

Mujeres indígenas y derechos – Tomo I

Discriminación y racismo

Y panorama para revertirlos
Bolivia
Guatemala
Panamá
Perú

Myrna Kay Cunningham Kain (coord.)
María Eugenia Choque Quispe
Dennis Mairena Arauz
Deimy Ventura

Con la colaboración de:
Norma Sactic
Tarcila Rivera
y el equipo de Chirapaq
Marianela Sequeira

Serie: Mujeres indígenas y derechos. Tomo I

Discriminación y racismo

y panorama para revertirlos
Bolivia, Perú, Guatemala, Panamá

Myrna Cunningham et al.

© UNIFEM 2009

Primera edición 2009

Impreso en Ecuador

ISBN: 978-9978-9981-1-3

Equipo de investigación:

Myrna Kay Cunningham Kain (coord.)
María Eugenia Choque Quispe
Dennis Mairena Arauz
Deimy Ventura

Con la colaboración de :

Norma Sactic
Tarcila Rivera y el equipo de Chirapaq
Marianela Sequeira

Supervisión y coordinación:

Miriam Lang, UNIFEM

Edición de textos:

Gabriela Malo, Anna Kucia

Diseño portada:

Michel Dubois, Joaquín Pardo

Fotografías portada y contraportada:

Michel Dubois
Área de Comunicación y Relaciones Interinstitucionales
CODISRA-Guatemala

Diseño portadas interiores:

Dennis Mairena Arauz

Fotografías:

Dan Alder, Dennis Mairena Arauz

Impresión y diseño texto interior:

Noción Imprenta
Quito, mayo 2009

UNIFEM – Región Andina

Fondo de Desarrollo de las Naciones Unidas para la Mujer

Dirección Postal: Av. Amazonas 2889 y La Granja, Edificio Naciones Unidas, 2do Piso,
Quito Ecuador, PO Box 17-03-4731

www.unifemandina.org

El equipo de investigadores agradece a todas las personas, mujeres y hombres indígenas, que participaron en entrevistas y grupos de trabajo, decidiendo exponer sus experiencias vividas sobre discriminación y racismo en Bolivia, Guatemala, Panamá y Perú, y que también aportaron con ideas para revertir esas situaciones.

LAS OPINIONES EXPRESADAS EN ESTE DOCUMENTO SON DE EXCLUSIVA RESPONSABILIDAD DE SUS AUTORES Y NO CORRESPONDEN NECESARIAMENTE A LAS DE UNIFEM.

CONTENIDO

PRESENTACIÓN	7
INTRODUCCIÓN	9
ACRÓNIMOS	13
BOLIVIA	15
I. Situación socio-demográfica	17
II. Espacios de participación de las mujeres indígenas	20
III. Marco normativo y político relacionado con la discriminación de las mujeres indígenas	24
IV. Rasgos generales de la discriminación de mujeres indígenas	25
V. Expresiones de discriminación en el sistema educativo	28
VI. Expresiones de discriminación en el sistema de salud	31
VII. Privación de derechos fundamentales y discriminación en los diferentes sistemas de justicia	35
VIII. Expresiones de discriminación en los medios de comunicación	45
IX. Conclusiones	48
GUATEMALA	51
I. Contexto socio-económico y demográfico	53
II. Participación de las mujeres indígenas	55
III. Marco político normativo sobre discriminación y mujeres indígenas	57
IV. Expresiones de discriminación y racismo en el sistema educativo	61
V. Expresiones de discriminación y racismo en el sistema de salud	70
VI. Expresiones de discriminación y racismo en el ámbito de la justicia	77
VII. Discriminación y racismo desde los medios de divulgación	82
VIII. Conclusiones	92
PANAMÁ	97
I. Contexto socio-económico y demográfico	99
II. Participación de las mujeres indígenas en la política panameña	103
III. Marco político normativo relacionado con la discriminación de las mujeres indígenas	107
IV. Manifestaciones de discriminación y racismo en el sector educativo	112
V. Manifestaciones de discriminación y racismo en el sistema de salud	122
VI. Manifestaciones de discriminación y racismo en el ámbito de la justicia	125
VII. Manifestaciones de discriminación desde los medios de comunicación	130
VIII. Conclusiones	134

PERÚ	137
I. Datos socio-demográficos	139
II. Instituciones que atienden asuntos indígenas y de mujeres indígenas	140
III. Legislación relacionada con la discriminación de las mujeres indígenas	142
IV. Rasgos generales de la discriminación de mujeres indígenas	143
V. La época de violencia política y su impacto	146
VI. Expresiones de discriminación y racismo en el sistema educativo	148
VII. Expresiones de discriminación y racismo en el sistema de salud	154
VIII. Expresiones de discriminación y racismo en el ámbito de la justicia	159
IX. Expresiones de discriminación en los medios de comunicación	164
X. Conclusiones	168
RESUMEN EJECUTIVO Y CONCLUSIONES GENERALES	171
BIBLIOGRAFÍA	181
ANEXOS	189
BOLIVIA:	191
Listado de leyes relacionadas con instrumentos internacionales	191
Legislación nacional relacionada con los derechos de las mujeres indígenas	192
GUATEMALA:	202
Marco jurídico internacional y legislación nacional relacionados con los derechos de las mujeres indígenas	202
Legislación nacional específica para el tema de mujeres indígenas y educación	206
PANAMÁ:	208
Directorio de organizaciones de mujeres indígenas	208
Legislación nacional relacionada con los derechos de las mujeres indígenas	212

PRESENTACIÓN

Este libro constituye uno de los resultados de la fase preliminar del programa regional “Trabajando contra la discriminación étnica/racial y de género, por el ejercicio efectivo de los derechos de las mujeres indígenas latinoamericanas”, impulsado por las oficinas del Fondo de Desarrollo de las Naciones Unidas para la Mujer, UNIFEM, para la Región Andina y para México, Centroamérica y el Caribe hispano.

Con este programa, UNIFEM se plantea como prioridad para los próximos años trabajar con las mujeres indígenas como un sector de las mujeres que tiene necesidades específicas, las cuales han sido desatendidas por mucho tiempo. Aunque el de las mujeres indígenas es un grupo de población que ya ha sido beneficiado por las acciones y proyectos de UNIFEM, se consideró que es necesario dar un énfasis especial a este trabajo, por lo que se creó un programa regional específico. Este programa fue construido conjuntamente con las organizaciones de mujeres indígenas de los países seleccionados, sobre la base de varios procesos de consulta emprendidos por UNIFEM desde 2005 en México, Centroamérica y la Región Andina, para garantizar su apropiación por parte de las mujeres y sus organizaciones.

El trabajo se enmarca en el Objetivo de Desarrollo del Milenio 3, “Promover la igualdad de género y la autonomía de la mujer”, atendiendo específicamente a aquellos grupos de mujeres que muestran los mayores niveles de analfabetismo, exclusión de la participación política, subempleo y desempleo, así como falta de acceso a la justicia. Las mujeres indígenas se encuentran mayoritariamente en una situación de desventaja en cuanto a su raza/etnia, género y estrato socioeconómico.

Consideramos que el impulso al desarrollo de la población indígena con una perspectiva de género y diversidad cultural, constituye hoy en día una prioridad para la consecución de los Objetivos de Desarrollo del Milenio en general: para combatir la pobreza y reducir las enormes brechas en el acceso a los recursos, a las oportunidades y al bienestar que separan hoy a continentes, naciones y amplios sectores de la población en todo el mundo.

Para poder encaminar acciones dirigidas a erradicar la discriminación étnica/racial y de género que sufren las mujeres indígenas en los países donde opera el programa regional de UNIFEM, era necesario hacer primero un diagnóstico de la situación. Este es el propósito de la presente publicación, que examina de qué manera, con qué discursos y con qué prácticas concretas, los sistemas educativos, los sistemas de salud pública, la administración de justicia y los medios de comunicación, discriminan a las mujeres indígenas.

Es importante mencionar que este diagnóstico ha sido realizado por un equipo de investigadoras/es indígenas, ya que, como es sabido, la condición identitaria de la persona que investiga influye en los resultados de la investigación. Queríamos en este caso dar cabida a la percepción propia de las mujeres indígenas para identificar y analizar las exclusiones y los atropellos que sufren, pero también examinar estructuras y estrategias ya existentes para contribuir a su erradicación.

Esperamos que esta publicación sea útil para fortalecer debates públicos acerca de un tema mucha veces invisibilizado, o asumido como normal en la vida cotidiana de nuestros países latinoamericanos.

Moni Pizani
Directora
UNIFEM Región Andina

INTRODUCCIÓN

Esta publicación estudia el tema de la discriminación de las mujeres indígenas en cuatro países: Bolivia, Guatemala, Panamá y Perú. En el marco de los derechos humanos, desde la Declaración Universal hasta las Constituciones y legislaciones nacionales de los cuatro países estudiados, el principio de la no-discriminación es un eje fundamental para garantizar la universalidad de los derechos.

El Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, en su artículo 2.1, define la discriminación como *“toda distinción, exclusión, restricción o preferencia que se basen en determinados motivos..., y que tengan por objeto o por resultado anular o menoscabar el reconocimiento, goce o ejercicio, en condiciones de igualdad, de los derechos humanos y libertades fundamentales de todas las personas”*. También define el derecho a la no discriminación como un derecho autónomo (Artículo 26): *“prohíbe la discriminación de hecho o de derecho en cualquier esfera sujeta a la normativa y la protección de las autoridades públicas” por lo que abarca a todas las leyes del Estado y su aplicación, con independencia de que éstas se refieran o no a derechos consagrados en el Pacto.”* (Comité de Derechos Humanos, 1989).

Desde el tiempo de la conquista española, en América se ha practicado una política que ha combinado la fuerza de las armas, de la cruz, y de marcos legislativos de segregación y exclusión a los pueblos indígenas. Con esos tres mecanismos, el aparato ideológico de los Estados ha venido colonizando los territorios de estos pueblos, transformando sus mentes y predicando el amor, la caridad cristiana e induciendo a la sumisión, como forma de transformar las culturas, valores y saberes de los pueblos indígenas. Ese entramado ha asegurado la asimilación de los pueblos indígenas, en vez de reconocer y asegurar la diversidad étnica de las naciones. El color de la piel, la diferencia de lenguas, los vestidos, las formas diversas de interpretar la vida, han sido causas de discriminación y racismo. Unos ven el mundo mientras que otros ven el cosmos. Unos ven a la humanidad en el centro de la vida, mientras que otros la ven integrada al resto de los elementos del cosmos.

Por esas diferencias, aún ahora, la lucha por la eliminación del racismo continúa siendo una materia pendiente, un problema a solucionar. El pensamiento postcolonial logró generalizar la idea de que la piel blanca es el requisito único para ocupar posiciones elevadas en la escala social, mientras que la piel oscura, que denuncia sangre indígena de América, fija infaliblemente una posición inferior y subordinada. La desigualdad se basa en la exigencia autoritaria del grupo superior respecto al grupo inferior, que -en apariencia obediente-, desarrolla una extrema habilidad para el disimulo (Philip Mason, 1975: 41).

En el contexto internacional ha sido clara la definición de instrumentos para la protección de los derechos humanos y de los derechos de los pueblos indígenas, que -gracias al derecho internacional- han sido reflejados en la legislación y Constituciones de la mayor parte de los países integrantes de las Naciones Unidas. Sin embargo, no existen instrumentos internacionales o nacionales para proteger específicamente los derechos de las mujeres indígenas.

Al enfocar los casos de Bolivia, Guatemala, Panamá y Perú, se observa que tanto el desarrollo de los contextos nacionales como el de sus democracias han sido muy diferentes, como también lo han sido las dinámicas de desarrollo de los mecanismos e instrumentos relacionados con los derechos de los pueblos indígenas. Indudablemente han existido importantes avances en la conformación de marcos legales, pero no todos éstos han estado acompañados por la creación de mecanismos para su implementación, o aún no existe el suficiente conocimiento de los mismos ni por parte de los servidores públicos, ni por parte de la propia población indígena.

Además del trabajo realizado por los Estados, en todos los países estudiados se nota que las organizaciones de mujeres, las organizaciones de mujeres indígenas y las de pueblos indígenas se han dedicado a realizar trabajos de capacitación, divulgación, presión y denuncia, con la finalidad de asegurar los derechos de los pueblos y de las mujeres indígenas. Sin embargo, en todos los casos citados, los resultados no son inmediatos ni logran el impacto esperado.

Dentro de este conjunto de esfuerzos, el Fondo de Desarrollo de las Naciones Unidas para la Mujer – UNIFEM - se ha propuesto como meta fortalecer el ejercicio efectivo de los derechos individuales y colectivos de las mujeres indígenas, en el marco de un programa regional que se llevará a cabo en Bolivia, Perú, Guatemala y Panamá (incluyendo a Ecuador y Honduras para ciertas líneas de acción), denominado: “Trabajando contra la discriminación étnica y racial, para el ejercicio efectivo de los derechos de las mujeres indígenas latinoamericanas”. En la fase preliminar, se realizaron una serie de estudios -líneas de base y diagnósticos- que contribuyen a enfocar las intervenciones de este programa respecto a las necesidades de las mujeres indígenas de los países mencionados, considerando el panorama sociopolítico específico actual, para contribuir a revertir los rezagos que sufren las mujeres indígenas en diferentes ámbitos de sus derechos. Estos estudios deberán contribuir además a la elaboración de indicadores adaptados a la realidad de cada país, que sirvan para el monitoreo del programa.

El presente estudio constituye uno de los diagnósticos arriba mencionados. Apunta a orientar una línea de acción del programa dirigida a disminuir la discriminación que sufren las mujeres indígenas, por ser indígenas y por ser mujeres. El resultado u objetivo final de este diagnóstico permitió brindar elementos para la definición de una estrategia, tanto de comunicación, como de movilización de apoyos sociales y políticos para disminuir la discriminación étnica y de género contra las mujeres indígenas e incidir en un cambio de las imágenes peyorativas recurrentes en la opinión pública, en aquellos países de América Latina donde trabaja el programa regional de UNIFEM.

La metodología seguida para la realización de este estudio implicó en su primera fase una amplia investigación documental, en páginas web y en documentos impresos relacionados a los temas de discriminación respecto al acceso de las mujeres indígenas a la justicia, educación, salud y medios de información y divulgación.

Para la segunda fase se utilizó el método etnográfico, que conlleva la interpretación y comprensión del fenómeno de la discriminación y racismo a partir de las declaraciones de las mujeres indígenas. Se intentó interpretar los hechos, más que dejarlos en la explicación típica; en la hermenéutica de las mujeres y hombres indígenas entrevistados, más que en la explicación objetivista.

Para las entrevistas se diseñó un instrumento que permitió identificar gran variedad de situaciones de discriminación que a diario ocurren en los sectores de salud, educación, administración de la justicia y medios de comunicación. Esto permite ahora sacarlos a la luz como evidencia de procesos que, por ejemplo en Guatemala -a partir del acuerdo gubernativo No. 390 del 2002- se discuten abiertamente.

A través de la metodología utilizada para la realización del presente estudio, se busca expresar la voz de las mujeres indígenas. De ahí que el trabajo no pretenda llegar a la erudición, sino poner de manifiesto el discurso, el lenguaje y el razonamiento descolonizado, y entender las constantes expresiones de la discriminación. Se han buscado conceptos que manifiesten las demandas de reconocimiento, y se exploran estrategias que permitan ejercer derechos de las mujeres indígenas.

Las expresiones de mujeres indígenas logradas para este estudio, reflejan el rompimiento del silencio milenario de todas las que han sido excluidas en expresiones escritas, radiales y televisivas. Aún se nota la mordaza impuesta por los grupos de poder, el colonialismo y el post colonialismo; pero hoy, en este documento, la narración oral de las mujeres indígenas se convierte en fuente de resistencia, en propuesta de liberación.

En el caso de Bolivia, se realizaron tres grupos focales, uno en la ciudad de La Paz, otro en la ciudad de El Alto y un tercero en el Municipio de Chimoré en el departamento de Cochabamba, con una participación de 13 a 15 mujeres provenientes de organizaciones sindicales, ayllus, asociaciones gremiales, juntas de vecinos, parteras, instituciones indígenas y hombres y mujeres líderes de los movimientos sociales. El encuentro fue inter-generacional: hubo mujeres adultas y jóvenes. Se realizaron entrevistas a ocho mujeres aymaras, siete quechuas, dos urus, cuatro guaraníes y tres moxeñas, tanto en el área urbana como rural, en los departamentos de La Paz y Cochabamba (Trópico del Chapare) y en la ciudad de Santa Cruz. También fueron entrevistados responsables de instituciones que trabajan con mujeres, Defensorías de la Niñez de la ciudad de El Alto y Tiwanaku, (departamento de La Paz, en el Municipio de Chimoré - Trópico de Cochabamba), y entidades dedicadas a la educación, como el Consejo Multiétnico en Santa Cruz¹, del cual la organización matriz es la Confederación de Pueblos Indígenas del Oriente de Bolivia – CIDOB.

Hay que destacar que esta metodología toma en cuenta dos realidades distintas: la andina (“tierras altas”), de población homogénea y compacta, y la de “tierras bajas”, diversa y dispersa en un espacio sin mayor vinculación que la organizativa, ligada a entidades como la Confederación de Pueblos Indígenas del Oriente de Bolivia (CIDOB), la Asamblea del Pueblo Guaraní (APG) e instancias organizativas más locales.

En Guatemala se realizaron entrevistas a 32 personas, en la ciudad de Guatemala y en las comunidades de San Lucas y Mixco, ambas muy próximas a dicha ciudad. Además se aprovechó un encuentro de dirigentes indígenas, hombres y mujeres, en Ciudad de Guatemala, para realizar entrevistas. También se realizó un taller en Chiquimulilla, con nueve miembros de la Junta Directiva, la organización de jóvenes y mujeres de la comunidad Xinca; se realizaron entrevistas a trabajadores de salud en la comunidad Mam, de Comitancillo, en San Marcos, y en la comunidad de Quiché, de Momostenango, en Totonicapán.

Del resto de personas entrevistadas, 10 son mujeres y 16 hombres; entre ellas tres mujeres ladinas (no indígenas) y siete mujeres indígenas (siendo una de ellas garífuna). Hubo un hombre ladino y 14 hombres indígenas entrevistados. Sobre sus ocupaciones: dos de las mujeres son maestras ladinas de sexto grado y una es maestra indígena de primer grado; dos son enfermeras (una de ellas es indígena). Uno de los hombres es un médico indígena y una de las mujeres es una estudiante universitaria indígena; seis mujeres y nueve hombres son dirigentes de organizaciones de indígenas o indígenas investigadores y analistas políticos.

Para la realización de estas entrevistas se visitaron tres escuelas, tres hospitales y una universidad; 15 organizaciones indígenas y tres centros de investigación ASECSA; la instancia nacional de salud y funcionarios del área de medicina tradicional del Ministerio de Salud. Esta metodología permitió identificar casos específicos de discriminación que seguramente se repiten a lo largo y ancho del país, pero también permite definir estrategias de superación de esas situaciones.

En Panamá se realizaron entrevistas a 11 mujeres indígenas y tres hombres indígenas, y se obtuvo las opiniones de tres grupos de trabajo en los que participaron 16 mujeres indígenas y

1. El rol del Consejo es coadyuvar en el proceso hacia una educación intercultural bilingüe.

un hombre. Entre las mujeres entrevistadas había cinco kunas, cuatro ngöbes y cinco emberá wounan; solamente dos de las mujeres indígenas entrevistadas no están en cargos de dirigencia de las organizaciones de mujeres indígenas. Entre las entrevistadas estuvieron cuatro estudiantes universitarias y un médico indígena. Las entrevistas fueron todas realizadas en la ciudad de Panamá. Se visitaron seis organizaciones indígenas y el Ministerio de Educación, en donde se entrevistó a una mujer indígena que labora en los programas de Educación Intercultural Bilingüe. Los grupos de trabajo se reunieron en la Biblioteca de la Universidad de Panamá, con un taller organizado en conjunto con FIMI, que contó con la presencia de 17 mujeres kunas, emberá y ngöbes. En este taller también participaron funcionarios de UNICEF, UNIFEM y la OACNUDH.

En el Perú, después de haber realizado una extensa revisión bibliográfica, se efectuaron entrevistas a profundidad a 12 distintos actores que tienen incidencia en estos sectores. Se entrevistó a mujeres indígenas y no indígenas, desde sus experiencias locales, regionales, nacionales e internacionales, a través de la historia oral, o del relato de sus experiencias que contuvieran información cualitativa referida al tema de discriminación racial. Las entrevistas se realizaron en base a una guía de preguntas, a las principales líderes del movimiento de mujeres indígenas en el Perú; se aplicó para mujeres indígenas y campesinas de la región andina y Amazonía; a migrantes en la ciudad de Lima; a mujeres indígenas de las organizaciones sindicales y organizaciones políticas; a mujeres no indígenas que trabajan en los centros de servicio, como salud y educación. En el caso de Perú, hay que destacar la participación de mujeres ligadas al Taller Permanente de Mujeres Andinas y Amazónicas y mujeres de otras organizaciones asociadas a ellas. Igualmente se destaca el aporte a este estudio por parte de Tarcila Rivera y el equipo de investigadoras de CHIRAPAQ – Centro de Culturas Indígenas del Perú, sin cuyo aporte no hubiese sido posible su realización.

ACRÓNIMOS

ACAURDEM-Guatemala	Asociación de Mujeres Universitarias por los derechos de las mujeres
ACD	Alianza para la Conservación y el Desarrollo, Panamá
ACOBOL	Asociación de Concejalas de Bolivia
AECID	Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo
AGAAI	Asociación Guatemalteca de Alcaldes y Autoridades Indígenas
AIDSESP	Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana
AJR	Asociación para la Justicia y la Reconciliación, Guatemala
ALMG	Academia de Lenguas Mayas de Guatemala
AREALP	Asociación de Radio Emisoras Aymaras de La Paz, Bolivia
BONOPYME	Bono para la pequeña y mediana empresa - Programa de Perú Emprendedor
CALDH	Centro de Acción Legal para los Derechos Humanos, Guatemala
CCP	Confederación Campesina del Perú
CDN	Convención sobre los Derechos de la Niñez
CEDAW	Convención sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación contra la Mujer
CEDR	Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial / Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las formas de Discriminación Racial
CENSI	Centro Nacional de Salud Intercultural, Perú
CERIGUA	Centro de Reportes Informativos sobre Guatemala
CIDOB	Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia
COCODE	Consejo Comunitario de Desarrollo, Guatemala
CODISRA	Comisión Presidencial contra la Discriminación y el Racismo contra los Pueblos Indígenas en Guatemala
CONAMAQ	Consejo de Ayllus y Markas del Qullasuyu, Bolivia
CONAMUIP	Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas, Panamá
CONAP	Confederación de Nacionalidades Amazónicas del Perú
CONAPIP	Coordinadora Nacional de Pueblos Indígenas de Panamá
CONAPREVI	Coordinadora Nacional para la Prevención de la Violencia Intrafamiliar y contra las Mujeres, Guatemala
COPREDEH	Comisión Presidencial de los Derechos Humanos, Guatemala
COPXIG	Consejo del Pueblo Xinka de Guatemala
CPES	Confederación de los Pueblos Étnicos de Santa Cruz, Bolivia
CS	Cultural Survival
CSCB	Confederación Sindical de Colonizadores de Bolivia
CSUTCB	Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia
CVR	Comisión de la Verdad y la Reconciliación, Perú
DEMA	Defensoría Maya, Guatemala
DEMI	Defensoría de las Mujeres Indígenas, Guatemala
DIRESA	Área de Coordinación Regional de Salud y Cultura de Paz, MINSA Perú
DOSES	Asociación para el Desarrollo, Organización, Servicios y Estudios Socioeconómicos, Guatemala
EBI	Educación Bilingüe Intercultural
ENDAR	Estrategia Nacional de Desarrollo Agropecuario y Rural, Bolivia
ENDES	Encuesta Demográfica y de Salud Familiar, Perú
FEDECMA	Federación de Club de Madres de Ayacucho, Perú
FEMCA	Federación de Mujeres Campesinas de Anta, Perú
FIMI	Fondo Internacional de Mujeres Indígenas
FLACSO	Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales
FNMCB-BS	Federación Nacional de Mujeres Campesinas de Bolivia “Bartolina Sisa”

FONAMUPP	Foro Nacional de Mujeres de Partidos Políticos, Panamá
GTI	Grupo Técnico de Interculturalidad
INDEPA	Instituto Nacional de Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuano
INE	Instituto Nacional de Estadística, Guatemala
INEI	Instituto Nacional de Estadísticas e Informáticas, Perú
INRA	Instituto Nacional de Reforma Agraria, Bolivia
MDMIs	Mancomunidades de Distritos Municipales Indígenas, Bolivia
MDSP	Ministerio de Desarrollo Sostenible y Planificación, Bolivia
MIMDES	Ministerio de las Mujeres y Desarrollo Social, Perú
MINSA	Ministerio de Salud del Perú
MINUGUA	Misión de Verificación de las Naciones Unidas en Guatemala
MITKA	Movimiento Indígena Tupak Katari, Bolivia
MOLOJ	“MOLOJ KINO JIB AL MAYB IXOQIB”/Asociación política de mujeres Mayas
NLEB	Nueva Ley de la Educación Boliviana
OACNUDH	Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos
OIT	Organización Internacional de Trabajo
OMPI	Organización Mundial de Propiedad Intelectual
PDH	Procuraduría de los Derechos Humanos, Guatemala
PNUD	Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo
PROFECE	Programa Femenino de Consolidación del Empleo, Perú
SBS	Seguro Básico de Salud
SEPREM	Secretaría Presidencial de la Mujer
SERUMS	Sistema Rural y Urbano Marginal de Salud, Perú
SERVINDI	Servicio de Información Indígena, Oxfam
SIDA	Síndrome de Inmunodeficiencia Adquirida
SIS	Seguro Integral de Salud, Perú
SLIM	Servicios Legales Integrales Municipales, Bolivia
SNMN	Seguro Nacional de Maternidad y Niñez, Bolivia
SNU	Sistema de las Naciones Unidas
SUMI	Seguro Universal Materno Infantil, Bolivia
SUTE	Sindicato Único de Trabajadores de la Educación del Perú
TCO	Tierras Comunitarias de Origen
UNE	Unidad Nacional de la Esperanza, Guatemala
UNESCO	Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura
UNICEF	Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia
UNIFEM	Fondo de Desarrollo de las Naciones Unidas para la Mujer
URNG	Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca
VAIPO	Vice Ministerio de Asuntos Indígenas y Pueblos Originarios, Bolivia



1

BOLIVIA

Myrna Kay Cunningham Kain
 María Eugenia Choque Quispe
 Dennis Mairena Arauz

I. SITUACIÓN SOCIO-DEMOGRÁFICA

El informe del PNUD “La Democracia en América Latina”, citado por INSTRAW¹, presenta a la población indígena como mayoritaria en Bolivia, alcanzando un 62% (cerca de 3,9 millones de personas). En las áreas rurales, 72% de la población habla lenguas indígenas, comparado con un 36% en las zonas urbanas. Mientras que en la llanura un 17% de la población es indígena y un 83% es no indígena, en la sierra y en los valles los indígenas representan un 67% y 60%, respectivamente. Los quechuas y aymaras bolivianos residen predominantemente en la sierra y en los valles. De la población indígena, el porcentaje de mujeres es el 51%. De ellas, el 52.24% reside en el área urbana y 48.67% en el área rural.²

La tasa de participación laboral es de 81% para la población indígena y de 64% para la no indígena. Los indígenas son 3% menos propensos a estar desempleados que la población no indígena (4% comparado con 7%). Casi un tercio de los indígenas empleados no reciben remuneración por su trabajo, comparado con un 13% de los no indígenas.

La población indígena tiene 3.7 años menos de escolaridad (5.9 años) que la no indígena (9.6 años). El analfabetismo está particularmente concentrado entre la población indígena femenina y afecta a una de cada cuatro mujeres mayores de 35 años. En 2002, 18% de la población no indígena mayor de 14 años asistía a la escuela, comparado con 8% de la población indígena. La educación secundaria y terciaria también es baja entre los indígenas.

La esperanza de vida de las mujeres es de 65 años, mientras la de los hombres 61 años. La tasa de fecundidad es de 4.4 hijos por mujer, siendo las mujeres rurales indígenas originarias las que tienen más hijos.³

Para las mujeres en edad escolar (de 6 a 19 años), la tasa de inasistencia educativa alcanza al 27.9% en todo Bolivia, es decir que solo 7 de cada 10 mujeres de ese grupo de edad estarían asistiendo a alguno de los 12 grados escolares del sistema educativo boliviano. En la mayor parte de los casos, la inasistencia se debe a abandono escolar (21%) luego de haber ingresado al sistema educativo, y en menor proporción a la marginalidad o al hecho de nunca haber ingresado al sistema (7%).⁴

Es notable una fuerte concentración del Estado en el eje central y las ciudades capitales, donde se encuentra casi el 50% de la población. Las ciudades con mayor población son Santa Cruz (15%), La Paz (9%), El Alto (8%) y Cochabamba (6%), mientras que el resto está distribuido en las ciudades capitales de Sucre, Oruro, Potosí, Tarija, Trinidad y Cobija. En contraste, existen municipios con poca presencia estatal, como por ejemplo Riberalta, Guayamerín y Reyes en el departamento del Beni, donde hay menos de un puesto de salud por cada mil habitantes, y menos de cinco locales educativos por cada mil habitantes, lo cual es insuficiente para cubrir demandas de poblaciones con más de 20.000 personas. Se revelan también asimetrías entre municipios en cuanto a la provisión de servicios: son notables los casos de Pocoata, Tinguipaya y Ravelo, en el departamento de Potosí, que cuentan con servicios mayores.

a. Tierras altas

En los Andes el territorio es visto como espacio sagrado: Madre, Pachamama. La “Madre Tierra” hace referencia a la gran diversidad de condiciones ecológicas en espacios muy reducidos, que da lugar a una multiplicidad de cultivos y formas de aprovechamiento agropecuario adaptadas a las variaciones de la

2. Participación de las mujeres indígenas en los procesos de gobernabilidad y en los procesos locales. INSTRAW. Anexo 1. Bolivia.

