pluralismos internos (Hernández, 2001, p: 13).

Resulta fundamental destacar que en sus reflexiones sobre la justicia indígena, algunas mujeres indígenas han puesto su mirada crítica y han cuestionado la imposición de los “derechos de las mujeres”, que desde un punto de vista hegemónico y colonial de la igualdad de género, ha sido usado tanto por los estados como por el “feminismo hegemónico” como un argumento “salvacionista” reiterativo en contra de la autonomía y autodeterminación indígena para aplicar su derecho y justicia.

Trazando una distancia al respecto, mujeres indígenas en Abya Yala han develado el carácter racista y colonial que esconde dicho argumento en el sentido de considerar a los

pueblos indígenas “atrasados y no racionales” (pues no se corresponden con el paradigma moderno colonial de género de los derechos humanos) y donde además se asume a las mujeres indígenas como “menores de edad” que no cuentan con voz propia siendo así susceptibles de protección tanto por parte de los estados como por parte de otras mujeres.

Frente a esto, Rosalva Hernández indaga en la necesidad de usar una perspectiva de género situada culturalmente que dé cuenta tanto de los etnocentrismo y racismo de algunas corrientes del feminismo que no tienen en cuenta culturas y formas de entender y de ver la vida desde las y los indígenas, como “el sexismo y esencialismo de las organizaciones indígenas” (Hernández, 2001, p: 2).

Así mismo, Aura Cumes afirma que aplicarle el “lente de género” a las prácticas de la justicia indígena constituye un desafío fundamental en la lucha de las mujeres pues permite observar:

(...) cómo roles en desigualdad se puedan convertir en parámetros de equidad, para construir, a partir de ese pensamiento novedoso, nuevas formas de ejercicio comunitario, sobre todo qué tipo de justicia queremos. No queremos esa justicia que denigra, esa justicia que es violenta (2009, p: 43).

En conclusión, las voces de muchas mujeres indígenas frente a la justicia entran en diálogo con planteamientos feministas que desde una mirada crítica y desde una práctica colectiva de reflexión sobre sus propias experiencias, les permiten combinar sus demandas en pro de la identidad y autonomía de los pueblos indígenas y frente a la búsqueda de una justicia indígena que les permita reconocerse, participar activamente y contribuir a la armonía dentro de la comunidad.

3. capítulo III: El pueblo indígena de los Pastos.

A lo largo de este capítulo abordaré lo que significa la justicia indígena para las mujeres Pasto con las que he trabajado. Para esto tomo como punto de partida algunos elementos generales del pueblo Indígena de los Pastos en relación con el contexto multicultural dado en Colombia que trajo consigo el reconocimiento de la justicia indígena. Posteriormente haré un análisis de la situación de las mujeres indígenas Pasto, respecto a las formas en como ellas asumen su identidad de ser mujeres indígenas, para finalizar con un apartado en el que trataré lo que significa la justicia indígena para el pueblo Pasto y para las mujeres, tomando como referencia las experiencias y voces compartidas por hombres y mujeres para este trabajo.

El pueblo indígena de los Pastos está ubicado en el departamento de Nariño - Colombia y en la parte norte del Ecuador. El territorio de los Pastos concentra una variedad de ecosistemas que se extiende desde la selva amazónica hasta el océano Pacífico, y desde zonas altas como las del nevado del Chiles y del Cumbal, hasta zonas bajas como los ríos del Guáitara y el Chota, en el intermedio se encuentran los altiplanos, piedemontes y demás espacios que dan lugar a una diversidad de zonas climáticas, ecológicas y bióticas (Mamián, 2000).

A través de los procesos de colonización y de los posteriores impactos que tuvo el mestizaje como ideología fundamental en la construcción de la Nación, los Pastos fueron uno de los pueblos indígenas que en Colombia perdieron esos rasgos considerados desde espacios académicos e institucionales como imperativos para *ser indígenas*, o en palabras de Zambrano y Chávez “esos diacríticos culturales que académicos y expertos

han asociado con la indianidad: lenguas indígenas, atuendo y cosmovisiones” (2009, p: 224).

La pérdida de la lengua indígena de los Pastos, por ejemplo, es un tema que ha sido relacionado fundamentalmente con los diversos procesos de colonización que han tenido a lo largo de su historia. Al respecto Genith Quitiaquez, mujer Pasto perteneciente al Consejo de Mujeres, registra que el hecho de no contar con dichos elementos culturales propios como el idioma tuvieron que ver con la colonización Inca⁴⁶ y la española:

Los pastos han sufrido una pérdida, una culturización mucha más fuerte por estar en frontera, porque perdimos el idioma, mucho antes de la llegada de los españoles con los Incas, entonces, hay una resistencia de reivindicar el quichua que fue el idioma que se hablaba antes [con los Incas], pero no se puede recuperar el Pasto, porque solo quedan apellidos como el mío Quitiaquez, Cuascus, Colimba, Cumbal, Panan; solo quedan lugares con el nombre o apellidos (Entrevista realizada en Ipiales – Nariño, octubre de 2013).

Las políticas que trajo el mestizaje desde la asimilación cultural y factores tales como la expropiación de tierras, el trabajo asalariado, la proximidad a los centros urbanos, la educación rural y las prácticas de discriminación racial (Zambrano y Chávez, 2009), fueron determinantes en el debilitamiento y la pérdida de los *diacríticos culturales* y contribuyeron a generar un rechazo hacia la identidad indígena.

No obstante, a partir de las luchas por la recuperación de tierras en la década de los ochentas y especialmente a partir de la reforma multicultural que trajo consigo la

⁴⁶ Al respecto existen diversas visiones que intentan explicar cómo se dio y que impacto tuvo la llegada del pueblo Inca hasta el territorio de los Pastos. Por ejemplo, Joan Rapaport considera que si bien los incas hicieron presencia durante la década anterior a la invasión española “la organización política y económica y la cultura inca, apenas lograron imponerse entre los pastos” (Rapaport, 1990, p: 9). Por su parte Santacruz (2009) a partir de sus investigaciones ha afirmado que con la conquista Inca, los Pastos cambiaron su lengua por el Quechua, y en el proceso de conquista española perdieron también esta lengua, adoptando el castellano como su idioma (Santacruz, 2009).

constitución del 91, muchos pueblos indígenas en Colombia iniciaron un proceso de *reindianización y reetnización* (2009), el cual se entiende como la fórmula utilizada por los indígenas para recuperar su ancestralidad, retomar su identidad indígena y en consecuencia acceder a las disposiciones legales que buscan favorecer a las minorías étnicas, en términos de educación, salud, reconocimiento de gobierno propio entre otros.

Esta lectura de Zambrano y Chávez resulta interesante para comprender las transformaciones del mestizaje como aparato ideológico que persiste con el multiculturalismo. En este sentido, el mestizaje se presenta ya no dirigido a la homogenización física y cultural dirigida hacia el blanqueamiento, sino hacia la *reetnización o reindianización*, es decir, hacia la reafirmación de las diferencias étnicas, dónde el Estado se adjudica la producción y el control de las diferencias raciales sustentado en el conocimiento académico como una expresión de la colonialidad del poder y del saber.

El pueblo de los Pastos no fue ajeno a estos procesos de reindianización. Frente a la ausencia de los *diacríticos culturales* las comunidades indígenas Pastos apelaron a los derechos colectivos sobre los territorios, y al color como una huella de la “raza” para lograr el reconocimiento como indígenas organizados por medio de resguardos y cabildos.

El *Resguardo* fue definido por el decreto 2164 de 1995 en el artículo 21, como una Institución legal y sociopolítica, conformada por una parcialidad o comunidad indígena, que con un título de propiedad colectiva que goza de las garantías de la propiedad privada, poseen su territorio y se rigen para el manejo de este y su vida interna por una organización autónoma amparada por el fuero indígena y su sistema normativo propio.

El *cabildo* es una figura que denota la forma política de organización y ejercicio de la autoridad para los pueblos indígenas reconocidos estatalmente como tal. Ambas figuras fueron retomadas de la época colonial e impuestas en los pueblos indígenas, para alcanzar el status constitucional y hacer parte del sistema de organización territorial estatal y de la jurisdicción especial indígena.

Actualmente, el pueblo de los Pastos cuenta con 25 resguardos en el lado de Colombia⁴⁷: Mayasquer, Panan, Chiles, Cumbal, Carlosama, Aldana, Ipiales, San Juan, Potosí, Males, Yaramal, Puerres, Funes, Iles, Imués, Calcan, Túquerres, Guaitarilla, Yascual, Guachaves, Mallama, Colimba, Muellamués, Guachucal y Sapuyes.

Según el presidente de la Asociación de Cabildos y Autoridades Indígenas del nudo de los pastos (SHAQUIÑAM), Ómar Chirán, cada resguardo (en Colombia) y cada comuna (en Ecuador) tiene su propia forma de ejercer la autoridad. El cabildo en algunos casos, o el consejo de mayores, los cuales administran justicia de acuerdo con los usos y costumbres y leyes ancestrales (Entrevista realizada en San Gabriel – Ecuador, septiembre de 2014). En este sentido, cada resguardo o comuna tiene autonomía tanto en las formas de organización y gobierno como en la aplicación de las leyes, sin dejar por eso de pertenecer al pueblo Pasto.

El tránsito del mestizaje expresado en los procesos de “reindianización” que sobrevino con las lógicas multiculturales del reconocimiento de los pueblos indígenas, ha significado para muchas de las comunidades indígenas una oportunidad para emprender una serie de acciones dirigidas a rescatar, retomar y dinamizar el pensamiento propio al interior de las comunidades.

Es así como en un ejercicio de memoria al interior del pueblo de los Pastos, según una de las integrantes del Cabildo Menor de Género en Cumbal, Luz Angélica Tarapues, el pensamiento propio:

Se empieza a retomar y difundir en nuestro diario vivir y en nuestra forma de expresarnos, en el derecho mayor, la ley natural, ley de origen, se vuelve fuerte, con ese sentir se empieza recuperar (Entrevista realizada en Cumbal - Nariño, septiembre de 2014).

⁴⁷ En el lado del Ecuador existen 35 comunas indígenas del pueblo de los Pastos.

En la memoria también se hacen presentes los mitos fundacionales⁴⁸ que explican el origen y la conformación del pueblo de los Pastos y que entre otros, aportan elementos fundamentales para comprender como se conciben las mujeres al interior de la comunidad y en relación a los hombres.

Las características comunes que se pueden identificar en las narraciones de los mitos tienen que ver con la existencia de los principios de dualidad y complementariedad que se manifiestan en fuerzas o energías, en rasgos del territorio y la geografía, y en los fenómenos naturales asociadas a lo masculino y lo femenino. Así lo relata Omar Chirán:

De acuerdo a la dualidad andina, pensamiento que trata de las dos fuerzas: el mito del chispas y el guangas y el de las perdices. En el que las dos fuerzas se complementan en toda la vida de los Pastos. La noche y el día; el territorio guayco (lo cálido) y el frío, el páramo, y la zona alta; el sol masculino y la luna y madre tierra lo femenino (Entrevista realizada en San Gabriel – Ecuador, septiembre de 2014).

Para la médica Pasto Mama Natividad Taimal entre los hombres y mujeres en la comunidad “antes no había diferencia. Ahí está la dualidad, somos dos, como el sol y la luna, el sol nos da calor y la luna agua. Como el día y la noche, esposo y esposa” (Entrevista realizada en Cumbal - Nariño, septiembre de 2014).

Acorde con esto, muchos líderes de la comunidad coinciden en afirmar que las mujeres son una parte fundamental en el pensamiento propio, en la concepción de la autoridad y en la búsqueda de la armonía al interior de las comunidades. Al respecto Ómar Chirán en su relato señala:

La autoridad milenariamente es entendida como la complementariedad del hombre y la mujer, en este caso la autoridad debe estar complementada por el bastón de mando empuñado por hombre y la vara de la justicia empuñada por la mujer (Entrevista realizada en San Gabriel – Ecuador, septiembre de 2014).

⁴⁸ Existen en la memoria del pueblo de los Pastos dos mitos el e “el Chispas y el Guamgas” y de “Las perdices”.

No obstante, a pesar de hablar de dualidad y complementariedad, en términos de que tanto hombres como mujeres ocupen un rol activo e igualmente importante en el ejercicio de la justicia por ejemplo, se reconoce que al interior de las comunidades se “impuso el machismo el cual el hombre, sólo el hombre ha sido parte de la autoridad indígena y ha sido relegada la mujer” (ídem). Este cambio de paradigma en el papel de las mujeres indígenas, es atribuido al proceso de colonización que trajeron consigo una “distorsión mental” según las palabras del ex senador y autoridad del pueblo de los Pastos Taita Efrén Tarapues:

Cuando uno lee los mitos hay muchas mujeres. Llegan esos señores, como son curas, 100% varones, machos. Y eso es lo que no dejan ahora. Hay un raigambre histórico de 484 años, de lo que nosotros hemos llamado la distorsión mental. Esta hasta el tuétano, a la mujer se la borró de la mente, y entiende toda la cháchara que nos han metido (Entrevista realizada en Cumbal - Nariño, septiembre de 2014).

En el mismo sentido Ómar Chirán afirma que:

A raíz de la conquista y la colonia, esta sabiduría y conformación ancestral de la autoridad indígena, se deterioro, satanizó y profanó, con la llegada de las autoridades españolas (Entrevista realizada en San Gabriel – Ecuador, septiembre de 2014).

Muchas mujeres indígenas que han hecho parte de este trabajo investigativo, han puesto la mirada en este aspecto, pues les resulta contradictorio lo que se dice respecto a la dualidad y complementariedad en los mitos, la ley de origen y la ley natural, frente a su situación en las comunidades y fundamentalmente frente a las injusticias y violencias que se cometen contra ellas.

Es así como desde el pensarse una identidad como mujeres indígenas Pastos que son sujetas políticas, han rescatado en la memoria figuras de mujeres líderes y revolucionarias, han reafirmado su papel proactivo en la reproducción del pensamiento

propio y su lugar como actoras políticas y han avanzado en la generación de espacios propios para su fortalecimiento como mujeres Pasto.