3. La situación de las mujeres rurales en Bolivia. FAO. Página Web: <http://www.rlc.fao.org/es/desarrollo/mujer/puagr.htm> revisada 25 de marzo 2009.

4. Informes periódicos segundo, tercero y cuarto combinados de los Estados Partes. Bolivia.

5. INE, 2001.

naturaleza. El espacio andino se encuentra diferenciado en tres grandes zonas ecológicas: altiplano, valles templados y yungas.

El pueblo Qulla⁶ -el conjunto de aymaras, quichwas y urus-, se encuentra organizado en ayllus y comunidades, centralizados en *markas*⁷ (los antiguos pueblos de reducción y actuales cantones - municipios) que en su mayor parte se encuentran ubicadas en el Altiplano, desde donde, a través de una multiplicidad de estrategias, este pueblo continúa vinculándose con los distintos nichos ecológicos para complementar la limitada producción e ingresos económicos altiplánicos.

Para los qullas, el género -entendido en la concepción del *chacha-warmi*⁸-, está reflejado en el ordenamiento espacial, apreciable a través de una lectura metafórica de sus montañas, lagos y ríos: unos son *urqu* (*macho*) y otros *qachu* (*hembra*). Algunos también, especialmente las montañas, son *señor* y *señora*; son también *persona* (pareja de esposos), antepasados míticos de ayllus y *markas*, considerados fuente de conocimiento.

La cultura humana, *jaqin sarnaqawipa*⁹, es producto de la interacción entre la persona y su medio. Es la pareja *chacha-warmi* que interactúa con el medio, que es su *uywiri* (*deidades protectoras*), con las divinidades y busca conocimiento *uñt'a* (*memoria*) para la realización del *suma tamaña* (*vivir bien*), que supone relaciones de equidad con cada uno de los elementos que compone el medio geográfico.

b. Tierras bajas

A diferencia de la “homogeneidad” y de los eco-tipos bastante definidos de los Andes, los espacios y territorios que bajan desde el piedemonte hasta las llanuras amazónicas y platenses, por su diversidad, han sido denominadas tierras bajas. Comprenden las siguientes zonas ecológicas: Yungas, llanos y praderas ganaderas.

Los pueblos que habitan esta diversidad ecológica se caracterizan a su vez por su diversidad étnica (también de orígenes y visiones) y por una gran dispersión en las zonas ecológicas arriba nombradas. Hasta el presente se ha podido constatar la existencia de más de 30 lenguas distintas, agrupadas por los estudiosos en 10 familias lingüísticas, sin relación entre sí. De entre estos pueblos los más numerosos son: guaraní, ayoreo, buares, chimanes/mosetenes, ese ejja, itonama, guarayo, matoco, movida, tacana, reyesano, yucaré.¹⁰

En el caso de los chiquitanos (pueblo guaraní), la esclavitud sufrida en tiempos de la colonia afectó con mayor peso a las mujeres de este pueblo: Dado que los españoles carecían de sus mujeres, muchas chiquitanas fueron tomadas como concubinas y esclavas, sacadas de sus tierras, y llevadas a las casas de los españoles con maltratos y azotes. Muchas se ahorcaron, mientras otras vivían encerradas. La Iglesia Católica estableció “*que se debe tener doce hijos, porque doce fueron los apóstoles*”. En contraste con esa situación,

6. Bouysse Cassagne, 1995.

7. Sistema de organización social, económica y política pre-colombina, que hoy con mayor fuerza se reivindica como parte de la identidad de pueblo.

8. Relación hombre y mujer.

9. Traducida como el camino que el ser humano recorre en esta vida.

10. En el estudio Pueblos Indígenas de las Tierras Bajas de Bolivia (Riester, 1994), referido a los pueblos guaraní-hablantes, éstos se dividen en cuatro grupos, que son: los chiriguano, de la provincia de Cordillera, los guaraní y los mbya-sirionó de la provincia de Ñuñoa Chávez, los guarasug'we de la provincia de Velasco, todos ellos en el departamento de Santa Cruz, con la excepción de que en el departamento de Beni, vecino a Santa Cruz, se encuentran los mbya-sirionó y los mbya-yuki. Los chiriguano se dividen en dos parcialidades: ava e izoceño. Los mbya-sirionó, los yuqui y los izoceños fueron “guaranizados”, de ahí que Graciela Zolezzi, en la investigación presentada al Encuentro Internacional de Mujeres Indígenas y Justicia Ancestral (Quito, 2008) señala que el caso de la cultura izoceña-guaraní está dado por la relación de dominación de la cultura guaraní, en la época precolonial, que supuso el sometimiento guerrero de los hombres y el matrimonio forzado en relaciones de esclavitud de las mujeres. La matriz cultural tiene una base jerarquizada que se expresa en relaciones de género de subordinación de las mujeres.

el caso de las mujeres del pueblo ayoreo es diametralmente opuesto: son de una sociedad igualitaria, poseen autonomía y control sobre su individualidad y cuerpo.¹¹

Pasando a la actualidad, en una reciente investigación sobre los derechos humanos de los trabajadores en el Beni (en la Amazonía boliviana), se encontró población indígena que aún vive en condiciones de semi-servidumbre (lo cual está prohibido en el Artículo 5 de la Constitución Política del Estado), con remuneraciones por debajo del salario mínimo, falta de seguridad social y de acceso a la educación.¹² El documento señala que todo esto se debe a la nula presencia estatal. En la zona estudiada existen familias enteras al servicio de las estancias ganaderas, pero solo el padre recibe remuneración. Según las estadísticas, hay más de 8,000 haciendas en Beni, las cuales emplean de 12,000 a 24,000 personas. Esto significa que cada estancia tiene entre uno y tres empleados.

Uno de los requisitos para tener el trabajo es tener familia, una forma de obligar a que el servicio pase de padres a hijos en el trabajo de la hacienda. Las relaciones que establece el empleador son relaciones de paternalismo y protectorado cuando se refiere al empleado llamándole “hijo”, mientras que el obrero le responde “patrón”. Esta misma relación se establece con la esposa, que se encuentra al servicio de la familia y en los quehaceres de la hacienda, en la atención de la comida y el cuidado de los animales menores: ella es llamada también como “hija” y ella responde “patrón o patrona”. Ella no recibe remuneración. Los niños también trabajan y no reciben pago, pues se considera que arrear vacas, bañar caballos, alimentar el ganado o ayudar a los padres es considerado como parte de sus labores recreativas.

En la década que se inicia en 1980, en los Llanos de Moxos, departamento del Beni, ocurre una experiencia interesante: la Central de las Mujeres Indígenas del Beni (CMIB) da inicio a una lucha por el reconocimiento de derechos en la legislación boliviana con la marcha por la dignidad y el territorio, que tuvo como protagonistas a las mujeres indígenas del Beni.

El tema de enfoque de género en los pueblos indígenas de las tierras bajas ha sido poco abordado; no existen estudios de las particularidades culturales de cada pueblo¹³. El abordaje teórico de las relaciones de género deber enmarcarse en el siguiente contexto:

- Es necesario que hombres y mujeres reconozcan la importancia de tener -ante la opresión colonial¹⁴- una visión de género, ya que se afecta tanto a hombres como a mujeres en el despojo de tierras y de recursos naturales de los cuales son objeto los pueblos indígenas.
- En el proceso colonial de la sociedad boliviana, se niegan los valores indígenas como cultura, lengua, modo de vida y organización familiar, al no hacerse efectivas las normas y decretos, que deben cumplirse en función del respeto a la identidad y cultura. A pesar de la Nueva Constitución Política del Estado, que incorpora en los distintos artículos el tema indígena, el elemento de género en las culturas amazónicas -en la marco de la compleja diversidad- está aún ausente.
- Hay desconocimiento de la tradición oral, sistemas propios de educación, medicina, tecnología alimentaria y productiva, y también se desconoce sobre la construcción de relaciones entre hombres y mujeres en la región amazónica.
- Existe una situación de desigualdad para las mujeres indígenas, que provoca la desvalorización de los roles de la mujer, ya que los hombres consideran la participación de ellas como simple ayuda o colaboración al varón.
- Hay un mayor grado de analfabetismo entre las mujeres, ya que, al no disponer de su tiempo, no tienen el tiempo necesario para educarse.

11. Zolezzi, 2008.

12. Defensor del Pueblo, 2008.

13. Graciela Zolezzi. Apoyo para el Campesino del Oriente Boliviano. APCOB. Memoria. Derechos Humanos y Realidades de las Mujeres Indígenas de Tierras Bajas. La Paz. 2001.

14. En este texto, el término colonial no solamente se refiere al período histórico de la Colonia española, sino también a cierta actitud de superioridad étnica del grupo dominante en Bolivia que existe hasta hoy en día.

- Las mujeres son objeto de violencia sexual, física, psicológica dentro de su propio hogar, en la comunidad o cuando se ven obligadas a salir de la comunidad.
- Existe discriminación en los espacios públicos hacia las mujeres, por su condición de género e identidad o pertenencia a un pueblo.

Estos elementos deberán ser considerados en el momento de un análisis y reflexión respecto a las relaciones de género. *“La situación de injusticia que sufrían los pueblos indígenas, no solo venía de parte de los estancieros y madereros, sino también de las autoridades caravanas, siendo éstas las principales razones para que las autoridades moxeñas se organizaran a iniciativa de los líderes trinitarios, Ernesto Noe, Lorenzo Vare y otros que forman inicialmente la Central del Cabildo Indígena Moxeño. A partir de esto, se organizaron en muchas regiones, y posteriormente por la demanda se creó la Central de Pueblos Indígenas del Beni en 1989. Posteriormente, las mujeres también se organizan, creando la Central de Mujeres Indígenas del Beni, la cual cuenta con más de 16 subcentrales afiliadas”* (entrevista, ex miembro de la Central de Mujeres Indígenas del Beni -CMIB- Santa Cruz, noviembre 2008).

II. ESPACIOS DE PARTICIPACIÓN DE LAS MUJERES INDÍGENAS

En el contexto nacional es importante dar relieve a las políticas de inclusión respecto a los pueblos indígenas y a las cuotas de participación para las mujeres, que alcanzan entre 30% y 50% de las listas electorales. Cargos importantes a nivel nacional están siendo ocupados por mujeres indígenas; ellas son vice ministras, asambleístas, concejalas de municipio, alcaldesas municipales, consejeras departamentales y diputadas nacionales. Su participación también es destacable en las organizaciones sindicales y sociales, tanto en la zona andina como la amazónica. Participan, por ejemplo en organizaciones de coccaleros, organizaciones gremiales, asociaciones de productoras, juntas de vecinos y otras.

a. Estructura de gobierno

Las instancias de participación están definidas por su relación con la estructura de Estado:

A nivel nacional: En la Cámara de Senadores del Parlamento Boliviano, para el periodo 2006-2011, fue electa como titular una mujer, que representa el 3.7% del total, y se eligieron 10 mujeres suplentes, que representan el 37.0%. En la Cámara de Diputadas hay 24 mujeres como titulares, lo que corresponde a un 18.5%, y 38 mujeres suplentes, que representan un 29.2 %. Existe una mínima participación de mujeres indígenas en condición de titulares, según datos de la Unión de Mujeres Parlamentarias de Bolivia, instrumento que agrupa a Senadoras y Diputadas, tanto titulares como suplentes.

A nivel regional: En la instancia de las Prefecturas se encuentra por primera vez una mujer indígena quechua en el cargo de Prefecta en el departamento de Chuquisaca, que a la fecha es considerada del sector de la oposición, por su parcialización con la media luna de Santa Cruz.

A nivel local: En Bolivia existen 205 municipios locales, con un 75% de administración indígena. Antes de la entrada en vigencia de la Ley de Participación Popular, la participación de las mujeres indígenas era prácticamente inexistente a nivel municipal. Sin embargo, a partir de dicha Ley, la participación de las mujeres indígenas mostró su mayor avance: Las organizaciones indígenas lograron consolidar espacios en los municipios. Con el requerimiento de 30% de cuota de participación para las mujeres en las listas, los partidos lograron incorporar a las mujeres para el cumplimiento de la norma. Las mujeres indígenas muchas veces ocupan la función de suplentes en estos espacios locales.

A pesar de estos avances, estudios de la Asociación de las Concejalas de Bolivia muestran denuncias según las cuales se incorporaron muchas mujeres al poder municipal para cumplir con la norma, pero luego de unos días o meses ellas se han visto obligadas de renunciar por diferentes razones.

Datos sobre participación de mujeres en las estructuras de poder político Año 2006

Regidoras	Titulares	Porcentaje
Senadoras	1	3.7%
Diputadas	24	18.5%
Alcaldesas	9	35.9%
Concejales	337	
Asambleístas	67	30%
Sindicales	1 Central Obrera de Bolivia	11%
Consejeras departamentales	5 La Paz	15%

Fuente: Asociación de Concejalas de Bolivia, ACOBOL.

b. Participación ciudadana

Las mujeres indígenas también actúan como ciudadanas y aplican activamente su derecho de participación política. A partir de los últimos acontecimientos con respecto al debate de la Nueva Constitución Política del Estado, Justa Cabrera, en su condición de capitana grande de la Asamblea del Pueblo Guaraní, fue convocada por el Comité de Santa Cruz para preguntarle cuáles reivindicaciones quería lograr para su pueblo. Ella manifestó: *“que nos devuelvan las tierras que nos han sido quitadas”*.

Desde de su posición política y como lideresa indígena, es clara la posición a favor de la administración propia de sus recursos territoriales y el establecimiento del Gobierno Indígena Chiquitano. Su participación activa en las diferentes marchas desde el oriente hacia la sede de Gobierno ha sido utilizada como un instrumento de reivindicación de participación política. *“Si, voy a la marcha, pero también quiero participar”*, por el derecho en la toma de decisiones, el derecho a la educación formal, el derecho a la profesionalización, el derecho a la decisión sobre el número de sus hijos.

c. Estructura propia

i. Área rural

En la autoridad originaria andina, las mujeres participan en la estructura de organización de los ayllus¹⁵, marcas y suyus.¹⁶ Históricamente se sabe que las mujeres indígenas participaban en condición de autoridades máximas en los ayllus. Pero el proceso colonial redujo su perfil a *“mama t’allas”*¹⁷, esposas de la auto-

15. Sistema de autoridad propia, referida a lo social, económico y político.

16. Sistema tradicional de autoridad propia, que tiene una continuidad pre-colombina y ha pervivido a lo largo de la república hasta hoy. Tiene su origen en las comunidades originarias, en que se mantuvieron las autoridades denominadas mallkus, kurakas, segundas, y en el caso de las mujeres, caciques, capullinas y gobernadores. Son mujeres que en su cargo de autoridad mantuvieron su cacicazgo (condición de nobles) hasta 1942, de acuerdo a documentos del Archivo Histórico.

17. Autoridad femenina.

ridad o mallku¹⁸, quienes ejercen el cargo de acuerdo a la propiedad de sus tierras; sayañas y aynoqas¹⁹. En esta estructura no se concibe autoridad únicamente del hombre, sino que está acompañado de su pareja, tanto en acciones comunales productivas, como organizativas y rituales. Con la reconstitución del ayllu, el cargo de *t'alla* comienza a cobrar importancia, y las mujeres, ataviadas otra vez a la usanza de las antiguas autoridades, comienzan a participar de manera más decisiva en la política local, regional y nacional.

A pesar de esos avances, las mujeres indígenas también encuentran algunos obstáculos para participar plenamente en todas las esferas de la vida comunitaria y vida política.

En las comunidades, los cargos son ejercidos por el sistema de turno, es por “casa” (*uta*) y deben ser cumplidos por la pareja. En casos excepcionales, las viudas asumen este cargo junto a su hijo, por más pequeño que sea, el mismo que será honrado como *mallku o principal*. En la estructura tradicional, el cargo es asumido por *chacha/warmi* (hombre y mujer). Ellos fungen como *mallku y t'alla*, autoridad dual que los convierte en *awki y tayka*²⁰, es decir en *pasarus*, que en aymara es sinónimo de personas con mucha experiencia y sabiduría, quienes para cualquier situación son tomados en cuenta por su comunidad. Consideramos que este ejercicio dual es, desde luego, un principio de equidad, aunque representado simbólicamente.

En los momentos de toma de decisión, son los *mallkus* quienes asumen la responsabilidad de la misma. Si bien se asume que las decisiones se toman conjuntamente con la pareja, en la práctica son los hombres quienes tienen mayor posibilidad de asistir a seminarios y formarse en su condición de dirigentes o representantes. Los asuntos del hogar y la atención a los niños y animales siguen estando bajo la responsabilidad de la mujer. Esto hace evidente la inequidad en las condiciones para participar en los procesos de toma de decisión. Antes “*era la comunidad quien asumía el trabajo de las tierras de las autoridades. Ahora ya no es así, por ello es el marido quien se ve obligado a cumplir con la comunidad. En cambio, las esposas, mama t'allas, únicamente cumplimos el rol de la representación ritual*” (testimonio Mama T'alla, El Alto, octubre 2008).

Otra mujer indígena entrevistada durante las investigaciones de este estudio se expresó así: “*En el cargo de Mama Mallku²¹ es muy preocupante, es lamentable: (estoy) lejos de mi familia, mis hijos, mi casa. Yo he tenido conciencia, será por el cargo. He empezado primero de autoridad originaria, después he hecho comisario, alcalde ordinario, corregidor, alcalde mayor, agente cantonal. Después nuevamente he hecho autoridad originaria. No dejaba que otro ocupe mi lugar, sino yo, poder sin poder, tenía que hacer. Es bastante preocupante, es un cargo pesado, es un sentimiento alto, así uno se siente, no es fácil, pero es así.*”

En mi cargo me ayuda mi esposo, me lo redacta, yo solo he estudiado hasta segundo de primaria, y no tengo ortografía y él me ayuda. Me he preparado bastante, he despertado ideológicamente, políticamente. Son los cargos que me han llevado a formarme. En momentos me he arrepentido, porque a veces las autoridades originarias se dan la vuelta. “Ella está siendo influido por los partidos”, dicen, “Ella está dividiendo a la gente”, así nos difaman” (testimonio Mama Mallku, Cochabamba, noviembre 2008).

Las mujeres indígenas del oriente boliviano se encuentran organizadas en el marco de la organización matriz CIDOB (Confederación de Indígenas del Oriente Boliviano) desde instancias comunales, sub-centrales y centrales. El espacio de la organización es la capitanía, las tentas, en las que las mujeres desarrollan roles definidos a nivel de la organización y en el ámbito social, económico, espiritual y de acciones políticas -aunque su accionar es invisibilizado y poco valorado-. De igual forma, las mujeres amazónicas desarrollaron un gran protagonismo para establecer la Secretaría de Género en la estructura de la CIDOB. Esto ha sido producto de una lucha interna, emprendida por las mismas mujeres, y desde ese espacio han logrado conseguir cierta visibilidad, construir reconocimiento de los varones y algún equilibrio en su participación.

18. Máxima autoridad dentro de la estructura de organización indígena andina.

19. Tierras de propiedad individual y tierras de propiedad colectiva.

20. Personas mayores experimentadas en el ejercicio de cargos, y consejeros en la comunidad.

21. Autoridad máxima que privilegia al varón, son muy pocas mujeres que llegan a estos cargos.

Existen también otras experiencias locales, como la de los grupos de mujeres indígenas reunidos en la organización guaraní en torno al trabajo de cooperación mutua, el *motiro*, traducido como “faena”. Se trata de una forma de cooperación que se mantiene hasta estos días como una práctica institucionalizada y ritualizada. También existe la Asamblea del Pueblo Guaraní (APG), que, junto a otras instituciones promueve actividades en torno a la mujer en las capitanías guaraníes. Se conocen además grupos de mujeres a cargo de la *kuña Mburuvichá*: organizaciones de trabajo comunal de carácter productivo a nivel local que demandan apoyo al gobierno municipal para su fortalecimiento.

Otras mujeres indígenas empiezan por salir de su comunidad, conocer otras regiones e ir a la ciudad de La Paz o Santa Cruz. Todo ello permite a las mujeres indígenas consolidar espacios de participación. Existe hoy la percepción de que aprendiendo, formándose, capacitándose, la mujer logrará mayor reconocimiento de sus capacidades.

En lo referente al **sindicato campesino**, la organización de las Mujeres Campesinas de Bolivia Bartolina Sisa data de 1977 y agrupa a mujeres campesinas con el objetivo de reivindicar sus derechos. La organización está afiliada a la Confederación Nacional Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia Tupak Katari. Su estructura de organización se basa en instancias comunales, pasa por niveles sub centrales, centrales y departamentales, y alcanza también el nivel nacional.

Aquí, las mujeres, en su condición de dirigentes, cumplen el cargo para el cual una asamblea (*tantachawi*) las nominó. El ejercicio del cargo únicamente recae en las mujeres y no en su pareja. Como consecuencia de ello, las lideresas enfrentan muchas dificultades familiares y por parte de su pareja. En su testimonio, una mujer dirigente quechua de la Federación Nacional de Mujeres Bartolina Sisa menciona los siguientes reproches: “*solo te encuentras en la calle*”, “*abandonas a tus hijos*”, “*en la calle tienes a tu amante*”, “*debes irte y dedicarte a tu organización*”, “*eres mala madre*”, - situación que lleva a muchas mujeres a pensar sobre el costo de su liderazgo, y a decidir entre la opción de seguir en la organización y la ruptura de su hogar, ambas opciones constituyendo una situación espinosa para las mujeres.

i. Área urbana

Juntas vecinales: Las mujeres han iniciado su participación en las organizaciones vecinales urbanas, que reivindican por la infraestructura zonal. Durante los últimos años, mujeres afiliadas a entidades mayores como la Federación de Juntas Vecinales han tenido un liderazgo de fuerte presencia política en el país, fundamentalmente en la ciudad de El Alto.

Mujeres gremialistas: Para las mujeres aymaras del sector gremial en la ciudad de La Paz y el Alto, el proceso de liderazgo pasa por el ejercicio de cargos en la asociación, empezando desde los niveles inferiores hasta llegar a cargos regionales y nacionales. Por las características del sector informal, una mayoría de las asociadas son mujeres. Ellas son las que encuentran estrategias de inserción en el comercio; y, para mayor funcionalidad de la actividad comercial, se constituyen en asociaciones de carácter gremial.

En el liderazgo intermedio, los cargos son ocupados por mujeres en condición de asistentes, para la redacción de notas, cartas y para hacer trámites. Sin embargo, en los cargos de mayor peso y en la instancia nacional, las mujeres se encuentran desplazadas por el liderazgo masculino.

III. MARCO NORMATIVO Y POLÍTICO RELACIONADO CON LA DISCRIMINACIÓN DE LAS MUJERES INDÍGENAS

a. Avances en el ámbito internacional

El avance de los derechos de los pueblos indígenas en el escenario internacional es el resultado de muchos años de gestión, trabajo constante y sacrificio de líderes hombres y mujeres indígenas para hacerse escuchar, desde los primeros cónclaves de Estados celebrados en Ginebra, y también por la preocupación de la Organización Internacional del Trabajo (OIT).

El constante peregrinaje de líderes indígenas de todo el mundo por los pasillos de Naciones Unidas dio paso a que la Comisión de Derechos Humanos dependiente del Consejo Económico Social (ECOSOC), a través de la Subcomisión de Prevención de Discriminaciones y Protección a las Minorías, creara el Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas (GTPI) en 1982. Este grupo de trabajo tenía el doble mandato de revisar los acontecimientos -a escala nacional, regional o mundial- relacionados con los derechos humanos y las libertades fundamentales de los pueblos indígenas, y elaborar nuevas normas internacionales sobre los derechos de los pueblos indígenas.

Así fue que desde 1985 se redactó el proyecto de “Declaración de los derechos de los pueblos indígenas”. Finalmente, la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas fue aprobada por la Asamblea General de las Naciones Unidas, el 13 de septiembre de 2007. La adopción de este instrumento por parte de Bolivia, que lo convirtió en ley nacional, crea nuevos desafíos y retos para enfrentar la marginación y discriminación hacia los pueblos, y fundamentalmente hacia las mujeres indígenas.

b. Legislación para las mujeres en la Nueva Constitución Política

La discriminación como forma de violencia se encuentra reconocida para su sanción en el artículo 15 de la Nueva Constitución Política: todas las personas, en particular las mujeres, tienen derecho a no sufrir violencia física, sexual o psicológica, tanto en la familia como la sociedad.

Toda persona tiene derecho a recibir educación en todos los niveles, de manera universal productiva, gratuita, integral e intercultural, sin discriminación, y también atención en salud gratuita, integral e intercultural, sin discriminación (artículos 17 y 18).

En el artículo 45 se establece que las mujeres tienen derecho a la maternidad segura, con una visión y práctica intercultural, y que gozarán de especial asistencia y protección del Estado durante el embarazo, parto, y en el período prenatal y el posnatal.

Respecto al tema de trabajo, se estableció que el Estado promoverá la incorporación de las mujeres al trabajo y garantizará la misma remuneración que a los hombres por un trabajo de igual valor, tanto en el ámbito público como privado -aunque en la práctica cotidiana las mujeres continúan discriminadas en el pago salarial-.

En el tema de derechos de las familias, en el artículo 63 se señala la relación mediante vínculos jurídicos, basados en la igualdad de derechos y deberes de los cónyuges. También se garantiza el ejercicio de los derechos sexuales y derechos reproductivos de hombres y mujeres (artículo 64).

A pesar de que las mujeres indígenas tenían una activa participación en su condición de Asambleístas en la Constituyente, no existen artículos referidos específicamente a ellas. Sin embargo, hay que tener

en cuenta que la preocupación fundamental de aquella Asamblea se ha desarrollado en el marco de los temas de los pueblos indígenas en general: tierras, territorios e autonomías, sin destacar las necesidades particulares de las mujeres indígenas.

c. Monitoreo al marco político sobre discriminación y mujeres indígenas

El Vice Ministerio de las Mujeres – máxima instancia de atención al tema de mujer - ha venido desarrollando acciones dirigidas a fortalecer la capacidad de las mujeres, tanto en el área rural como urbana. Muy recientemente, dentro del Plan Quinquenal, se ha incluido el tema del racismo y de la discriminación, y se ha previsto realizar acciones de sensibilización hacia el respeto a la diferencia e identidad de las mujeres.

Defensorías de las Mujeres y la Niñez, dependientes de los Municipios, fueron creadas para la atención a las demandas de protección tanto de las mujeres como de las niñas y niños. Se trabaja desde problemas leves hasta demandas más complicadas, las cuales pueden ser transferidas también a otras instancias competentes.

Como instancia de monitoreo de la participación de las mujeres -incluidas mujeres indígenas- en espacios de los Municipios, se creó la Asociación de Concejalas de Bolivia (ACOBOL). Esta asociación se ha constituido como una instancia de atención de demandas, frente al acoso político que sufren las mujeres.

El Observatorio sobre el Racismo surgió a partir de los hechos ocurridos el 24 de mayo del 2008: cuando pobladores de comunidades indígenas se trasladaban a la ciudad de Sucre a recoger las ambulancias que el gobierno de Evo Morales entregaría a las Alcaldías, fueron interceptados a la llegada a la ciudad por los marchistas del Comité Cívico de Sucre, quienes tomaron presos a dirigentes y líderes indígenas, quienes fueron golpeados, insultados y trasladados a la Plaza central de la ciudad, donde fueron nuevamente golpeados y obligados a decir que venían a favor del gobierno.

Esos hechos motivaron a muchas entidades del gobierno, como el Defensor del Pueblo y la Universidad de la Cordillera, para la creación del Observatorio, con el objetivo a generar propuestas de investigación, formación y acción en contra de los racismos estructurales, silenciosos, abiertos y violentos, vigentes y emergentes en nuestra sociedad, entendidos como obstáculos para la construcción de cualquier forma de interculturalidad e igualdad.

IV. RASGOS GENERALES DE LA DISCRIMINACIÓN DE MUJERES INDÍGENAS

a. Racismo en la ciudad

A continuación se presentan algunas expresiones institucionales e interpersonales de racismo y discriminación en Bolivia, que fueron recogidas en zonas urbanas para fines del presente estudio. En esta perspectiva, el análisis de la situación colonial como imperante en la vida de las mujeres indígenas, busca precisar la naturaleza de la subordinación, que está expresada y fundamentada en la negación de los derechos desde lo más cotidiano, y que se revierte en el contexto más ideológico y político:

“He llegado a la ciudad, pensando en estudiar, en mejorar mi situación. Mis padres me han dicho que tengo que aprender a hablar bien el castellano, me he cambiado de pollera a pantalón. Mis padres me han dicho

que debo hacerme cortar el cabello. Cuando he llegado, mis familiares me han ayudado a conseguir un trabajo en la ciudad como empleada doméstica. Ha sido bien difícil acostumbrarme. En las noches lloraba, porque recordaba mi pueblo y mi casa. La señora se enojaba de todo, me buscaba pretexto para no pagarme, me echaba la culpa de todo, yo tenía mi propia taza y mis platos para comer, no debía utilizar lo que ellos utilizan. Hacía todo lo mejor, pero igual me llamaban la atención” (entrevista a una mujer aymara, Ceja de El Alto, octubre 2008).

Esta expresión devela la situación que muchas mujeres indígenas han vivido antes y ahora. Primero, someterse a cambios que comprometen y atentan contra su cosmovisión y cultura, por ejemplo la presión para adentrarse en un idioma ajeno, el cambio de ropa, el corte de pelo; dejar el hogar no para estudiar, sino para ser “trabajadoras del hogar”; esforzarse por quedar bien con la patrona y recibir la desilusión de un mal trato, por parte de quien piensa que este trato es “natural”.

En una entrevista con una mujer estudiante de pollera, ella señala “que en una oportunidad, estando en las calles centrales de la ciudad de La Paz, después de haber salido de una reunión, decidimos entrar a un restaurante a almorzar. El hombre que atiende, mirándonos, dijo: ‘ella ella puede entrar’; señalando con el dedo, me dijo: ‘tú no puedes entrar’. Cuando pregunté ¿por qué, no? me respondió ‘este lugar no es para vos’”. En la ciudad de La Paz, muchos lugares no dejan entrar a las mujeres indígenas, por el simple hecho de considerar que no es lugar para ellas.

“Cuando entré a la universidad, en el baño estaba escrito ‘birlochas de trabajo social’, ‘imillas de trabajo social’. Sentí como un insulto a mi orgullo de mujer aymara; esos días caminé muy triste”. A pesar de que la universidad se considera como un recinto de la intelectualidad revolucionaria, en el fondo se reproduce el carácter colonial, como señal de que los espacios del poder intelectual no pueden ser ocupados por los sectores más excluidos. Este racismo silencioso, escrito en las paredes del baño universitario, constituye una muestra del profundo odio hacia la población indígena.

En una entrevista con las pocas mujeres indígenas que han llegado a cargos públicos, se menciona: “Ahora es fácil ser autoridad de Estado. Antes, la coyuntura era muy difícil porque había que hacer prevalecer los derechos de los pueblos indígenas y de las mujeres indígenas, temas que eran nuevos en las reuniones de gabinete, había que agendar el tema: éste era un desafío y reto. Cuando planteaba, sentía que mi propuesta no era tomada en cuenta; se pasaba de alto cualquier comentario que hacía, entonces había que hablar con voz fuerte y hacerse escuchar. Hacer política para las mujeres aymara ha sido difícil, con la mirada se entendía que no estaban de acuerdo con tu propuesta ni con tener a una –india- como jefe” (Mujer Indígena, ex autoridad de gobierno, La Paz, octubre 2008).

“Recuerdo en una oportunidad cuando me invitaron a la reunión en el Palacio, el policía de control para el ingreso, me dijo que debía utilizar el ingreso para la gente que hacía el servicio en el palacio, cuando le recalqué que era autoridad de Estado, me exigió el carnet de identificación, dándome cuenta que este requerimiento no era exigido para otros dignatarios de Estado” (entrevista a Ex Vice Ministra, La Paz, noviembre 2008).

La vida en la ciudad para las mujeres aymaras, quechuas, guarayas, moxeñas, entre otras, es difícil. Hay que aprender a convivir con el racismo, el cual se siente con la mirada, en el trato, en la atención. “Cuando eres cara morena y estás haciendo fila para el banco, no te atienden con la amabilidad que atienden a las mestizas y blancas, te atienden sin voluntad” (entrevista a una mujer moxeña, Santa Cruz, octubre 2008).

“A nosotras nos llaman ‘gente del monte’, quiere decir gente de selva adentro. Yo he escuchado muchas veces en la ciudad de Santa Cruz, cuando reprochan a sus hijos o hijas, les dicen los padres: ‘pareces del monte, pórtate bien’. En el fondo es un insulto, porque nos están diciendo tontos, sin ninguna cultura. El insulto para ellos es tan natural, pero cuando escucho, pues me duele el corazón” (entrevista a una mujer moxeña, Santa Cruz, octubre 2008).

“En una oportunidad, fuimos a una discoteca en la ciudad de La Paz, dos compañeras de pollera y otras mestizas. Nos pusimos a bailar las dos, porque obviamente no había pareja para nosotras. De pronto, el hombre que atendía vino a nuestro lugar, y nos echó con el ambientador, dándonos a entender que estábamos hediendo, bueno ¿qué hacer?, si también queríamos bailar” (entrevista a una mujer aymara, La Paz, octubre 2008).

El testimonio de una mujer asambleísta muestra un escenario crudo de racismo: “Alquilamos habitaciones en la ciudad de Sucre, aunque con dificultades, obtuvimos; sin embargo, el día del problema, a muchas mujeres indias nos pidieron el desalojo de las habitaciones. El mismo día del conflicto, también nuestras hermanas de las organizaciones fueron echadas de la Universidad donde se alojaban, bajo insultos, golpes y vejámenes: ‘salgan indias, salgan cholas, son raza maldita’” (mujer moxeña, Sucre, noviembre 2008).²²

b. Discriminación por la condición del color de la piel y la pollera

En el contexto urbano, existe mayor discriminación y racismo hacia la mujer de pollera. En los diferentes espacios de la ciudad y con el transcurso del tiempo, la pollera ha sido asumida como parte de la identidad aymara. Su origen es colonial. Ha sido adaptada como parte de la vestimenta en la mujer andina. En el área rural, la pollera es fabricada de bayeta de la tierra; los colores son de acuerdo a las regiones. En el área urbana, a la vez es sinónimo de poder económico: La moderna mujer aymara luce el traje de la pollera de acuerdo al color y a la marca de la tela, que generalmente es brasilera. Su modernidad tiene que ver con el color y el diseño del estampado. El doblez pequeño de la pollera es sinónimo de pobreza, mientras que el doblez ancho es sinónimo de tener una economía solvente.

En entrevista con una mujer comerciante de la Feria Uyustus, en la ciudad de La Paz, ella señala lo siguiente: “Generalmente al año viajo tres veces al Brasil, y cada año a Miami de los Estados Unidos. Tengo dos tiendas comerciales, una de confección y venta de polleras y otra de artefactos eléctricos. En las dos me va bien económicamente, solo requieren de mayor inversión de tiempo y dinero. Personalmente viajo a Brasil, porque en épocas de la fiesta del Gran Poder y Carnavales tenemos una venta loca, y mucho depende de los colores de temporada, pienso que la mujer aymara comerciante siempre está a la moda en su vestimenta, aunque la mujer de pollera es discriminada por las señoritas, sin embargo visten mejor que ellas. La pollera es costosa, a esto se suma la manta, el sombrero y las joyas en oro y plata que es lo fundamental en la vestimenta aymara” (entrevista a una mujer comerciante, Feria Uyustus, La Paz, noviembre 2008).

La pollera invita a la discriminación. Existe un tácito reproche a la forma de vestir que se puede escuchar de manera cotidiana. Cuando las mujeres blancas y mestizas hacen uso de los transportes públicos, al momento de subir insultan a las mujeres indígenas: “Puedes arrinconarte... tus polleras ocupan mucho espacio....pareces waka waka... caminas con tu ropa tan abultada” (entrevista a mujer quechua, Potosí, noviembre 2008).

“Mis dos hijas estudian en la Universidad Católica²³, me gustaría que vistan de pollera, pero no es posible, porque todavía en esos lugares no aceptan a la mujer de pollera. Ellas se visten de pollera para bailar en las fiestas, pero en el diario cotidiano son birlochitas” (entrevista a una mujer comerciante, Feria Uyustus, La Paz, noviembre 2008).

22. En noviembre del 2008, en ocasión de la sesión de la Asamblea Constituyente en la ciudad de Sucre para la aprobación de la Nueva Constitución Política, la tensión política se desató en hechos violentos y agresiones racistas contra indígenas y campesinos, con 3 muertos y decenas de heridos. También una serie de lideresas indígenas fueron agredidas físicamente y humilladas verbalmente.

23. Universidad privada en la ciudad de La Paz.

c. **“Me discriminan por no hablar bien el español”**

“Existe mucha discriminación a las mujeres de pollera y por el apellido; yo he conocido la discriminación siendo dirigente nacional. Yo soy nacida en aymara, y en aymara hablo en todo lado, porque no sé hablar en castellano. Yo no he terminado la escuela, solo hasta primero intermedio y cuando nos casamos ya no existe el tiempo para continuar estudiando. Yo no tengo problemas cuando estoy dirigiendo las 19 provincias del departamento de La Paz, pero sí cuando tengo que dirigir a nivel del país, son las mismas compañeras que nos humillan porque somos de pollera. ‘Estos kollas de mierda, no saben expresarse en castellano, primero deben aprender a hablar en castellano, para estar aquí’. Muchas veces he llorado por esto” (entrevista, dirigente nacional aymara, Cochabamba, noviembre 2008).

V. EXPRESIONES DE DISCRIMINACIÓN EN EL SISTEMA EDUCATIVO

En 1994 se implementó la Reforma Educativa que propugnaba la educación intercultural y bilingüe. Transcurridos 14 años de la indicada reforma, se constató que las políticas de educación intercultural han sido un fracaso. Solo se rescató una mínima parte sobre la educación bilingüe, “tomando en cuenta que la educación intercultural y bilingüe, ha sido únicamente considerada como enseñar en un idioma indígena, sin tomar en cuenta la concepción y cosmovisión de los pueblos en el proceso de enseñanza. Por ello a la fecha, no se cuenta dentro de los módulos de enseñanza con esta cosmovisión de los pueblos” (entrevista, Director de Área, Ministerio de Educación, La Paz, octubre 2008). Una nueva oportunidad surgió con el gobierno de Evo Morales -aunque con dificultades- que busca mejorar la calidad de la educación en el marco de los usos y costumbres, rescatando los conocimientos y prácticas de interculturalidad, diseñando y ejecutando Programas de Reformas Educativas en la currícula de formación.

El estudio identifica dos fuentes de la discriminación en este sector: la primera fuente se deriva desde la comunidad misma, enfatizando el rol tradicional de adolescentes y mujeres indígenas en su comunidad, el mismo que no considera necesaria su incorporación a la educación. La segunda fuente de prácticas discriminatorias es constituida por aspectos externos: bien sea por barreras económicas, por el mismo contenido de la enseñanza, o por razones culturales que limitan y hasta excluyen o expulsan a las mujeres indígenas fuera del sistema educativo.

a. **Manifestaciones de discriminación por definición de roles de género en la familia**

No todas las barreras para el acceso a la educación se basan en las estructuras del Estado. También pueden ser la familia o la comunidad quienes las ponen. Las siguientes declaraciones lo señalan:

“Mi padre sabe decirme: ‘Ni siquiera al hijo que es varón le estoy haciendo estudiar, tú mujercita nomás eres, tienes que estar en la casa’”. La discriminación hacia las mujeres pasa por considerar la prioridad de atención al hijo y no así a la niña en el campo de la educación, de ahí que la tasa de analfabetismo recae con mayor crudeza en las mujeres (entrevista a una mujer amazónica, oficinas del CIDOB, Santa Cruz, octubre 2008).

“¿Para qué quieres aprender a leer y escribir, si mujercita nomás eres?” (entrevista a una mujer aymara, Marka de Tiwanaku, noviembre 2008).

“Las mujeres indígenas no tenemos las mismas oportunidades que los varones. En mi casa siempre me decían que él tenía todo el derecho para estudiar, yo no, porque voy a casarme y únicamente tengo que

saber cuidar a los hijos y atender al marido” (entrevista a una mujer aymara, Ciudad de El Alto, noviembre 2008). ¿Cómo solucionar este profundo problema de discriminación hacia las mujeres, desde lo interno y externo a la vez?

b. **Discriminación dentro del sistema educativo**

i. **Por ser de pollera y trenzas**

“Yo recuerdo que un día mi hija no quería ir a la escuela. En el campo a las niñas se les peina las trenzas y la profesora le llamó la atención indicando que debería cortarse las trenzas, si no, sería igual que su mamá. Esto les había dicho en clases a todas las niñas, ya no deberían tener las trenzas, porque es hora ya de civilizarse” (entrevista a una mujer quechua, Cochabamba, octubre 2008).

Las trenzas y la pollera forman parte de la identidad de la mujer aymara y quechua. El hecho de verse obligada a cortarse las trenzas lleva a un conflicto en la personalidad e influye en la autoestima de una niña o adolescente. La percepción sobre este hecho en las mujeres indígenas es bochornoso y vergonzoso, y daña la imagen que tiene la mujer sobre ella misma.

“Yo recuerdo que no quería ir a la escuela, porque la profesora, cuando se fallaba en la tarea, nos decía ‘ustedes son gente del monte, siguen siendo salvajes, ¿acaso no quieren mejorarse? Piensan que siguen en el monte, aquí es la ciudad y es otra cosa’. Yo entiendo que podía decirnos otra cosa, pero no siempre insultando a nuestro origen” (entrevista a mujer moxeña, Santa Cruz, noviembre 2008).

El concepto de “salvaje” denota menosprecio y discriminación. La situación para la mujer indígena no ha cambiado: a esta mujer líder le habían dicho en la escuela, hace 35 años atrás “salvaje”; ahora, en el cotidiano vivir y en situaciones coyunturales que enfrenta el país, se ha hecho más natural que una forma de referirse a estos pueblos sea recordando su condición indígena, bajo términos despectivos.

ii. **Imposición de otros valores culturales**

“En la escuela siempre me decían: ‘Deben estudiar, no tienen que ser igual que sus padres, aquí vienen a estudiar, deben olvidarse el aymara, tienen que aprender a hablar el castellano, si no, en la ciudad nadie les va a entender, ¡ya! De una vez deben dejar la pollera, esto les perjudica en el futuro’” (entrevista a una mujer quechua, Cochabamba, octubre 2008).

Pero también hay expresiones de mujeres que han sentido el racismo en carne propia y por ello deseaban revertir esas situaciones: “Con la educación siempre somos alguien. Si no sabemos escribir ni leer, nos ven como animales. Por eso debemos hacer estudiar a nuestras hijas, porque son las que más sufren cuando se casan; somos menospreciadas por el marido y también por la sociedad” (entrevista a una mujer miembro de la Central de Mujeres Indígenas del Beni, Santa Cruz, octubre 2008).

iii. **Idioma**

“A la escuela había que caminar un día. Entonces mis padres me han dejado en una casa de unas personas, a quienes yo decía tío y tía, cercanos a la escuela. Pagaba un poquito por el cuartito, y cada quince días volvía a mi casa, para después regresar al pueblo. Entonces desde muy pequeña he sentado cabeza²⁴. Me cuidaba sola y estudiaba, pero muchos padres no querían hacer esto, porque desconfiaban. He llegado a ser autoridad porque he estudiado, he aprendido a hablar frente a la gente en aymara, porque en caste-

24. Racionalidad en su actuación como joven mujer.

llano, a veces, la gente sabe reírse de mi persona” (entrevista a mujer miembro de la Federación Bartolina Sisa, Oruro, noviembre 2008).

Muchas veces la discriminación se genera cuando los no indígenas escuchan la pronunciación de los indígenas al hablar el castellano. A tales personas les falta un conocimiento y entendimiento más amplio sobre, por ejemplo, la estructura del alfabeto aymara. En aquel alfabeto únicamente existen tres vocales: a, e, o. En la pronunciación de algunas palabras castellanas, las personas de este origen por ende no leen la vocal “i” o la vocal “u”, sino que las reemplazan con las vocales con las cuales ellos están familiarizados. Por ejemplo, es común escuchar a una persona aymara decir “bececlea” cuando quiere pronunciar la palabra castellana “bicicleta”. La pronunciación diferente a veces causa intolerancia, molestia y burla por parte de personas no indígenas.

iv. Maltrato por parte de docentes

“Cuando los chicos jugaban con exceso en el colegio, el profesor les decía: ‘Son totalmente indios ustedes, tienen que civilizarse’ (...). Yo no quería ir a la escuela porque me pegaban cuando no podía aprender, le tenía mucho miedo a la profesora. No quería ir porque no hablaba bien el castellano, tampoco entendía lo que me decía. No quería porque me pegaba, por eso mi mamá le ha dicho a mi papá que ‘No vaya, mucho llora, qué va a sacar yendo a la escuela, mujercita es’. Desde ese día he faltado. Ahora me arrepiento porque no sé leer ni escribir bien” (entrevista a una mujer moxeña, Santa Cruz, octubre 2008).

El maltrato de los maestros y maestras tiene influencia en la vida futura de los niños y niñas indígenas. Los insultos y las críticas dirigidas hacia sus alumnos son también una crítica a su cultura, que según el criterio de los maestros y maestras, es una cultura inferior. El “no debes ser igual de tus padres” denota desprecio hacia la existencia de una comunidad y/o un pueblo.

v. Por color de la piel

Muchos aymaras *qamiris* (con poder económico) en la ciudad de La Paz inscriben a sus hijos e hijas en colegios y escuelas particulares. Conforme los niños y niñas van creciendo, van asumiendo las diferencias, por el trato racista que reciben de los maestros y maestras: *“Piensan que una no se da cuenta. En los festivales, a los más blanquitos o blanquitas les ponen en las primeras filas, por ello es muy importante como padres trabajar en la autoestima de nuestras hijas e hijos. A veces mi niña no quiere ir al colegio, porque aunque cumpla con las labores escolares satisfactoriamente, no tiene una buena calificación. Cada vez debo ir al colegio, para reclamar por sus notas, y cuando me ve, (la profesora) me dice: ‘Sí tomaré en cuenta’. Pero cuando pregunta una madre mestiza, le dice: ‘¡Uy!, está muy bien su hijita’. ¿Cómo cree que salgo del colegio? Entre ellas se hacen amigas, es difícil que una madre aymara se haga amiga de la profesora mestiza”* (entrevista a mujer comerciante, La Paz, octubre 2008).

c. Contenidos curriculares ajenos a las culturas de los pueblos

Los contenidos de materia en colegios y escuelas rurales responden a criterios externos que no son acordes con la realidad social que viven los pueblos. A partir de la Reforma Educativa se incorporó la enseñanza en idiomas nativos, pero sin incluir la visión y la sabiduría de los pueblos. Esto quiere decir que no se enseña la cultura real y potencial del pueblo. Con un nuevo proyecto de educación llamado “Avelino Siñani”, se está trabajando, por intermedio de una Comisión conformada por los Consejos Educativos a nivel nacional, en la incorporación de las concepciones sobre la cosmovisión indígena, el conocimiento y los saberes de los pueblos. Lamentablemente, el tema de la mujer indígena es ausente en este trabajo.

En vista de todo lo expuesto anteriormente, se puede concluir que el sistema de educación boliviano -ajeno a los pueblos- se fundamenta en la discriminación e injusticia hacia las mujeres indígenas por razones culturales, de género y económicas. Esto afecta la permanencia de las niñas y niños en la escuela,

principalmente en el área rural, permitiendo la reproducción de valores de competencia individualista y de subordinación de un sector dominante sobre otros excluidos y marginados (REPAC, 2008).

Los testimonios recopilados para este estudio muestran que el proceso de discriminación que sufren las mujeres indígenas en el ámbito de la educación afecta su autoestima. Por eso, una de las necesidades más sentidas por ellas es la capacitación, formación y profesionalización. Hay claridad de que esta aspiración se hará realidad con la formación profesional de las hijas. La solución al problema también depende de las acciones que se tomen desde el Estado, el poder ministerial del área y la sociedad en su conjunto, para incentivar acciones dirigidas a aceptar la necesidad de establecer una relación de equidad y justicia para y con los pueblos indígenas.

VI. EXPRESIONES DE DISCRIMINACIÓN EN EL SISTEMA DE SALUD

Las áreas rurales, periurbanas y urbanas indígenas confrontan severos problemas, como la dispersión de la población y las limitadas vías de acceso. Las poblaciones indígenas por lo general viven en zonas donde las condiciones de salud son deficitarias, y carecen de una adecuada cobertura y acceso a la prestación de salud por una política de discriminación institucional en la que no se han superado las limitaciones, tanto logísticas como de unos recursos humanos carentes de formación para implementar políticas de salud indígena. La falta de una atención adecuada es una de las principales causas de enfermedad y muerte de las mujeres durante el embarazo, parto y puerperio. La discriminación institucional llega al grado de que su sistema nacional de información en salud no monitorea indicadores específicos para pueblos indígenas.

Como alternativa a esta situación, los pueblos indígenas han mantenido su medicina indígena, revalorizando sus conocimientos ancestrales en la práctica médica indígena. Aunque el Ministerio de Salud y Deportes reconoce la sabiduría de la medicina indígena dentro de los programas de salud pública, su intervención está limitada a los servicios de primer nivel.

Al preguntárseles por su relación con la atención a un parto en los centros de salud y hospitales públicos, las mujeres indígenas reunidas en un grupo focal en la ciudad de La Paz (octubre 2008) señalaron una clara preferencia hacia la opción de parto en domicilio:

Parto en Domicilio	Parto en Hospital
La relación con la partera es de madre e hija	La relación con los servidores de salud es de números
El parto en la casa es en un ambiente caliente	El hospital es un ambiente frío
Existe la compañía del esposo, la madre y la suegra	La madre debe permanecer sola
El ambiente para el parto es oscuro	El ambiente para el parto es claro
Se respeta el cuerpo de las mujeres	Hay que estar desnuda en el hospital
La partera con la lectura de la vena de la mano, sabe que ya viene el niño o la niña	A cada rato nos hacen tacto y duele bastante en ese momento
Ayuda con mucho cariño la partera en el momento del parto	Gritan e insultan en el hospital
En el parto domiciliario existe mayor apoyo psicológico, porque una mujer puede llorar y gritar	En el hospital, los sentimientos son reprimidos
Le ayudan con mates calientes y aceite caliente en el momento del parto	Cortan la vagina y causan más dolor
Se cumple con todo el ritual de alumbramiento	No se permite ningún ritual

A través de la lectura de la placenta se sabe cuántos hijos tendremos. La placenta es considerada sagrada para la vida	La placenta es de propiedad del hospital, a veces es botada a la basura
Existe el cuidado de la madre y del niño o niña, por varios días	Solo estamos dos días en el hospital y tres si nace con cesárea
Para evitar el “mal de parto o sobre parto”, se cumple con el ritual del bañado con agua de romero tanto a la madre como al niño	A los tres o cuatro días, ya estamos de pie, cumpliendo con los trabajos de la casa
Las mujeres que se cuida en la casa no suelen tener enfermedades; son “fuertes”	Las mujeres que quedan en el hospital tienen problemas de salud; son “débiles”

Las formas encontradas de discriminación en el sistema de salud se evidencian tanto dentro de las familias y las comunidades, como entre las mujeres indígenas y el sistema de salud pública.

a. Subordinación de la mujer indígena en la familia y la comunidad

El tema de salud tiene implicaciones para las mujeres indígenas en la relación con su pareja: “Cuando tenía dos hijos, ya no quería saber de tener más hijos, porque quería ya pensar en vender o salir a trabajar, pero mi marido me decía, o a veces me pegaba: ‘No quieres tener, porque seguro ya tienes tu macho’. El temor a la violencia y conflictos matrimoniales obligan a las mujeres a no contradecir las determinaciones del esposo: “Por no hacerme pegar he llegado a tener mis cuatro hijos” (entrevista con una mujer aymara, Ciudad de El Alto, octubre 2008).

Este testimonio es la reflexión que señala que la relación sexual debe ir acompañada de una mayor responsabilidad en la previsión del futuro de los hijos o hijas que vienen. La sexualidad femenina entra en un franco deterioro al convertirse la vida en la sensación de nunca acabar, de pasar la mayoría del tiempo de su vida reproductiva embarazada. Teniendo ya sus hijos o hijas, es la única responsable de cuidarlos y criarlos, preocupándose por su alimentación y educación. Al mismo tiempo, las esposas a veces tienen que enfrentarse con la crítica de la suegra de “no saber cuidarse”.

De acuerdo a los datos de un grupo focal en la ciudad de Alto, con la participación de lideresas indígenas, campesinas, comerciantes, representantes de juntas vecinales y mujeres jóvenes, se puede determinar la existencia de tres grupos de mujeres, relacionando su liderazgo político y económico con el número de hijos o hijas:

- Existe un grupo de mujeres que complementan la economía familiar con pequeños ingresos, y donde el hombre tiene el mayor aporte económico para el sustento de los hijos: “Yo solo tengo que ayudarlo nomás. Él es quién tiene mayor decisión en la casa”. El aporte de la mujer es subvalorado, y muchas veces desconocido por ella misma. Es difícil establecer con certeza la magnitud del aporte, por cuanto los testimonios refieren que ambos trabajan; sin embargo el trabajo doméstico no es considerado como trabajo y no tiene ninguna valoración. En este caso los hijos e hijas vienen por decisión del varón.
- El segundo grupo está constituido por mujeres que tienen un cargo en la organización o en la asociación, o que tienen un negocio, y dedican su tiempo para la atención en la casa y la atención del cargo o negocio. “Las mujeres tienen que saber”, saber significa la predisposición equilibrada de la atención a las tareas domésticas y a las del puesto de venta, pues es la madre la que mejor interpreta y satisface la necesidad de los hijos e hijas. Son mujeres que, con mucho esfuerzo, logran influenciar la decisión sobre el número de hijos e hijas.

- Finalmente existe un tercer grupo que está conformado por mujeres cuyo éxito rebasa por completo los marcos tradicionales de dependencia hacia el esposo. En estos matrimonios, luego de unos primeros años marcados por el conflicto y la violencia, las relaciones de pareja son más estables y equitativas en la distribución de responsabilidades y en la toma de decisiones, y logran tener decisión sobre el número de hijos. Por encima de todos los éxitos está la incuestionable autoridad del marido.

b. Manifestaciones de racismo en el hospital

La concepción de “salud” desde la perspectiva de los pueblos indígenas incluye el bienestar corporal, emocional y espiritual. Es una de las razones por las cuales las mujeres indígenas no acuden a los centros de salud, considerando que su atención y concepción de salud serán discriminatorias.

i. Falta de comunicación entre personal médico y mujeres indígenas

“Aquí en El Alto, los médicos de la Caja Nacional de Seguridad Social, o en el Hospital Cubano de Alto Lima, no nos explican de qué estamos mal, nos preguntan algunas cosas y después nos dan la receta, pero no sabemos de qué estamos mal. En menos de un minuto ya estamos fuera del consultorio y no sabemos qué medicamentos nos dan, para qué sirven y de qué estamos mal. Por eso una dice será así la forma de atender, no nos dicen nada...” (grupo focal, Ciudad de El Alto, octubre 2008). La necesidad de una atención más extendida es importante para un entendimiento mutuo, y aún con mayor razón cuando se trata de personas que buscan información y curación para su malestar.

ii. Discriminación por maltrato

“Cuando se va al hospital, en estado de embarazo, con el dolor de parto, no se puede caminar. A veces una llora, y los dolores le hacen gritar, pero ellos dicen: ‘¿Por qué gritas? Cuando estabas con tu marido, deberías también gritar; ahora debes aguantarte del dolor’. Así nos faltan el respeto, con el susto que nos dan, sé hacerme pasar los dolores de parto” (grupo focal, Ciudad de El Alto, octubre 2008).

Las más recientes expresiones de racismo en Bolivia se dieron cuando las mujeres líderes fueron golpeadas en los días de la sesión de la Asamblea Constituyente en la ciudad de Sucre, para la aprobación de la Nueva Constitución Política. Según expresa una dirigente campesina: “Hemos recibido golpes, patadas, soy mujer pero por valiente, no voy a llorar. Hasta ahorita siento dolores, no soy cobarde para decir que me duele todo el cuerpo. Hasta parece que tienen palos punzantes. Ayer no podía ni caminar porque me han pateado en la barriga, no he podido dormir toda la noche. En el hospital nos han dicho: ‘Te vamos a inyectar agua... para que se mueran de una vez ustedes’. ¿Cómo es posible que funcionarios públicos que son pagados por el gobierno nos traten de esta manera? Yo pensé que los doctores tenían ética profesional, pero no había sido así. No podemos confiar... ni las farmacias nos quieren vender medicamentos” (entrevista a mujer quechua, Cochabamba, noviembre 2008).

iii. Discriminación por falta de respeto a prácticas culturales

“Yo no voy a los hospitales, prefiero tener mis hijos en la casa: está la partera, mi marido, mi suegra, que están listos para todo. Dicen que en el hospital es frío. Cuando una llega y está con los dolores, le hacen caminar, subir y bajar gradas. Yo prefiero estar en mi casa porque me ayudan con mates, aceite, y después de tener a mis hijos, me dan una sopa de carne bien caliente y después de unos días ya estoy nuevamente de pie. Pero antes mi mamá me baña con agua de romero para no tener el mal de sobre parto” (entrevista a una mujer quechua, Cochabamba, octubre 2008).

c. **Discriminación en el sistema de salud del área rural**

i. **Largas distancias – alta dispersión de la infraestructura de servicio**

“En el campo, estamos destinadas a nuestra suerte: El centro de salud se encuentra en el pueblo. Ir al pueblo es caminar más de tres horas, y cuando estoy mal, y sobre todo con dolores de parto, ¿cómo puedo ir al hospital? Simplemente no voy, me quedo en casa, sufriendo con los dolores” (entrevista a mujer aymara, Tiwanaku, octubre 2008).

ii. **Falta de personal en las unidades de salud**

“Cuando se lleva a los niños a la posta sanitaria, no existe personal médico, únicamente se encuentra la enfermera, que nos riñe porque hemos descuidado al niño. Por eso yo prefiero curar por hierbas, a veces sana, a veces es para el yátaro. ¡Él sí sana a los enfermos grandes y chicos! No me está riñendo, es más comprensible, porque conoce, y ¡es nuestra gente!” (entrevista a una mujer quechua, Cochabamba, octubre 2008).

“Yo prefiero en mi parto la atención de la partera. Ella viene y le pone bien a mi ánimo, me da mucha fuerza, me dice que estoy bien, que saldrá bien, que solo no debo desabrigarme. Hago todo lo que me dice. Me cuida con cariño. Así han nacido mis hijos, con cariño de su padre y de la partera” (entrevista a una mujer quechua, Cochabamba, octubre 2008).

“En el área rural, en mi lugar (el campo) yo no le conozco al médico. Dicen que viene de la ciudad de Cochabamba, está un rato y se va. Él no está al alcance de nosotras” (entrevista a una mujer quechua, octubre 2008, Cochabamba).

iii. **Regaños y maltrato por parte del personal de salud**

“En una oportunidad yo le llevé a mi hijito al centro de salud, porque se rompió la cabeza. Él estaba jugando y se cayó. El médico, al verlo, me ha reñido, me ha dicho que soy una mala madre, que por qué andaba tan sucio y hediendo. Me ha dicho: ‘Eres una cochina, a pesar de que ustedes siempre son así, sucios y descuidados’,- desde ese día prefiero curarme en mi casa y no ir a hacerme maltratar” (entrevista a una mujer guarayo, Santa Cruz, octubre 2008).