3.1. “Somos mujeres de territorio, mujeres de nuestra madre tierra”⁴⁹ . Reflexiones acerca de la situación de las mujeres Pasto en el resguardo del gran Cumbal

En este apartado abordaré algunas reflexiones sobre lo que es ser mujer Pasto, para ello tendré en cuenta principalmente los testimonios y relatos de las mujeres con las que me he encontrado y quienes me han compartido su experiencia. Relaciono aspectos que considero importantes para comprender la identidad de las mujeres indígenas, como la visión que tienen algunos hombres y autoridades de ellas y el papel fundamental que juegan las instituciones desde los procesos de capacitación y proyectos de intervención llevados a cabo en el territorio.

Pensar en la identidad de mujeres indígenas también implica traer al análisis los aportes y debates sobre identidad y etnicidad que se han dado al respecto. Específicamente, tomaré como punto de referencia las propuestas de Aura Cumes y Lorena Cabnal.

Me interesa proponer una lectura de la identidad de las mujeres en relación con esos elementos contextuales del multiculturalismo y los procesos de “reindianización”, mencionados en el acápite anterior, que tuvieron como resultado el reconocimiento estatal de las comunidades indígenas y resaltar el lugar fundamental que tienen las mujeres en el rescate y la trasmisión de la cultura.

La guatemateca indígena Cachiquel Aura Cumes (2009) en su texto sobre *Mujeres indígenas, poder y justicia: de guardianas a autoridades en la construcción de culturas y cosmovisiones*, ilustra claramente cómo las mujeres indígenas han sido guardianas de su

⁴⁹ Entrevista Leydi Pacheco, realizada en Ipiales – Nariño, octubre de 2013.

cultura, en tanto han garantizado la continuidad de la vida, de la cultura y del pensamiento milenario “mientras los hombres negociaban en la parte externa, las mujeres sostenían la cultura a lo interno de las familias y de las comunidades. Han sido el soporte identitario para los hombres y para los pueblos” (2009, p: 44).

En este mismo sentido, la líder indígena Pasto Genith Quitiaquez, narra cómo este papel que las mujeres tienen en la trasmisión del pensamiento propio ha significado para ellas una limitación en su rol dentro del espacio público:

Nosotras hemos cortado nuestra vida pública por dedicarnos a resguardar el pueblo, lo fuerte de los Pastos ha sido cómo las costumbres y los usos que han sido protegidos por las mujeres, entonces esa protección de la cultura nos costó espacios de liderazgo (Entrevista realizada en Ipiales – Nariño, octubre de 2013).

Frente a la pregunta por el ser mujer pasto, todas las respuestas de las mujeres con las que me encontré tienen como punto de partida esa relación que tienen ellas con la comunidad, con la tierra y el territorio y con los trabajos y actividades que desempeñan como madres, hijas, hermanas y comuneras; es decir con esas labores fundamentales que contribuyen a mantener la identidad del pueblo indígena. Al respecto, la líder Pasto perteneciente al Consejo de Mujeres, Leydi Pacheco, relata:

Primero, pues, por el hecho de ser mujeres indígenas nuestros sentires van como más hacia el arraigo que tenemos hacia nuestro territorio, con nuestra identidad, con nuestra forma de vida, aunque no portemos un vestuario típico, no portemos elementos que podrían decir ellas son mujeres indígenas pero el arraigo por nuestro territorio nos hace parte de él. Entonces somos mujeres de territorio, mujeres de nuestra madre tierra. Yo creería que eso más que nada y lo que eso significa desde la parte familiar, desde la parte comunitaria (Entrevista realizada en Ipiales – Nariño, octubre de 2013).

En relación con esa vinculación al territorio, a la madre tierra y al rol que muchas desempeñan, la *chagra* aparece como un elemento fundamental y significativo en la

identidad de las mujeres Pasto como “guardianas de la cultura”. La *chagra* es un espacio de producción agrícola, determinado para la siembra y el cultivo de productos dirigidos a la alimentación de las familias.

Las mujeres son quienes están a cargo de escoger las semillas, sembrarlas, regarlas y estar pendientes de la cosecha, para ellas constituye uno de los principales sustentos en la alimentación familiar. En su reflexión sobre la identidad de las mujeres Pasto la líder indígena Pasto perteneciente al Cabildo Menor de Género Ligia Valenzuela, opina que “ser mujer también es pensar desde la chagra, quien no pueda sembrar su chagra no podemos decir que sea una indígena” (Entrevista realizada en Cumbal - Nariño, septiembre de 2014).

Desde un significado mucho más amplio para el pueblo de los Pastos *la chagra* es entendida como “concepto de vida y de unidad familiar del territorio y la comunidad”⁵⁰. Al respecto Rosa Murillo, coordinadora Sierra Norte de Agrónomos y Veterinarios Sin Fronteras afirma que:

Es un modelo de producción que se plantea desde la soberanía alimentaria de los pueblos y como un mecanismo de transmisión del conocimiento ancestral presente en las semillas, la siembra y la gastronomía (Entrevista realizada en San Gabriel – Ecuador, septiembre de 2014).

Murillo además plantea el hecho de que a las mujeres también les ha significado una oportunidad para la generación de ingresos propios cuando trabajan en la chagra y se insertan en dinámicas de comercialización comunitaria, “ha habido empoderamiento y también la autoestima se ha favorecido” (ídem).

Específicamente marcada por una división sexual del trabajo, algunas mujeres indígenas relacionan su identidad directa y específicamente con labores del trabajo reproductivo y del cuidado que desempeñan tanto en el ámbito familiar como en el comunitario. Esos fueron los casos de tres mujeres Pasto mayores, para quienes el ser mujer tiene que ver

⁵⁰ Entrevista a Stalin Camargo realizada en San Gabriel – Ecuador, septiembre de 2014).

con “tener hijos, criarlos y educarlos”⁵¹ o con dedicarse “a los tejidos, las plantas, criar la oveja para sacar lana y hacer ruanas para nuestros hijos y para nuestros maridos”⁵²; y ser “un complemento, un interactuar de uno con los hijos con el esposo, con la sociedad”⁵³.

En los abordajes teóricos que relacionan el multiculturalismo con el género y en concreto, con el lugar que ocupan las mujeres dentro de la diferencia cultural, existen pensadoras que han abordado en sus análisis el control que se ejerce sobre la vida y el cuerpo de las mujeres como una forma y estrategia de persistencia para reforzar dicha diferencia cultural. En otras palabras, el lugar determinante de las mujeres en la conservación y transmisión cultural al interior de los pueblos indígenas, y por ello, un lugar vital en la pervivencia de la diferencia cultural, ha producido el afianzamiento y la naturalización de las labores reproductivas y del cuidado (biológica y culturalmente hablando).

Al respecto, Susan Moller Okin en su texto *¿Is Multiculturalism bad for women* (1999) abrió grandes debates frente a las posibles salidas que tendrían las mujeres en dicho escenario, al plantear dos hipótesis: si les resulta mejor a las mujeres integrarse a la cultura mayoritaria menos sexista, o por el contrario, que se transforme su propia cultura hacia la igualdad de las mujeres (Curiel, 2013).

En concreto, el análisis que propone Okin, remite una vez más a la crítica planteada por mujeres indígenas, por feministas las comunitarias y decoloniales, la cual he mencionado en otras partes del texto, frente al etnocentrismo y el feminismo hegemónico, pues estas visiones carecen de una revisión propia de la cultura mayoritaria al asumirla menos sexista y más favorable para las mujeres, desconociendo en su análisis la raza, la sexualidad como categorías coloniales de opresión.

⁵¹ Entrevista Mama Natividad Taimal realizada en Cumbal - Nariño, septiembre de 2014.

⁵² Entrevista María Tránsito Tarapues Colimba realizada en Cumbal - Nariño, septiembre de 2014.

⁵³ Entrevista Yolanda Tarapues realizada en Cumbal - Nariño, septiembre de 2014

Dentro del espacio comunitario las mujeres Pasto reconocen que tienen un papel desde el cuidado y desde las labores logísticas en el acompañamiento a las reuniones, las mingas, movilizaciones y asambleas, pero que a pesar de esa participación, en general quedan por fuera de la toma de decisiones y de la participación política, como lo señala Leidy Pacheco:

Nuestra organización tradicional esta en cabeza la mayoría de gobernadores hombres y su corporación [...] la conforman hombres. En la mayoría de resguardos la corporación como tal es de los hombres, son muy pocos los resguardos, los cabildos que están conformados por autoridades mujeres (Entrevista realizada en Ipiales – Nariño, octubre de 2013).

Dos ejemplos de la poca participación de las mujeres en espacios de toma de decisiones fueron relatados en relación con el papel de las esposas de los gobernadores o de los regidores y con la participación de las mujeres en el Paro Agrario de 2013.

Respecto a lo primero, se entiende en la comunidad que al tener un esposo gobernador o regidor, las mujeres pasan a nombrarse como tal, como lo señala Luz Angélica Tarapues, “entonces dice la señora gobernadora, así se les llama aquí. Prácticamente ese título le otorgan de una cuando son casadas” (Entrevista realizada en Cumbal – Nariño, octubre de 2013).

Esa denominación social que se les otorga a estas mujeres (como gobernadora o regidora), si bien hace que tengan mayor acceso a espacios de participación política, sus labores según analiza Luz Angélica Tarapues están dirigidas “solamente para hacer un refrigerio, para hacer el almuerzo y atender [...] Ellas toman el papel de regidoras para los refrigerios, los encuentros, como pa la cocina, pero no están dentro participando en la asamblea” (Entrevista realizada en Cumbal – Nariño, octubre de 2013).

Respecto a la vivencia que tuvieron recientemente con ocasión del Paro Agrario, Genith Quitiaquez reflexiona acerca de la participación activa de las mujeres en la movilización y resistencia y paralelamente sobre la ausencia en el escenario de negociación con el gobierno nacional,

Nosotras mirábamos que éramos más mujeres las que estábamos ahí, estábamos resistiendo en el paro, pero los que negociaban eran ellos, porque se suponían que sabían del campo. Pero realmente muy pocos de ellos siembran, la que sembramos somos las mujeres (Entrevista realizada en Ipiales – Nariño, octubre de 2013).

Estas situaciones son vistas para la mayoría de mujeres como una contradicción latente que se presenta tanto con los principios de dualidad y complementariedad del pensamiento propio de los pastos, como con la importancia de su trabajo, su pensamiento y sus aportes en la construcción de la cultura y la cosmovisión pasto.

Para analizar el hecho contradictorio entre los principios de dualidad y complementariedad consignados en los mitos de origen me resulta útil hacer referencia a lo que, Lorena Cabnal indígena Xinca y feminista comunitaria de Guatemala denomina *heterosexualidad cosmogónica* (2010), pues a través de este concepto es posible analizar dichos principios como reflejo de una concepción de la sexualidad humana eminentemente heterosexual presente en el pensamiento cósmico.

Las mujeres se conciben como complementarias en el todo de los hombres para la reproducción social, biológica y cultural, lo que conllevaría asumir su responsabilidad junto a ellos, a quienes en su rol establecido les tocaría la reproducción simbólica, material y de pensamiento, para que así ambos manera complementaria, puedan generar equilibrio para la continuidad de la vida y como una dualidad armónica, en su relación con la naturaleza, para mantener los ciclos de generación de la vida de los pueblos” (Cabnal, 2010, p: 14).

En este sentido, la autora propone que la armonía con la naturaleza y en las relaciones entre hombres y mujeres está fundamentada en una dualidad sexual heteronormativa, a través la cual se configuran usos, costumbres y roles diferenciales duales y jerárquicos

entre hombres y mujeres, como uno de los rasgos que evidencian la existencia de un *patriarcado ancestral originario*⁵⁴.

Seguir esta propuesta analítica y relacionarla con la contradicción percibida por algunas mujeres Pasto entre los principios de dualidad y complementariedad presentes en el pensamiento propio y la poca o nula participación en los espacios políticos de decisión, sugiere pensar que la exclusión y/o ausencia de las mujeres en dichos espacios es el resultado lógico de la concepción que de ellas se tiene como complementarias a los hombres y el rol exclusivo que se les ha asignado entorno a lo reproductivo.

En otras palabras, el papel de las mujeres, en pro de la armonía, el equilibrio y la pervivencia de la comunidad, y acorde con los principios de dualidad/complementariedad es el trabajo reproductivo, pues el resto, el trabajo productivo, y en concreto lo concerniente a espacios de participación política y de la toma de decisiones familiares y comunitarias, recae en cabeza de los hombres. Un ejemplo del rol de las mujeres en la comunidad, lo da Omar Chirán, cuando al hacer referencia a la cosmogonía del pueblo Pasto opina que:

La mujer como el hombre representa diferentes funciones dentro de la comunidad. En este caso la mujer representaría [...] los deberes en la familia y la comunidad (Entrevista realizada en San Gabriel – Ecuador, septiembre de 2014).

Esta ubicación de las mujeres de acuerdo a los roles que deben asumir, pone en evidencia la constitución de relaciones entre hombres y mujeres basadas en una dualidad opresiva legitimada en la heterosexualidad cosmogónica:

Donde mujeres indígenas asumimos el rol de cuidadoras de la cultura, protectoras, reproductoras y guardianas ancestrales de ese patriarcado

⁵⁴ El concepto de *patriarcado ancestral originario* lo introduje en el primer capítulo al hablar de las mujeres indígenas y organizaciones indígenas y tiene que ver con un “sistema milenario estructural de opresión contra las mujeres originarias o indígenas. Este sistema establece su base de opresión desde su filosofía que norma la heterorealidad cosmogónica como mandato, tanto para la vida de las mujeres y hombres y de estos en su relación con el cosmos” (Cabnal, 2010, p: 14).

originario, y reafirmamos en nuestros cuerpos la heterosexualidad, la maternidad obligatoria, y el pacto ancestral masculino de que las mujeres en continuum, seamos tributarias para la supremacía patriarcal ancestral” (Cabnal, 2010, p: 19).

Sin embargo, la lectura que han hecho algunas mujeres Pasto (y como anoté anteriormente algunos hombres Pastos que son autoridades), es muy diferente pues está enfocada en explicar que las situaciones de opresión y violencia que las mujeres viven en su cotidianidad, como por ejemplo que no sean autoridades de justicia, tienen que ver con la existencia de un patriarcado introducido con la colonización.

En ese sentido algunas mujeres tienen la intención de dirigir su trabajo a repensar una nueva interpretación de los principios de complementariedad y dualidad que pueda hacerse manifiesta en su realidad, que “garantice que hombres y mujeres vayan a la par y que no sean un discurso que se usa sólo cuando les conviene” (Entrevista realizada en Ipiales – Nariño, octubre de 2013).

El hecho de que las situaciones de opresión y violencia que viven las mujeres sea adjudicado al patriarcado colonial, resulta problemático a la hora de revisar críticamente las propias tradiciones y el pensamiento ancestral y además fácilmente se cae en el riesgo de convertirse en una posición esencialista de la cultura.

En otras palabras, considerar que las tradiciones por el hecho de ser anteriores a la colonización en sí mismas eran favorables a las mujeres, dificulta y limita el entendimiento del patriarcado como un sistema de opresión que se revitaliza constantemente (Cabnal, 2010), y limita también la capacidad de agencia y transformación de las violencias y opresiones que tienen los pueblos y las mujeres indígenas.

3.1.1 “Ellos no saben que nosotras somos fuertes en nuestra palabra, somos fuertes en nuestro hacer”⁵⁵ . Hacia una identidad política de las Mujeres Pasto.

Muchas mujeres plantean para sí mismas y para otras el asumir una identidad del ser mujer Pasto enunciándose como sujetas políticas, que si bien no deje de lado su arraigo con la tierra, su relación con la naturaleza y su labor de cuidadoras de la cultura y de sus familias, si se complementa con fuerza una identidad política retomando la historia de mujeres Pasto que anteriormente la han llevado a cabalidad.

En efecto, en la memoria de muchas mujeres Pasto está inscrita la historia de ancestas representativas y combativas que lucharon por la defensa y la recuperación del territorio. Luz Angélica Tarapues y Genith Quitiaquez, recuerdan los nombres de, Manuela Cumbal, Mama Graciana Yaguaran⁵⁶, Francisca Chapuel, Manuela Aucus, y Narcisca Quiscoaltud⁵⁷.

A partir de las historias de esas mujeres, actualmente muchas mujeres Pasto han emprendido una labor de concientización y de formación dirigida hacia ellas mismas y hacia otras mujeres y hombres de la comunidad para “hacer caer en cuenta del papel tan importante de las mujeres, que milenariamente tienen una autoridad, y autonomía [...]Las mujeres dieron la lucha, fueron verracas y fuertes, soberbias a la hora de sentirse obligadas a hacer algo”⁵⁸.

En consecuencia, muchas de las mujeres cuyas voces que están presentes en este texto, asumen una identidad del ser mujeres pasto desde sus capacidades y habilidades para “tejer en lo social”⁵⁹ y “ser proactivas en la defensa de sus derechos dentro y fuera de la comunidad”⁶⁰. En este sentido, según Flor Elisa Colimba ser mujer Pasto significa:

⁵⁵ Entrevista Leydi Pacheco realizada en Ipiales – Nariño, octubre de 2013.

⁵⁶ Entrevista Luz Angélica Tarapues realizada en Cumbal – Nariño, septiembre de 2014.

⁵⁷ Entrevista Genith Quitiaquez realizada en Ipiales – Nariño, octubre de 2013.

⁵⁸ Entrevista Luz Angélica Tarapues realizada en Cumbal – Nariño, septiembre de 2014.

⁵⁹ *ibídem*

⁶⁰ Entrevista Flor Elisa Colimba realizada en Cumbal – Nariño, septiembre de 2014.

Emprender un horizonte como parte de la sociedad, queremos, visibilizarnos, porque acá en el resguardo hay mucha discriminación hacia la mujer. Nosotras somos capaces de aprender y no estar solo en la casa atendiendo los hijos, podemos buscar espacios donde tener recursos y aprender. Es demostrarnos que tenemos demasiadas cualidades (Entrevista realizada en Cumbal – Nariño, septiembre de 2014).

Parte de sus reivindicaciones al interior de la comunidad consiste en lograr que como mujeres tengan voz y voto en los espacios de participación y decisión comunitaria. Para Genith Quitiaquez, esto significa:

Lograr que desde nuestra concepción del derecho mayor realmente haya una igualdad como dice el derecho mayor, que las mujeres tengamos el mismo peso, en participación como lo tienen los compañeros cuando se son gobernadores o cuando se son dirigentes, porque no hay ese reconocimiento (Entrevista realizada en Ipiales – Nariño, octubre de 2013).

En ese sentido muchas mujeres han planteado algunas rutas para lograr su participación en espacios políticos, según Luz Angélica Tarapues un ejemplo de ello ha sido lograr “sacar candidatas, que se paren y propongan así no hayamos ganado, vamos de a poquito, vamos buscando la visibilización de nuestro trabajo”⁶¹.

Aun cuando les ha tocado “muy duro”, según las palabras de Flor Elisa Colimba, ella tiene claro que el trabajo de la mujeres continua y que necesitan seguir avanzando en dejar de “ser sumisas y que el esposo sea el único que deba proveernos en el hogar, sino que tenemos que buscar alternativas de trabajo de un negocio, tener mi propio dinero. Tratar de independizarnos y capacitarnos”⁶².

⁶¹ Entrevista Luz Angélica Tarapues realizada en Cumbal – Nariño, septiembre de 2014.

⁶² Entrevista Flor Elisa Colimba realizada en Cumbal – Nariño, septiembre de 2014.

En este camino recorrido las mujeres pasto han luchado para lograr participar y posicionarse en diferentes espacios de mixtos de hombres y mujeres indígenas y han creado sus propios espacios organizativos. Al respecto Flor Elisa Colimba comenta:

Dentro del pueblo de los pastos ya se tiene participación en la Mesa Departamental de Mujeres, en la Alianza de Mujeres Indígenas, en la Consejería de la Mujer del pueblo de los Pastos, se ha hecho incidencia en nivel nacional en la construcción de una Política Pública de Mujeres de Nariño como Indígenas. También en ferias, en mindalas, la chagra, el IntiRaimi, el Colla Raimi (Entrevista realizada en Cumbal – Nariño, septiembre de 2014).

Cabe resaltar que en este proceso que llevan a cabo las mujeres para construirse como sujetas políticas ha sido relevante el papel de las capacitaciones y proyectos de intervención⁶³ en la medida que han proporcionado marcos conceptuales y legales acerca de los derechos de las mujeres, el género y la equidad.

Esos aprendizajes, han sido apropiados y leídos por algunas de ellas desde una mirada que podría denominarse propia en la medida en que siendo conscientes que son ideas traídas “desde afuera”, es decir que responde a lógicas modernas y coloniales de comprender las relaciones entre hombre y mujeres, han logrado conjugar sus aprendizajes con elementos del pensamiento propios. Así lo narra Luz Angélica Tarapues:

Hay algunos conceptos que hemos adaptado a nuestra forma de ver el mundo. Hemos buscado nosotras mismas nuestra definición y como entender mejor la equidad de género y los derechos de acuerdo a los usos y costumbres de cada territorio (Entrevista realizada en Cumbal – Nariño, septiembre de 2014).

⁶³ De acuerdo a las conversaciones mantenidas con las mujeres del resguardo de Cumbal en general se identificaron capacitaciones en las que ellas han participado dadas por instituciones gubernamentales como la gobernación de Nariño, el instituto departamental de salud de Nariño y la Alta Consejería para la Mujer, en temas de equidad de género y derechos sexuales y reproductivos de las mujeres; instituciones universitarias como la ESAP y la universidad autónoma; el programa Ventanas de Paz impulsado por ACNUR y la cooperación española, entre otros.

Esto se ha hecho principalmente a partir de la lectura y la interpretación del derecho propio, de los mitos fundacionales, y de la participación de las mujeres en la historia del pueblo, desde una mirada enfocada en sus necesidades e intereses como mujeres indígenas. Sin embargo, también es evidente la apropiación y utilización de conceptos como género, equidad de género, espacio público y privado y derechos de las mujeres, entre otros.

La identidad que han construido algunas lideresas Pasto desde el ser indígenas y ser mujeres ha significado una transformación en los roles desempeñados y el asumir retos y desafíos en la búsqueda de estrategias que les permita compartir con su comunidad la lucha hacia “afuera” por la autonomía y autodeterminación, contra la explotación, el racismo, la violencia institucional; y así mismo, cuestionar y luchar desde “adentro” contra las violencias de las autoridades y de la comunidad, en especial de los hombres⁶⁴.

También les ha supuesto a muchas una serie de contradicciones, tensiones y dificultades a nivel personal, colectivo y comunitario. Genith Quitiaquez expresa uno de los principales dilemas que como mujeres indígenas tienen:

Como mujeres es difícil, uno a veces también siente que si uno se va a ganar sus derechos particulares [como mujer] esta como en contravía de sus derechos colectivos entonces no sabe si ganarse sus propios derechos y dejar los otros derechos, o como hace para de una vez ganar esos dos derechos que usted tiene, si sacrifica sus derechos particulares como mujer, para poder fortalecer el pueblo o ganan sus derechos como mujer, pero que pasa con el pueblo, ese es el dilema (Entrevista realizada en Ipiales – Nariño, octubre de 2013).

Para Leydi Pacheco, posicionar el tema de las mujeres cuando se está hablando del territorio, de la justicia o de la comunidad ha sido muy difícil ya que muchas personas se

⁶⁴ El elemento de la doble identidad es un elemento común dentro del cual muchas mujeres indígenas de Abya Yala se reconoce. Sobre esto profundice en el primer y segundo capítulo.

niegan a aceptar que las mujeres pongan por aparte, especifiquen o evidencien sus problemáticas y necesidades.

Muchas veces los argumentos esgrimidos por hombres, autoridades y otras mujeres para deslegitimar y callar la voz de mujeres que manifiestan sus intereses, preocupaciones y necesidades, han tenido que ver con la concepción de que estas mujeres representan una amenaza para la comunidad pues tienen ideas que “se las están metiendo afuera, ideas que no son”, y “quieren es venimos a dividir como pueblo” (Entrevista Genith Quitiaquez realizada en Ipiales – Nariño, octubre de 2013). Esta actitud Leydi Pacheco se la atribuye a que “el machismo está marcado y no sólo de los hombres sino de las mujeres también” (Entrevista realizada en Ipiales – Nariño, octubre de 2013).

Visto desde una ámbito personal y familiar algunas mujeres con las que conversé identifican que, con su participación en escenarios políticos y en organizaciones sociales, sus relaciones afectivas y familiares se han transformado y visto afectadas. Al respecto Genith Quitiaquez piensa que con su papel activo como lideresa y con los logros ganados en espacios de participación e incidencia:

También decimos a nosotras nos ha cortado espacios privados en nuestras casas, nos ha cortado espacio en nuestras chagras, y eso a veces nosotros nos ponemos a pensar: ¿vale la pena seguir en este espacio público, dejando nuestro espacio privado que es nuestra familia? pues que al final [la familia] es lo único que se tiene, la primera unidad básica. Ese el dilema, algunas se nos han cansado, dicen mi familia, mi esposo se pone bravo, es que hasta uno mismo que medio esta fortalecido a veces le cuesta de convencer a su esposo pa que no mande (Entrevista realizada en Ipiales – Nariño, octubre de 2013).

Algunas mujeres están rompiendo y muchas veces cuestionando su “deber ser” como mujeres Pasto, según lo que espera la comunidad, generando negociaciones al interior del espacio familiar en relación con cambios en sus actitudes o en sus proyectos de vida. Esta situación es percibida como negativa por algunas personas, y ha generado en ocasiones, una sanción social expresada en el rechazo y el señalamiento por parte de la comunidad.

En la experiencia de vida de Genith Quitiaquez, respecto a su decisión de no tener más hijos o hijas, esto se ha visto representado en negociaciones que ha tenido que llevar en el ámbito privado y en las consecuencias sociales que han recaído no solo sobre ella sino sobre su esposo:

Yo me veo rechazada porque solo tengo una niña, y entonces ya le dicen a mi esposo y usted que fue, ¿ya no le cuajo más? ¿Ya no pudo más? entonces se supone que tenemos que tener 3. Es como decir que el hombre pierde su virilidad, pues no está bien visto unita no más. Por ahora no quiero más, para ganar espacio nos toca ganar espacio en lo privado y en lo público, no es fácil (Entrevista realizada en Ipiales – Nariño, octubre de 2013).

La percepción que tienen algunas mujeres, hombres y autoridades de la comunidad sobre estas mujeres que se identifican como lideresas y que han emprendido procesos de organización social y política, va desde el rechazo y la persecución, hasta el apoyo y la admiración.

Un ejemplo de las visiones en contra con las que tienen que lidiar, son las denominaciones, las representaciones y críticas que hacen de ellas que se han convertido en un tipo de violencia que les limita su participación. Al respecto Genith Quitiaquez opina:

Es bien difícil para las mujeres porque nos han señalado mucho, aparte que las mujeres damos ese punto débil para que hablen a veces de nosotras entonces ha sido bien complicado... Yo no entiendo por qué a las mujeres somos más perseguidas, que a los hombres, [...] a las mujeres nos tachan en todo, nos ponen mozo, lo que sea. Entonces eso nos dificulta ser líderes, porque en este momento, si ya uno sale, entonces dicen que ya uno tiene un mozo, entonces si uno se reúne, ella con quien andará. Esa es otra violencia, que nos ha impedido como mujeres salir (Entrevista realizada en Ipiales – Nariño, octubre de 2013).

Luz Angélica Tarapues también recuerda cómo cuando otras mujeres las critican las llaman “las desocupadas, las que no tenemos nada que hacer, como piscudas⁶⁵ [...] o nos dicen bámbaras: haciendo lo que los hombres hacen, como si le dijeran a un hombre marica que quiere ser mujer, es como si yo quisiera hombre (Entrevista realizada en Cumbal – Nariño, septiembre de 2014).