Los testimonios de estas mujeres son el claro ejemplo del funcionamiento de los centros de salud en el área rural. Existe la falta de personal profesional y la carencia de medicamentos, lo cual también influye para la opción por la medicina tradicional.

d. **Discriminación en el sistema de salud en el área urbana**

i. **Intersección entre pobreza y salud**

Con la ley de atención de parto gratuito, muchas mujeres tienen la experiencia de atención en los centros de salud. Sin embargo, en una entrevista con mujeres indígenas en la ciudad de El Alto, ellas señalaron que a pesar de tener cerca el centro de salud, prefieren no ir debido al maltrato y a las muestras de machismo. Últimamente los médicos han cambiado su conducta y actitud un poco: *“Los médicos nos dicen que estamos mal porque no sabemos cuidarnos, debemos comer quinua, avena, tomar leche, mucha fruta. Pero yo me pregunto, somos conscientes de esto, pero simplemente nuestra economía familiar no nos alcanza para comprar todo esto”* (entrevista a una mujer dirigente de la Junta de Vecinos, El Alto, octubre 2008).

d. **Menosprecio y maltrato por apariencia y vestuario**

Una forma de discriminación que abarca tanto las áreas urbanas como las áreas rurales se manifiesta con respecto al color de la piel y la vestimenta de las mujeres que acuden a los servicios de salud. Según los testimonios de las mujeres, la forma de atención tiene que ver con el color de la piel y la vestimenta: *“Si somos morenas, ni al saludo contestan con cortesía, nos tratan mal, otros nos tratan como si fuéramos menores de edad, nos dicen: ‘Hija’, o a veces nos riñen, diciendo que no sabemos cuidar a nuestros hijos, por eso no se prefiere consultar a un médico”* (entrevista a una mujer indígena, El Alto, octubre 2008).

Aparentemente existen diferencias de trato en el hospital y en los centros de salud. En éstos últimos sí existe cierto cuidado en la atención. En cambio en los hospitales los médicos tienen una actitud discriminativa hacia las mujeres y hombres indígenas: *“Cuando están de buen carácter nos dicen: ‘Dime hija, ¿cuál es tu problema? ¿Sabes? tienes que aprender a cuidarte’, y cuando están de mal humor, simplemente no hacen caso al saludo, nos tratan con menosprecio: ‘ ¡Qué quiere esa mujercita de pollera! Dile que no tengo tiempo para atenderla’* (entrevista a una mujer aymara, La Paz, octubre 2008).

A manera de resumen, podemos decir que las mujeres indígenas son objeto de discriminación en el sector de salud, tanto en el área rural como en el área urbana y en todos los sistemas de atención de salud pública. Las formas de discriminación reproducen el patrón general de maltrato, basado en el vestuario, en la apariencia física de las personas. El estudio revela que a pesar de que las mujeres manifiestan mayor confianza en la medicina tradicional y que el marco legal permite la promoción de la medicina tradicional, esto no se aplica. Igualmente hay que destacar que en la medida en que las mujeres tengan acceso a recursos económicos propios, acceden a servicios privados de salud.

VII. PRIVACIÓN DE DERECHOS FUNDAMENTALES Y DISCRIMINACIÓN EN LOS DIFERENTES SISTEMAS DE JUSTICIA

A continuación se presenta una clasificación en tres niveles de las manifestaciones de discriminación que surgieron durante este estudio, y que son:

- a) En el interior de las familias, de la comunidad, especificando quiénes sancionan a las mujeres y qué sanciones reciben;
- b) Un segundo nivel está dado por la subordinación al marido, que raya en un estado de cuasi esclavitud, y al sometimiento que las mujeres tienen a las distintas autoridades locales. En este nivel encontramos un factor relevante, que es la falta de registro y falta de documentos de identidad, lo cual limita el acceso de la mujer a la justicia.
- c) Finalmente, también se determinó la existencia de contradicciones entre competencias del sistema de justicia comunitaria y del sistema estatal. El estudio revela que muchas de las causas de discriminación se basan en exclusiones partidarias, y que hay un trato diferenciado acorde al estado civil de las mujeres dentro de los mismos. Se determinó que existe un vacío en el aseguramiento de la participación de las mujeres indígenas en las decisiones comunitarias. También se encontró una intersección entre pobreza, poder económico y capacidad de respuesta del sistema de justicia para las mujeres indígenas.

Todo ello se destaca en las expresiones siguientes:

a. Esclava del marido

El maltrato y la violencia contra las mujeres muchas veces se dan por sentimientos de celos del varón. En entrevista con una representante de la Asamblea Feminista, ella menciona que tanto mujeres lideresas amazónicas como lideresas andinas, *“cuando se casan, pasan a ser la esclava de su marido, ya no cuida en su vestimenta, ni en su arreglo personal, no pueden peinarse, porque de lo contrario, es golpeada bajo el pretexto de que se arregla para su amante”*. Muchas mujeres, una vez que se casan, su accionar está dirigido a la atención y cuidado de sus hijos y del marido. Se convierten en un ser sumiso, encerradas entre cuatro paredes para sus quehaceres domésticos. Cuando empiezan a salir de su encierro, asistiendo a seminarios y talleres, son criticadas por sus parejas, y a veces por sus mismas hijas, madres o suegras.

En entrevista con una mujer guaraya, ella menciona que *“cuando una es joven y soltera, viste bien, aunque en la pobreza nadie reclama por qué estamos usando ésta u otra ropa. Pero cuando nos casamos -es como que el sol se oculta- unos años se vive bien, después vienen los problemas, y son los mismos padres y madres que nos dicen: Te has hecho pegar por tu boca, tienes que saberte aguantar, debes estar callada, porque si boca a boca le discutes, el hombre tiene razón en pegarte”, - así mis padres me decían. Ellos le dan mayor razón al varón. A veces pienso que mi hija seguirá mis pies, porque los varones no sufren”* (entrevista a mujer guaraya, Santa Cruz, noviembre 2008).

b. Sanciones de parte de las parejas, la familia y la autoridad

En un seminario de mujeres aymaras, líderes de organizaciones sindicales, de ayllu y gremiales de la ciudad de El Alto que se llevó a cabo en octubre de 2008, se realizó un ejercicio en el cual se recopilaban los diferentes tipos de sanciones que reciben las mujeres de parte de diferentes personas. Los resultados del ejercicio constan a continuación:

Acciones sancionadas por la pareja, la comunidad y la autoridad

Hechos calificados como leves	Procedimiento	Sanción	¿Quién sanciona?
Peleas al interior del hogar	Recurrir a los padres	Recomendación a las mujeres, por incumplir con su rol de madre y esposa	La familia de la mujer y la familia del varón
Cuando el hombre llega a su hogar y no hay comida	Discusión entre ambos	Es criticada por los familiares	El esposo riñe y le llama la atención
Cuando el hombre llega cansado de su trabajo	Insultos y enojo del esposo	El esposo riñe a su mujer	Es el marido quien sanciona
Las mujeres son flojas	Constantes insultos y llamadas de atención a las mujeres	Llamadas de atención de sus padres	El varón y la familia del varón

Hechos calificados como graves	Procedimiento	Sanción	¿Quién sanciona?
Golpiza a las mujeres	Se recurre a la familia, a los padrinos o a las autoridades de la comunidad	Las mujeres son botadas o echadas de su hogar	El varón
No pasa a mayores problemas, porque “ser mujer es saber aguantarse”			

El enojo es más fuerte	Empieza a gritarla y a cortar la manta y las polleras de las mujeres En estado de ebriedad empieza a botar a la mujer de su hogar a la calle	El varón oculta su error bajo el dicho “borracho estaba y no me acuerdo”	El varón reniega de su conducta y también reprochan a las mujeres
Las mujeres son flojas y abandona a sus hijos	Quejarse a la autoridad de la comunidad, o a las instituciones de la Defensoría	Llamadas de atención a las mujeres Firma de una garantía para el buen comportamiento de las mujeres	El varón, las autoridades de la comunidad y la institución de la Defensoría

Acciones cometidas por las mujeres y sanciones frente a la comunidad

Acción calificada como leve	Procedimiento	Sanción	¿Quién sanciona?
El adulterio	Crítica a las mujeres	La familia y la comunidad	Las autoridades locales
Ser líder comunal	Llamadas de atención por descuido a los hijos	Enojo del varón	El esposo
“Mujer de la calle”	Pedir permiso o autorización para el cumplimiento de su rol de dirigente	El varón está siempre enojado	El varón y la familia
Abandono a los hijos, por cumplir con su rol dirigencial	Enojo del varón	No le dirige la palabra	El varón

Acción calificada como grave	Procedimiento	Sanción	¿Quién sanciona?
El divorcio o la separación	No le corresponde quedarse con los hijos	Sale de la comunidad	La comunidad y las autoridades
Dejar de cumplir con los roles de ser madre	“Puedes vivir para tu organización”	Separación o divorcio	El varón
Llegar muy tarde al hogar	Constantes súplicas y explicaciones de motivos por parte de las mujeres	Golpiza a las mujeres	El varón y la familia
Las mujeres dejan el hogar	Demanda contra las mujeres por abandono de hogar	Aislamiento social	Instituciones encargadas de la defensoría de la niñez La sociedad

En este ejercicio se puede ver quiénes sancionan a una mujer y cómo se reproduce la violencia hacia las mujeres.

En una entrevista con la representante de la Federación de Mujeres de El Alto, ella señala que la organización recibe denuncias sobre maltrato a las mujeres. Frecuentemente el varón reacciona echando a la mujer de la casa, o quitándole al niño menor, y ella se ve imposibilitada de iniciar una demanda de tutelaje del menor y obligada a volver al hogar, donde a veces la represión y violencia son más fuertes. La imposibilidad de actuar tiene relación con el prestigio de la familia: no se puede denigrar a la familia ni quitar la honra de la familia, porque de lo contrario la mujer es considerada *“mala mujer”, “mujer sin pudor”*.

En el área rural andina existen diferencias entre las mujeres, bien sea con respecto a la falda plisada a la pollera, o en la forma del peinado; las mujeres casadas llevan sombrero. Una joven aymara que vive en la ciudad de El Alto, menciona durante una entrevista que *“siendo soltera, una tiene libertad, lo único que debe hacer es respetar la decisión del padre y de la madre. Ahora existe mayor posibilidad de que las mujeres puedan alcanzar un nivel de formación y capacitación, aunque es siempre más difícil para las mujeres,*

por ser aymara, por haber salido de una Universidad Pública de El Alto, por el apellido, por ser cara morena y por vivir en El Alto” (entrevista a mujer aymara, El Alto, octubre 2008).

La entrevista muestra la necesidad de profesionalización de las mujeres indígenas como forma de frenar y evitar el grado de violencia. Sin embargo, por la condición de ser mujeres indígenas, muchas veces ellas no pueden acceder a fuentes de trabajo o a cargos, entre otros. También se puede deducir de su relato que el ser soltera puede ser considerado como sinónimo de alegría y bienestar.

En entrevista a Alejandro Choque, Responsable de la Oficina de la Defensoría de la Niñez y Adolescencia en la marka de Tiwanaku (Provincia Ingavi, Departamento de La Paz), se menciona la siguiente lista de casos atendidos, tan solo durante el mes de septiembre del 2008:

Gobierno Municipal de Tiwanaku: Informe mensual de casos atendidos por la Defensoría de la Niñez y Adolescencia, mes de septiembre 2008

Defensa y Restitución de Derechos	Tipología	Número de casos atendidos	Seguimiento	Visitas domicilio	Audiencias	Derivación a la Fiscalía
Derechos a la Protección de la Familia	Asistencia familiar, conflictos de guarda, abandono de NNA ²⁵ , extravío	4	2		2	1
Derecho a la identidad	Ausencia de reconocimiento de filiación, inexistencia de filiación	2	1		1	
Derecho al respeto y dignidad	Maltrato físico, maltrato psicológico, utilización de NNA en conflictos familiares y otras utilidades de NNA en medidas de hecho	1	1			
Delitos contra la libertad sexual	Violación, abuso deshonesto, estupro, rapto, corrupción de menores, corrupción agravada, proxenetismo y violencia sexual comercial	2	2	2		
	TOTAL	9	6	2	3	1

El Municipio de Tiwanaku comprende 23 comunidades, desde donde las mujeres indígenas acuden a la Defensoría demandando asistencia familiar, reconocimiento de filiación o el derecho a que el niño o la niña puedan llevar el apellido del padre. La negación de estos derechos les lleva a presentar demandas, después de haber agotado las instancias familiares, inclusive el recurso a las autoridades originarias. Las cifras mostradas serían la “punta del iceberg”.

c. Discriminación por no tener apellidos

Un revelador estudio realizado por el grupo Comai Pachamama (2008) sobre Género y Justicia en la Nación Uru Murato Llapallapani, en el departamento de Oruro, muestra la discriminación que los hijos no reco-

25. NNA: niñas, niños y adolescentes.

nocidos sufren ante la comunidad y la sociedad en general. Niños y niñas se ven privados de su derecho a tener un apellido, en un contexto en el que se exige el certificado de nacimiento para su inscripción en su ciclo escolar y estudiantil, y para poder recibir el Bono Juancito Pinto²⁶. Ante esta situación, muchas mujeres han emprendido el espinoso trámite del reconocimiento de hijos.

El Código de Familia, en sus artículos 173, 176, 117, 178 estipula que todos los hijos son iguales ante la ley. Esto quiere decir que los hijos e hijas naturales son iguales en condiciones que los hijos e hijas legítimos ante la ley.²⁷ El Código de Familia menciona que el padre puede firmar el reconocimiento del niño o la niña únicamente con la presencia de dos testigos.

En el pueblo Uru, ubicado en el departamento de Oruro, a riberas del lago Poopó, una mujer indígena uru menciona que “en el pueblo uru no es costumbre casarse mediante registro civil, sino que son unidos mediante el ritual del matrimonio bajo usos y costumbres de la población. Lo mismo pasa con el nacimiento de los hijos: nuestros padres ni nosotras mismas no tenemos el carnet de identidad, porque dentro de la comunidad hasta hace un año no necesitamos inscribirnos ante el registro civil. Ahora tenemos los problemas porque necesitamos cobrar para nuestros hijos el bono Juancito Pinto, o hacer algún trámite, sobre todo los varones, porque son ellos quienes salen hacia la ciudad, nosotras no, porque siempre estamos con el ganado y el cuidado de la producción” (entrevista a una mujer uru, Oruro, octubre 2008).

“Muchos jóvenes ahora que salen a la ciudad, tienen malos hábitos, como es dejar a sus hijos y mujeres. Entonces, cuando se trata de reclamar el apoyo económico, no tenemos ningún documento que diga que es su hijo o hija. Ahí presentamos problemas, nosotras mismas no tenemos el carnet de identidad, para quejarnos ante la ley” (entrevista a una mujer uru, Oruro, octubre 2008).

La unión de los padres consolida la institucionalidad de los hijos e hijas. En las actuales circunstancias, ellos y ellas se ven obstaculizados en poder recibir algún beneficio del Estado, como la educación y salud gratuita. En otros casos, al no existir ningún tipo de obligación legal, los niños y niñas quedan únicamente bajo la responsabilidad materna, sin la protección paterna y obstaculizados sus derechos, frente al trámite costoso de la prueba de ADN para comprobar la paternidad, y el cargo burocrático de trámite que implica iniciar un juicio de paternidad.

d. Administración de la justicia comunitaria

i. Organización del sistema de justicia comunitaria

Según las autoridades indígenas, la justicia comunitaria “es una justicia donde todos participan. Cuando nos llega la demanda, nos reunimos en directorio y analizamos el caso, hacemos llamar al culpable, sea hombre o mujer, y le preguntamos. También están los familiares de ambos para aclarar el hecho. El jalja mallku²⁸ empieza dando la palabra a la autoridad superior, el mallku²⁹. Él recomienda que debe ser en honor a la verdad, y así todos van hablando hasta aclarar y debatir el hecho. Si hay un acuerdo, se firma garantías de buena conducta ante las autoridades, con testigos y familiares y de acuerdo a la culpa. A veces se fija una multa, y a veces no, cuando la culpa es menor” (entrevista a ex autoridad del norte de Potosí, Potosí, noviembre 2008).

26. A través de este Bono, cada niño en edad escolar recibe el monto de 150 Bs. por año.

27. El término “hijo natural” se refiere a hijos de padres no casados mediante registro civil, mientras que se habla de un “hijo legítimo” cuando se le ha inscrito en el registro civil.

28. Autoridad encargada de administrar justicia.

29. Principal autoridad.

En el caso de la mujer guarayo -que no es diferente a la realidad de otras mujeres en la región de tierras bajas-, las relaciones de género no son equitativas, ni en la casa, ni en el ámbito público. *“Quienes administran justicia son los caciques, aún las mujeres no ejercen este cargo, aunque hay mujeres que han llegado a este caso, pero son excepcionales. Una mayoría seguimos en la casa cuidando únicamente de la familia. Las mujeres debemos capacitarnos para llegar a este cargo, pero siempre respetando nuestra estructura organizativa”* (entrevista a mujer guarayo, Santa Cruz, noviembre 2008).

Las autoridades indígenas, responsables de ejercer la justicia, obtienen distintos nombres de acuerdo a la respectiva región. Sin embargo, el rol es similar en todos: generalmente la autoridad de justicia tiene la facultad de arreglar problemas territoriales, de límites, conflictos entre comunidades, problemas de robo, de ganado, problemas conyugales y otros. Cuando no se puede encontrar una solución entre las partes interesadas, se convoca a la comunidad para buscar la solución, con la participación de todos y todas. Las sanciones se establecen de acuerdo a la culpa y a las posibilidades económicas de la familia. Después del juicio, la comunidad y los familiares se convierten en vigilantes para evitar que se incurra en el mismo problema.

En entrevista con el Responsable de la Dirección de Relaciones Internacionales del Vice Ministerio de Justicia Comunitaria, este funcionario señala que *“la justicia occidental y la justicia tradicional tienen sus jurisdicciones territoriales, y lo que falta es definir las competencias de cada una de ellas”*.

ii. Discriminación de la mujer en espacios del poder local

De acuerdo con un estudio de caso de Acobol³⁰ realizado en el pueblo de Ancoraimes (provincia Omasuyus, departamento de La Paz), que agrupa a 56 comunidades, dos mujeres en el cargo de concejales fueron sancionadas mediante la justicia comunitaria. En un Gobierno Municipal caracterizado por una fuerte presencia de organizaciones sindicales, las dos mujeres llegaron a sus cargos vinculándose con el partido del MAS. Cuando el Alcalde pasó a la diputación por la provincia, otro varón asumió su posición en el Municipio, y se creó una pugna entre partidos políticos: entre el bloque de mujeres del MAS y el bloque del nuevo alcalde. Éste último, para neutralizar a su contrario, ordenó que estas dos mujeres fueran sancionadas mediante la justicia comunitaria en el pueblo de Ancoraimes.

Con fecha 21 diciembre de 2006 consta en el registro de la ACOBOL la denuncia de dos concejales que fueron expulsadas de sus cargos en el Gobierno Municipal de Ancoraimes, luego de hechos de violencia verbal, psicológica y física, desarrollados en el Cabildo de Ancoraimes, el 18 de diciembre del 2006. Una de las concejales denunció: *“Me están presionando permanentemente los concejales municipales, ellos me han empujado, me han insultado, también me han amenazado diciendo ‘te vamos a matar si no renuncias a tu cargo’...”* (Concejala de Patacamaya). *“En las puertas del Ministerio de Hacienda, me han acorralado un montón de personas, estaba también el chofer del Alcalde, me han pegado con palos, estaba embarazada, ahora he perdido mi hijo, me querían secuestrar a mi municipio para quemarme...”* (Concejala de Palca). Ambas mujeres son víctimas del acoso político mediante el accionar de la asamblea comunal. Ellas fueron obligadas a dejar el cargo y sancionadas por malversación de fondos en la gestión municipal.

La organización básica en el Municipio de Ancoraimes es sindical. Surge desde el año 1952, en el marco del gobierno del MNR (Movimiento Nacionalista Revolucionario), y su funcionalidad responde en algunas oportunidades a intereses del partido de turno. En Ancoraimes, la organización sindical asume de manera comprometida la práctica de la justicia comunitaria. Es un tipo de organización social de base y tiene su

sistema de autoridad local; actúa como escuela de formación sindical, aunque con ciertas dificultades en su estructura y funcionamiento.

“En la comunidad tenemos nuestro sindicato, entonces el sindicato se encarga de los problemas que puede haber; cualquier asunto entonces lo arreglamos aquí, pero cuando se arregla por la justicia ordinaria no está bien porque ahí andan con mentiras. Aquí la justicia comunitaria se arregla como debe ser porque se reúne a las dos partes, frente al Secretario General, tiene que arreglar sus problemas a buenas, porque si no, a chicotazos les agarran, es para tener miedo la justicia comunitaria... Con la justicia ordinaria tarda mucho, diez años, quince o veinte, pero en justicia comunitaria es rápido, además las cosas se arreglan bien.” (entrevista a un miembro de la Federación Sindical Única de Trabajadores Campesinos, Tupak Katari FSUTCA-TK).

El proceso de formación y capacitación de las mujeres amazónicas en el contexto de su organización, ha llevado a que mujeres líderes hoy se encuentren en el poder local, a pesar de las dificultades relacionadas con el tiempo, los constantes viajes de largas distancias, y el cumplimiento de roles maternos.

Hoy se encuentran en el ejercicio del poder local como resultado de sus luchas y reivindicaciones sociales. *“Creemos que nuestros esposos deben comprender y considerar nuestro derecho de participación, ya que nosotras necesitamos ser escuchadas. Ha habido problemas en diferentes organizaciones donde se sufre la discriminación de las mujeres, no solo en Trinidad, sino también en las comunidades donde muchas veces no pueden participar, porque tienen problemas en sus hogares, los mismos que se dan por falta de comunicación, por falta de comprensión de la pareja. Ellos no entienden que no solo tenemos que estar metidas en nuestros hogares, sino que es necesario caminar y luchar juntos”*.³¹

iii. Discriminación por las formas de organización indígena (autoridades indígenas y autoridades sindicales)

En el norte de Potosí, en el sur de Oruro y en algunas provincias del departamento de La Paz, la confrontación entre sindicatos campesinos y ayllus o autoridades indígenas ha sido tensa, hasta el año 2000. En algunos casos la confrontación llevó a muertes. Es solamente a partir de la gestión del gobierno del Presidente Evo Morales que, en el marco del Pacto de Unidad que agrupa a las cinco organizaciones matrices del país, se logra institucionalmente accionar en forma conjunta.

En la actualidad, en Ancoraimes la práctica de justicia se entrelaza necesariamente con la presencia institucional y de los actores del Gobierno Municipal. Éste último, como parte de la autoridad local, ya se ha socializado y legitimado en la comunidad, ocupando el liderazgo para la toma de decisiones tendientes al desarrollo socioeconómico local. Así se genera una interrelación y por ende una recomposición de la justicia, especialmente la comunitaria. Esta recomposición es más compleja todavía cuando se trata de abordar los casos de proceso y juzgamiento a las mujeres como parte del Gobierno Municipal. Más específicamente, se trata de una recomposición en la que determinados factores comienzan a tener mayor relevancia: el ámbito político, las relaciones de poder, las relaciones de género, las relaciones de parentesco simbólico (por ejemplo, las relaciones simbólicas de compadrazgo), generando características y comportamientos particulares. Este fenómeno aleja cada vez más al tipo de justicia que se practica bajo la concepción de justicia comunitaria ancestral, solidaria y emancipadora (Acobol, 2008).

En el caso de las dos mujeres concejales sancionadas bajo justicia comunitaria, primó la política, los intereses de ambos sectores en pugna, y las mujeres recurren como defensa a la Asociación de Concejales de Bolivia, que institucionalmente no tiene ninguna relación con las autoridades sindicales locales.

30. La Asociación de Concejales de Bolivia (ACOBOL) agrupa a las mujeres en cargos municipales, del poder local. También participa en convocatorias de investigación para analizar las experiencias de mujeres en el ejercicio de un cargo político. Llama la atención que una mayoría de las concejales tienen como asesores a varones y no a mujeres profesionales.

31. Entrevista a Ex presidenta de la Central de Mujeres Indígenas del Beni, en “Memoria de los Derechos Humanos y Realidades de las Mujeres Indígenas de Tierras Bajas”, Ed. Tijaipa, La Paz, 2000.

En resumen, a partir del caso del Municipio de Ancoraimes se puede deducir que existe una hegemonía masculina en el poder local e intereses del poder político que denigran a estas dos mujeres. El tema de justicia comunitaria y su relación con el tema de género, para el caso de Ancoraimes, se enmarca en tres tipos de justicia: a) la justicia comunitaria de práctica tradicional, que se da generalmente en las comunidades relativamente pequeñas; b) la justicia comunitaria que se practica en el entorno de la capital municipal y de acceso a la justicia legal ordinaria; y c) la justicia legal ordinaria que practica parte de la población local, procesándose sus problemas en Achacachi y en otras sedes de la citada justicia.

Los tipos de organizaciones sociales existentes son los ayllus y los sindicatos. La primera es más conciliadora, endógena; sus autoridades son tradicionales, y funcionan bajo usos y costumbres. La segunda establece mayor relación con el poder municipal y mayor relación con instancias del poder nacional. En el caso de Ancoraimes, predomina el sindicato campesino, que toma la administración de justicia bajo usos y costumbres, en el marco de la influencia de instancias exógenas como son los partidos políticos.

En este contexto, la situación de las mujeres tiene un rol funcional. Su condición de indígenas las hace mucho más vulnerables ante la sociedad en general, llegándose hasta a señalar o inventar acciones de inmoralidad. De esta manera, su prestigio, logrado por muchos años y con sacrificio, es revertido en poco tiempo. Una maniobra certera del adversario es atacar a la mujer indígena por el grado de moralidad, lo que no suele darse en contra del liderazgo masculino.

iv. Trato diferenciado por estado civil de las mujeres

En los ayllus, marcas y suyus, la administración de la justicia comunitaria es ejercida por las autoridades tradicionales, donde no existe la influencia de algún partido político. La asunción de este cargo se realiza según al sistema de turno y de servicio a la comunidad. El tratamiento de demandas y sanciones responde a procesos de decisión colectivos: después de haber agotado el análisis del hecho, las autoridades con mayor experiencia tomarán la decisión final.

En el caso de los ayllus asó, como en algunas instancias del sindicato campesino, las mujeres, en su condición de esposas, atienden la administración de justicia en ausencia de sus esposos: *“Si estamos en el cargo, y cuando el marido ha viajado y no está en la comunidad, las mujeres entramos en el lugar del esposo. También nos convocan las autoridades para que, en forma conjunta, podamos arreglar el caso”* (entrevista a una Mama T'alla, Oruro, noviembre 2008).

En el caso de las mujeres solteras, la administración de justicia indígena en las estructuras tradicionales como los ayllus y marcas se desarrolla en un contexto espiritual. Hace diez o 15 años atrás, la sanción para madres jóvenes solteras era expulsarlas de la comunidad. En la actualidad se va perdiendo esta práctica de sanción: *“Antes las autoridades de justicia, cuando sabían que una mujer joven tenía un niño o niña, era juzgada fuertemente, o cuando en la comunidad aparecía un niño o niña muerta, se decía que la comunidad será castigada con la lluvia y granizo, entonces había que dar con los culpables, es decir con los progenitores, entonces la autoridad sancionaba, botándoles de la comunidad, y había que realizar el ritual del despacho para el niño o niña muerto, solo así se podía asegurar la buena producción para el año que viene”* (entrevista a una mujer quechua, norte de Potosí, noviembre, 2008).

En el caso de las tierras bajas, la situación de la mujer indígena joven la convierte en la persona más vulnerable: *“como mujer guaraní, tenemos los mismos problemas que los otros pueblos, hay muchas violaciones, por ejemplo hay 23 comunidades en O'Connor que viven como esclavos, trabajando las 24 horas por 20 bs.³², y las mujeres de cocineras, sin ganar sueldo, donde los patronos se aprovechan de las hijas de los compañeros”³³*.

32. Abreviación de bolivianos (moneda).

33. Declaración de mujer guaraní. Ex autoridad de la Asamblea del Pueblo Guaraní. Memoria. Derechos Humanos y Realidades de las Mujeres Indígenas de las Tierras Bajas. Ed. Tijaipa. La Paz. 2000.

v. Discriminación de participación en los procesos de toma de decisión en asuntos comunitarios

En el taller realizado en la ciudad de El Alto el 21 de octubre del 2008, una reflexión generalizada se refirió al lugar que las mujeres indígenas ocupan en las reuniones comunitarias. Existe una división automática, según la cual los varones se acomodan en las bancas o sillas, mientras que las mujeres suelen acomodarse en el piso, detrás de las sillas o en los alrededores, pero no ocupan la parte visible como los varones; muchas se encuentran tejiendo. Cuando se sienten afectadas como mujeres alzan la mano varias veces consecutivas, hasta que la autoridad varón le da la palabra. *“Cuando estás empezando a hablar, de pronto se escucha que un hombre dice ‘Al punto, al punto’, o abuchean, como desaprobando tu planteamiento, ‘ya basta, ya basta’. En ese momento viene el sonrojo en el rostro, y nos asustamos. Entonces muchas mujeres ya no prefieren hablar. O se burlan, diciendo ‘que hable su marido’. ¿Cómo creen que nos sentimos? Es triste sentirse menospreciada”* (entrevista a mujer aymara, ex autoridad de la Federación Departamental Bartolina Sisa, La Paz, noviembre 2008).

En las tierras bajas son pocas las mujeres indígenas que han llegado a ocupar los cargos de caciques. Generalmente es el hombre quien tiene mayores posibilidades del ejercicio del cargo. *“En mi comunidad, cuando hay un problema de robo, pelea, es el cacique quien tiene la responsabilidad de dar una solución a los conflictos, porque es el que da las normas y leyes en la comunidad. En caso de que no se pueda solucionar, el cacique transfiere el caso a la Defensoría de la Niñez, y si no se logra solucionar, recién se acude a la justicia ordinaria. Las pocas mujeres que son caciques, también solucionan los problemas, pero son muy poquitas, aún existe discriminación a las mujeres para llegar a ser cacique”* (entrevista a mujer moxeña, Santa Cruz, octubre 2008).

e. Manifestaciones de discriminación en el sistema de justicia del Estado

i. Discriminación por falta de recursos económicos

La situación de las mujeres en el acceso a la justicia occidental trae diferentes dificultades: una por su condición de ser mujer indígena y otra por ser pobre. *“Estoy aquí, porque no tenía dinero para defenderme, es una calumnia por la que estoy aquí adentro, dicen ‘Es una mujer de pollera, no tiene quién la defienda’, y es así, son tres años que estoy, solo tengo a mis hijitas, ellas están conmigo, durante un año venía mi esposo, pero se ha olvidado, ahora dicen que ya tiene otra esposa, se ha olvidado de sus hijas, generalmente aquí los esposos se olvidan de sus mujeres, en cambio en la Cárcel de San Pedro, dicen que viven en familia, cuando el hombre es culpable las mujeres le acompañan y va hasta adentro sin tener culpa, así somos las mujeres, pero cuando nosotras tenemos culpa, ellos se olvidan, así será mi suerte”* (entrevista a mujer en la Cárcel de Mujeres, La Paz, octubre 2008)³⁴.