De algunos hombres también han recibido desaprobación, según cree Flor Elisa Colimba, eso se debe a que son “chapados a la antigua” y creen que “mujeres tienen que estar en el hogar y con los hijos”⁶⁶. Para Luz Angélica Tarapues hay muchos hombres y compañeros que las “miran como las rivales, porque donde vamos proponemos fuerte, se nota la apatía hacia nosotras, porque somos las que hemos logrado que [las mujeres] participen” (Entrevista realizada en Cumbal – Nariño, septiembre de 2014).

Así mismo Yolanda Tarapues recuerda que con las autoridades que gobernaron el Cabildo en el 2012, fue difícil porque les decían que eran “un grupo de mujercitas que no teníamos nada que hacer y que nos reuníamos para fregarles la vida al Cabildo Mayor. Ellos pensaba que queríamos reemplazarlos a ellos” (Entrevista realizada en Cumbal – Nariño, septiembre de 2014).

Por el contrario, también han recibido de otras mujeres, hombres y autoridades aceptación, apoyo, y admiración, lo cual es de gran valor para estas mujeres pues es un indicador del impacto positivo y la transformación que están logrando con su trabajo. Para Luz Angélica Tarapues ese efecto en otras mujeres que no están organizadas se ha dado principalmente en “procesos de encuentro y conversación [...] a medida que se aprendiendo, muchas mujeres cambian su manera de pensar, ya no repiten lo mismo, se dan cuenta de que son importantes, que podemos generar nuestro trabajo y que somos ejemplo, valerosas, luchadoras” (Entrevista realizada en Cumbal – Nariño, septiembre de 2014).

⁶⁵ “Piscuda es una palabra Pasto que significa que no quieren hacer nada en la casa y que andamos perdiendo el tiempo”. Entrevista Luz Angélica Tarapues realizada en Cumbal – Nariño, septiembre de 2014

⁶⁶ Entrevista Flor Elisa Colimba, realizada en Cumbal – Nariño, septiembre de 2014.

De algunos compañeros han recibido aceptación en la medida en que como expresa Yolanda Tarapues, ellas constituyen un aporte económico para las familias cuando por ejemplo salen de sus casas y comercializan productos. Otros han manifestado su apoyo cuando las “motivan para que hablen y expresen sus opiniones y necesidades”⁶⁷.

El cambio de relación con algunas autoridades está marcado por la insistencia y la incidencia de las mujeres han hecho, según la impresión que tiene Flor Elisa Colimba, “ahora nos colaboran, nos tienen en cuenta. Nos ponen atención, porque es diferente ir una sola a ir unas diez. Ahora dicen felicitamos a las mujeres organizadas, nos mencionan” (Entrevista realizada en Cumbal – Nariño, septiembre de 2014).

3.2. La Justicia Indígena para el pueblo Pasto

Después de abordar algunos planteamientos sobre la identidad del Pueblo Pasto y específicamente sobre la identidad y la situación de las mujeres Pasto, en este acápite me encargaré de hacer un análisis sobre los significados que adquiere la justicia indígena, la forma como se administra y ejerce en la comunidad, y la relación que tiene con el sistema de justicia estatal, según las visiones de hombres y mujeres indígenas del Resguardo del Gran Cumbal,

Una aproximación inicial al sistema de justicia propia parte del hecho de comprender que las palabras “derecho”, “leyes” y “justicia” y “cabildo”, como la forma de organización del poder y autoridad al interior de la comunidad son conceptos modernos. Según el análisis que hace Pablo Taimal, Gobernador actual del Resguardo, estos conceptos son traídos

⁶⁷ Entrevista Flor Elisa Colimba, realizada en Cumbal – Nariño, septiembre de 2014).

“desde afuera” y no le resultan propios a las comunidades (Entrevista realizada en Cumbal – Nariño, septiembre de 2014).

A partir de la reforma constitucional del 91, que trajo consigo el reconocimiento multicultural y el proceso de reindianización mencionados anteriormente, estos conceptos modernos han sido apropiados y retomados por las comunidades con el fin de visibilizar, posicionar sus saberes y formas de organizarse, y obtener el reconocimiento frente al derecho estatal. Al respecto el taita Efrén afirma:

[...] ahorita se retoma, le dan importancia y valor por lo que, con la Constituyente que nosotros mismos peleamos para que esté ahí. Se ha ido dejando en muchas leyes, luego internacionalmente también acogen eso y lo reconocen (Entrevista realizada en Cumbal – Nariño, septiembre de 2014).

Sin embargo, los conceptos de “justicia” y “derecho” han estado presentes en la memoria de las comunidades e inscritas en el pensamiento propio, a partir de sus prácticas culturales, de sus formas de relacionamiento entre hombres y mujeres, al interior de la comunidad y con la naturaleza. Al respecto, Taita Efrén la justicia “Se llama así desde siglos, ser justos [...] La justicia natural ha existido todo el tiempo”⁶⁸. Para María Tránsito Tarapues la justicia fue dejada “como herencia. Una ley propia que nosotros tenemos, que nos dejaron nuestros antepasados y nosotros aceptamos”⁶⁹.

En el segundo capítulo, identifiqué tres elementos sobre el pensamiento propio, la oralidad y la vocación restaurativa de las prácticas de justicia que resultan comunes a las definiciones y prácticas de justicia de los pueblos indígenas en Abya Yala. Dichos elementos aparecen en cierta medida en las definiciones que hombres y mujeres Pasto hace de su propia justicia. Veamos.

⁶⁸ Entrevista Taita Efrén Tarapues, realizada en Cumbal – Nariño, septiembre de 2014.

⁶⁹ Entrevista María Tránsito Tarapues, realizada en Cumbal – Nariño, septiembre de 2014.

Sobre lo que concierne a las concepciones sobre la justicia y el derecho ligadas a las cosmovisiones propias que son determinantes en la identidad y la cultura de los mismos, Taita Efrén afirma que la relación de la justicia para los Pastos con la cosmovisión y el pensamiento propio, tiene que ver con los aprendizajes derivados de la naturaleza y el cosmos y se recoge en la ley natural, de origen y en los usos y costumbres.

Se habla de ley natural y de ley de origen como los fundamentos para poder hablar de justicia natural y cósmica o justicia propia [...] Porque es a partir de la ley natural y de origen donde se desarrollan los ciclos, que son los que hacen determinar los cambios y los comportamientos (Entrevista realizada en Cumbal – Nariño, septiembre de 2014).

Luz Angélica Tarapues, profundiza en la ley natural como principio básico de la justicia indígena al explicar que:

El tema de justicia es amplio, tiene que ver con la parte la medicina, con la ley natural, con la espiritualidad, con el tejido. Uno de los principios más grades es la ley natural, como ella nos enseña, si esta de noche no podemos cambiar al día. Entonces eso es lo que se tiene que respetar esos espacios, esos mundos, se tiene que convivir con ellos pero sin dañar ni al uno ni al otro [...] por ejemplo como cuando va a llover hay una señal, nos esta diciendo a los seres hombres y mujeres pasto, que hay que prever la leña el alimento, que si va a haber sequia, de la misma manera, porque la ley natural indica a través de una simbología que tengo que prepararme para entender [...] Entonces la justicia es tomada de la ley natural (Entrevista realizada en Cumbal – Nariño, septiembre de 2014).

Los usos y costumbres, la ley natural y de origen, y la justicia son parte de un conocimiento generalizado que hombres y mujeres indígenas tienen sobre el cómo debe ser su forma de comportarse en relación con otros y otras, con la comunidad y la naturaleza: “la comunidad ya sabe sobre los usos y costumbres y por eso la comunidad

previene”⁷⁰. Es así como para Omar la “Justicia indígena, desde la espiritualidad y desde la conciencia que cada cual tenemos, se asume como una responsabilidad de comportamiento de esa conciencia”⁷¹.

Esto remite al segundo elemento de la oralidad, pues significa que las normas, procedimientos y autoridades del sistema de justicia propia se enseñan y se transmiten de manera oral, de generación en generación y aunque en la actualidad desde el Resguardo del Gran Cumbal se está llevando a cabo la construcción de un Reglamento Interno⁷², la justicia y el derecho “no están consignadas en un código como en occidente”⁷³, la justicia “no está escrita, está en la memoria, en uno, ayudar a interpretar desde uno”⁷⁴.

En consecuencia, los fundamentos acerca de la regulación de los comportamientos, el ejercicio de la justicia y los significados que adquiere al interior de la comunidad, como lo afirma el abogado Héctor Eduardo Pepinosa “están mediadas por instituciones culturales propias y determinadas por los principios de armonía social y espiritual con la naturaleza, cuya principal fuente es la propia historia cultural” (2012, p: 490).

Respecto al último elemento sobre la vocación restaurativa que se busca con el ejercicio de la justicia propia, algunos relatos hacen referencia a ello como una finalidad de la justicia en torno a la regulación de comportamientos y la garantía de convivencia armónica en la comunidad, en palabras de Luz Angélica Tarapues, tiene que ver con ser justos:

[...]que aunque fuera mi hermano, si comete algún error o alguna falta se tiene que aplicar la justicia [...] no es castigar, no es ultrajar, no es

⁷⁰ Entrevista al gobernador Pablo Taimal, realizada en Cumbal – Nariño, septiembre de 2014.

⁷¹ Entrevista a Omar Chirán realizada en San Gabriel – Ecuador, septiembre de 2014.

⁷² El resguardo del Gran Cumbal ha iniciado esta labor de sistematización de sus usos y costumbres respecto a temáticas como la justicia, la educación, el medio ambiente y la gobernabilidad, entre otros. Al respecto el Gobernador Pablo Taimal, precisa que se ha avanzado en la construcción del reglamento interno pero que estos avances no han sido aprobados y legitimados por la comunidad, por lo que hasta el momento de la entrevista, se están emprendiendo la realización de “asambleas en las veredas, en la comunidad, para que se opine, se aporte y se vaya sistematizando las decisiones comunitarias” (Entrevista realizada en Cumbal – Nariño, septiembre de 2014).

⁷³ Entrevista Omar Chirán realizada en San Gabriel – Ecuador, septiembre de 2014.

⁷⁴ Entrevista taita Efrén realizada en Cumbal – Nariño, septiembre de 2014.

humillar. Es mas bien armonizar, es llevar a alguna persona que comete un delito a un estado de reflexión, no es como la justicia occidental que si se llevo una gallina o maltrato a una persona es ponerle una multa o llevarlo a la cárcel (Entrevista realizada en Cumbal – Nariño, septiembre de 2014).

En lo que respecta a la forma como se organiza y se ejerce justicia en el Resguardo de Cumbal, es importante mencionar que ésta labor recae en la corporación del Cabildo⁷⁵. Es el gobernador del Cabildo la autoridad encargada de conocer los casos que se presenten al interior de la comunidad, el gobernador, Pablo Taimal narra como se da este procedimiento:

Quando la persona tiene un conflicto viene directamente al gobernador por medio de un oficio o verbalmente. Primero se hace llamamiento, la notificación respectiva. Presentan sus quejas o sugerencias [en la asamblea del Cabildo] y se traslada al lugar para verificar. El teniente por orden del gobernador, ejecuta [lo decidido]. (Entrevista realizada en Cumbal – Nariño, septiembre de 2014).

Frente a la relación que tiene la justicia indígena con la justicia propia, quiero plantear dos lecturas distintas que dan cuenta de las tensiones que se presentan cuando se trata de definir cuál es la jurisdicción que debe conocer del caso. Como mencioné, en el primer capítulo, tanto la jurisdicción especial, como el fuero indígena están reconocidos por vía constitucional. No obstante, la activación de estos dos derechos para definir la competencia que la justicia estatal o indígena, en los casos y territorios concretos se vuelve compleja y, muchas veces a conllevado a generar conflictos de competencia.

⁷⁵ El cabildo esta conformado por 9 regidores de cada vereda del municipio de Cumbal. Los regidores son escogidos por votación popular y una vez electos, éstos escogen al gobernador quien es el representante y máxima autoridad del cabildo. Actualmente el cabildo, por designación del gobernador, cuenta con la participación de una mujer que se desempeña como secretaria. (Entrevista a Pablo Taimal realizada en Cumbal – Nariño, septiembre de 2014).

El gobernador, como el encargado de administrar justicia en su territorio, opina al respecto que siempre que el conflicto se origine “entre dos indígenas el llamado a aplicar la justicia es del cabildo”⁷⁶, sin embargo afirma que los conflictos entre jurisdicciones aparecen cuando aún siendo indígenas las personas comprometidas en el caso, la justicia ordinaria conoce del asunto y decide, situación en la cual le toca al “cabildo hacer un llamado para que esos casos los pasen a la comunidad”⁷⁷.

Según el Juez Promiscuo Municipal de Cumbal Andrés Palacios, el procedimiento para reclamar jurisdicción depende de la materia sobre la que versen:

Si es un asunto penal, que es oral, tiene que concurrir el gobernador a las audiencias y manifestar que reclama jurisdicción y decir porque en el marco de sus usos y costumbres hace el reclamo [...] Si es un asunto civil, el gobernador lo hace por escrito y se decide también por escrito [en ambos casos] se revisan los factores y el juez decide, si acepta la Jurisdicción Especial Indígena se traslada inmediatamente. Si no habría un conflicto de competencias que se tramita frente al consejo superior (Entrevista realizada en Cumbal – Nariño, septiembre de 2014).

Esta situación es un indicador de la manifestación del poder/saber estatal pues existe un grado de subordinación de la justicia indígena, en la medida en que siempre la decisión de definir y decidir cuál es la jurisdicción competente para conocer de los conflictos siempre recae en cabeza del Estado.

En el año 2014, el gobernador recuerda un caso que se decidió a favor de la justicia indígena:

detuvieron a un señor aquí, el ejercito lo detuvo a las 8 de la noche cuando iba por el ganado, con un arma de fuego. Logramos sacarlo porque estuvo mal el procedimiento y porque es comunero, estaba dentro del territorio [además] el ejercito nunca manifestó que iba a estar por acá [en el Resguardo], cuando yo llegue ya lo tenían en la cárcel y fuimos y

⁷⁶ Entrevista al gobernador Pablo Taimal, realizada en Cumbal – Nariño, septiembre de 2014.