El de esta mujer es un testimonio desgarrador, entre el llanto y la soledad. La mujer contó su experiencia en los juzgados y sintió que estaba marcada para toda su vida. Ella relató cómo no le escuchaban en las audiencias. También su abogado le decía que no hablara: *“Vas a empeorar”*, le decía; solo le quedaba escuchar. Al principio tenía el apoyo de sus padres, pero con la enfermedad y la vejez de ellos, piensa que se olvidaron. *“La justicia ordinaria es fría, no escucha, los ricos tienen justicia, los pobres no, yo estoy aquí porque soy de pollera y soy pobre, mi vida se ha convertido como la entrada del sol”*, refiere en su testimonio.

A esto se suma la falta de recursos económicos para asumir la defensa. Es muy generalizado escuchar *“no existe justicia para los pobres”* haciendo referencia a que los problemas económicos afectan para emprender un juicio justo. La entrevistada refiere *“es muy fácil entrar a la cárcel, el problema es salir, y el peor problema es el olvido de la pareja”*.

34. La entrevistada se encuentra en la Cárcel de Mujeres, por el delito de la Ley 1008.

ii. Intersección entre falta de recursos económicos e impunidad ante la justicia

Según el estudio realizado por la Red Nacional de las Trabajadoras por la Información y la Comunicación, Red Ada (2007): “Feminicidio en Comunidades Rurales de Bolivia”, de 373 casos de feminicidio en Bolivia, 353 han quedado en la impunidad. La justicia no se esfuerza por encontrar y sancionar a los asesinos, por el abandono del proceso de los familiares, la falta de recursos económicos, y la larga y tediosa tramitación.

En el caso de las tierras bajas, si bien el control comunal existe, éste es más débil comparado con el existente en las tierras altas. Esto se debería a la diversidad de pueblos que conforman las comunidades rurales de las tierras bajas, la distancia y el difícil acceso a las comunidades.

Según los datos de la Fuerza Especial de Lucha contra el Crimen (FELCC), en Cobija (departamento Pando) ocurrieron los siguientes casos de asesinato u homicidio de mujeres entre los años 2004 y 2006:³⁵

No. Víctimas	Año	Edad	Estado Civil	Causas	Estado Actual
1	2004	28	Concubina	Asalto, robo, violación y muerte	Caso con sentencia
1	2004	10	Soltera	Violación, maltrato físico y muerte	Caso con sentencia
1	2006	25	Concubina	Celos, maltrato físico y muerte	En proceso de sentencia
1	2006	23	Concubina		En proceso de sentencia

Una víctima de Cobija, de 26 años de edad y madre de 6 hijos, relata: *“Yo me separé de él por los malos tratos y abuso que me dio por mucho tiempo. Ya éramos separados tres meses, ya había un compromiso en la policía para que él no me moleste, pero cada día me molestaba, no me dejaba en paz. Él vivía tomando, por celos se ponía a tomar y me molestaba. Hasta que un día vino borracho, entró a mi casa, me golpeó, me pedía que yo le diga que iba a volver con él, yo no quería, por eso me empezó a acuchillar para matarme, porque no quería volver con él. Él me zunchó con un cuchillo, brincó sobre mi cuerpo, con un cuchillo grande me clavó en la rodilla, me hice para un lado y me clavó el cuchillo en la pierna. Al verme sangrar pensó que yo estaba muerta y se fue.*

*Yo tengo 26 años él tiene 48 años, tengo seis hijos, la mayor 12 años y el último 4 años, yo siempre he mantenido trabajando en el Chaco, él se ha escapado al Pantanal, donde su hermana. He ido a la Defensoría, he denunciado como intento de asesinato, tengo miedo, espero que lo detengan, porque va a volver a molestarme y esta vez me mata.”*³⁶

La entrevista muestra claramente la ausencia de una entidad de gobierno que pueda sancionar al culpable. Tampoco las autoridades comunales se involucran para la búsqueda de una solución y de protección de la víctima.

35. Fuente: FELCC. Pando.

36. Entrevista registrada en el estudio de Red Ada 2007: Feminicidio en Comunidades Rurales de Bolivia.

VIII. EXPRESIONES DE DISCRIMINACIÓN EN LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN

El proceso de lucha a través de la comunicación en Bolivia se inicia desde la década de 1970 -en respuesta a la situación de violación de los derechos humanos- con el surgimiento de las radio emisoras mineras. El rol de la radio en este proceso permite consolidar la organización sindical minera. La escuela de formación sindical de muchos dirigentes se hizo a través de los medios de comunicación, que difunden las ideas y fortalecen la organización sindical. Estas radio emisoras fueron silenciadas cuando ocurrió el problema de la relocalización³⁷ y el cierre de grandes y pequeñas empresas mineras.

En la década de 1980 aparecen los radialistas aymaras, que logran rentar espacios radiales en horas de la mañana (5 a 6 a.m.), precisamente en los horarios donde la población urbana aún se encuentra durmiendo en sus casas, pero que para el área rural es el horario perfecto, porque la gente en el campo se encuentra ajetreteada para salir al pastoreo. Los primeros programas radiales estaban dirigidos a anuncios, felicitaciones, y alguna vez a noticias informativas; la gente en el campo despertaba acompañada de la radio.

Una de las primeras radionovelas, que tuvo mucha influencia en la población aymara de la ciudad de La Paz y El Alto, fue “Tupak Katari”³⁸, dramatizada por Jaime Apaza. La novela radial tuvo gran impacto e influencia en la identidad del aymara migrante. Posteriormente esta experiencia fue replicada por el Taller de Historia Oral Andina, desde 1986, pasando de la investigación a la producción de radionovelas en idioma aymara. Estos programas eran difundidos por Radio San Gabriel, con alcance nacional, y por radio emisoras locales. La especialización de esta forma de comunicación permitió posteriormente el proceso de reconstitución de los Ayllus³⁹, como una forma de reivindicación política y de descolonización a través del fortalecimiento y la restitución de las autoridades indígenas.

Respecto al tema de género, la radio novela “Qamir Kullanaka”, que refleja la vida de las mujeres aymara en la ciudad de La Paz, sería el corolario de una etapa de hacer radio en Bolivia⁴⁰.

Paralelamente a este proceso, los comunicadores indígenas, apoyados por la Universidad Católica, lograron profesionalizarse y se organizaron en la Asociación de Radio Emisoras Aymaras de La Paz (AREALP). En

37. Proceso de transferencia de las empresas nacionales a empresas privadas.

38. Nombrado por un líder aymara que en el siglo 18 fue descuartizado por los españoles, ante la lucha por la reivindicación de los derechos de los pueblos.

39. Proceso iniciado en el departamento de La Paz, en la provincia Ingavi. La reconstitución también se refiere a la restitución de las autoridades indígenas.

40. Entre fines del decenio de 1960 y el 70, la población aymara de la ciudad de La Paz contó con un personaje que podría ser calificado como un intelectual orgánico: el señor Pedro Tapia, junto con la voz infaltable de la compañera Alicia Mamani (primera comunicadora mujer aymara). Ellos eran lo que en Bolivia se llama locutores de radio. Señor Tapia alquilaba al propietario de la Radio Nacional de Bolivia un horario donde su programación combinaba avisos, comerciales, salutations, con una radionovela y una parte informativa. Esta actividad no reportaba mayor ingreso, animaba al personaje el interés por usar el micrófono de la radio para actividades más bien de tipo cultural, como era la de establecer la comunidad aymara en un medio urbano, en circunstancias distintas a la del ayllu. Pedro Tapia, para mayor resonancia, adoptó el nombre de amuyiri (el pensador). Su vida fue como de fábula, cumplía con dos oficios que le permitían circular por la ciudad: era peluquero y heladero. Desde su taller instalado en la avenida Buenos Aires, se introducía a otras peluquerías de mayor prestigio donde tenía oportunidad de entablar conversación con personajes de círculos de poder, y cuando esto no funcionaba, se hacía de su cajón de heladero y se introducía en los exclusivos barrios de la gente blanca y poderosa. Luego de cumplidas estas faenas y con el material recogido por él mismo, desarrollaba su informativo para los aymaras de Chukiyawu. La audiencia aymara estaba cautivada por sus programas, en especial las radionovelas, que transmitían por la radio los principales mitos y tradiciones de la cultura andina. La presentación del final era estelar: en medio de un festival de música y danza indígena se escenificaba, en teatro lleno, la historia presentada por radio. Uno de los resultados más tangibles fue la conformación de una fraternidad de mo- renos Tupaj Katari, que reintrodujo en la ciudad -y para los habitantes aymaras de la ciudad- los símbolos de la identidad aymara, específicamente la figura del héroe anticolonial Tupaj Katari. El informativo aymara, con noticias recopiladas y analizadas por él, constituía en una referencia obligatoria para el habitante aymara de la ciudad, que no tenía el hábito de lectura de la prensa escrita. Personas con mayores recursos técnicos -profesionales como Jaime Apaza-, se encargaron de generar una verdadera concientización a través de la radio, investigación bibliográfica de por medio, con la producción y difusión de la novela Julián Apaza, Tupaj Katari. La experiencia del Grupo Taller de Historia Oral Andina es fruto de esta tradición, con la diferencia de que la producción radiofónica expresa la sistematización del conocimiento obtenido en los repositorios documentales y a través de la historia oral.

coordinación con el Taller de Historia Oral Andina, se logró construir pequeñas radios locales, con material artesanal. Una de las primeras radios fue la Radio de Patacamaya, con un alcance local. Posteriormente, esta experiencia fue replicada en otros ayllus y comunidades en el departamento de La Paz, y sirvió de espacio para el fortalecimiento de las organizaciones indígenas. El apoyo de estas pequeñas radios llevó a que, en el departamento de La Paz, muchas regiones de organización sindical pasaran a ser organizadas por autoridades indígenas.

a. Imposición de cultura occidental

Según las palabras de la directora de la Red Ada (Red nacional de trabajadoras en la información y comunicación), los medios de comunicación privados sirven para discriminar a las mujeres indígenas. Durante estos últimos tiempos, la situación coyuntural que vive Bolivia ha llevado al resurgimiento del racismo; en cualquier hecho o acción es vulnerable el tema indígena o la mujer indígena. En una entrevista, la directora señala que *“los medios de comunicación son de dominación total, discriminan y son racistas, porque se constituyen en un medio de imposición de una cultura, de una forma de pensamiento y lógica de actuar. Los medios de comunicación tienen una fuerte influencia de despersonalización, alienación y pérdida de identidad como pueblos”* (entrevista a la directora de la Red Ada, La Paz, octubre 2008).

Los medios de comunicación tienen el rol de direccionar la información conforme conviene a los intereses de las empresas que les financian, y los cuales suelen ser contrarios a los intereses de las mujeres indígenas. Ellos tienen incidencia política, y su objetivo es responder a intereses del poder político. Frente a ellos, las radios en idioma indígena -tanto del área rural como urbana, andina y amazónica-, juegan un rol de fortalecer la identidad, pero su incidencia en la política nacional es todavía baja.

Si bien ahora algunos programas específicos, tanto radiales como televisivos, cumplen un rol de información, no existen programas de comunicación dirigidos específicamente al tema de la mujer indígena. Aunque también existen ONGs como ERBOL (radio) o CEFREC (que trabaja con radio y video), siguen siendo pocas, y tienen la debilidad del vacío de contenidos para el tema de la mujer indígena.

“Las radios comunitarias siguen trabajando en el uso de la palabra y la música, continúan en un modelo de comunicación occidental, por la falta de contenidos” (entrevista a una mujer quechua comunicadora, La Paz, octubre 2008). A pesar de ello, la radio ha ganado mucha cercanía de relación con la gente de la comunidad. La comunidad se despierta y se duerme con la compañía de la radio, que no requiere permiso para ingresar al hogar de las familias indígenas.

“Los grandes medios de comunicación son racistas, porque muestran un modelo de mujer blanca y occidental. El uso del cuerpo de las mujeres está dirigida al consumo, donde una no sabe si es más importante la llanta de auto o la nalga de las mujeres que aparecen en pantalla” (entrevista a una mujer comunicadora en idiomas indígenas de la Amazonía, Santa Cruz, noviembre 2008).

b. Ridiculización de las mujeres indígenas

La Presidenta de la Asamblea Constituyente, acosada por los medios, ha sido ridiculizada en varias oportunidades por los medios de comunicación: cualquier palabra mal pronunciada ha sido mencionada varias veces por los éstos, como una forma de mostrar *“que los indios no saben hablar el español”*, y ridiculizarla en su condición de primera autoridad de la Asamblea. Esto ha sucedido no solo en programas humorísticos: también en noticieros del día se la ha ridiculizado dirigiendo la Asamblea con el castellano mal hablado.

El 20 de noviembre del 2007 se incrementaron las expresiones de racismo en la ciudad de Sucre. La mayoría de las estaciones de radio y la televisión se pusieron al servicio de los viejos grupos de poder. Sus mensajes emitían los estribillos que continuaban en defensa de la capitania: *“Mamanis, Quispis, janiwas....! Taras de mierda! Gritan”* (Difusión de la Radio Patria, desde la ciudad de Sucre). Así, los exacerbados defensores

de la Capitania de Sucre sacaron a la luz pública, sin temor alguno, el racismo que siempre estuvo presente. Desde la cotidianidad es muy generalizado escuchar *“tara”*, palabra que se ha hecho equivar a *“indio”*. La situación política en el país, teniendo en cuenta la asunción de Evo Morales a la Presidencia de la República, y de mujeres indígenas en condición de assembleístas, sacó fuera de sí a quienes siempre tuvieron el privilegio de la redacción y la normativa de sus leyes, y que en la coyuntura actual ven amenazados sus intereses económicos y políticos de clase.

“Las mujeres indígenas somos ridiculizados por los medios de comunicación, oral y escrito. Hay que estar pendientes y asustadas de no equivocarse, porque al momento le sacan los errores. Mi idioma no es el español, es el aymara. Yo sé hablar largo el discurso en mi idioma, pero en español, estoy asustada. Solo viendo el micrófono, me asusto” (entrevista a una mujer aymara de la Federación Nacional de Mujeres Campesinas Bartolina Sisa, octubre 2008, La Paz).

c. Falta de capacidad técnica de las mujeres para usar los medios

La mujer indígena en Bolivia aún no utiliza el potencial de la tecnología de la radio, la TV y la prensa escrita. Las excepciones son pocas, pero destacables:

La técnica más utilizada en Bolivia, y que ha resultado tener mayor impacto en las poblaciones indígenas, es la radionovela transmitida en idiomas indígenas. Una posible razón para esto es el bajo nivel de alfabetización, que impide acceder a los medios escritos. Entre los años 1998 y 2002, la radionovela en idioma aymara referida a la vida de las mujeres aymaras en la ciudad de La Paz, producida en el Taller de Historia Oral Andina (de 25 capítulos, cada uno de 30 minutos de duración), tuvo una amplia difusión desde espacios de la radio San Gabriel, con alcance nacional, y por radio emisoras locales. Esta obra se refiere al proceso de migración y al encuentro con un proceso de discriminación y racismo que se vive en la ciudad de La Paz. La producción de radionovela permitió recoger las voces de las mujeres aymaras de distintas generaciones, tanto en la ciudad de El Alto como de La Paz.

La referida novela refleja los sentimientos, esperanzas de vida y lucha que tienen las mujeres indígenas, quienes aquí desempeñan los roles de madres, esposas y líderes del movimiento gremial y económico; en el mercado, en las ferias y en su agremiación a nivel nacional.

Otra producción interesante fue el video sobre la vida de Bartolina Sisa, líder aymara de la década de 1780, quien junto a Tupak Katari –su esposo–, logró perturbar a la ciudad de La Paz, en reproche al sometimiento y la esclavitud de los pueblos. Los nombres de estos líderes son recordados en las grandes movilizaciones a nivel nacional.

d. Falta de programas dirigidos a mujeres indígenas

A la fecha, no existe en Bolivia un programa de comunicación dirigido a las mujeres indígenas. Durante el gobierno del Presidente Evo Morales, el canal de televisión estatal 7 inició programas dirigidos por técnicos indígenas, para abordar los temas que les interesan a los pueblos indígenas. Éstos se emiten en idiomas aymara, quechua y guaraní. El Canal 4, en horas de la mañana, emite un programa informativo en idioma aymara. El Canal 24 lo hace en horas de la noche con *“La hora del vecino”*, dirigido por un aymara.

En el sector de la radio, existe una amplia experiencia de difusión de programas por parte de los movimientos indígenas, que ya cuentan con radioemisoras locales. La emisora Radio Patria de La Paz se ha convertido en vocera de los pueblos indígenas, aunque dedica poco tiempo a temas sobre las mujeres indígenas. Desde tempranas horas del día (5:00 a.m.) da inicio a su programación, estableciendo contacto con las organizaciones indígenas a nivel nacional, en los idiomas guaraní, aymara y quechua. Luego, se hacen eco de las actividades acaecidas a nivel local. En todos los casos, la pregunta formulada por este análisis es: ¿Y las mujeres indígenas? ¿En donde están?

Con la exacerbación del racismo producida en Bolivia con el acceso al poder por parte de representantes de los pueblos indígenas, los medios de comunicación han incrementado sus ataques y posiciones racistas de manera más abierta y franca. Por otra parte, a pesar de que los medios comunitarios han asumido un papel más importante en la defensa de los derechos de los pueblos indígenas, aún no han abordado los asuntos de interés de las mujeres indígenas. A la vez, éstas últimas tampoco han logrado formular sus propuestas al respecto.

e. Discriminación en la prensa escrita

La discriminación, el racismo y la violencia en contra de los pueblos indígenas y de la mujer indígena, han sido tema de preocupación nacional durante los últimos años. Muchos hechos han sido tergiversados por la prensa escrita, o simplemente los problemas no han sido tomados en cuenta en su real magnitud. A raíz de esto, las organizaciones indígenas de hombres y mujeres han ido denunciando los actos de racismo y atropello contra los pueblos indígenas, fundamentalmente de las tierras bajas.

Así, la Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia, CIDOB, planteó ante la opinión pública y los organismos nacionales e internacionales, su denuncia y protesta por los nefastos hechos ocurridos en las Provincias Guarayos y Ñuflo de Chávez del Departamento de Santa Cruz, contra los hermanos chiquitanos, guarayos, moxeños y guaraníes. Se denuncia la violencia y los atentados contra la vida de muchos dirigentes y dirigentas de los pueblos indígenas, el ataque contra oficinas, equipos de centrales indígenas como Paiconeca de San Javier y Comunidades de Concepción. Se considera que estos hechos no han sido ajenos a la actitud impulsada desde la Prefectura y el Comité Cívico Pro Santa Cruz, con su promoción de un discurso racista y de intolerancia contra los indígenas y contra los qullas. La persona u organización que no se manifiesta a favor de las autonomías del Comité Cívico de Santa Cruz, es marginada, atacada y amenazada verbal y públicamente, dando paso a expresiones en la prensa escrita que transmiten el odio hacia los indígenas y campesinos en el departamento de Santa Cruz. Esto se considera como un atentado contra el derecho a la libre expresión y a la libertad de prensa, y contra el derecho a disentir.

“Los medios de comunicación se encuentran en manos de los grupos de poder, los que solo brindan cobertura a los representantes de la Prefectura y del Comité Cívico, los que hablan a nombre de todos los habitantes de esta región, y cuando se entrevista a los dirigentes sociales solo publican o sale al aire lo que a ellos les parece, recortando y tergiversando las declaraciones de los dirigentes de las organizaciones sociales” (declaraciones de la Confederación de los Pueblos Indígenas de Bolivia, Santa Cruz, noviembre 2008).

IX. CONCLUSIONES

Las entrevistas y el trabajo en grupos focales realizados para fines de este estudio reflejan un sinnúmero de experiencias de racismo y discriminación que viven las mujeres, en mayor grado en las ciudades que en el área rural. Parece natural escuchar reproches e insultos que mellan la dignidad de las personas, pero también de los pueblos. A partir de la situación coyuntural en Bolivia, el racismo se exagera, pues sectores que siempre tuvieron el poder político y económico hoy se sienten afectados en sus intereses. El alto grado de racismo no solo se percibe en insultos verbales sino también con agresiones físicas, que han provocado la muerte de mujeres y hombres indígenas.

La discriminación hacia las mujeres indígenas en Bolivia tiene raíces profundas de racismo: para el racista, ellas están marcadas por tener la piel morena, ser mujer de pollera, hablar mal el castellano, tener un apellido indígena. Todo ello determina automáticamente la situación y la conducta que reciben estas mujeres. Se trata de un racismo generalizado: Lo “indio” es sinónimo para “pobreza” e “ignorancia”.

De las entrevistas realizadas se colige que las mujeres enfrentan una discriminación por dos condiciones: por su condición de indígena y por su género. La primera condición tropieza con la sociedad en general: las mujeres no indígenas, en su relación con las mujeres indígenas, suelen decirles “hija”, -concepto que denota minoridad y protección. La segunda condición la experimentan las mujeres dentro de su propio medio: “Mujercita nomás es”, que señala prioridad del varón en todos los posibles sentidos.

El acceso al estudio y el nivel de profesionalización gana importancia para las mujeres adolescentes, por cuanto permite reivindicar la identidad y el orgullo como pueblo. Como dijo una dirigente indígena: “No porque no sabemos leer y ni escribir, nos van a tratar como a animales, yo sé dirigir a las mujeres con mi experiencia y mi sentimiento, yo hablo porque siento, hablo porque mañana no quiero que mis hijas pasen lo que yo sufrí”.

En el tema de salud, se ve la necesidad de sensibilizar a las operadoras y operadores de salud, y de dar importancia al reconocimiento institucional de la medicina tradicional -sobre todo para las parteras, que no son comerciantes de la salud. En las entrevistas, las mujeres optaron a favor de la medicina tradicional, precisamente por la situación de discriminación y racismo que se vive en los centros de salud y hospitales. Solo en casos extremos de complicación, se ven obligadas acudir a los servicios públicos de salud.

El uso de la vestimenta de las mujeres indígenas -la pollera- si bien ostenta poder económico, en la cotidianidad invita a la discriminación: “Yo soy profesional. Un día llega a mi casa a censador del INE, me pregunta el nombre y los datos, en el casillero de nivel de profesionalización, vi que sin preguntarme, tan solo mirarme, puso ama de casa”.

Con respecto a los medios de comunicación, son pocos los medios con apertura al tema de mujer indígena, discriminación y racismo. Hasta la fecha, casi ningún medio está enfocado en trabajar desde la perspectiva de los pueblos indígenas; la agenda de discriminación y racismo aún ocupa un segundo rango de prioridad. Si bien por la situación coyuntural se habla más del tema, no se tocan con profundidad las raíces históricas del colonialismo que enfrentan los pueblos.



2

GUATEMALA

Myrna Kay Cunningham Kain
Dennis Mairena Arauz
Deimy Ventura

Con la colaboración de:
Norma Sactic

I. CONTEXTO SOCIO-ECONÓMICO Y DEMOGRÁFICO

Guatemala es el país más poblado (12.084.398 habitantes según la proyección oficial para 2003) y el tercero más extenso de Centroamérica (108,889 km²). Guatemala se define como una nación multiétnica, pluri-cultural y multilingüe. En la población indígena se identifican tres pueblos: los Mayas, los Garífunas y los Xincas. Entre los mayas se identifican 23 comunidades etnolingüísticas: K'iche', Mam, Kaqchiquel, Q'ueqchí, Poqomam, Poqomchi', Tz'utujil, Popti', Akateco, Awakateco, Sacapulteco, Ixil, Achi, Chuj, Chórti', Q'anjob'al, Uspanteko, Mopan, Itza', Sipakapense, Tektiteko (Comisión Paritaria de Reforma Educativa 1998). Además existe el pueblo Garífuna, ubicado principalmente en Livingston y Puerto Barrios en el Caribe, y los Xinca, un reducido pueblo que habita en Tecuaco, Ixhuitán, y Jumaytepeque, así como en áreas urbanas de Chiquimulilla, Guazacapán y Jutiapa.

Según el XI Censo de Población y VI de Habitación 2002 (INE Guatemala 2008), estos pueblos suman el 41% de la población total. La población de mujeres indígenas se estima entre un mínimo de 2,300,000 (19%) y un máximo de 3,250,000 (27%).

En 2002 el Producto Interno Bruto (PIB) fue de US\$23,252 millones, de lo cual 37.7% corresponde al sector servicios, 24.8% al comercio; 24.4% al agrario; 12.8% a la industria, y 2.3% a otros. En ese mismo año, las exportaciones fueron de US\$ 2,227 millones y las importaciones de US\$6,078 millones. Este balance negativo es parcialmente compensado por las remesas que envían más de un millón de guatemaltecos que viven en los Estados Unidos (8% del PIB). En los últimos años, las políticas macroeconómicas han logrado controlar la inflación (6.3%) y la tasa de cambio, y acumular importantes reservas monetarias (Organización de Naciones Unidas - ONU 2004).

El PIB per cápita para el 2002 fue de \$1,940. Sin embargo, el país presenta uno de los índices de desarrollo humano más bajos de América Latina (0.649) y grandes diferencias en la distribución de la riqueza. Existe una elevada concentración del ingreso; el 57 % de la población vive en pobreza, y de ella el 20.0% en pobreza extrema (PNUD 2003), especialmente en las áreas rurales e indígenas. El hambre afecta mayormente a la infancia: entre los menores de 5 años la desnutrición crónica aumentó de 46.4% en 1998 a 49.3% en el 2002, y entre los escolares, la desnutrición crónica alcanza un 48.8%. La prevalencia de desnutrición aguda ha aumentado en forma alarmante en municipios rurales afectados por los cambios en los precios del café. En términos generales, del sector educativo en Guatemala podemos decir que en la *educación secundaria* o media, la diferencia entre las tasas de matrícula correspondientes a jóvenes blancos y los no blancos es considerablemente más grande que en la educación primaria: es de 10 puntos porcentuales en detrimento de los no blancos. En el caso de Ecuador, Guatemala, Honduras, Nicaragua, Panamá, la diferencia es mayor a 20 puntos porcentuales (PNUD 2005).

Una causa de esta diferencia es que el hecho de contar con ingreso familiar *per capita* más alto, vivir en las zonas urbanas y tener un jefe o jefa de hogar con mayor nivel educativo, está directamente relacionado con una mayor probabilidad de asistir a la escuela. Por consiguiente, si la población no blanca es más pobre que la blanca, tendrá una menor probabilidad de asistir a la escuela, aún si la discriminación étnica –como variable independiente – no puede ser aislada en los análisis estadísticos (PNUD 2005). Si a este análisis se agrega la situación de la mujer indígena, ampliamente conocida, se puede inferir que las posibilidades de asistencia a la escuela se reducen significativamente.

En Guatemala, el 60% de las personas analfabetas son niños y niñas, que se inscriben en primer grado y abandonan la escuela antes de aprender a leer y escribir. El 40% restante se refiere a personas que nunca ingresan al primer grado.

En 2002 se mantenía la tendencia tradicional de que los hombres de todos los grupos de edad tienen más años de escolaridad que las mujeres; que los habitantes del área urbana poseen mayor escolaridad que

los del área rural; y que la población no indígena tiene más escolaridad que los indígenas. Las mujeres indígenas rurales, los hombres indígenas rurales y las mujeres indígenas urbanas generalmente están en posiciones de mayor exclusión.

La proporción de personas cuyo idioma materno es el español y que saben un idioma maya, garífuna o xinka es menor al 1% del total de castellano-hablantes. Este es quizá, uno de los principales desafíos para avanzar en la construcción de un Estado más plural e incluyente en Guatemala.

Con respecto a la educación media, los lineamientos de la política educativa 2005 - 2008 en Guatemala, señalan la universalización de la educación monolingüe, bilingüe, bilingüe e intercultural en el ciclo básico, con calidad, equidad y pertinencia.

El censo 2002 reporta poco más de 309 mil personas de más de 20 años que cuentan con algún año aprobado de educación superior. Al desagregar dicha información por rangos de edad, se observa, en la población indígena, una proporción ligeramente mayor de personas jóvenes con educación superior, lo cual sugiere que en las últimas décadas se dio una pequeña ampliación de oportunidades de acceso al nivel terciario de la educación (PNUD 2005).

Respecto a la situación de la mujer indígena en el sector salud, la Defensoría de la Mujer Indígena (DEMI) plantea la siguiente información:

- La desnutrición crónica en los niños y niñas de mujeres indígenas es el doble de la observada entre los hijos e hijas de mujeres no indígenas: corresponden a 67% y 34.1% respectivamente.
- Cerca de 70% de niñas y niños de la región noroccidental de Guatemala sufren desnutrición crónica, en comparación con el 29% en la región metropolitana.
- La tasa bruta de mortalidad materna en Guatemala, en el período 1995-2000, fue de 7.4 por mil, una de las más altas de América Latina; en el año 2000 el 64.5% de mortalidad materna se registró en mujeres indígenas (DIMI 2005: 13).

Por otra parte, y como en casi todos los países de América Latina, en Guatemala existe un paradigma étnico racista, similar a una creencia casi religiosa, de que el Estado y los gobiernos pertenecen a criollos y ladinos (mestizos) y que los indígenas, de manera selectiva, caben a medias. Desde esa concepción, se percibe que los indígenas solo ingresan al Estado para desempeñar tareas que los mestizos o ladinos no quieren realizar por la lejanía, baja remuneración, o por ser trabajo manual y sucio. Algunos indígenas que logran ingresar al Estado lo hacen por la vía de puestos como conductores, mensajeros, conserjes y personal de seguridad. En todos esos casos, se exige mayor nivel de cumplimiento a los indígenas que a los mestizos, pero la paga siempre es menor (OEA 2007).