⁷⁷ Ídem.

pedimos competencia (Entrevista realizada en Cumbal – Nariño, septiembre de 2014).

En los casos en que los comuneros y comuneras deciden ir a la justicia estatal, según la percepción del gobernador, tiene que ver con desconocimiento y la creencia de que “la justicia ordinaria los puede juzgar”⁷⁸. Frente a estas situaciones desde el cabildo se reclama jurisdicción, “algunos jueces ya tienen ese conocimiento incluso [nos] solicitan hacer el seguimiento y certificar si es o no indígena para que nosotros podamos conocer”⁷⁹. No obstante, el gobernador también reconoce que “cuando los dos comuneros quieren someterse a la justicia ordinaria, [y] deciden ir hasta allá el cabildo no se mete [...] Le hacemos poco seguimiento cuando se van para allá, no nos involucramos, tal vez aportar en información”⁸⁰.

Los conflictos de competencias y la decisión de reclamar jurisdicción o no, por parte de las autoridades indígenas se llena de matices y otras interpretaciones cuando de los conflictos o las violencias de las mujeres se trata. Al respecto el Juez Promiscuo del Municipio Cumbal, de acuerdo con los casos que ha conocido en la que los derechos de las mujeres o sus hijos/as están comprometidos, relata:

En el caso de alimentos por lo general el padre siempre quiere el traslado de jurisdicción a lo indígena, la madre, no obstante pertenecer a la etnia y a la comunidad no lo quiere. Yo he tenido conversaciones con madres que me han expresado que lo máximo que hace el gobernador es imponer trabajo comunitario pero el tema de alimentos queda desprotegido porque no los obligan a pagar una cuota. [ellas] siempre quieren que permanezca en la ordinaria porque no tienen confianza en la indígena (Entrevista realizada en Cumbal – Nariño, septiembre de 2014).

En su opinión, aún cuando en la justicia ordinaria, el tema del machismo y de la violencia hacia las mujeres es algo en lo que se están formando y tanto “jueces [como] fiscales no

⁷⁸ Ídem.

⁷⁹ Ídem.

⁸⁰ Ídem.

tienen medios para combatir de manera sancionatoria o prevenir la violencia intrafamiliar”, el tratamiento que se le da en la justicia indígena está mediado por:

una politización en el reclamo, un aspecto subjetivo vinculado a quien acompañó al gobernador en época de candidatura, a si hay distancia con las autoridades. Han existido casos en los que se ha reclamado en asuntos alimentarios y es solo el padre quien esta de acuerdo, no tienen en cuenta a ambas partes. Yo lo que me doy cuenta es que acá no existe una identidad indígena fortalecida como se da en otras comunidades. Yo creo que acá el proceso de aculturación ha sido mayor. Sobre todo se tiene la intención de pertenecer a un cabildo por los beneficios que de ello se pueda derivar. Entonces no vería ese factor del que dirán las autoridades por que no existe una identidad absoluta y estructurada, solo la noción de un pasado indígena. (Entrevista realizada en Cumbal – Nariño, septiembre de 2014).

Con el fin de proponer una continuidad en el análisis de la justicia indígena en el pueblo de los Pastos que vengo desarrollando, a continuación recogeré las lecturas, experiencias y definiciones que tienen las mujeres Pasto respecto a la justicia indígena, su aplicación y la relación de ésta con la justicia estatal.

3.3. Conceptos, percepciones e ideas sobre la justicia indígena de las mujeres Pasto

Las mujeres Pasto del cabildo del Gran Cumbal, con quienes tuve la oportunidad de conversar y encontrarme, cuentan con sus propias visiones acerca de lo que es la justicia. Algunas de ellas en relación con los casos y los conflictos específicos que las afectan, otras dirigida desde una mirada más global han analizado el tema desde las implicaciones que la justicia tiene para la vida de las mujeres, y la relación que tiene la justicia propia con la justicia ordinaria.

El sentido que adquiere la justicia para las mujeres, si bien mantiene elementos comunes con los planteamientos hechos por las autoridades respecto al pensamiento propio del

pueblo Pasto, se nutre además desde una visión propia como mujeres indígenas en relación con sus experiencias, problemáticas y necesidades.

Un elemento que resulta fundamental en las definiciones de las mujeres Pasto es la referencia a la finalidad que tiene la justicia en torno a la regulación de comportamientos y la garantía de convivencia armónica en la comunidad. En este sentido Ligia Valenzuela afirma que la justicia “es llevar una vida en armonía y equilibrio con todo”⁸¹, para ella hablar de derechos como mujeres, no solo incluye lo que tiene que ver con la participación política sino con la justicia como derecho, pues implica mirar “la parte de la armonía de la convivencia como comunidad y es la lucha que como mujeres tenemos que dar”⁸².

Para algunas mujeres pensar en una definición de justicia tiene como punto de partida la necesidad que las mujeres tienen para que “les ayuden a solucionar el problema”⁸³, y para que los encargados de hacer justicia sean “unas personas capaces de sentir el problema de la persona, de comprenderla y hacer justicia basándose en la ley, y entender a esa persona ofendida”⁸⁴.

Para las mujeres indígenas, el tema de la justicia es considerado como un factor fundamental para la autonomía del pueblo indígena, para la conservación de su identidad y pensamiento propio. Además, para ellas hablar del tema de la justicia, necesariamente implica hacer referencia a una serie de violencias que suceden en sus vidas, que se presentan con mayor frecuencia y que impactan el desarrollo de su autonomía y la armonía en la comunidad, pues son los casos a través de los cuales ellas activan el ejercicio de la justicia indígena.

⁸¹ Entrevista Ligia Valenzuela, realizada en Cumbal – Nariño, septiembre de 2014.

⁸² Ídem

⁸³ Entrevista María Isabel Tarapues, realizada en Cumbal – Nariño, septiembre de 2014.

⁸⁴ Entrevista Flor Elisa Colimba, realizada en Cumbal – Nariño, septiembre de 2014.

Dentro de las relaciones familiares las mujeres identifican, “el maltrato, por parte del esposo, verbal y físico”⁸⁵, la inasistencia alimentaria y la violencia sexual. También se identifican conflictos que suceden frente a los casos de divorcio o herencia en relación a la tenencia de la tierra, pues generalmente siempre recae en cabeza de los hombres.

Frente a estos conflictos que tienen las mujeres y frente a las violencias que sufren, las mujeres indígenas, aunque aparentemente tienen la posibilidad de activar y poner en conocimiento sus casos tanto en la justicia propia, como en la estatal, sienten una desprotección por parte de ambos sistemas.

En la percepción de muchas no se aplica justicia en sus comunidades, pues no existen en las instituciones comunitarias ni en las instituciones estatales de justicia ese tipo de personas que entiendan a las mujeres y que les haga justicia frente a sus problemas. Al respecto, Flor Elisa Colimba, afirma:

hay casos en donde se debe hacer justicia y no se hace. Los que maltratan a las mujeres los tienen uno o dos días y se van. Al final la persona se cansa de andar atrás y mas bien se gana unos enemigos. Para mi no existe la justicia, hay muchos casos de injusticia, violencia hacia la mujer. Hay muchas madres cabeza de familia que ponen su denuncia para una cuota alimentaria y pasan años y no les dan solución (Entrevista realizada en Cumbal – Nariño, septiembre de 2014).

Para ellas las definiciones de la justicia y el análisis que hacen sobre la aplicación de la misma resulta complejo, limitante e inexistente cuando sobre problemáticas o violencias contra las mujeres se trata.

Tenemos que ser sinceros, tampoco se ha trabajado la parte de justicia con mujeres, porque el machismo, de una u otra manera, es presente y es muy fuerte en nuestros pueblos, en nuestras comunidades indígenas. Entonces la aplicación de la justicia para nosotras, muchas veces nos invisibiliza, no hay tantos derechos para exigir, no hay mecanismos reales para exigir, entonces usted como mujer cállese, usted como mujer no

⁸⁵ Entrevista Flor Elisa Colimba, realizada en Cumbal – Nariño, septiembre de 2014.

tiene derecho a opinar (Entrevista realizada en Cumbal – Nariño, septiembre de 2014).

Frente a los casos de violencias contra las mujeres que se presentan al interior de la comunidad, las mujeres creen que no existe un tratamiento justo en torno a la defensa de sus derechos por parte de sus propias autoridades de justicia, según la lectura que hace Leidy Pacheco:

La parte de violencias contra las mujeres es acentuada, esa es una gran preocupación: el que no podamos tener en nuestras comunidades, nuestras autoridades esa capacidad para impartir justicia frente al caso de la mujer, que ha habido mucha vulneración, que digamos que no ha sido muy justa la ley frente a la protección de los derechos de las mujeres o no ha sido visible [...] porque realmente no le han dado la importancia que se requiere. Las autoridades no quieren mirar que hay necesidades de las mujeres frente al derecho o a tener sus derechos y que son vulnerados y eso es una gran dificultad (Entrevista realizada en Ipiales – Nariño, octubre de 2013).

Específicamente en los casos que las mujeres han conocido o vivenciado sobre la inasistencia alimentaria, Ligia Valenzuela afirma que:

En los cabildos hay momentos que lo toman y hay veces que no, o sea, por conveniencias. Como pasaba en alguna ocasión, habían procesos en el juzgado, que venían de años y que fueron retirados [para ser tratados por el Cabildo] y fueron desaparecidos (Entrevista realizada en Cumbal – Nariño, septiembre de 2014).

Genith Quitiaquez opina que el tratamiento conveniente que se le da a esos casos de inasistencia alimentaria se relaciona con la poca importancia que se le da al tema de las mujeres lo cual constituye un pérdida del derecho mayor, pues:

El derecho mayor habla de que debe haber una paternidad compartida, y el papá tiene que poner una autoridad y la mamá otra autoridad. Se piensa que si la mujer queda embarazada es responsabilidad también del

hombre. Porque ambos concibieron. Cuando los hombres abandonan esa responsabilidad nos da otro tema de violencia, pero no hay la autoridad para que les haga responder, antes era que si el papá no le respondía al hijo, el abuelo le llamaba y lo reprendía. Pero ahora se ha perdido ese tejido social, entonces hay muchas madres solteras, pero las autoridades por ejemplo no le quieren hacer frente a ese tema, porque se piensa que es un problema de las mujeres no de los hombres, no del pueblo (Entrevista realizada en Ipiales – Nariño, octubre de 2013).

Respecto a los casos de violencia sexual, Genith Quitiaquez observa que aún cuando son considerados por el derecho mayor como grandes desarmonizaciones, “es un tema muy fuerte que es muy poco investigado[...] que se ha expandido y no se lo reconoce que el tema de violencia sexual solamente es la penetración, pero realmente son muchas otras cosas que duelen, como la humillación, pero eso temas no los tocan. Sabemos que no podemos decir que las comunidades son ajenas a eso, no lo son (Entrevista realizada en Ipiales – Nariño, octubre de 2013).

Teniendo en cuenta este panorama de la justicia respecto a los conflictos y violencias, muchas mujeres del Resguardo manifiestan que no tienen confianza en las autoridades de justicia indígena y sienten una gran desprotección por parte de estas. Además, entre los argumentos que esgrimen al respecto, se menciona que “algunas autoridades nuestras se envicieron y no aplican una verdadera justicia”⁸⁶. Según cuenta Flor Elisa Colimba, las mujeres:

No van a cabildo porque como las autoridades son cambiantes y es cada año, depende de cada quien, entonces las mujeres no miramos garantías. Y aún más desde los gobiernos propios, entonces no es efectiva, no hacen una reparación, no hacen una verdadera defensa (Entrevista realizada en Cumbal – Nariño, septiembre de 2014).

⁸⁶ Entrevista Ligia Valenzuela, realizada en Cumbal – Nariño, septiembre de 2014.

En consecuencia en la mayoría de casos las mujeres, ante las violencias que sufren les “toca acudir a la justicia blanca”⁸⁷ en la cual también identifican las limitaciones que esto implica y de la desprotección que a la que también se someten.

En palabras de María Isabel Tarapues “si se va a la justicia ordinaria tampoco le ponen atención uno va coloca una demanda no le hacen caso, hay una discriminación”⁸⁸. Para Flor Elisa Colimba, cuando les toca acudir a “las instancias del estado, no nos solucionan bien, de todas maneras este es un país en donde no hay justicia social y el mismo estado viola las leyes que inventa”⁸⁹.

En el mismo sentido, Virginia Colimba una mujer indígena Pasto opina que respecto a la violencia que sufren las mujeres en la comunidad hace falta el compromiso de la Comisaría de Familia como autoridad estatal que conoce de los problemas de las mujeres y formar tanto a hombres y mujeres para que se entienda la violencia y deje de ocurrir:

Que se haga justicia [a] lo que esta mal, porque la maltratan y los hijos ven, la comisaria tiene que velar por ellos, ponerle una multa al esposo para que ya no siga, o darle capacitaciones, porque con ayuda de alguien que le haga ver para que entienda. Nos hace falta capacitaciones, para poder entender el hombre y la mujer (Entrevista realizada en Cumbal – Nariño, septiembre de 2014).

Finalmente, las mujeres coinciden en afirmar que en ambas justicias se les presentan límites, barreras y silencios que tienen que ver dentro de la justicia indígena con el ser mujeres, y en la justicia estatal con ser mujeres indígenas y muchas empobrecidas.

Desde una mirada propositiva y en relación con los intereses sueños y proyecciones de su trabajo organizativo, las voces de las mujeres Pasto se unen para enfatizar que para

⁸⁷ Entrevista Flor Elisa Colimba, realizada en Cumbal – Nariño, septiembre de 2014.

⁸⁸ Entrevista María Isabel Tarapues, realizada en Cumbal – Nariño, septiembre de 2014.

⁸⁹ Entrevista Flor Elisa Colimba, realizada en Cumbal – Nariño, septiembre de 2014.

garantizar la armonía y la autonomía en sus vidas y en la comunidad es necesario volver la mirada y el trabajo hacia una justicia indígena que sea planteada también para y por las mujeres.

Para ello, algunas mujeres plantean ciertas rutas de trabajo y análisis con el propósito de lograr una justicia indígena fortalecida, que con base en el pensamiento propio del pueblo de los Pastos, les sirva y sea útil a las mujeres. Genith Quitiaquez, por ejemplo plantea que:

el derecho mayor debe ser profundizado de los dos lados, debe ser analizado desde las dos esferas, femenina y masculina, para que no sea una conveniencia solamente del hombre sino que sea una verdadera armonía como plantea el derecho mayor (Entrevista realizada en Ipiales – Nariño, octubre de 2013).

Otro mecanismo que ellas conciben para tal propósito tienen que ver con su participación activa en la construcción del Reglamento Interno como una herramienta útil, para lograr el fortalecimiento de la justicia indígena desde las visiones, necesidades e intereses de las mujeres del Resguardo y en este sentido las mujeres mismas le otorguen legitimidad al verse recogidas en el instrumento. En palabras de Flor Elisa Colimba: “Ahorita estamos con lo del reglamento interno donde las mujeres debemos meternos para que nos protejan nuestra integridad como personas. No está debidamente constituido hasta que nosotras no estemos”⁹⁰.

A manera de cierre me interesa plantear que tal y como operan las dinámicas de justicia indígena para las mujeres en el Resguardo de Cumbal, no se podría afirmar que la justicia indígena es una herramienta para la autonomía, respeto y libertad de las mujeres; del mismo modo que tampoco podría decirse que la justicia indígena, en el caso específico que he desarrollado, no produce y reproduce la colonialidad respecto al patriarcado.

⁹⁰ Ídem

Entendida no solamente como el mero ejercicio de resolver conflictos, sino como el conjunto de normas que regulan comportamientos y definen roles en la comunidad que cuenta con autoridades que ejercen poder y procedimientos determinados, la justicia indígena es un campo donde confluyen relaciones de poder, se generan y controlan subjetividades y se configura una identidad comunitaria.

En este sentido, de acuerdo a los relatos de las mujeres indígenas en el Resguardo de Cumbal, el escenario de la justicia está marcado por un tratamiento de los conflictos que se tramitan de acuerdo a las conveniencias de quienes están a cargo, en donde se desconoce y se ignora los planteamientos, conflictos y violencias de las mujeres, reafirmando unas lógicas de subordinación de ellas al poder de los hombres. Además dentro de dicho escenario no se reconocen las capacidades de las mujeres como sujetas políticas en la medida en que no son incluidas en los espacios de gobernabilidad y decisión.

No obstante, esto no resulta limitante en la visión que estas mujeres indígenas hacen, desde los análisis y sentires de su identidad compleja del “adentro y del afuera”, para conseguir y reivindicar su autonomía y una vida armónica para ellas y sus comunidades. Pues su búsqueda y su trabajo se dirige a hacer una lectura crítica y propia de la justicia, basada en su realidad y en las relaciones de poder entre hombres y mujeres, para que, en una labor de reinterpretación de la ley de origen, los mitos fundacionales y el derecho mayor, se las tenga en cuenta como una parte fundamental en la cosmovisión y el pensamiento propio.

4. Conclusiones y recomendaciones

4.1. Conclusiones

A lo largo del texto he plasmado posibilidades de articulación conceptuales, políticas y metodológicas entre la Justicia Indígena y el Feminismo Decolonial que considero fundamentales para alimentar la construcción teórica y la praxis política que se viene haciendo desde diversos lugares de Abya Yala respecto a las realidades de las mujeres y su relación con la justicia.

Este camino que he emprendido me deja muchas preguntas y apuestas que se abren para poder profundizar en futuras investigaciones sobre el tema. Más que ideas universales y objetivas respecto a la justicia indígena vista desde los focos del feminismo decolonial, me interesa plantear algunas reflexiones que me resultaron transversales para poder hacer una lectura de las experiencias y visiones de las mujeres Pasto en relación a la justicia indígena que se ejerce al interior de su comunidad.

Como punto de partida he planteado que la justicia comunitaria (y en especial la justicia indígena), empezó a ser reconocida por los estados en muchos de los países de Abya Yala como una práctica de justicia válida en los territorios nacionales, a partir de las reformas constitucionales que tuvieron lugar en la región en las décadas de los ochenta y noventa. Dicho reconocimiento fue una expresión del giro multicultural dado a nivel jurídico, político e ideológico, enmarcado por una lógica global en la que el mestizaje transita de la eliminación de las diferencias, hacia el reconocimiento de las mismas por parte de los Estados, quienes capitalizan y se adjudican tanto la producción y

administración de dichas diferencias, como la capacidad de decidir y definir quiénes son las y los “diferentes” a los que reconocer o desconocer dentro de su esquema de inclusión.

A través de las teorías y lecturas críticas del multiculturalismo he puesto en evidencia el carácter racista que persiste en dicho giro multicultural, que leo como un síntoma que reafirma el lugar de privilegio y superioridad del Estado, expresado en el ámbito jurídico por medio del reconocimiento (o desconocimiento) de otras prácticas de justicia diferentes a la estatal, como es el caso de la justicia de los pueblos indígenas.

Además, he integrado en el análisis sobre el reconocimiento de la justicia indígena el papel proactivo y fundamental que han jugado los pueblos indígenas de Abya Yala quienes, desde su trabajo organizativo y de movilización social, han posicionado la lucha por el reconocimiento de sus derechos, especialmente del derecho al gobierno y a la justicia propia. En consecuencia, indagué cómo la confluencia de los movimientos indígenas de Abya Yala, en el contexto multicultural de las reformas constitucionales, ha configurado una relación compleja entre los pueblos indígenas y los estados, que sólo puede ser leída de manera pluridireccional teniendo en cuenta tanto el saber/poder estatal hegemónico, como la agencia e incidencia de las luchas de los pueblos indígenas por la autonomía y la autodeterminación.

En este sentido, una de las ideas centrales que trabajé a lo largo del texto fue la de afirmar que la relación entre el Estado y los pueblos indígenas se torna compleja y deviene paradójica y contradictoria, pues el aparente reconocimiento de la autonomía indígena (en concreto de la justicia indígena) hecho por los estados a través de la institucionalización de derechos ha significado limitaciones, imposiciones y, en muchos casos, una relación de subordinación del ejercicio de la justicia indígena ante la justicia estatal.

Para comprender a profundidad la paradoja Autonomía/Institucionalidad, he propuesto un análisis situado desde la teoría feminista decolonial según el cual persiste en la actualidad un *sistema moderno colonial de género* (Lugones 2010) en el que se conjugan

categorías de opresión raciales/étnicas, sexuales, de género, económicas y epistémicas, que legitiman y fundamentan relaciones de dominación, explotación y opresión en el mundo moderno occidental.

Este marco teórico resultó ineludible para profundizar el análisis de la experiencia colonial en el que se configura dicha paradoja y entender el tratamiento que tiene la justicia indígena dentro del paradigma del Estado Nación. En concreto, he sugerido que la administración de justicia y el derecho dentro de los estados nación son una expresión de la colonialidad, pues se basan en la imposición de una cultura jurídico monista en la cual el sistema jurídico, la enseñanza del derecho y la praxis jurídica se fundamenta en el poder/saber estatal. En consecuencia, desde la colonialidad del derecho y de la justicia, los sistemas normativos y de justicia indígena se insertan en el campo jurídico estatal en una relación de subordinación con el Estado, quien decide sobre la legalidad de otras prácticas de justicia y controla, regula y limita la aplicación de las mismas.

No obstante, los pueblos indígenas han encontrado formas dinámicas para mantener y hacer pervivir sus visiones del mundo aún en la experiencia colonial. Es así como, desde los lugares de subordinación impuestos por los dispositivos coloniales del poder, existen, se tejen y se mantienen resistencias. Entonces, quedará pendiente profundizar casos concretos en los que la justicia indígena accione y genere realidades y subjetividades detonantes de la hegemonía estatal, perfilándose como una forma de resistencia y autonomía de los pueblos indígenas y como un ejercicio decolonial del derecho y la justicia.

En este proceso me he encargado de registrar y recoger algunos planteamientos y reflexiones que las mujeres indígenas en Abya Yala, en su labor como lideresas, pensadoras y/o activistas feministas han realizado sobre la justicia indígena al interior de espacios organizativos, comunitarios y académicos, poniendo en tensión y problematizando los conceptos, alcances y el ejercicio que la misma tiene para ellas, tanto fuera de sus comunidades como dentro de éstas.

Hacia fuera las mujeres indígenas han abanderado la lucha de sus comunidades y organizaciones en torno a la autonomía y la autodeterminación. Con base en ello, he propuesto que el reconocimiento de un sistema propio de justicia es una preocupación de

muchas de ellas pues resulta ser un componente fundamental donde se consagra la cultura y las tradiciones indígenas y a través del que se ejerce autonomía por parte de los pueblos. Esta preocupación no les ha impedido mirar la justicia indígena hacia dentro de sus comunidades, desarrollando un discurso y una práctica política propia encaminada a la revisión crítica y a la reconstrucción y reinterpretación de las tradiciones, la ley de origen, los usos y costumbres, cuestionando las relaciones de poder entre hombres y mujeres que se producen y reproducen a partir de la existencia de normas que regulan comportamientos y que, muchas veces, justifican un lugar subordinado respecto a los hombres en diferentes ámbitos de su vida.

A lo largo del texto, también me he encargado de resaltar los diálogos, las tensiones y los debates que han tenido algunas pensadoras, líderes y activistas indígenas con diversas corrientes feministas y cómo, a partir de esta relación, las mujeres indígenas se han apropiado de nuevas categorías, criticándolas, desechándolas o reinterpretándolas, convirtiéndolas, de esta manera, en elementos claves en la configuración de su identidad política y en la definición de sus agendas.

Los feminismos les han sido útiles a muchas mujeres indígenas al aportarles un marco de análisis de su realidad como mujeres y como indígenas. En concreto, desde una mirada crítica y desde una práctica colectiva de reflexión sobre sus propias experiencias han analizado los efectos del patriarcado, del racismo, de la colonialidad y la heterosexualidad, combinando sus demandas en pro de la identidad y autonomía de los pueblos indígenas, y la búsqueda de una justicia indígena que les permita reconocerse y participar activamente como sujetas políticas.

Para el caso concreto de hombres y mujeres Pasto, he propuesto una lectura de la justicia indígena con base en los procesos de “reindianización” que trajo consigo el giro multicultural. Esto ha significado para muchos pueblos indígenas (también para el pueblo Pasto), la necesidad de emprender una serie de acciones dirigidas a rescatar, retomar y dinamizar el pensamiento propio y la identidad indígena al interior de las comunidades. Es así como los conceptos modernos de “derecho”, “justicia” y “ley” han sido apropiados y retomados de la memoria de las comunidades y del pensamiento propio con el fin de

visibilizar y posicionar sus saberes y formas de organizarse, y obtener reconocimiento frente al derecho estatal.

En relación con las mujeres Pasto y la justicia indígena dentro del contexto multicultural, me he propuesto hilar las reflexiones de la mujeres acerca de su situación y de los roles que ocupan en la comunidad, con sus percepciones y necesidades frente a las prácticas de justicia. Esto ha significado partir de identificar el lugar fundamental que tienen las mujeres en el rescate y la transmisión de la cultura en sus comunidades, y ha perfilado un aspecto de su identidad marcado por la relación de las mujeres con la comunidad, con la tierra y el territorio, tanto como con los trabajos y actividades que desempeñan en el espacio público como en el privado.

En otras palabras, propongo una mirada paradójica que analiza, por una parte, el lugar determinante de las mujeres en la conservación y transmisión cultural al interior de los pueblos indígenas, como un lugar vital en la pervivencia de la diferencia cultural, que al mismo tiempo ha producido el afianzamiento y la naturalización de las labores reproductivas y del cuidado (biológica y culturalmente hablando), marginándolas de los espacios comunitarios productivos, de participación política y de toma de decisiones. Al respecto, he introducido la propuesta sobre la *heterosexualidad cosmogónica* de Lorena Cabnal, indígena xinca de Guatemala, para abrir una ruta posible de análisis que dé cuenta de la configuración de usos, costumbres y roles diferenciales y jerárquicos entre hombres y mujeres como fundamento de una dualidad sexual heteronormativa.

En este sentido, sugiero que la exclusión y/o ausencia de las mujeres en los espacios comunitarios productivos, de participación política y de toma de decisiones, puede leerse en relación a los principios de dualidad y complementariedad presentes en el pensamiento propio del pueblo de los Pastos según los cuales, en pro de la armonía, el equilibrio y la pervivencia de la comunidad, el papel de las mujeres se vincula al trabajo reproductivo, pues el productivo recae en la cabeza de los hombres.

También he recogido las apuestas y preocupaciones que muchas mujeres Pasto tienen respecto a trabajar en la generación y el fortalecimiento de lo político como un componente más en su identidad que no deje de lado su arraigo con la tierra, su relación con la naturaleza y su labor de cuidadoras de la cultura y de sus familias. En la búsqueda

de este propósito, las mujeres Pasto han luchado para participar y posicionarse en diferentes espacios mixtos de hombres y mujeres indígenas y han creado sus propios espacios organizativos.

Frente a la justicia indígena han emprendido una lectura e interpretación del derecho propio, de los mitos fundacionales y de la participación de las mujeres en la historia del pueblo desde una mirada enfocada en sus necesidades e intereses como mujeres indígenas y desde la apropiación y utilización de conceptos como “género”, “equidad de género”, “espacio público y privado” y “derechos de las mujeres”, entre otros.

Esta configuración de su identidad política les ha supuesto una serie de contradicciones, tensiones y dificultades a nivel personal, colectivo y comunitario, al estar rompiendo y cuestionando su “deber ser” como mujeres Pasto generando, además, negociaciones al interior del espacio familiar y comunitario e introduciéndose en espacios nuevos de participación política y de formación para nombrar y visibilizar sus intereses, necesidades y opiniones.