En el aspecto decorativo, la imagen de lo indígena siempre está presente en las oficinas públicas, incluyendo embajadas: cuadros de pinturas mostrando mujeres indígenas con sus textiles de amplio colorido, manteles, colgantes de pared, fotos de pirámides y sitios sagrados mayas. El ejército nacional ha designado a algunas de sus unidades con nombres indígenas (contradictoriamente, estuvieron involucradas en masacres durante las décadas de los 70 y 80). A veces los programas llevan nombres indígenas pero en la práctica esos mismos programas discriminan a los garífunas, xincas y mayas. Todo ello se hace desde una política de Estado que pretende dar la imagen de un país con identidad nacional (OEA 2007).

Con respecto a las formas de organización de mujeres indígenas en Guatemala, el más reciente análisis realizado por FLACSO-Chile (FLACSO Chile 2008) para el programa de lucha contra las exclusiones en Guatemala (PLCE) recoge información sobre 158 organizaciones, ubicadas en 19 municipios, con potencial para el desarrollo de acciones de incidencia política. FLACSO Chile determinó que:

El 49% de las organizaciones cuentan con personería jurídica, lo que implica que hay 78 organizaciones con reconocimiento legal para ejercer acciones en ámbitos públicos.

El 45% de las organizaciones contemplan entre sus objetivos la promoción de los derechos de las mujeres, es decir que, en principio, se cuenta con 71 organizaciones que pudieran estar claramente interesadas en monitorear el enfoque de género de las políticas públicas.

Que la principal actividad que desarrollan las organizaciones de mujeres es facilitar e intermediar procesos de capacitación. Esto implica que se cuenta con una base de organizaciones para propiciar procesos de capacitación en materia de auditoría social y monitoreo.

Se trata de organizaciones fundamentalmente medianas y pequeñas (42% poseen entre 20 y 100 socias y el 35% posee menos de 20) de reciente creación (63% de las organizaciones que reportan el año de su fundación tienen menos de tres años de existencia).

Respecto a la situación socioeconómica cultural de los garinagu⁴¹, es bien reflejada por Mario Gerardo Ellington, garífuna, ex Comisionado contra el racismo y ex Viceministro de Cultura, cuando explica que *“por muchos años los garífunas nos hemos sentido excluidos de todo el sistema social, cultural, económico y político. Yo lo he simbolizado de esta manera: los garífunas hemos estado de frente hacia el Caribe y de espaldas a nuestro territorio continental que es Guatemala, pero, aún así, no nos olvidamos de que somos guatemaltecos”...*; los Acuerdos de Paz, particularmente el de Identidad de los Pueblos Indígenas, nos han ayudado mucho para retomar esta ciudadanía y ejercerla. Para el ejercicio de ésta es importante tomar en cuenta las migraciones a Estados Unidos, debido a que en el extranjero se tiende a recuperar la identidad. Esto sucede cuando se dice: soy garífuna pero guatemalteco, o soy garífuna pero hondureño...; tenemos derecho a la ciudadanía plena guatemalteca no solo por una cuestión romántica y de reclamo, sino en base a nuestros aportes al país. El primero fue crear condiciones de habitabilidad en la costa del Caribe; hay que recordar que los belgas intentaron desarrollar empresas en esta región y no aguantaron las plagas, ahí están en el cementerio de Santo Tomás” (Martínez, F. M., 2008).

Es muy clara la posición socio-política asumida en esas palabras, en las que se reafirma y se asienta, el sentido de identidad, del ser garífuna, y de pertenencia a un territorio, Guatemala, a pesar de sentirse marginado y discriminado por el Estado de Guatemala.

II. PARTICIPACIÓN DE LAS MUJERES INDÍGENAS

Dominga Vásquez, de la junta directiva de la Asociación Guatemalteca de Alcaldes y Autoridades Indígenas (AGAAI), quien también se desempeña como presidenta de la Asociación de Mujeres Oxlajuj E', señala que el Presidente Colom dijo durante su campaña electoral que, de lograr la victoria, su Gabinete iba a tener “rostro maya”, como un reconocimiento a los pueblos indígenas, que mayoritariamente le dieron su voto. Sin embargo, ahora en el Gabinete únicamente aparece una mujer como Ministra y tres más con rangos de asistencia, directora y secretaria, así como un indígena. Esto refleja el nivel de exclusión social que se vive en el país, ya que la mayoría de la población es indígena y más del 50 por ciento son mujeres. En anteriores administraciones han figurado más mujeres y más indígenas, sin embargo en la administración actual (Unidad Nacional de la Esperanza - UNE) al parecer no ocurre lo mismo.⁴²

41. Garinagu es el plural de garífuna.

42. CERIGUA 11 de enero 2008. Véase página Web: <http://www.cerigua.org/servicios/diarios/c-110108.pdf> (revisada 13 noviembre 2008).

Mientras las organizaciones de mujeres y sus líderes hacen ese tipo de denuncia, otros sectores indican que la participación de las mujeres en cargos de autoridad política, no es bien vista en las comunidades. Esta opinión se sustenta en prácticas de larga data:

“Los abuelos decían que la mujer por tener corte no debía ocupar cargos públicos, ellas carecen de fuerza física, los cargos en la municipalidad indígena son sagrados y el marido las cela, no permiten que salgan de la casa, los hombres desconfían de la capacidad física, dicen que no es digna de ocupar un cargo, además es vergonzoso para el esposo y la población en general” (Verdugo, 2007).

Ese tipo de criterio, emitido por hombres y mujeres, ha marcado la pauta en Guatemala y se nota en el desarrollo de la participación política partidaria de los pueblos indígenas en general y de las mujeres indígenas en particular.

Desde 1945, esa forma de considerar la participación política de las mujeres se manifiesta de manera violenta, con situaciones de discriminación y racismo. Incluso, en 1971, se llegó al asesinato de cuatro ideólogos indígenas⁴³, incluyendo a la mujer indígena Celia Chet (OEA 2007).

Entre 1982 y 1983 el Congreso de la República fue disuelto y se conformó un Consejo de Estado integrado por 40 ladinos, 21 indígenas titulares y 21 suplentes para representar a las comunidades lingüísticas. Sin embargo, esa participación no logró impactar en las reivindicaciones de los pueblos indígenas, ni en el reconocimiento de un Estado multiétnico.

En 1985, llegó al Congreso de la República Ana María Xuyá⁴⁴, mujer indígena, como miembro del partido Democracia Cristiana, desempeñándose como Secretaria de la Junta Directiva del Congreso. Diez años después, en 1995, siempre bajo las mismas situaciones y expresiones de marginación, fraude, discriminación y racismo, tres mujeres (Rosalina Tuyuc, Aura Marina Otzoy Colaj y Manuela Alvarado), de entre un grupo de 8 indígenas, logran ser electas por votación popular para el Congreso de la República. A partir de ahí, en las dos siguientes elecciones, 1999 y 2004, solamente Aura Marina Otzoy Colaj logra mantenerse en el Congreso. Esto es, una sola mujer indígena en un Congreso de más de 100 miembros, lo que demuestra discriminación étnica y de género (OEA 2007).

Participación de mujeres en el Congreso de la República de Guatemala

Elecciones	Total de Curules	Mujeres ⁴⁵	%	Hombres	%
1995	113	13	11.5	100	88.5
1999	113	8	7.1	105	92.9
2003	158	14	8.9	144	91.1

Fuente: OEA 2007: La Inclusión de los Pueblos Indígenas en los Partidos Políticos. Ciudad Guatemala.

La trayectoria muestra que el país nunca ha contado con más del 12% de congresistas indígenas – lo que no guarda relación con el total de la población indígena del país -, demostrando que la participación política indígena no ha sido institucionalizada y que ha correspondido a coyunturas políticas.

43. Miembros del Frente Integración Nacional FIN.

44. De la comunidad lingüística Maya Kaqchkel, Tecpác, Chimaltenango.

45. La mayoría son mujeres mestizas, solo una es indígena en las dos últimas elecciones.

Una situación similar de discriminación y marginación se presenta en los puestos ediles. Las mujeres no han llegado a tener más del 2.4% de los cargos, y entre ellas ninguna ha sido indígena.

Respecto a la participación política, un estudio presentado al Tribunal Supremo Electoral por parte de la OEA (OEA 2007) señala los siguientes impedimentos sociales que afectan a las mujeres indígenas: situación de pobreza económica, cultura patriarcal machista, responsabilidades familiares/trabajo en el hogar, baja autoestima, desconfianza hacia la política, bajo nivel de educación escolar.

III. MARCO POLÍTICO NORMATIVO SOBRE DISCRIMINACIÓN Y MUJERES INDÍGENAS

a. Instrumentos internacionales

En los anexos, se enumeran aquellas convenciones, tratados, acuerdos y leyes (Juares 2002) y (Beltran/Freeman 2007) que durante este estudio fueron considerados como de mayor pertinencia al tema estudiado. Por cuestión de espacio y tiempo no se describe el contexto y contenido de cada uno de ellos. Solamente se pretende ilustrar la evolución que ha tenido el manejo de los derechos de los pueblos indígenas y mujeres indígenas desde el Estado, a través de gobiernos liberales, revolucionarios y conservadores, que han mostrado ciertas aperturas en el reconocimiento de los pueblos indígenas, pero llegando algunos de ellos incluso a revertir sus propias medidas.

Con relación a los instrumentos internacionales vinculantes analizados para este estudio sobre discriminación de las mujeres indígenas, se encontró que Guatemala ratificó la Convención sobre la Eliminación de todas las formas de Discriminación Racial (CEDR) el 8 de junio del 1981; el 3 junio 1999 depositó instrumentos de aceptación de la enmienda del párrafo 1 del artículo 20 de la Convención; el 9 de mayo del 2002 ratificó la modificación del Art. 14 del Protocolo Facultativo de la CEDR, que establece que “Todo Estado parte podrá declarar en cualquier momento que reconoce la competencia del Comité para recibir y examinar comunicaciones de personas o grupos de personas comprendidas dentro de su jurisdicción, que alegaren ser víctimas de violaciones, por parte de ese Estado, de cualquiera de los derechos estipulados en la presente Convención. El Comité no recibirá ninguna comunicación referente a un Estado parte que no hubiere hecho tal declaración”.⁴⁶

La Convención define discriminación como sigue: “En la presente Convención la expresión ‘discriminación racial’ denotará toda distinción, exclusión, restricción o preferencia basada en motivos de raza, color, linaje u origen nacional o étnico que tenga por objeto o por resultado anular o menoscabar el reconocimiento, goce o ejercicio, en condiciones de igualdad, de los derechos humanos y libertades fundamentales en las esferas política, económica, social, cultural o en cualquier otra esfera de la vida pública”.

Otras convenciones suscritas por el Estado de Guatemala son:

- Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer (CEDAW), Asamblea General de la ONU (1979):

En 1979, la Asamblea General de la ONU adoptó la CEDAW. Desde su entrada en vigor en septiembre de 1981, la CEDAW ha servido como declaración internacional de los derechos de la mujer. La Convención

46. Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las formas de Discriminación Racial (CEDR); adoptada y abierta a la firma y ratificación por la Asamblea General en su resolución 2106 A (XX), de 21 de diciembre de 1965; entrada en vigor: 4 de enero de 1969, de conformidad con el artículo 19.

garantiza igualdad de derechos entre mujeres y hombres en todos los ámbitos de la vida, lo que incluye la educación, el empleo, la atención a la salud, el derecho al voto, la nacionalidad y el matrimonio. En 1992, el Comité de Expertos encargado de observar la implementación reconoció que la violencia contra la mujer por el hecho de ser mujer es una forma de discriminación contra ella.⁴⁷

- Declaración sobre la eliminación de la violencia contra la mujer, Asamblea General de la ONU, (1993):

En 1993, la Asamblea General de las Naciones Unidas resolvió que “la violencia contra la mujer constituye una violación de los derechos humanos y las libertades fundamentales e impide total o parcialmente a la mujer gozar de dichos derechos y libertades”. La Declaración señala además que “las oportunidades de que dispone la mujer para lograr su igualdad jurídica, social, política y económica en la sociedad se ven limitadas, entre otras cosas, por una violencia continua y endémica”. También establece que la violencia contra la mujer abarca, entre otras cosas, la violencia física, sexual y psicológica que se produce en el seno de la familia o la comunidad y es cometida o tolerada por el Estado.⁴⁸

- Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer (Convención de Belém do Pará) (1994):

La Convención reconoce que las mujeres tienen derecho a una vida libre de violencia en los ámbitos tanto público como privado, y denuncia todas las formas de violencia contra la mujer. La Convención también obliga a los Estados a adoptar políticas y programas para prevenir, sancionar y erradicar la violencia contra la mujer.⁴⁹

- Declaración y Plataforma de Acción de Beijing; Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer (1995):

La Plataforma de Acción de Beijing reconoció que la violencia contra la mujer es un obstáculo para lograr la igualdad, el desarrollo y la paz, y un acto que viola el disfrute de los derechos y las libertades por parte de la mujer. El documento también declaró específicamente que la violencia contra la mujer es una de las doce áreas críticas de preocupación en las que los gobiernos, la comunidad internacional y la sociedad civil deben concentrar sus esfuerzos para poder lograr la igualdad de género y el progreso de la mujer.⁵⁰

- Protocolo Facultativo de la Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer (1999):

El Protocolo posibilita que mujeres a título personal u organizaciones presenten quejas ante las Naciones Unidas cuando los tribunales nacionales no resarzan adecuadamente las violaciones de sus derechos. También otorga facultades al Comité de la ONU para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer para investigar las situaciones de violaciones sistemáticas o graves de los derechos humanos de la mujer.⁵¹

b. Instrumentos nacionales legislativos

La importancia de los instrumentos internacionales en Guatemala radica en que éstos han servido de base para realizar las reformas Constitucionales y del marco legislativo nacional relacionado con la discriminación y el racismo. Con relación a la Política Pública para la Convivencia y la Eliminación del Racismo y la Discriminación Racial, la institucionalidad responsable de la implementación y ejecución de la misma es la

totalidad de órganos internos que componen la administración pública. Esto se deriva de la transversalidad propia de la eliminación del racismo y la discriminación racial, la cual debe darse con acciones integrales (Comisión Presidencial contra la discriminación y el racismo contra los pueblos indígenas en Guatemala - CODISRA 2006).

En los anexos, se presentan algunas leyes relativas a los casos de discriminación y racismo en el sector educación.

c. Institucionalidad nacional creada

En Guatemala, debido a que el sistema de justicia oficial tiene serias limitaciones para brindar acceso a la justicia a la población indígena, y que tampoco reconoce el pluralismo jurídico, el mismo Estado, las organizaciones indígenas y las organizaciones no gubernamentales han dedicado esfuerzos a la defensa, orientación, asesoría y acompañamiento legal a personas indígenas.

Entre las organizaciones del Estado se destaca la creación de:

- 1) Ministerio Público⁵²: Es un órgano extra-poder, independiente de los poderes legislativo, ejecutivo y judicial. Es una institución auxiliar de la Administración Pública y de los tribunales, encargada de ejercer la acción penal pública y de efectuar la investigación preliminar para preparar el ejercicio de la acción.
- 2) Juzgados: Son organismos judiciales que imparten justicia, con independencia y potestad de juzgar, de acuerdo al texto constitucional.
- 3) Comisión Presidencial contra la discriminación y el racismo contra los pueblos indígenas en Guatemala (CODISRA)⁵³: Esta comisión desarrolla relaciones interinstitucionales con organizaciones indígenas, Estado y sociedad civil para la prevención, proscripción, atención y sanción al racismo y la discriminación.
- 4) Procuraduría de los Derechos Humanos (PDH)⁵⁴: El Procurador de los derechos humanos es Comisionado del Congreso de la República para la defensa de los derechos humanos que establecen la Constitución Política del país, la Declaración Universal de los Derechos Humanos y los tratados y convenciones internacionales aceptados y ratificados por el Estado de Guatemala. Al Procurador le corresponde analizar toda clase de denuncia que presente cualquier persona sobre violaciones a los derechos humanos, y emitir censura pública por acto o por comportamiento en contra de los derechos constitucionales.
- 5) Defensoría de los pueblos indígenas⁵⁵ – Procuraduría de los derechos humanos: Tiene la función de promover, defender y velar por los derechos colectivos y específicamente de los pueblos indígenas. Es una unidad permanente de la Procuraduría de los Derechos Humanos.

47. Véase página Web: <http://www.un.org/womenwatch/daw/cdaw/text/sconvention.htm>; Última revisión 12 octubre 2008.

48. Véase página Web: [http://www.unhcr.ch/huridocda/huridoca.nsf/\(Symbol\)/A.RES.48.104.Sp?Opendocument](http://www.unhcr.ch/huridocda/huridoca.nsf/(Symbol)/A.RES.48.104.Sp?Opendocument); (última revisión 12 octubre 2008).

49. Véase página web: <http://www.oas.org/cim/Spanish/ConvencionViolencia.htm> (revisada 18 octubre 2008).

50. Véase página web: <http://www.un.org/esa/gopher-data/conf/fwcw/off/platesp/9520p1.sp> (revisada 13 de octubre 2008).

51. Véase página web: <http://www.ohchr.org/spanish/law/cdaw-one.htm>; (última revisión 13 octubre 2008).

52. Ley orgánica del Ministerio Público Decreto 40 – 94. Oficinas centrales en 15 calle y 15 avenida. Zona 1. Barrio Gerona.

53. Esta Comisión se crea a partir de la emisión del Informe del Relator Especial, en septiembre del 2002, sobre la “Situación de los derechos humanos y libertades fundamentales de los Indígenas de Guatemala”. Dicho informe generó un movimiento de varias organizaciones indígenas que presentaron al gobierno de turno su preocupación por la discriminación y racismo existente contra pueblos indígenas. Un mes después se creó la CODISRA, por acuerdo gubernativo 390 – 2002. Su dirección es 14 calle 9-64. Zona 1. Ciudad de Guatemala. Teléfonos: (502) 2251-1630, 2251-1710.

54. La Procuraduría está en la 12 avenida, 12 – 72. Zona 1. Ciudad Guatemala.

55. La Defensoría de Pueblos Indígenas se localiza en la 12 avenida, 12 – 72. Zona 1. Ciudad Guatemala.

- 6) Comisión Presidencial de los derechos humanos (COPREDEH)⁵⁶: Depende de la Presidencia de la República. Busca mejorar la acción de ministerios e instituciones del organismo ejecutivo para impulsar la vigencia y protección de los derechos humanos, así como la coordinación y comunicación con el organismo judicial y la procuraduría de los derechos humanos. Este año COPREDEH fue fusionada con la Secretaría de la Presidencia para la Paz (SEPAZ), bajo la esperanza de que así se trabaje mejor los temas de paz y derechos humanos.
- 7) Defensoría de la Mujer Indígena⁵⁷ - DEMI: En 1999, para proteger los derechos de las mujeres, el Gobierno se vio obligado a apoyar activamente la fundación de La Defensoría de la Mujer Indígena, como parte de lo establecido en el Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas. Este es uno de los acuerdos de paz suscritos en 1996 por el Gobierno y la guerrilla, que puso fin a 36 años de guerra interna. La DEMI desarrolla políticas, planes y programas para la prevención, defensa y erradicación de todas las formas de violencia y discriminación contra la mujer indígena. Trabaja en propuestas de ley a favor de la mujer indígena, en coordinación con la COPREDEH.
- 8) Defensoría Maya – DEMA: Es una organización no gubernamental compuesta por una red de promotores de varias comunidades indígenas. Educa, promueve, defiende y denuncia sobre los derechos de los pueblos indígenas de Guatemala, y facilita procesos de negociación y resolución de conflictos entre comunidades indígenas.
- 9) Defensa legal indígena: Es una asociación de servicio social. Defiende los derechos indígenas con acciones jurídicas e incidencia.
- 10) Defensoría Indígena WAJXAQ'IB'NO'J: Es una organización no gubernamental (ONG), que basa la defensa de los derechos colectivos de los pueblos indígenas en el ejercicio de sistema jurídico maya. Busca fortalecer el estado de derecho con métodos participativos.

d. Monitoreo al marco político normativo

Los tres mejores instrumentos existentes en Guatemala para desarrollar actividades de monitoreo al marco normativo sobre discriminación y racismo son la DEMI, la Secretaría Presidencial de la Mujer de Guatemala (en la que participan mujeres indígenas asociadas a MOLOJ), y la CODISRA.

Las organizaciones de mujeres indígenas de Guatemala se podrían sumar a las actividades de monitoreo del marco normativo, a través de procesos de auditoría social. Estos son los procesos y mecanismos por medio de los cuales las mujeres indígenas podrían vigilar las decisiones y actos de los funcionarios públicos, contabilizar los bienes y recursos que manejan los programas de gobierno y sus instituciones, y controlar las acciones y procedimientos de las instancias del Estado y sus funcionarios en el desarrollo de su labor. La conformación de un observatorio de los derechos individuales y colectivos, es una de las estrategias planteadas en la Agenda Articula de las mujeres indígenas mayas, garífunas y xinkas, para el aseguramiento de sus derechos individuales y colectivos.

56. COPREDEH está en la 2 avenida, 10-50, Zona 9. Ciudad Guatemala.

57. La Defensoría de la Mujer Indígena está en la 11 calle, 9-38. Zona 9. Ciudad de Guatemala.

IV. EXPRESIONES DE DISCRIMINACIÓN Y RACISMO EN EL SISTEMA EDUCATIVO

El tema de la educación en Guatemala debe ser visualizado desde la perspectiva de una educación que se inicia al interior de la cultura maya: hay que considerar el aprendizaje a partir de conocimientos ancestrales, a través de los especialistas del conocimiento⁵⁸, dentro de relaciones comunitarias, para luego abordar algunos elementos de comparación con el sistema oficial de educación, que tiene muy poco que ver con las formas de actuar y pensar de los mayas, pero también de los garífunas y xinkas.

Un concepto importante en la cultura maya es que cada persona que viene a este mundo tiene una misión por cumplir y mientras no se prepara para ello y no la realice, esta persona sufrirá de enfermedades y dolencias. El proceso de enseñanza es realizado por los especialistas del conocimiento.

Para las prácticas de las matemáticas, en el libro de Verdugo (2007) se ejemplariza con el caso de un niño mamib' que realiza diseño y cálculo mental en la cotidianidad de su trabajo de cuidar ovejas y en sus juegos. La idea de usar la matemática maya no es una preocupación consciente en las personas, lo que saben lo usan y dejan que el aprendizaje de la “matemática-matemática” se realice en la escuela (oficial). Pero el desprecio, que tiene su raíz en la llamada conquista y el colonialismo, ha impactado en el conocimiento maya, reflejado por ejemplo en los escritos del dominico Tomás Ortiz, en 1525, en que expresaba la supuesta incapacidad de los indígenas para “aprender”, o “desarrollar artes o industria humana”, “llenos de vicios” y “que rechazan cualquier tipo de progreso”. Estos tipos de juicios se han multiplicado hasta llegar a formar parte de una mentalidad colonial, en donde el maltrato y la expropiación de los bienes de los nativos eran asuntos comunes (Carrillo (2006), citado por Verdugo 2007).

La situación actual, comentada por un Q'eqchi', es que en la escuela únicamente les enseñan a sus hijos a leer y a contar los números romanos y arábigos, pero no les enseñan nada sobre matemática maya. No se puede culpar a los profesores, pues ellos tampoco saben y no existe ningún programa serio del Ministerio de Educación de Guatemala para abordar el tema (Verdugo 2007).

Verdugo L. muestra otras formas de aprendizaje, con el caso de la niña Jaqolb'é, quien aprendió a ver dónde iba el sol observando su propia sombra; así aprendió lo que se llama “hora” y lo entendió como un pedazo de luz y de sombra, en donde estaban pasando cosas. De esto se puede deducir que “las matemáticas” no tratan solo de números, también son cálculos de espacios y tiempos, realizados de distintas maneras. El sol, la luna, el cuerpo, el ko'l (huipil), el amj (corte), los instrumentos de trabajo y la lengua, son depósitos activos de referencias matemáticas (Verdugo 2007).

Queda claro que existe una falla en la responsabilidad explícita del Estado guatemalteco y del Ministerio de Educación, y que hay una complicidad de la sociedad en su conjunto para olvidar y disolver el conocimiento maya y sustituirlo por el sistema oficial de educación.

En el caso de la educación oficial, en Guatemala las mujeres constituyen el sector de la población con mayores dificultades para acceder a la educación. Incluso puede afirmarse que esta dificultad se extiende al uso del castellano. Aunque hay un acceso cada vez mejor a la educación por parte de las mujeres, todavía existen sectores que consideran que las funciones sociales asignadas a ellas no merecen el esfuerzo ni la inversión en educación. Por ello, la educación disponible en Guatemala generalmente ha beneficiado más a hombres que a mujeres. Esto se ve en todos los niveles, agravándose la situación al combinar el componente de género con los de condición étnica, situación económica y ubicación territorial.

58. De acuerdo a Calixta Gabriel Xiquín, citada por Verdugo 2007, los especialistas del conocimiento son las personas que se dedican a ver el futuro (Ajxamanil Yetzu'un); la especialista en atención a los partos (K'exelom), el fisioterapeuta o Chapoy b'aq es y otros.

La Educación Bilingüe Intercultural es criticada por algunos sectores por ser unilateral, de una vía, diseñada para facilitar los procesos de castellanización, como parte de un proyecto de Estado monoétnico y discriminatorio. Se cuestiona la falta de voluntad para que las lenguas mayas también sean aprendidas y practicadas por los mestizos y blancos, y facilitar una real educación bilingüe e intercultural.

En el caso de los garinagu, Carlos Loarca (2008) señala que la falta de preparación académica y de capacitación laboral son evidentes en Livingston, ciudad de mayor concentración de garinagu en Guatemala. Esas carencias obligan a los garinagu a emigrar. A su vez, el impacto de esa carencia desde el sector educativo y de formación laboral afecta la capacidad de generar empleo e ingreso, sumiendo a la mayoría en la pobreza extrema.

a. El acceso al sistema de educación

La oferta educativa tiende a ser desigual en las distintas regiones del país, agravándose de acuerdo al nivel educativo que ofrecen los centros de estudio. En promedio, los departamentos con menor población indígena tienen mejor oferta de servicios educativos, calculándose un índice 67% más alto (Sáenz 2006). Lo mismo ocurre con la cobertura. Las brechas interétnicas en la primaria y preprimaria son de 9%, llegando a duplicarse al llegar al nivel medio; la brecha es más marcada entre las niñas, y a mayor nivel, mayor brecha (Sáenz 2006).

Para el año 2002, el Informe Nacional de Desarrollo Humano reveló que los hombres de todos los grupos de edad tienen más años de escolaridad que las mujeres (PNUD 2002). Dicho informe concluyó que “las mujeres rurales indígenas, los hombres rurales indígenas y las mujeres urbanas indígenas conservaron las posiciones de mayor exclusión”. De igual forma, en el año 2006, en el informe final presentado por la Vicepresidencia de la República de Guatemala sobre los costos de la discriminación, se mostró que las mujeres indígenas necesitan de 21 años de escolaridad para poder mantener a su pareja y dos hijos, en contraste con un hombre ladino que únicamente necesita de 10.7 años de escolaridad, prácticamente la mitad que las mujeres indígenas (Casaús/ Dávila 2006).

Aún con estas brechas, por lo menos el acceso a la pre-primaria y primaria ha mejorado. En la actualidad se han ido ampliando a las mujeres los objetivos educacionales que comparten cada vez más mujeres y hombres indígenas: a) acceder a empleos no campesinos y no manuales y; b) superar la distancia que los separa de los ladinos, entre otros. El tema aún pendiente es el de la calidad de la educación a la que se logra tener acceso, y por cuánto tiempo.

b. Las barreras que enfrentan las niñas cuando logran ingresar al sistema educativo

Cuando las mujeres han logrado ingresar a las escuelas, la diferencia radica en las metas que ellas deciden o son estimuladas a alcanzar. Mientras que para las mujeres el sexto grado es suficiente (o por lo menos cuando aprendan a leer y escribir), a los varones se les estimula a seguir estudiando. Una maestra de una escuela rural entrevistada señala que:

“No todas terminan la primaria: vienen, aprenden a leer y a escribir y luego se ausentan. Tal vez los padres consideran que es lo básico que ellas debieran aprender. Es lo único que les va a servir y ya lo demás no valdría la pena” (entrevista a una maestra, 2 octubre 2008, Mixco).

En el caso de las mujeres indígenas, la dependencia económica y social que mantienen con su pareja -e incluso con sus propios hijos- les impide tomar decisiones para mejorar su situación social.

En una de las entrevistas realizadas para este estudio, la directora de un centro educativo ejemplificó cómo la reproducción de valores en el seno de la familia, sigue sustentando la desigualdad entre los géneros. Frente a una alternativa educativa para las personas adultas analfabetas, se revela que estos valores, donde se ubica a las mujeres en posición de inferioridad frente al hombre, siguen siendo un obstáculo para su desarrollo:

“Los niños Cus son indígenas, y la maestra de primero les enseñó a leer y ellos le iban a enseñar al papá...y el papá aprendió a leer, pero no permitió que le enseñaran a la mamá” (entrevista a una directora de un centro educativo, 2 octubre 2008, Mixco).

Una maestra de primero de primaria concuerda con lo anterior: *“Las mamás o los papás creen que el estudio es solo para los varones. Es como una creencia, como un mito que la mujer está hecha solo para hacer los quehaceres de la casa y no para que vaya a estudiar”* (entrevista a una maestra, 2 octubre 2008, Mixco). A veces, según la maestra, es para no exponerlas a la violencia, por el machismo o por los roles tradicionales asignados a las mujeres. Respecto a las expectativas que tiene de sus estudiantes indígenas, la docente comparte sus dudas sobre una de ellas respecto a la finalización de la primaria y la continuidad al nivel de educación secundaria:

“Una de ellas es como que...tiene muchas responsabilidades en su casa...de cuidar hermanitos...no sé, siempre está un poco distraída...y yo, ¿qué tiene?, ¿qué le pasa?...yo creo que llegaría a sexto nada más por las responsabilidades en su casa. Me parece que ella es la segunda y tiene dos hermanitos más pequeños. Tiene que darles de comer” (entrevista a una maestra, 3 octubre 2008, Mixco).

Y aquí se revela un obstáculo asociado al trabajo reproductivo del hogar. Las niñas, especialmente las indígenas, encuentran impedimento para darle continuidad a sus estudios debido a los roles asignados tradicionalmente. En una escuela rural, la maestra ejemplifica la relevancia que se le da a la educación de los niños en comparación a la de las niñas, en un caso presentado en la escuela donde labora:

“No hemos visto que los padres no están anuentes a enviarlas. Sí hubo un caso donde a mí me tocaba primero. Teníamos 69 niños. Vino un señor, un terrateniente de aquí y trajo a su peón y vino a inscribir a tres niñitos. Traía dos varones y una niñita y nosotros con aquello que ya no hay cupo... Él dijo: inscribame a los varones aunque la mujercita no estudie (...) acabamos con 72 niños” (entrevista a una maestra, 2 octubre 2008, Mixco).

La directora del centro educativo donde se dio el caso anterior, agrega las dificultades económicas que representa la inversión en educación. Para ella, el papá de los niños adquirió una deuda con su patrón que probablemente le implicó mucho sacrificio para salir de ella.

En general, las maestras entrevistadas coinciden en señalar otras barreras para ingresar a la escuela o permanecer en la misma, relacionadas con la necesidad de obtener mejores ingresos, o con matrimonios tempranos:

“Ellas crecen aquí dentro de la escuela y en algún momento son más dadas ya sea a buscar una fuente de trabajo o bien casarse” (entrevista a maestra, 3 octubre 2008, Mixco).

Aunque lo anterior puede comprobarse analizando las estadísticas sobre deserción escolar o las de población económicamente activa en niños y adolescentes según el sexo, este ejemplo también revela las expectativas que las maestras tienen sobre el futuro de las niñas, lo que probablemente podría disminuir sus esfuerzos en motivarlas a seguir estudiando. No hubo mención, por ejemplo, de estrategias exitosas que hayan utilizado la docente o el centro educativo para motivar a sus alumnas a permanecer.

c. *Interrelaciones entre roles de género, educación y pobreza*

El estudio de Pablo Sauma, denominado “Guatemala: desigualdades étnicas y de género en el mercado de trabajo”⁵⁹, indica que a pesar del proceso de expansión de la educación en Guatemala, los hombres no indígenas muestran mayor nivel de educación, seguidos de las mujeres no indígenas; después están los hombres indígenas, seguidos por las mujeres indígenas (Sauma, 2004: 144). Es de sobra conocido el fenómeno de que a menor grado de educación, las posibilidades de generar ingresos son menores.

“En el caso de los xincas, la discriminación a las mujeres para acceder a la educación tiene que ver con el hecho de ser indígena y ser pobre⁶⁰. Esta interrelación se está superando pues hay más conciencia, ya que antes se les decía “mañana vas a tener marido, para qué gastas en vos” – que te dé el papá de tu marido” (entrevista a dos dirigentes Xincas, 10 octubre 2008. Chiquimulilla).

Sauma, en el estudio antes referido, señala que los hombres indígenas logran obtener trabajos menos calificados y menos pagados que los ladinos en Guatemala. En ese escenario, las mujeres indígenas continúan en desventaja frente a los hombres. Son las menos contratadas, y, si lo logran, son las más mal pagadas (Sauma, 2004: 139).

Considerando la pobreza como insuficiencia en el consumo, podríamos deducir que a menor grado de educación, se tiene menos posibilidades de obtener un empleo que a su vez permita generar ingresos que superen la línea de pobreza extrema o pobreza. En ese ciclo – educación – generación de empleo – generación de ingreso – superación de pobreza, son las mujeres indígenas las que llevan la peor parte.

d. *El idioma y el traje*

Parecería ser que el uso del traje indígena por parte de niñas y jóvenes está teniendo mayor aceptación en los establecimientos educativos. Probablemente esto tenga que ver con el Acuerdo Ministerial 9-03, que establece la promoción y el respeto del uso del traje indígena en los establecimientos educativos desde el año 2003, además de toda la legislación asociada a los Derechos de los Pueblos Indígenas. También parece estar dándose un cambio en las concepciones de algunos docentes acerca del uso del traje:

“Nosotros los maestros hemos llegado a la conclusión de que es parte del respeto y la palabra que ahora está muy mencionada, el hecho de que todos somos iguales y que ellos tienen derecho a usar su traje” (entrevista a maestra, 5 octubre 2008, Mixco).

Todavía hacen falta esfuerzos en el mismo sistema educativo, que favorezcan en la niñez escolar las habilidades necesarias para convivir y respetar las diferencias, pues aparentemente es a nivel de compañeros de estudio donde surgen acciones de discriminación negativa, que en ocasiones se ocultan, no por convencimiento sino por temor a un castigo:

“Con los niños tal vez entre ellos mismos. Cuando se pelean: mirá que tu mamá es tanto...Yo siento que a los niños les da pena decir: es que la mamá de aquel (o aquella) tiene traje, porque les explicaba yo que ahora hay una ley, que ya no se puede discriminar a las personas que tienen traje porque era un reglamento que se había hecho, que teníamos que respetarnos unos a otros” (entrevista a maestra, 5 octubre 2008, Mixco).

59. Valenzuela, M.E.; Rangel, M. (coord.) Desigualdades entrecruzadas: pobreza, género, etnia y raza en América Latina. Santiago de Chile: OIT, 2004. 175p. Capítulo III: 139-175

60. Taller con Consejo del Pueblos Xincas de Guatemala, en Chiquimulilla. 7 octubre 2008.

De acuerdo a las maestras entrevistadas, el uso del traje tradicional es algo común en las estudiantes indígenas de sus centros educativos, especialmente en los primeros grados. Sin embargo, también indican que han cambiado su forma de vestir por decisión propia o por decisión de sus padres, y que esto se va notando cuando ven que sus mamás utilizan sus trajes, pero las niñas ya no: *“Ellas ya no traen su traje, sino traen el uniforme de diario o de física (...) Hay muchas niñas que ya cambiaron su forma de vestir”* (entrevista a maestra, 5 octubre 2008, Mixco). Esto sucede en escuelas rurales y urbanas, cercanas a la ciudad capital. Además, parece ser que en las niñas de los últimos grados de primaria usan el traje para ocasiones especiales, días conmemorativos o en fechas especiales cuando los niños pueden optar a llevar ropa de uso común y no el uniforme.

La vivencia de una joven kiche’ entrevistada puede ilustrar quizá una de las razones por las cuales prefieren utilizar el uniforme. Al principio de la entrevista la joven indicó que en la escuela nunca le exigieron el uso del uniforme, incluso dijo que durante su primer año, utilizó el traje de Santa Cruz, su municipio de origen. Sin embargo, a partir del segundo año dejó de utilizarlo, explicando desde una visión actualizada, que una de las razones para esta decisión fue probablemente la pobreza: *“Cuando yo era pequeña, no tenía mucha ropa, entonces el uniforme era una opción en ese caso”*. Pero a lo anterior agrega como la razón principal las situaciones de discriminación y racismo que sufría por su pertenencia étnica: *“A veces a mí me fue difícil porque luego cuando algunos niños de la escuela lo veían a uno con traje te decían que eras india (...) Entonces tal vez por eso yo prefería usar uniforme, para que no me molestaran, pero si tuviera el pensamiento de ahora no me importaría y hubiese usado mi traje”* (entrevista a una mujer joven kiche’ (16 octubre, 2008, Universidad de San Carlos, Ciudad Guatemala).

Ella misma refiere que probablemente en la actualidad, algunas niñas sientan el mismo temor, pero cree que las expresiones racistas que ella recibió, ya no las escucha con tanta frecuencia. En las maestras entrevistadas pareció indicarse, de manera sutil, que ciertas expresiones o actitudes de discriminación y racismo se dan por parte de los compañeros de clase de las niñas y niños indígenas, aunque lo ven como “cosas propias de la edad” sin profundizar realmente en las raíces de dichas actitudes.

Similar situación expresa Irma Alicia Velázquez Nimatuj, a quien en 2002 no le permitieron entrar al Restaurante Tarro Dorado, porque iba con su vestido tradicional maya. Hizo la siguiente descripción en una entrevista concedida a Gemma Gil Flores:

“Crecí en... Quetzaltenango, en una familia k’iche’. Mis padres, interesados en que pudiera educarme y hablar bien el castellano, me enviaron a colegios privados. Viví dos realidades: la de la educación ladina racista, y la de mi casa. En el colegio éramos dos niños y dos niñas indígenas, y nunca usé mi segundo apellido, por los chistes. Logré educarme, pero era frustrante crecer en un mundo que nos despreciaba.

Tuve pocos amigos. Por ejemplo, las niñas indígenas no podían ser las candidatas de la clase o las damas de la reina. No podíamos participar en esos espacios que ahora parecen ridículos, pero que cuando eres niño te importan. A nosotros nos ponían a vender las tortillas o los chorizos para juntar dinero. Entiendo el racismo porque lo he vivido desde niña”⁶¹.

Esta declaración refleja una vivencia encauzada por la presión de un sistema racista que induce al anonimato, que crea el temor de su propia identidad y sus valores, a la desvalorización de los mismos. Muchos directores de colegios y docentes, antes y ahora, no son conscientes de esa presión que sienten los pueblos indígenas en estos ambientes. A ellos les parece natural que un niño o niña indígena no participe en ciertas

61. La educación libre. <http://www.albedrio.org/htm/entrevistas/pl-016.htm> (última revisión 20 de enero); http://www.treatycouncil.org/section_21144211.htm (última revisión 20 de enero); http://programs.ssrc.org/gsc/gsc_quarterly/newsletter8/content/velazquez/ (última revisión 20 de enero); <http://www.albedrio.org/htm/entrevistas/pl-016.htm> (última revisión 20 de enero).

actividades sociales y les asignan las tareas en donde serán menos visibles, con menos proyección o protagonismo. No se dan cuenta que ellos mismos son productos de ese sistema opresor, y que luego resultan ser instrumentos del mismo.

La maestra de primer grado entrevistada expresa que la discriminación es más evidente cuando es dirigida hacia las niñas que hacia los niños indígenas, y más fuerte aún por parte de las niñas no indígenas hacia ellas:

“Por su traje típico...yo pienso que por eso es. Sí, es lo que más se observa. Nunca lo han dicho, pero por su forma de actuar es por su traje típico (...) Algunas se identifican y las andan jalando, pero otras no. Inventan cosas, pero al final es por el traje que las rechazan” (entrevista a una maestra, octubre 2008, Mixco).

Tal como indicara Manuela Camus *“...en la ciudad y siendo mujer, es duro ser indígena y manifestarse como tal”* (Camus 2002).⁶²

Otra situación similar se presentó en una escuela rural, donde una niña indígena fue acusada de robo, lo que la llevó a abandonar la escuela.

“Había una niña que era racista desde pequeña. Se perdió algo y ella corrió por su propia iniciativa a registrarle el bolsón a la niña que traía traje. Esto ofendió mucho a la niña, para decirle que ella se ausentó de la escuela y ya no quiso regresar. Fue tratado el asunto a fondo con la niña que discriminó (...) pero la otra niña ya no quiso estudiar” (entrevista a una profesora indígena, 5 octubre 2008, Mixco).

No se comprobaron los hechos que se le imputaban, y aunque la maestra y la directora del centro educativo indican que le pidieron que no dejara sus estudios, fue imposible evitar que por ese año ya no estudiara, dando como resultado la pérdida de ese año escolar, aunque regresó al siguiente año.

Para algunos niños, el rebajar a otros sirve como una función psicológica, porque les permite sentirse más importantes y poderosos que los que han rebajado. Algunos niños pueden excluir o burlarse de otros porque creen que es algo que les dará popularidad. Los niños pueden comenzar a usar insultos contra diferentes grupos si sienten que les ayudará a ser más aceptados por sus amigos. Con el tiempo, tales acciones pueden convertirse en prejuicios y discriminación contra grupos específicos.

En lo que respecta al idioma, no parece darse esta dificultad en las escuelas donde se realizaron las entrevistas. Sin embargo, pareciera ser que los docentes realmente no asocian los temores que genera el dominio de un idioma, o encontrarse estudiando en un contexto que no es el propio, con la “timidez” o “sumisión” que dicen observar en las niñas indígenas, pues señalan que son poco participativas: *“Las niñas que son indígenas, como que son más tímidas. Cohibidas”* (maestra, 6 octubre 2008, Mixco). Para las maestras, estas niñas no opinan en clase, prefieren quedarse calladas.

A veces las dificultades idiomáticas que presentan los niños y niñas de grados iniciales no son claramente identificadas, y son tomadas como “problemas de aprendizaje”, “haraganería”, “inferioridad” o “incapacidad”. Se cae en el error de llamar “problema de aprendizaje” a todo aquello que representa una dificultad, y automáticamente se espera que alguien más se haga cargo de ellos.

De la misma manera que ocurre con el traje, el idioma materno también se oculta por parte de la niñez indígena en el ambiente escolar, ante el temor de ser objeto de burlas. Aunque las docentes entrevistadas laboran en áreas con dominio del idioma castellano, existe presencia de niños y niñas maya-hablantes en

los salones. Es de resaltar que la actitud tomada por las maestras varía respecto a esta situación: ignorar la diversidad o revelarla en momentos específicos de desarrollo del currículo escolar.

Es evidente nuevamente que, de acuerdo a las maestras, la dificultad que enfrentan las niñas indígenas por acciones de discriminación se da más entre pares, que del docente hacia los estudiantes. Pero es claro que existe cierta complicidad de la docente. Para ilustrar esto, una maestra señala que, eventualmente, las niñas y niños indígenas se expresan en su idioma y que esto ocasiona risas en sus compañeros, pero que para ella esto no es burla sino una reacción normal a lo diferente:

“Algunas veces han hablado así. Se ríen pues (los otros niños), pero no porque sea de burla sino porque no es común que ellos se expresen en ese idioma. Lo oyen como raro. No es común hablarlo dentro del aula” (entrevista a una maestra, 5 octubre 2008, Mixco).

En la percepción que tiene la maestra acerca de la actitud de estos niños, se nota cierta indiferencia hacia el resultado que este tipo de gestos puede generar en la niñez maya-hablante y su asociación con su “timidez” o “poca participación”.

Otra docente, por el contrario, afirma que intenta estimular el uso del idioma, aunque aparentemente esto se circunscribe al momento en que el programa escolar indica tomar el tema del multilingüismo en el país:

“Yo pienso mucho que a veces es la forma en que han sido criados. En la seguridad que uno mismo les da como maestros y la seguridad que ellos traen de sus casas. Había muchos niños que no querían hablar, porque me imagino yo que les daba vergüenza. Pero ya cuando uno les da la seguridad...no eso es orgullo...yo quisiera aprender...entonces ya se desenvolvían y sí hablaban” (entrevista a una maestra mestiza, octubre 2008, Mixco).

A continuación se presenta el relato de una joven maya kiche’ que muestra las manifestaciones percibidas por ella sobre racismo y discriminación, especialmente en su inicio de carrera universitaria, resaltando el trato que recibió por parte de algunos miembros del personal administrativo del centro de estudios donde cursa una carrera en Ciencias Sociales. En el relato se mezclan hechos con los sentimientos surgidos en la joven ante el trato recibido:

“En los básicos no tuve problemas, porque en el instituto donde estudié habían más indígenas por el hecho de que está cercano a El Naranjito y Vista Hermosa, pero siempre era aquello en que habían algunos que se expresaban de manera racista. Lo que pasaba entonces era que un grupo de “ladinos o mestizos” tenía su grupo y les ponían apodos a los otros, como por ejemplo les decían los shumos.

En la Universidad, no he tenido problemas con ninguno de los Licenciados, pero sí en administración, porque recuerdo que cuando yo entré a la Escuela de Historia y fui a pedir información, la señorita me trató mal. Yo sí sentí que el trato hacia mí y hacia otra compañera que es Ixil fue malo, porque a las dos nos trató como si no entendiera lo que le decíamos, preguntándonos hasta tres veces lo que le decíamos.

Cuando yo entré a la escuela, entonces yo sentía como temor al llegar a la secretaría, porque yo sabía cómo me iba a tratar, y cabal, fue así. Una vez yo tenía duda de algo, que no recuerdo ahorita, pero me contestó muy abusiva y otra vez me sentí muy mal, y yo lo comentaba pero nunca se lo dije a los Licenciados, pero solo era ella, las otras eran buenas.

Ahora en recursos humanos, que es donde se inscriben todos los de primer ingreso, lo mismo. Porque cuando me cambié de Derecho a Historia necesitaba hacer un traslado y claro, los trámites, entonces tenía que acudir a RR.HH. Cuando llegué le pregunte al señor y solo me dio el papel y me dijo llénelo y se volteó, y ya no quise preguntar más porque con eso me dijo todo. Yo sentí que era por ser indígena, porque incluso yo

62. Camus, M. (2002). Ser indígena en la ciudad de Guatemala. Guatemala: FLACSO.

vi algunas veces que a los demás no los trataban así, hasta les explicaban o incluso esperaban por si tenían más preguntas.

No todos eran así, porque acudí a otro lugar para saber cómo debía llenar correctamente la papelería y me atendieron bien. Las personas que lo tratan mal a uno, son las personas con quienes uno tiene que tratar primero. Si yo me hubiera desilusionado por eso, ya no hubiera seguido, porque las personas que sí me tratan bien estaban después de ellas. Después, me volví fuerte ante esa situación y me propuse no dejarme de ninguno que me volviera a tratar mal. Aunque confieso que cuando me pasaba eso yo me ponía muy triste, y cuando recuerdo eso hasta me dan ganas de llorar porque yo crecí hasta los cuatro años en el campo, pero nunca me imaginé que en la ciudad yo iba a ver tantas diferencias.

No me imaginé que aquí habría una distinción entre unos y otros, para mí todas las personas éramos iguales, no pensé que por la ropa o por un idioma te iban a tratar diferente. Pero bueno, ahora eso no me preocupa, me preocupa que a otras personas les pase eso y no sepan cómo defenderse, porque no me gustaría que alguien sintiera lo que yo sentí algún día” (entrevista a una joven maya kiche’, 16 octubre 2008, Universidad de San Carlos).

A nivel de la educación universitaria, quizás lo más grave es la denuncia que hizo Ana Silvia Monzón, socióloga y fundadora del Colectivo Voces de Mujeres, en el III Foro Social Américas que se celebró en Guatemala en octubre del 2008. Monzón señaló hechos de violencia y contra la dignidad de mujeres profesionales, indicando que estos hechos no son nuevos en la casa de estudios, como los casos de acoso sexual denunciados por la Asociación de Mujeres Universitarias (ACAURDEM) y otros que por temor o vergüenza han quedado ocultos bajo el manto de silencio, la impunidad y la complicidad. A pesar de los esfuerzos de algunas universitarias, estas expresiones de poder no han sido tipificadas aún en los reglamentos de la Universidad San Carlos de Guatemala (USAC), ni se contemplan sanciones para quienes cometan esos abusos, subrayó Monzón.

Dado ese ambiente, ¿podríamos imaginarnos el infierno que deben superar las mujeres indígenas, garífunas y xincas, para avanzar en sus estudios, en ese régimen de violencia y discriminación?

Con relación a todas las vivencias antes expresadas en el sector educativo por parte los garinagu, Adilia Palacio⁶³ es de la opinión de que para algunos sectores de jóvenes “se ha generado o existe el dilema de identidad. Algunos se autodefinen como afro-descendientes, mientras que otros mantienen la identidad garífuna. Los ancianos garífunas desean decididamente mantener la identidad de garífunas, mientras que los jóvenes se orientan más hacia la autodefinición de afro-descendientes” (entrevista a Adilia Palacio, octubre 2008, Chiquimulilla). Esta situación podría estar alentada por políticas y mecanismos que inducen a pensar en la “igualdad” a costa de eliminar la diversidad étnica.

“Los docentes son de otras partes del país. ¿Por qué no preparar maestros garinagu? Los maestros garífunas no logran conseguir plaza de maestros, no son nombrados (no se les asigna el puesto de maestro en su comunidad) (entrevista a Adilia Palacio, octubre 2008, Chiquimulilla). Esta situación podría derivar en el impacto negativo de generar una lenta pérdida de interés de los estudiantes garinagu en la educación y en su propia lengua y cultura. “Desde la oficialidad, no se ofrece tampoco un programa bilingüe intercultural que permitan fortalecer la identidad; más bien son los abuelos los que enseñan el idioma a los niños”, agregó la señora Palacio (entrevista a Adilia Palacio, octubre 2008, Chiquimulilla).

63. Adilia Palacio es miembro del Consejo Presidencial para la Discriminación Racial y miembro de la Asociación de Mujeres Garífunas de Guatemala. Entrevista realizada por Myrna Cunningham.

Comparte esta opinión Mario Gerardo Ellington⁶⁴ cuando explica que “la educación bilingüe e intercultural, los programas de salud y el derecho al desarrollo productivo de la región no llegan; los beneficios que genera el turismo, que tienen como objeto, no objetivo, la cultura garífuna, tampoco se sienten” (Martínez, 2008).

A manera de conclusión, en el tema de discriminación por género y etnia en el sector educación se puede señalar que:

La educación de los niños y niñas de los pueblos mayas, xincas y garífunas en Guatemala se inicia desde muy temprana edad, en el seno de la familia, en donde el abuelo, la abuela y los padres tienen un papel importante.

Ese aprendizaje tiene como aulas la casa, el patio y los montes con todos sus recursos.

La lengua ancestral es el medio de comunicación y comprensión “natural” que el niño y la niña utilizan para aprender en ese ambiente.

El ingreso de los niños y niñas a la “escuela” oficial representa un choque idiomático, cultural, de medio, de relaciones, muy diferente a lo conocido y practicado hasta ese momento.

A partir de ahí se produce un proceso *cuasi* traumático de aprendizaje, de “insertarse” en ese “otro mundo” y “adquirir la visión” de ese mundo. Las niñas lo sufren más que los varones por las expectativas que desde la familia se tienen. Nadie espera que *ellas* surjan. Entonces la lucha se hace difícil y cruel, en medio de discriminaciones racistas constantes.

Algunos docentes y funcionarios rescatan la importancia de tratar la diversidad en la escuela “no por un acto caritativo o piadoso sino porque los creemos iguales, capaces, valiosos para nuestras *vidas y para la sociedad toda*” (entrevista a una maestra, 6 octubre 2008, Mixco). Pero esta no parece ser la visión, al menos de las docentes entrevistadas, pues asumen actitudes paternalistas y de supuesta igualdad en el trato a los indígenas:

“Ellos son muy educados. Persona muy humildes que tienen su corazón muy abierto, porque a veces nosotros somos muy cerrados de mente...si no me hablan, yo tampoco” (entrevista a maestra mestiza, 6 de octubre 2008, Mixco).

“Abajo de mi casa hay otra tortillería, que también tienen traje. Los niñitos, los bebecitos qué lindos se ven con los trajecitos típicos” (entrevista a una maestra mestiza , 6 de octubre 2008, Mixco).

“A mí lo que me interesa es que ellos aprendan. No ver su físico, ni su descendencia, ni nada. A mí lo que me interesa es que aprendan para su vida. Yo no les he puesto diferencia de nada. Ni los he puesto con otros. Todos somos iguales, todos somos hijos de un mismo Dios” (entrevista a maestra mestiza, 6 de octubre 2008, Mixco).

En esta expresión de que “*todos somos iguales, ante la ley y ante Dios*” que se acostumbra decir, resulta ser un cuchillo de doble filo. Es un engaño, porque después que nacemos, no todos tenemos el mismo acceso al trabajo, la vivienda, a la educación, la salud, al bienestar. No somos iguales, no pensamos iguales. Queremos ser diferentes. Ni siquiera concebimos el bienestar de igual manera. Queremos un país diverso, no homogéneo, no uniforme.

64. Garífuna, ex Comisionado contra el racismo y ex Viceministro de Cultura.

Probablemente, como afirma Popkewitz (2005: 2): “la manera en que hemos concebido la inclusión quizás sea el “crimen” que debemos investigar”.

V. EXPRESIONES DE DISCRIMINACIÓN Y RACISMO EN EL SISTEMA DE SALUD

Las encuestas nacionales permiten ver que tanto indígenas como ladinos o mestizos muestran similares condiciones de prevalencia de enfermedades y accidentes, y que en ambos casos, aproximadamente en la mitad de los episodios de enfermedad se busca atención fuera del hogar (Sáenz 2006). Existe heterogeneidad en la búsqueda o no de atención de los diferentes grupos indígenas, por lo que puede pensarse que probablemente, más que preferencias de tipo cultural, haya dificultades de acceso. Pareciera que las barreras culturales se dan más desde los proveedores de servicio de salud, que desde la población indígena que busca dichos servicios.

Aunque los servicios públicos son gratuitos, la inversión que debe realizarse para ser atendido en un centro implica transporte, alimentación, potencialmente alojamiento y recursos para medicamentos. Las mujeres que no hablan español se hacen acompañar por un familiar que lo hable (lo que aumenta los costos).

En cuanto a las barreras relacionadas con la oferta de los servicios de salud, de acuerdo a las entrevistas realizadas a dos enfermeras y un médico, se detectó que la falta de confianza hacia el personal de salud, el tiempo de espera larga, y en menor grado las barreras idiomáticas, funcionan como disuasivos a una búsqueda de atención, tanto a nivel de puestos y centros de salud, como en los hospitales. La población indígena con mejores posibilidades económicas -o que consigue el dinero prestado-, opta por retirarse de los hospitales nacionales, ante una espera larga, y decide trasladarse a un centro privado de salud, con tal de ser atendida con prontitud.

Existen situaciones donde la mujer es la más vulnerable y es la que menos tiene acceso a los servicios básicos de salud, tal como ocurre en el caso de mortalidad materna. El índice que corresponde a las mujeres indígenas es tres veces más alto que el de las mujeres ladinas (Sáenz 2006: 106). Según las personas entrevistadas, las principales razones por las cuales las mujeres indígenas no acuden a los centros de salud, es por la falta de recursos económicos, el machismo y las actitudes racistas que los funcionarios del sistema practican con ellas.

La situación de subordinación de las mujeres mayas -ya que la sociedad a la que pertenecen es patriarcal y patrilocal- las hace poco poseedoras de control y poder de decisión sobre la búsqueda de atención médica para su familia y para sí mismas. Si a ello se suman las barreras relacionadas con la oferta, mencionadas con anterioridad, las mujeres quedan en una gran desventaja.

a. **Manifestaciones de discriminación en el acceso a la salud por autoridad de los maridos**

Desde la visión de un médico kaqchikel los obstáculos para que las mujeres se acerquen a los servicios de salud se relacionan con que:

“Ellas (las mujeres indígenas) se sienten muy alejadas en el sentido de que si no está el esposo no pueden ir, entonces a veces se van a escondidas y llegan cuando están muy malas y graves. De lo contrario, esperan al esposo que venga, a ver qué dice el esposo y los hijos también si están enfermos. Aunque tenga un poco

de dinero, pero si el esposo no está, si los niños tal vez se están muriendo, necesitan apoyo emergente, y si no está el esposo, entonces es más una discriminación de género” (entrevista a un médico kaqchikel, 16 octubre 2008. Sololá).

Esa tendencia a sujetarse al hombre para tomar decisiones importantes, se origina desde temprana edad en el hogar, por las actitudes machistas y el miedo ante las manifestaciones de violencia familiar.

b. **Discriminación en el acceso a la salud por aspectos económicos**

La pobreza ha sido una de los problemas que viven las familias indígenas, y ante una situación de emergencia no acuden a las unidades de salud por falta de recursos económicos. Una de las enfermeras indígenas entrevistadas, señala que son muy pocas las que acuden (de acuerdo a ella, una de cada diez), debido a la falta de dinero. La enfermera del hospital nacional afirma que cuando no han podido adquirir las medicinas por dificultades económicas y de acceso a farmacias, se complican las enfermedades, se infectan las cirugías, y si vienen de lejos, es más difícil la recuperación.

Cuando las mujeres acuden a los centros, se enfrentan con la falta de recursos económicos para el tratamiento y la compra de medicinas. Esto se muestra cuando asisten a hospitales, incluso aunque tengan un carácter humanitario y religioso:

“Cuando vamos a ingresar a su niño, van a hacer su presupuesto, regresan las mamás con las lagrimonas y dicen no puedo, no tengo dinero, los médicos le ofrecen tres hospitales: San Juan, Roosevelt, e Infectología, porque no se lo pueden llevar a su casa. Allí no se puede quedar porque es pagado, pero se ha visto más la discriminación en la gente indígena. Lamentablemente en esos hospitales nacionales no les reciben. Uno, yo le digo cuando es gente ladina que dicen, por qué no lo deja, señora, y mañana lo vemos, eso es lo que le dicen los médicos, pero cuando es una gente indígena, máximo si la ven tan sencillita, allí van viendo cómo va vestida la pobre” (entrevista a enfermera, 22 octubre 2008, Ciudad Guatemala).

c. **Discriminación en la salud por uso del idioma y vestido**

Este ejemplo parece indicar que la atención que médicos y paramédicos brindan está en función de las clases sociales, reflejada quizás por la simple forma de vestir. Si alguien anda bien vestida, podría tener la capacidad de denunciar un maltrato; en caso contrario, no tienen el temor de ser denunciados.

El traje en las mujeres indígenas ha sido un marcador de identidad; sin embargo, el utilizarlo es afrontar el racismo y la discriminación, cuyas manifestaciones pueden ir desde lo sutil hasta lo violento. Esto no ocurre solo a nivel de las pacientes, sino de las mismas enfermeras indígenas. De esta manera lo señala un médico de un hospital nacional de una cabecera departamental:

“Además del maltrato verbal y físico, yo he visto a médicos, enfermeras, compañeros poner suero porque hay que hacerlo y atender a las persona indígenas hasta de último, o influye mucho que si es mujer, soltera, que si está bonita, todo eso. Las que son feitas las dejan de último, eso todo influye y más si tiene dinero. De todo pasa y de todo hay: buenos médicos, malos médicos y los médicos que son buenos, son jefes, se aprovechan de las estudiantes, entonces las acosan, les ponen buenas notas, esto es común, es como rutina ver en los hospitales. A veces lo dicen delante de la gente, es común entre las enfermeras” (entrevista a médico, 22 octubre 2008, Sololá).