La justicia indígena para las mujeres Pasto resulta ser un factor fundamental para la autonomía del pueblo indígena, para la conservación de su identidad y su pensamiento propio. Pensar y analizar la justicia implica, para ellas, identificar y nombrar una serie de violencias que viven con mayor frecuencia y que impactan en el desarrollo de su autonomía y de la armonía en la comunidad. Frente a esto, he expuesto que aún cuando a simple vista tienen la posibilidad de poner en conocimiento sus casos y activar dos sistemas normativos (la justicia propia o la estatal), las mujeres sienten una desprotección doble pues, en ambos sistemas, encuentran límites, barreras y silencios, relacionados con el hecho de ser mujeres (dentro de la justicia indígena) y de ser mujeres, indígenas y muchas veces empobrecidas (dentro de la justicia estatal).

En este sentido, he abierto un interrogante sobre si las prácticas de justicia al interior de los pueblos indígenas producen y reproducen la colonialidad respecto al patriarcado. Para el caso concreto de las mujeres en el Resguardo de Cumbal, he sugerido que tal y como operan las dinámicas de justicia indígena no se podría afirmar que ésta es una

herramienta para la autonomía de las mujeres, pues producen y reproducen la colonialidad respecto al patriarcado. Las prácticas de justicia que se ejercen en el Resguardo de Cumbal están determinadas por un tratamiento de los conflictos donde se desconoce y se ignora los planteamientos y puntos de vista de las mujeres, reafirmando unas lógicas de subordinación al poder de los hombres, y desconociendo sus capacidades como sujetas políticas en la medida en que no son incluidas en los espacios de gobernabilidad y decisión.

No obstante, para las mujeres indígenas ha resultado vital y necesario continuar con un trabajo de fortalecimiento de la justicia indígena desde una lectura crítica situada en su identidad múltiple y compleja que dé cuenta de las limitaciones que tiene para ellas dicha justicia y de las relaciones de poder que reproduce, con el fin de conseguir y reivindicar su autonomía y una vida armónica para ellas y sus comunidades.

4.2. Recomendaciones

En este trabajo me he propuesto trazar algunas líneas de análisis sobre la justicia indígena en relación con las experiencias de las mujeres y las propuestas del feminismo decolonial. En ese sentido, me queda la certeza de que un trabajo hacia el fortalecimiento de las justicias indígenas como herramientas de gran potencial decolonial (tanto para la autonomía de los pueblos indígenas, como para la de las mujeres indígenas) tiene el reto y la necesidad de proponer y abordar rutas teóricas, metodológicas y políticas que estén dirigidas a revisar y transformar relaciones de dominación que se ejercen entre hombres y mujeres (la heterosexualidad como régimen político y cosmogónico) y tengan en cuenta la diferencia colonial en términos de construcción de identidades subalternizadas y racializadas.

Para finalizar me interesa nombrar algunos aspectos que surgen de esta tesis y de mi experiencia en el trabajo desarrollado con las mujeres, que pueden tenerse en cuenta

para seguir nutriendo los debates sobre el tema y que pueden ser objeto de futuras investigaciones.

En lo que respecta a las mujeres indígenas, me parece interesante plantear por ejemplo la influencia que la cooperación al desarrollo, a través de sus discursos y recursos, tiene en las agendas de las organizaciones de mujeres indígenas y en sus liderazgos, específicamente en el caso de las mujeres pasto, pues una perspectiva situada en el feminismo decolonial puede aportar un marco analítico interesante para revisar los efectos del colonialismo, el racismo y el feminismo hegemónico en los saberes, intereses y necesidades de las mujeres al interior de sus comunidades y por fuera de estas.

Otro aspecto que resulta relevante es proponer una historiografía feminista decolonial de las luchas de las mujeres indígenas antes, durante y después de la colonia. Pues si bien me he encargado de nombrar el papel de algunas mujeres en la resistencia de los pueblos indígenas hacia finales del siglo XX, recoger, documentar y rescatar historias de vida y resistencias de las mujeres como fundamentales en la pervivencia de sus comunidades y en el cuestionamiento de lógicas opresivas, resultara clave para contribuir a la memoria de las mujeres indígenas, el pensamiento propio y un decolonial del saber.

Frente a los debates que se plantean en torno a la heterosexualidad como sistema que puede estar presente previo a los procesos de colonización, nutrir los debates al respecto desde las lecturas que tienen las mujeres frente a la temática, puede significar un ejercicio de comprender como funciona dicha heterosexualidad, como se reproduce a partir de la existencia de normas que regulan los comportamientos de hombres y mujeres en la comunidad, y como son las realidades de personas no heterosexuales al interior de las comunidades indígenas concretas.

Teniendo en cuenta, la construcción de reglamentos indígenas que están llevando a cabo distintos resguardos del pueblo pasto y en otros pueblos indígenas en el país, resultaría importante indagar cómo es el nivel de participación y decisión de las mujeres, y en que medida se están incluyendo en dichos reglamentos las visiones de las mujeres, desde una mirada contextual que problematice en este nivel la paradoja que puede replicarse

entre autonomía e institucionalidad en la relación de las mujeres indígenas y sus comunidades.

Así mismo, para el caso del pueblo de los pastos un aspecto que puede ser de gran utilidad para el trabajo que vienen desarrollando las mujeres y sus organizaciones, sería profundizar en las nociones sobre derecho propio, y las formas pedagógicas y metodológicas de la Escuela de Derecho Propio en relación con los ejes analíticos propuestos desde el feminismo decolonial.

Finalmente, frente a la relación entre la justicia indígena y la justicia estatal, me parece fundamental para seguir aportando en este campo temático, indagar y analizar en la experiencia de comunidades concretas las similitudes y distancias entre ambas justicias, en términos de problematizar las prácticas de la justicia indígena dentro de la experiencia colonial de los pueblos y su relación con la hegemonía estatal y la colonialidad del derecho y la administración de justicia.

Bibliografía

ACEVEDO, Saríah, (2010). *Los derechos de las Mujeres en el Movimiento Indígena Latinoamericano. Tendencias conceptuales y líneas de acción*. Sinergia Noj y Jass, asociadas por lo justo.

ARDILA AMAYA, Édgar, (2002). *Pluralismo jurídico: apuntes para el debate*. EL OTRO DERECHO, número 26-27. ILSA. Bogotá, Colombia.

_____, (2004). *Justicia Comunitaria como realidad contemporánea: Claves para el estudio de las políticas en justicia comunitaria*. Revista El Otro Derecho: Variaciones sobre la Justicia Comunitaria , 75-101, ILSA. Bogotá, Colombia.

_____, (2002). *Justicia comunitaria y el nuevo mapa de las justicias*. En: Criterio Jurídico N° 2 páginas 45 - 97, Pontificia Universidad Javeriana. Cali, Colombia.

_____, (Coord.) (2006). *¿A dónde va la justicia en equidad en Colombia?*. Corporación Región. Medellín, Colombia.

_____, (2011). *Justicia Comunitaria y Sociedad Nacional. Apuntes alrededor de la experiencia colombiana*. Boletín "múltiples" No. 6, Just Governance

Group. Disponible en:
<http://www.cejamericas.org/Documentos/DocumentosIDRC/135justiciacomunitariaysociadnacional.pdf>. Consultado el 2 de noviembre de 2015.

Asociación Maya Uk'ux B'e, (5125 [2010]). *Aportes de mujeres y hombres Mayab' al tema de Género*. Serie Oxlajuj B'aqtun. B'oko'(Chimaltenango), Guatemala.

BARROSO, J. M. (2014). Feminismo decolonial: una ruptura con la visión hegemónica eurocéntrica, racista y burguesa. Entrevista con Yuderkys Espinosa Miñoso. *Iberoamérica Social: revista-red de estudios sociales* (III), pp. 22 - 33. Recuperado de <http://iberoamericasocial.com/feminismo-decolonial-una-ruptura-con-la-vision-hegemonica-eurocentrica-racista-yburguesa>

BARÓN ROMERO, Dana (2014). *¿Justicia en Equidad sin equidad de género? Reflexiones sobre su aporte a las mujeres*. Universidad Nacional De Colombia Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales. Bogotá, Colombia.

BORRERO GARCÍA, Camilo, (2000). *La justicia comunitaria: ¿peon de sacrificio o torre de marfil?* Pensamiento Jurídico; núm. 12: Justicia comunitaria parte I. Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales – Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.

_____, (2009). *¿Multiculturalismo o interculturalidad?* En: Carrillo González, Diana y Patarroyo, Nelson Santiago (eds). "Derecho, interculturalidad y resistencia étnica". Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Derecho, Ciencias

Políticas y Sociales - Instituto Unidad de Investigaciones Jurídico-Sociales Gerardo Molina (UNIJUS). Bogotá, Colombia.

CABEZAS GONZÁLEZ, Almudena, (2012). *Mujeres indígenas desde América Latina hasta Abya Yala*. En Del Campo Esther (Ed.) "Mujeres indígenas en América Latina: política y políticas públicas". Editorial Fundamentos. España.

CABNAL, Lorena, (2010). *Acercamiento a la construcción del pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala*. En: Asociación para la cooperación con el Sur. "Feminismos diversos: el feminismo comunitario". Acsur y Gobierno de España – Ministerio de la Igualdad.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago y GROSFOGUEL, Ramón (compiladores), (2001). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre Editores. Bogotá. Colombia.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago, (2000). *Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la "invención del otro"*. En: LANDER, Edgardo (compilador). "La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas." CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Buenos Aires, Argentina.

_____, (2005). *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la nueva granada (1750-1816)*. Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá. Colombia.

CASTRO HERRERA, Fabio Saúl (2010). *La justicia en equidad y la configuración de los márgenes de un campo jurídico emergente*. Captura Críptica.

CHAVES, Margarita y ZAMBRANO, Marta, (2009). *Desafíos a la nación multicultural. Una mirada comparativa sobre la reindianización y el mestizaje en Colombia*. En: MARTÍNEZ NOVO, Carmen (editora). "Repensando los Movimientos Indígenas". FLACSO y Ministerio de Cultura del Ecuador. Quito.

CUMES, Aura, (2009). *Mujeres indígenas, poder y justicia: de guardianas a autoridades en la construcción de culturas y cosmovisiones*. En: Lang, Miriam y Kucia, Anna (compiladoras). "Mujeres Indígenas y Justicia Ancestral". Fondo de Desarrollo de las Naciones Unidas para la Mujer, UNIFEM - Región Andina. Quito, Ecuador.

CUMES, Aura, (2009). *Multiculturalismo, género y feminismos: Mujeres diversas, luchas complejas*. En: PEQUEÑO, Andrea, (compiladora), (2009). "Participación y políticas de mujeres indígenas en contextos latinoamericanos recientes" . FLACSO y Ministerios de Cultura del Ecuador. Quito.

CURIEL, Ochy (2014). *Construyendo metodologías feministas desde el feminismo decolonial* En: Mendia et al. "Otras formas de (re)conocer. Reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista". Hegoa - Simref - Universidad del país Vasco.

_____, *La nación heterosexual. Análisis del discurso jurídico y el régimen heterosexual desde la antropología de la dominación. Brecha lésbica y la frontera*, Bogotá.

_____, (2011). *El régimen heterosexual y la nación. Aportes del lesbianismo feminista a la antropología*. La manzana de la discordia, Enero - Junio, Año 2011, Vol. 6, No. 1: 25-46.

Combahee River Collective. (1988). *Una declaración feminista negra*. En: Morraga, Cherríe y Castillo, Ana (editoras). "Esta puente es mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos". Ism press. pp 172-184. San Francisco.

DEL CAMPO, Esther (Ed.), (2012). *Mujeres indígenas en América Latina: política y políticas públicas*. Editorial Fundamentos. España.

ESPINOSA, Yuderkys (2013). *Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica*. Ponencia presentada en: "Os desafios da arte, a educação, a tecnologia e a criatividade del Fazendo Genero". Brasilia, 10 de noviembre, disponible en: <http://www.elcotidianoenlinea.com.mx/pdf/18402.pdf>.

FLORES CARLOS, Alejandra, (2009). *Mujeres Aymaras: política y discursos en torno al feminismo*. En: PEQUEÑO, Andrea, (compiladora), (2009). "Participación y políticas de mujeres indígenas en contextos latinoamericanos recientes". FLACSO y Ministerios de Cultura del Ecuador. Quito.

GALEANO, Katherine y WERNER, Meike, (2015). *Mujeres indígenas y aborígenes del Abya Yala. Agendas solidarias y diversas*. Ciencia Política, Vol. 10, n. ° 19 ENERO - JUNIO 2015, páginas 227-252. Bogotá.

GALL, Olivia, (2005). *Desigualdad, diferencialismo, asimilacionismo, segregacionismo y exterminio: racismo ordinarios en el mundo y en México*. Disponible en línea <http://www.conapred.org.mx/userfiles/files/M0003-01.pdf>

GARCÍA VILLEGAS, Mauricio, (2002). *Notas preliminares para la caracterización del Derecho en América Latina*. En: "El otro derecho", número 26-27. Abril. ILSA, Bogotá, Colombia.

GARCÍA, Rosario, (2002). Aproximación a los mecanismos alternativos de resolución de conflictos en América Latina. En: "El otro derecho", número 26-27. Abril. ILSA, Bogotá, Colombia.

GARGALLO, Francesca, (2012). *Feminismos desde Abyayala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. Desde Abajo. Bogotá, Colombia.

GÓMEZ RIVERA, María Magdalena (1996). *El derecho indígena en el marco de la negociación entre el EZLN y el gobierno federal Mexicano*. Instituto interamericano de Derechos Humanos, Serie estudios de Derechos Humanos, Tomo V. México.

GRIFFITHS, John, (1986). "*What is legal pluralism?*". Journal of legal pluralism, Núm. 24, pp. 1-55. Disponible en: <http://commission-on-legal-pluralism.com/volumes/24/griffiths-art.pdf>

GROS, Christian, (2012). *Políticas de la etnicidad: identidad, Estado y modernidad*. Colección antropológica en la modernidad, Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH). Bogotá, Colombia.

Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, IWGIA, (2014) *Convenio 169 de la OIT. Los desafíos de su implementación en América Latina a 25 años de su aprobación*.

GUATAMBEL, Carlos Pérez, (2010). *Justicia indígena*. Universidad de Cuenca, Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador CONAIE, ECUARUNARI. Ecuador.

HARAWAY, Donna. ([1991] 1995). *Ciencia, Cyborgs y Mujeres. La reinención de la naturaleza*. Feminismos. Madrid.

HERNÁNDEZ CASTILLO, Rosalva Aída (2001). "Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género". *Debate Feminista*, n. 24, p. 206-229, oct. 2001.

_____, (2014). *Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico*. Las mujeres indígenas y sus demandas de género. En: Espinosa, Yuderkis; Gómez, Diana; y Ochoa, Karina (editoras), "Tejiendo de otro modo: Feminismo, Epistemología y Apuestas descoloniales en Abya Yala". Universidad del Cauca, Popayán, Colombia.

HIDEKAZU, Araki, (2011). *Movimientos étnicos y multiculturalismo en el Ecuador: Pueblos indígenas, afrodescendientes y montubios*. Recuperado en: <http://human.kanagawa-u.ac.jp/gakkai/publ/pdf/no176/17606.pdf>

HILL COLINS, Patricia, ([1990] 1998). *La política del pensamiento feminista negro*. En: Navarro, Melissa y Stimpson, Catherine R. Compiladoras. "¿qué son los estudios de mujeres?". Fondo de Cultura Económica, páginas 253 - 312. México.

KYMLICKA, Will, (1995). *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Paidós. Barcelona.

LANDER, Edgardo, (2006). *Marxismo, eurocentrismo y colonialismo*. En: Boron, Atilio A.; Amadeo, Javier; González, Sabrina. "La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas".

LANDER, Edgardo, (2000). *Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntrico*. En: LANDER, Edgardo (compilador). "La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas." CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. p. 246., Buenos Aires, Argentina.

LAVINAS PICQ, Manuela (2009). *La violencia como factor de exclusión política: mujeres indígenas en Chimborazo*. En: PEQUEÑO, Andrea, (compiladora), (2009). "Participación y políticas de mujeres indígenas en contextos latinoamericanos recientes". FLACSO y Ministerios de Cultura del Ecuador. Quito.

LEMAITRE Ripoll, Julieta, (2009). *El derecho como conjuro: Fetichismo legal, violencia y movimientos sociales*. Siglo del hombre Editores y Universidad de los Andes. Bogotá, Colombia.

LUGONES, María, (2008). *Colonialidad y género*. En Tabula Rasa, núm. 9, pp. 73-101 Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca Bogotá, Colombia.

MALDONADO-TORRES, Nelson, (2001). *Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto*. En: CASTRO-GÓMEZ, Santiago y GROSFOGUEL, Ramón (compiladores), "El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global". Siglo del Hombre Editores. Bogotá. Colombia.

MAMIAN, D. (2000). *Biblioteca virtual Luis Ángel Arango*. Obtenido de Geografía humana de Colombia, Región Andina Central (Tomo IV, volumen I): <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/geografia/geohum4/pastos1.htm>.

MARTÍNEZ NOVO, Carmen (editora), (2009). *Repensando los Movimientos Indígenas*. FLACSO y Ministerios de Cultura del Ecuador. Quito.

MÉNDEZ Torres, Georgina, (2009). *Miradas de género de las mujeres indígenas en Ecuador, Colombia y México*. En: PEQUEÑO, Andrea, (compiladora), (2009). "Participación y políticas de mujeres indígenas en contextos latinoamericanos recientes". FLACSO y Ministerios de Cultura del Ecuador. Quito.

MENDOZA, Breny, (2011). *La desmitologización del mestizaje en Honduras: Evaluando nuevos aportes*. En Mesoamérica 42 (PÁGS. 256–278), Diciembre.

MERRY, Sally, (2007). *Pluralismo Jurídico*. Nuevo Pensamiento Jurídico, Universidad de los Andes. Pontificia Universidad Javeriana. Siglo de Hombres Editores. Bogotá, Colombia.

MIGNOLO, Walter, (2001). *La colonialidad: la cara oculta de la modernidad*. Cosmópolis: el trasfondo de la Modernidad. Península. Barcelona. España.

MORA TORRES, Diana, (2003). *Bases conceptuales de la jurisdicción especial indígena*. Trabajo de Grado para optar al título de abogada. Facultad de ciencias jurídicas, Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá.

PAIVA, Rosalía, (2014). *Feminismo Paritario Indígena Andino*. En: Espinosa, Yuderkis, Gómez Diana, Ochoa Karina (editoras), “Tejiendo de otro modo: Feminismo, Epistemología y Apuestas descoloniales en Abya Yala”. Universidad del Cauca, Popayán, Colombia

PAREDES, Julieta, (2010). *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. Mujeres creando comunidad. Grietas, Lente Flotante y el Rebozo. La Paz, Bolivia.

PEÑA JUMPA, Antonio (2000). *Poder judicial comunal en el sur andino del Perú*. En Pensamiento Jurídico; núm. 13: Justicia comunitaria parte II. Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales – Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.

PEÑARANDA, Daniel Ricardo, (2010) *El Movimiento Armado Quintín Lame (MAQL): Una guerra dentro de otra guerra*. Corporación Nuevo Arco Iris -CNAI-. Bogotá.

PEPINOSA, Héctor Eduardo, (2012). *Una mirada al concepto de justicia desde la cosmovisión indígena de los pastos*. Revista FACULTAD DE DERECHO Y CIENCIAS POLÍTICAS. Vol. 42, No. 117 / p. 481-514, Julio-Diciembre. Medellín, Colombia

PEQUEÑO, Andrea, (2009). *Vivir violencia, cruzar los límites. Prácticas y discursos en torno a la violencia contra mujeres en comunidades indígenas de Ecuador*. En: PEQUEÑO, Andrea, (compiladora), (2009). *Participación y políticas de mujeres indígenas en contextos latinoamericanos recientes*. FLACSO y Ministerios de Cultura del Ecuador. Quito.

QUIJANO, Aníbal, (2001). *Colonialidad del poder y clasificación social*. En: CASTRO-GÓMEZ, Santiago y GROSFOGUEL, Ramón (compiladores), “El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global”. Siglo del Hombre Editores. Bogotá. Colombia.

RAPPAPORT, Joanne, (1990). *Cultura material a lo largo de la frontera septentrional: los pastos y sus testamentos*. Revista de Antropología y Arqueología, Volumen 6 N° 2, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, departamento de Antropología, Universidad de los Andes. Bogotá, Colombia.

REYES POSADA, Alejandro, () *La violencia y el problema agrario en Colombia*. Recuperado en: <http://admin.banrepcultural.org/sites/default/files/lablaa/revistas/analisispolitico/ap2.pdf>

RODRÍGUEZ GARAVITO, César (coordinador), (2011). "El derecho en América Latina. Un mapa para el pensamiento jurídico del siglo XXI". Siglo XXI. Buenos Aires.

RODRÍGUEZ, Eduardo, (1991). Pluralismo jurídico ¿El derecho del capitalismo actual? Nueva sociedad N° 112 marzo- abril 1991, pp. 91-101.

SÁNCHEZ GUTIÉRREZ, Enrique y MOLINA ECHEVERRI, Hernán (Compiladores). *Documentos para la historia del movimiento colombiano contemporáneo*. Ministerio de Cultura, Biblioteca básica de los pueblos indígenas de Colombia; Tomo I. Bogotá, Colombia.

SANTACRUZ (2009). *Como se poblaron los territorios Pasto*. Madrid.

SANTAMARÍA CHAVARRO, Camila. (2014) *Uso del derecho de los indígenas en la defensa del territorio (1980-2000)*. Trabajo de investigación presentado como requisito para optar al título de: Magíster en Derecho Constitucional. Universidad Nacional de Colombia Facultad de Derecho y Ciencia Política. Bogotá, Colombia

SANTOS, Boaventura, (2001). *Los paisajes de la justicia en las sociedades contemporáneas*. En: SANTOS, Boaventura y GARCÍA, Mauricio. "El caleidoscopio de

las justicias en Colombia. Análisis socio-jurídico, Tomo I". Colciencias- Instituto Colombiano de Antropología e Historia- Universidad de Coimbra CES- Universidad Nacional de Colombia- Siglo del Hombre Editores. Bogotá, Colombia.

_____, (2009). *Sociología Jurídica Crítica*. Capítulo I. Para una nueva teórica crítica del derecho. Ilsa. Bogota.

_____. (2010). *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*. Siglo del Hombre Editores, Universidad de los Andes, Siglo Veintiuno editores. Bogotá, Colombia.

SANTOS, Boaventura y EXENI RODRÍGUEZ, José Luis (editores) (2012). *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia*. Fundación Rosa Luxemburgo y Ediciones AbyaYala. Quito, Ecuador.

SANTOS, Boaventura y GARCÍA, Mauricio (2001). *El caleidoscopio de las justicias en Colombia. Análisis socio-jurídico, Tomo I*. Colciencias- Instituto Colombiano de Antropología e Historia- Universidad de Coimbra CES- Universidad Nacional de Colombia- Siglo del Hombre Editores. Bogotá, Colombia.

SIEDER Rachel y MACLEOD Morna, (2009). *Género, derecho y cosmovisión maya en Guatemala*. Desacatos, número 31, septiembre-diciembre, pp. 51-72.

SPIVAK, Gayatri, (1998) *¿Puede hablar el sujeto subalterno?*. Orbis Tertius, 3 (6), 175-235. En Memoria Académica. Disponible en: http://www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.2732/pr.2732.pdf.

TAYLOR, Charles (1993). *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. Fondo de Cultura Económica. México.

UPRIMNY, Rodrigo, (2011). *Las transformaciones constitucionales recientes en América Latina: tendencias y desafíos*. En: Rodríguez Garavito, César (coordinador) "El derecho en América Latina: un mapa para el pensamiento jurídico del siglo XXI". Buenos Aires. Siglo Veintiuno Editores.

VILLA RIVERA, William, (2011). *El movimiento social indígena colombiano: entre autonomía e independencia*. En Betancur, Ana Cecilia (ed.) "Movimientos indígenas en América Latina. Resistencias y nuevos modelos de integración". IWGIA

VILLA, William y HOUGHTON, Juan, (2005). *Violencia política contra los pueblos indígenas en Colombia 1974-2004*. Centro de Cooperación al Indígena CECOIN, Organización Indígena de Antioquia OIA, IWGIA. Bogotá, Colombia.

VITTOR, Luis, (2014). *El ejercicio de la justicia indígena*. En: Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, IWGIA, (2014) "Convenio 169 de la OIT. Los desafíos de su implementación en América Latina a 25 años de su aprobación". IWGA, Dinamarca.

WALSH, Catherine, (2007). *Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento "otro" desde la diferencia colonial*. En: CASTRO-GÓMEZ, Santiago y GROSFOGUEL, Ramón (compiladores), "El giro decolonial: reflexiones para una

diversidad epistémica más allá del capitalismo global”. Siglo del Hombre Editores. Bogotá.

WOLKMER, Antonio, (2003). *Pluralismo Jurídico: nuevo marco emancipatorio en América Latina*. En: García V Mauricio & Rodríguez César A. (Eds.) “Derecho y sociedad en América Latina: Un debate sobre los estudios jurídico críticos”. Colección En Clave de Sur. 1ª ed. ILSA, Bogotá, Colombia.

YRIGOYEN FAJARDO, Raquel, (2011). *El horizonte del constitucionalismo pluralista: del multiculturalismo a la descolonización*. En: RODRÍGUEZ GARAVITO, César (coordinador). “El derecho en América Latina. Un mapa para el pensamiento jurídico del siglo XXI”. Siglo XXI. Buenos Aires, Argentina.

ZAPATA, María Lucía, (2006). *Justicia Restaurativa: Aproximación conceptual*. En: Ardila, Edgar (coord.) “¿A dónde va la Justicia en Equidad en Colombia? “ (págs. 101-133). Corporación Región. Medellín, Colombia.

ZIZEK, Slavoj (1998) *Multiculturalismo, o la lógica cultural del capitalismo multinacional*. En: Fredric Jameson Slavoj Zizek, “Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo”. Paidós, Argentina.

PAGINAS DE INTERNET

AGOSTO, Patricia. “La Autonomía Zapatista: Una mirada hacia afuera y hacia adentro”. Pañuelos en Rebeldía. Equipo de Educación Popular. En: <http://www.panuelosenrebeldia.com.ar/content/view/217/134/>.

FERNÁNDEZ, Paulina, (2010). *Gobierno autónomo zapatista. Características antisistema político mexicano.* En: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2010/02/15/gobierno-autonomo-zapatista-caracteristicas-antisistema-politico-mexicano/> Consultado el 10 de noviembre de 2015.

Organización Internacional del Trabajo – OIT, 2002. Lista de ratificaciones por convenio y por país (al 31 de diciembre 2001). Conferencia Internacional del trabajo, novena reunión. En: <http://www.ilo.org/public/spanish/standards/relm/ilc/ilc90/pdf/rep-iii-2.pdf>

Pronunciamento en el conversatorio realizado en el marco de la celebración del Día Internacional de la Mujer, organizado por la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), la Red Latinoamericana Mujeres Transformando la Economía - núcleo Ecuador-, y el Foro de las Américas por la Diversidad y la Pluralidad. En: http://www.movimientos.org/es/enlacei/show_text.php3%3Fkey%3D1394

QUINTANA GUERRERO, Jaime, “*Ancestral o innovadora, la justicia indígena hunde sus raíces en las comunidades*” En: <http://www.cgtchiapas.org/noticias/ancestral-o-innovadora-justicia-indigena-hunde-sus-raices-comunidades>. Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro Juárez. Video: Raíces de Nuestra justicia.

ZAMORA, Bárbara “La nueva justicia y la palabra del EZLN” En: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2010/03/02/la-nueva-justicia-y-la-palabra-del-ezln/>