La enfermera entrevistada manifiesta que ha tenido discusiones fuertes con médicos y enfermeras porque no atienden igual a los pacientes indígenas. Ella ha tenido que hacer de traductora en algunas ocasiones cuando las familias hablan un idioma maya. La enfermera del Hospital Nacional de la ciudad capital, dice

que se trata de atender a toda la población, cualquiera sea su origen, pero revela la barrera idiomática como una dificultad, en los casos en que la paciente llega sola al hospital. De acuerdo a ella, el área de Trabajo Social del centro hospitalario se encarga de localizar a alguna persona que pueda comunicarse con la paciente, y generalmente se le delega la tarea de traducción a los guardianes del Hospital que son indígenas y hombres. Esta situación expresa por sí misma los mínimos esfuerzos que se hacen desde las políticas de Estado, por tratar la diversidad, y especialmente por atender adecuadamente a las mujeres indígenas. Por un lado, la dificultad que genera no tener el personal adecuado para atender a las mujeres indígenas en su idioma, y agravando la situación, el no poder expresar con confianza sus síntomas, teniendo que hacerlo a través de un hombre que probablemente no logre transmitir con certeza sus dolencias.

Un caso presentado en el hospital donde labora la enfermera kaqchikel, lo demuestra:

“Ayer le contaba a mi mamá de una niña de cuatro años que estaba bajando jocotes. Se cayó del palo de jocotes y se le entró una espina de cinco centímetros, pero los papás pensaron que tal vez solo se puyó, estuvo en el Hospital San Juan, en el (hospital) Roosevelt, estuvo en varios hospitales, le dio una infección (...) Me dice mi compañera: esta niña no se puede quedar solita, tiene que estar una a la par porque ¡cómo llora! Me metí en el cuartito donde estaba, y dice la niñita: mama janila kaxomal (mama tengo mucho dolor). Y cerraba sus ojos, la niña hablaba el kiche’, decía muchas palabras. La compañera decía ya me aburrió esa niña, no entiendo lo que dice. Esta situación muestra lo importante es que el personal aprenda un idioma maya, si la enfermera entendiera el idioma de la niña, hubiese podido darle palabras de aliento y mejor atención” (entrevista a una enfermera kaqchikel, octubre 2008, Mixco).

La enfermera del hospital nacional ubicado en la ciudad capital, en varias ocasiones mencionó que los médicos a veces se desesperan, pues los pacientes indígenas hacen muchas preguntas, explicando que para ella esto tiene que ver con *“el entendimiento de ellos”*, es decir, atribuyéndoles capacidades inferiores en contraste con el resto de pacientes que no son indígenas, y además responsabilizándolos por no entender.

La *“falta de comprensión”* de los pacientes (tanto los provenientes de área metropolitana, como de áreas urbanas y áreas rurales) ante el tiempo de espera, es considerada por la enfermera del hospital nacional entrevistada, como una de las razones para abandonar el centro hospitalario sin ser atendidos. Ella da una explicación aduciendo a la igualdad de todos los pacientes a ser atendidos: *“Se trata a todos por igual. Se atiende al más grave primero. Aquí se atiende conforme a los estados de salud”* (entrevista a una enfermera kaqchikel, octubre 2008, Mixco).

d. Miedo por falta de comunicación – entendimiento entre pacientes y médicos

El siguiente es un ejemplo de la barrera del miedo que se deriva de una mala comunicación, en este caso referida al idioma, Sin embargo, el problema de comunicación no se limita exclusivamente al idioma, sino también a prácticas, conocimientos y representaciones que tienen los conjuntos sociales y que no responden a las esferas de lo bio-médico:

“Hay personas aquí en la comunidad, que, por decirle algo... dicen que por ejemplo ‘¡ay, tengo un aire! Me duele la espalda, tengo un aire en el brazo’ y no es aire. Entonces, el doctor pues, no entiende cuál ese mal pues. No, no, no explica su mal, qué tiene, le dicen otra cosa. Y el doctor lo que hace es simplemente... porque yo de lo que sé entonces, mejor exámenes que uno explique excusas de su enfermedad, cómo empezó, dónde empezó y cuándo, pero uno no explica. Le repito pues que uno explica una cosa y es otra cosa que le está atacando. Esa es el problema que veo yo. Por eso el doctor o la doctora o la enfermera le dan otra clase de medicina que no es para lo que ellos dicen. Porque simplemente el aparato nos ponen... eso no dice qué enfermedad es lo que tiene uno, eso es lo que sé yo pues. Eso es lo que he visto yo” (entrevista a un líder comunitario, citada en Cunningham/Mosquera 2007).

e. Baja calidad en la atención médica

El médico de un Hospital Nacional Regional que atiende en una zona con mayoría de población indígena, comparte que el servicio hospitalario es deficiente y que esto repercute seriamente en el trato al paciente:

“En las instituciones de salud, no hay calidad en la atención al paciente debido a que el médico trabaja bajo presión, y peor cuando se es indígena. Lo que le exigen a uno es la cantidad de trabajo, no es la calidad. Entonces uno ya tiene sus metas, entonces a veces no se ve la calidad, sino la cantidad, entonces es un mal servicio que da uno de trabajador. Cuando hay poca gente, a uno le preguntan: ¿Y ahora por qué usted atiende bien? Yo les digo: lo que pasa es que ahora no hay mucha gente, da tiempo para eso y a uno le da tiempo, pero cuando no hay tiempo a veces uno ni examina a la gente: ¿Qué le duele? Ah bueno... Su receta le da y no hay tiempo para examinar, y luego dicen: es un mal médico, porque no me puso el aparato en el corazón, en la espalda... pero es por presión, le exigen a uno cada mes, y lo evalúan por cantidad, por metas no por calidad de servicio” (entrevista a un médico, 22 octubre 2008, Sololá).

f. Prácticas de corrupción

Ante la lentitud de los servicios médicos, existe una práctica recurrente de los familiares de los pacientes indígenas, que perciben la lentitud en el servicio como una señal de discriminación y racismo, y por ello buscan acceder a un servicio rápido ofreciendo dinero a enfermeras y médicos para ser atendidos:

“Hay un término que se maneja en el hospital... le dejan a uno dinero, le pagan a uno a escondidas y le dicen a uno: atiéndame a mi esposa, a mi hijo, le voy a dar tanto. Me ha pasado a mí. Mire doctor... me dan la mano y en la mano le dejan dinero, por favor atiende a mi esposa, uno se siente mal, tenemos un sueldo, tenemos la obligación de ver a la gente. Hay gente que discrimina, más si viene de lejos, más si no viene bien bañadita, las atienden de último, las discriminan” (entrevista a médico, 22 octubre 2008, Sololá).

Coincidentemente, la enfermera del hospital nacional de la ciudad capital confirma la presencia de esta práctica, pues a ella también le han colocado dinero en la mano para ser atendido con prontitud.

g. Abominación del personal de salud de tener contacto físico-corporal con personas indígenas rurales

El hecho de venir de lejos es un terrible marcador para el trato que recibirán los pacientes, quienes en su mayoría son indígenas:

“Cuando viene un paciente de lejos, el médico, los atienden hasta que estén limpios. Entonces dependiendo de la gravedad, una como enfermera los tiene que bañar...sí he visto a compañeros que no les gusta hacer eso y los dejan esperando...hasta que alguien lo haga” (entrevista a enfermera, 16 octubre 2008, Ciudad Guatemala).

La enfermera señala que este trato se les da también a los accidentados y a los indigentes, lo que revela una nueva fuente de discriminación y racismo evidente. De la misma forma, por su experiencia anterior en el área rural, indica que ésta es una práctica común en los puestos y centros de salud de los diferentes departamentos del país. Como practicante de enfermería, observó que las enfermeras graduadas que laboraban en estos centros asistenciales, en ocasiones dejaban de atender a las personas, especialmente indígenas, porque les causaba repulsión tener contacto con ellas. Incluso afirma que ponían entonces a las practicantes de enfermería a hacer su trabajo.

Para la población indígena en general, enfrentarse con este tipo de servicio es por demás frustrante, sin embargo para las mujeres es todavía peor. De hecho, según la enfermera ladina entrevistada, *“a una mujer indígena le cuesta entender que tiene que utilizar una bata para ser atendida. El traje se va”* (entrevista a una enfermera, octubre 2008, Guatemala. Pareciera no haber ningún tipo de esfuerzo por comprender lo difícil que es para una mujer indígena despojarse de su traje ante desconocidos y además, delante de enfermeros y médicos hombres.

h. Cambios culturales por introducción de alimentos foráneos

Según datos de la Organización Panamericana de la Salud (OPS), Guatemala continúa presentando una de las situaciones de salud y de seguridad alimentaria y nutricional más precarias de América Latina. En el 2002 la desnutrición, según baja talla para la edad, en menores de 5 años fue mayor en el área rural (6/10 niños) que en la urbana (4/10), fue más alta en hogares indígenas (7/10) que en los no indígenas (4/10) y lo fue también en niños con madres sin educación formal (7/10 niños) que en niños con madres con estudios secundarios y superiores (2/10).⁶⁵

No solo en Guatemala sino en Mesoamérica, existe una preocupación manifiesta sobre la soberanía alimentaria y la nutrición de los pueblos; a tal grado que en 2004 se formó el Sistema Mesoamericano de Alerta Temprana para la Seguridad Alimentaria, conocido como MFEWS. Este sistema pretende asegurar que los tomadores de decisiones sean informados a tiempo y precisamente sobre potenciales crisis de inseguridad alimentaria para así poder darle la debida atención con el tiempo adecuado. Se pretende entender los diversos medios de vida de diferentes comunidades y grupos socioeconómicos, para entender los incrementos de precios y las pérdidas por daños en la agricultura⁶⁶. Una carencia del sistema es la falta de atención a la introducción de alimentos foráneos en la cultura de los pueblos.

Observaciones propias realizadas por uno de los miembros investigadores de este estudio⁶⁷ en varias localidades guatemaltecas durante los procesos de retorno (repatriación), que fueran realizadas entre 1992 y 1998, indican que la introducción de pastas (harinas), cubitos de concentrados, bolsas de bocadillos (churritos, meneitos, y otras denominaciones), gaseosas, afectan no solo la economía de las familias indígenas, sino también sus formas de alimentación, y cambian valores culturales relacionados con la alimentación y la producción. Muchos de esos productos son ricos en calorías, pero sin contenido en proteínas o minerales, sumándose a los factores de riesgo de desnutrición.

Un caso relevante a los aspectos culturales relacionados con la alimentación, la salud y el conocimiento, ha sido la fuerte introducción de alimentos importados, como es la Maseca.⁶⁸ Con ello se afectan todas las actividades sociales, culturales y económicas relacionadas con la producción de maíz y sus derivados; se afecta la transferencia de conocimiento ancestral entre las generaciones y se reduce el consumo de alimentos frescos para ser reemplazados por productos elaborados agroindustrialmente.

65. OPS – Estrategia de Cooperación Técnica a favor de la seguridad alimentaria y la nutrición. <http://www.ops.org.gt/ADS/San/san.htm>

66. http://www.pesacentroamerica.org/pesa_guatemala/giisan/Boletín_%20No_1.pdf. Revisado el 5 de marzo del 2009.

67. Dennis Mairena Arauz. Trabajo en los procesos de retorno de poblaciones indígenas que se habían refugiado en México durante el conflicto interno en Guatemala.

68. Maseca es una empresa transnacional mexicana que usa transgénicos. Taller con comunidades xincas, en Chiquimulillas. 7 Oct.2008.

i. La actitud de los médicos y enfermeras frente a la medicina tradicional

Algunas mujeres que acceden a los servicios de salud, plantean los tratamientos que han utilizado para ellas y sus familias. De esta manera ponen en práctica sus conocimientos. Pero cuando llegan a un hospital, son discriminadas y ridiculizadas:

“Las maltratan a las pobres, porque a veces llegan con ajo, con los montes [hierbas] que nuestros antepasados nos han enseñado (...) Y allá a la gente las maltrata” (entrevista a enfermera, octubre 2008, Mixco). Frases como: *“¡indios tenían que ser!”*, o *“Es que los indios no saben nada, ¡Mirá cómo le quemó el abdomen a este niño! ¡Gente, gente!”* (entrevista a una enfermera, octubre 2008, Mixco), expresan una falta de respeto por las prácticas de la medicina tradicional.

Estas situaciones revelan el rechazo hacia la medicina tradicional indígena y su valor curativo. La enfermera kaqchikel entrevistada comenta las situaciones que se observan en el hospital regional donde trabaja:

“Talvez la pobre gente allí llorando, con aquel miedo. ¿Usted no sabía señora que eso era malo hacerlo? ¡En qué cabeza! Esos son mitos... ¿Usted cree en eso? (...) Eso se ve bastante. Que a veces digan: es que le dio susto... ¡Eso no existe señora! ¿Quién le dijo que el niño estaba asustando?, ¿en donde lo vieron?, ¿en qué aparato lo vieron?, ¿quién les dijo? Y me lo han preguntado: ¿Y usted, seño?... ¡Capaz que lo hace con sus hijos!... ¡Es que eso es cosa de brujería! Estas prácticas ancestrales las consideran primitivas, lo que muestra la superioridad del pensamiento occidental que lo han internalizado médicos y enfermeras” (entrevista a una enfermera kaqchikel, octubre 2008, Mixco).

j. Actitudes de discriminación y racismo hacia profesionales indígenas de la medicina

En la mentalidad ladina, las y los indígenas son considerados inferiores o incapaces. Cuando se rompe con este esquema, son respetados y tomados en cuenta, pero hay que hacer doble esfuerzo para demostrar que el indígena es un buen profesional.

Tanto médicos como enfermeras y pacientes indígenas sufren actitudes discriminatorias por sus pares profesionales. En el caso de los médicos, señala uno, *“cuando está con su traje de médico a veces el tipo de color lo delata a uno que es indígena”* (entrevista a médico, octubre 2008, Sololá). En el caso de las enfermeras, cuando se les insinúa que deben abandonar el traje propio de su comunidad: *“Yo digo mi traje es mi traje, nadie me lo quita”* (entrevista a enfermera, octubre 2008, Mixco).

Son estos profesionales indígenas quienes asumen la tarea de defensa de los derechos individuales y colectivos de la población indígena desde sus puestos de trabajo. Así lo expresa una enfermera kaqchikel:

“Yo siempre digo, gracias a Dios yo estoy aquí, porque me valoro a mí misma, porque por medio del trabajo se puede ver el dolor allí, pero a mí me ha conmovido más nuestra gente, porque casi siempre viene de lejos, nadie los visita, nadie los ve (...) Cuando los médicos no los atienden yo insisto hasta que lo hacen” (entrevista a enfermera kaqchikel, octubre 2008, Mixco).

k. Los Garinagu y los servicios de salud

En el caso de los garinagu, también se considera que son objeto de racismo institucional, ya que la falta de servicios del Estado es notoria en la ciudad de Livingston, en el departamento de Izabal. Ahí aún no se cuenta con un hospital, a pesar de viejas promesas de políticos y de las propias necesidades de la población. Adilia Palacio explicó que en la zona hay alta incidencia de mortalidad materna infantil y VIH SIDA, pero que las personas afectadas deben de viajar hacia Puerto Barrios para poder acceder a buenos servicios de salud.

Según la OMS y ONUSIDA, para 2005 existían más de 78.000 personas viviendo con VIH en Guatemala. El tratamiento con antirretrovirales (ARV) apenas alcanza a un 30% de las personas que lo necesitan con urgencia. Médicos Sin Fronteras (MSF) ofrece tratamiento, no solo a quienes llegan de Izabal sino también de la zona del Petén, localizada al norte del país, donde habita una de las poblaciones guatemaltecas más aisladas. Acuden a Puerto Barrios porque está más cerca (unas cinco horas) que Ciudad de Guatemala, y muchas de estas personas llegan en condiciones muy preocupantes (MSF 2008a; MSF 2008b).

A manera de conclusión en el tema de discriminación por género y etnia en el sector salud, se puede señalar que:

Hay suficiente evidencia de que la población indígena, a pesar de practicar la medicina tradicional, busca y recurre al sistema oficial de salud. Por lo tanto, hay que descartar la idea de que existe una tendencia unilateral. Más bien debe verse la complementariedad de ambos sistemas de salud, lo cual ofrece un enorme potencial para los servicios de salud en general.

Dado que la mayor parte de la población indígena de Guatemala vive en zonas rurales, caracterizadas como de difícil acceso, o con bajo nivel de medios de comunicación y transporte, muchas veces el acceso al sistema de salud se hace complicado. A ello hay que sumarle los tiempos y costos de movilización, elementos de inversión que las comunidades indígenas deben asumir como responsabilidad propia para acceder a los servicios de salud. Esa inversión se ve agravada, o resulta imposible de ser enfrentada, dados los bajos niveles de ingresos económicos en las comunidades indígenas.

Otros elementos que inciden en el acceso de las mujeres indígenas a los servicios de salud son la desconfianza en el personal médico, la incidencia de posiciones machistas en la comunidad o la familia, y prácticas de discriminación y racismo por parte de los servidores de la salud.

La falta de comunicación y comprensión idiomática y cultural, se suma a los aspectos antes mencionados. Muchos médicos, además de desconocer las prácticas de la medicina tradicional, tampoco intentan comprenderlas, y mucho menos hablar un idioma indígena.

La concepción y visión de la salud que posee el personal médico y paramédico del sistema oficial es muy simple, muy sencilla; mientras que la concepción y visión de la salud desde la perspectiva indígena está relacionada con lo espiritual, con lo ambiental, lo físico.

VI. EXPRESIONES DE DISCRIMINACIÓN Y RACISMO EN EL ÁMBITO DE JUSTICIA

*La justicia no habla en lengua de indios,
la justicia no desciende a los pobres,
la justicia no usa caites,
la justicia no camina descalza
por caminos de tierra⁶⁹*

Humberto Ak'abal

El término “acceso a la justicia” no debe ser referido únicamente a asegurar los medios e instrumentos materiales o logísticos (locales físicos, sistemas informáticos, comunicaciones, transporte y otros) que se ponen a disposición de las personas que claman por justicia como “usuarios”, sino también a otros aspectos, tales como:

“La obligación del Estado de proteger y garantizar el ejercicio de derechos de las personas como “titulares de derechos”, en igualdad de condiciones y sin discriminación por razones de sexo, raza, etnia, edad, ideología política y creencias religiosas. La aplicación de justicia pronta y cumplida; situación que implica que los titulares de derechos obtengan una resolución justa a sus pretensiones, en un plazo razonable, de manera imparcial y conforme a los criterios y procedimientos estipulados por la ley” (Wagner 2007).

El Centro de Acción Legal para los Derechos Humanos (CALDH) y la Asociación para la Justicia y la Reconciliación (AJR), en la Declaración Política “Justicia y resistencia, garantías de la no repetición” (Quinto Encuentro sobre racismo y genocidio en Guatemala), señala sin embargo que, contra el mandato constitucional, “el Estado de Guatemala, reproduce y fomenta las características del sistema, especialmente en el sistema de administración de justicia, quien no investiga, persigue y castiga a los hechores de delitos cometidos contra las mujeres, particularmente los que atentan contra su vida” (Bolom, 2008).

Según la Comisión de la Mujer del Congreso de Guatemalteco, a lo largo del 2008 se han dado 21,593 denuncias de violencia contra las mujeres. De ellas a 16,490 se les han otorgado medidas de seguridad, pero también ha habido 640 asesinatos, muchos de los cuales han quedado en la impunidad.

En Guatemala, como parte de las medidas para facilitar el acceso a la justicia, la Corte Suprema de Justicia estableció en 1996 una Comisión de Modernización, integrada por magistrados de la Corte y otros funcionarios del Organismo Judicial. Su objetivo era la elaboración del Plan de Modernización del Organismo Judicial. En dicho plan se contempla, como uno de los objetivos estratégicos, el fortalecimiento del acceso a la justicia.

Primero crearon los Centros de Mediación, para el impulso de los mecanismos de Resolución Alternativa de Conflictos. En el 2001, se constituyó la Unidad RAC (Resolución Alternativa de Conflictos), encargada de la divulgación de estas formas alternativas. Al año siguiente, la Unidad de Modernización y la Unidad RAC crearon 17 Centros de Mediación más en distintos puntos del país.

69. Sección del poema “La Flor Amarilla de los Sepulcros” de Humberto Ak'abal, poeta de la etnia Maya K'iche nacido en Momostenango, Guatemala en 1952.

A inicios de 1998 se crearon cinco Juzgados de Paz Comunitarios. Éstos se caracterizan por estar conformados por jueces con capacidad de realizar audiencias de conciliación, aprobando acuerdos entre las partes, resolviendo conforme a los usos y costumbres, la equidad y el derecho. De esa manera se daba reconocimiento al derecho consuetudinario y a los mecanismos de resolución de conflictos locales, y se permitía la descentralización de los órganos de justicia a las áreas rurales. Para ocupar el cargo, se propone la elección de tres jueces de paz sugeridos de entre las personas reconocidas por su honorabilidad y conocimiento del idioma de la región y del español (CITO 2005).

Este modelo fue criticado por las organizaciones indígenas, ya que estos juzgados pertenecen al sistema estatal y no son propios de sus comunidades. También se cuestiona el modo en que fueron electos los representantes comunitarios.

Posteriormente se crearon los Centros de Administración de Justicia (CAJ), bajo el supuesto de ampliar la respuesta de la justicia formal hacia la ciudadanía. En los CAJ se concentran todos los actores de la justicia, tales como el Ministerio Público, la Policía Nacional Civil, los Juzgados de Paz y la Defensa Pública Penal. De este modo, se busca el acceso a la justicia y la interpelación de la población rural (CITO 2005).

“El acceso a la justicia multiétnica e incluyente, con equidad de género, debe entenderse como el derecho fundamental que tiene toda persona de solicitar la tutela jurisdiccional para la resolución de sus necesidades jurídicas y el deber que tiene el Estado de garantizar que la misma sea pronta y efectiva, en el marco de los principios rectores de igualdad, equidad, pertinencia cultural y con perspectiva de género, para producir resultados individual y socialmente justos” (Defensoría de la Mujer Indígena, 2007).

En un estudio del Centro de Estudios de Justicia en las Américas (CEJA) se efectuó un análisis crítico de cómo la reforma a la justicia criminal ha incidido en los delitos que con mayor frecuencia afectan a las mujeres. En el caso de Guatemala, y respecto a los delitos sexuales, se denuncia la existencia de prácticas de expulsión selectiva por parte del sistema de justicia penal hacia las víctimas de violencia sexual que desean realizar la denuncia, ya sea por negativa de recepción de la misma -e inadecuadas derivaciones- o por exponer a las denunciadas a situaciones revictimizantes, como el tener que relatar el hecho ante muchas personas. La expulsión selectiva es uno de los problemas que contribuyen a la persistencia de la impunidad, al reforzamiento de los ciclos de violencia contra las mujeres y a su victimización secundaria. En el caso de delitos sexuales, el efecto de las prácticas de expulsión institucional es que las víctimas abandonan definitivamente el reclamo reparatorio ante la justicia. (Centro de Justicia de las Américas)⁷⁰.

a. Falta de intérpretes o personal bilingüe para apoyar en los procesos judiciales

La práctica del idioma castellano en los juzgados es un fuerte limitante para casos de litigio o exigencia de derechos por parte de las mujeres indígenas. El Estado ha tomado acciones, pero estas aún son insuficientes: *“El acceso a la justicia continúa siendo un importante problema para las mujeres indígenas en Guatemala. Si bien el Estado ha dado avances al respecto, como por ejemplo, contar con intérpretes o personal bilingüe en algunos juzgados de la República en los cuales la mayoría de la población es indígena, estos esfuerzos aún son claramente insuficientes. Se pudo constatar que en muchas regiones las mujeres indígenas no tienen la posibilidad de ser comprendidas en su propio idioma, sea que acudan a la justicia en calidad de víctimas o acusadas de la comisión de un presunto delito”* (CIDH - OEA 2004).

A manera de ejemplo, citamos el caso sobre discriminación legal presentado por la Red de Organizaciones por el Derecho a la Educación y Participación Política (Jun Pop Tionik) (Leal 2006):

70. http://www.cejamerica.org/reporte/muestra_pais.php?idioma=espanol&pais=GUATEMALA&tiporeporte=REPORTE2&seccion=INST_135 última revisión 15 de enero 2009.

“En la comunidad de Cubulco, Baja Verapaz, una menor de edad fue violada y su padre fue forzado a aceptar una suma de dinero a cambio de no continuar con el juicio en contra del presunto violador. A pesar de contar con testigos y pruebas en contra del responsable, el padre fue engañado diciéndole que si continuaba el proceso lo iba a perder, y que era mejor tomar el dinero. Este engaño se debió a que el padre de la niña no entendía el idioma castellano, y un día que sus familiares, que le ayudaban a la traducción no asistieron, le mostraron el dinero y le obligaron a aceptarlo” (transcripción literal de Jun Pop Tionik).

b. Maltrato

Es usual identificar actitudes, frases, pensamientos y otras formas que reflejan discriminación étnica de tipo personal. Los siguientes ejemplos lo muestran:

Llamar por “María” a las mujeres indígenas cuando se dirigen a ellas, ya sea en el mercado, en el transporte, etc.

“Indígena terca”.

“Indígena sucia”.

“Las indígenas son mujeres que no se bañan” (D. Ventura. Anotaciones basadas en datos propios).

Un ejemplo de caso de discriminación étnica interpersonal se dio en el Registro Civil de Totonicapán: “Una señora maya fue a solicitar su cédula de vecindad y la secretaria del Registro Civil le ordenó llegar al día siguiente, *“porque hoy no se sacan cédulas y vení bien cambiada”* (Leal, 2006). Implícitamente se refería a que debía cambiarse el traje indígena.

c. Presiones para desistir de la denuncia

Los siguientes tres casos, que también demuestran las expresiones de racismo y discriminación contra las mujeres indígenas por parte del aparato de justicia en Guatemala, fueron recopilados por Norma Sactic, como colaboradora en este estudio:

El 14 de diciembre de 2002 en la ciudad de Quetzaltenango, se impidió el ingreso a la discoteca La Fratta a María Olimpia López, por el hecho de ser mujer indígena y vestir traje indígena. El hecho fue denunciado ante la oficina del Procurador de los Derechos Humanos y ante el Ministerio Público. El primero resolvió declarar comprobada la violación al derecho a la dignidad e identidad de los pueblos indígenas en el caso de María Olimpia López. Es de notar que a la señora López se la persuadió a firmar una nota para desistir de su acción, a cambio de una compensación económica, y acudir a una conciliación judicial ante Juez de Paz, sesión que no se llevó a cabo. En el desarrollo de la investigación hubo muchos obstáculos, principalmente por la falta de interés del Ministerio Público para individualizar a los responsables y por la constante suspensión de las audiencias. El caso llegó a debate público después de tres años por el delito de discriminación, de conformidad con el artículo 202. Bis, del Código Penal, y concluyó con un arreglo entre las partes.

d. Desprotección matrimonial

El siguiente caso es ilustrativo de la realidad que enfrentan muchas mujeres indígenas: A María Rosenda, mujer k'iche' de 40 años de edad, casada, dedicada a oficios domésticos, se le otorgaron medidas de seguridad, que fueron prorrogadas dos veces, por agresiones físicas, sexuales, verbales y psicológicas.

Como parte de las medidas, se le otorgó pensión alimenticia provisional, sin fijación de garantía o embargo preventivo alguno, pese a constar en el expediente que Maria Rosenda señaló la existencia de una cuenta bancaria a nombre de su cónyuge, indicando el número y el banco. Meses después, Maria Rosenda y su cónyuge celebraron convenio de fijación de pensión alimenticia, donde tampoco se otorgó garantía alguna, dejándole a ella y a sus cuatro hijos en total desprotección patrimonial, lo cual la obligó a plantear un juicio ejecutivo por pensión alimenticia.

e. De víctima a victimaria

Una joven indígena, cuya identidad no se revela que por razones personales, relata su caso. A los 20 años, ella había procreado una niña con una pareja no estable. Después volvió a hacer pareja con otro hombre, para quien la niña era un problema y él decidió matarla. En una primera declaración, al no contar con intérprete, la joven supuestamente confesó que él le había dicho que la mataran y que ella había accedido. Se hizo mal el procedimiento, pues la persona de la defensa pública que la estaba defendiendo a ella, y que no hablaba su idioma, no tomó en cuenta en ningún momento que ella presentaba lesiones en la cabeza, rodilla y brazos, por los golpes producidos cuando su pareja le arrebató a la niña; ni tampoco el hecho de que ella quedó inconsciente a raíz de esos golpes y que el asesino aprovechó de esa circunstancia para cometer el delito. Recién se pudo saber estos detalles a raíz de que se cambió al defensor público por otro que sí hablaba el idioma de la mujer, ya que nunca nombraron intérprete. Este defensor presionó para que se tomaran en cuenta estas declaraciones y circunstancias y se hicieran los exámenes médicos forenses de las lesiones que presentaba la mujer, tomando otro rumbo el caso.

Así la joven paso más de un año en la cárcel, procesada por parricidio, por un tribunal de alto impacto, pese a ser ella una víctima también. Era impresionante ver cómo a la mujer se le trataba con más severidad y se la trataba como culpable. Esto se veía desde el momento en que era trasladada de la cárcel al tribunal, si podían la llevaban en carro o a pie. Como ella era la victimaria, la mala madre que mató a su hija, el trato era más duro. Ese estigma estaba muy marcado allí, y ella estaba en total desventaja. Incluso desde el propio informe del forense, que indicaba que la causa de la muerte había sido asfixia por sumergimiento y golpes, y señalaba que el hecho fue cometido por la mamá, cuando todavía ni se había ventilado el caso. A ello se suma que su familia en primer grado no hablaba español y no podían por ello auxiliarla: la joven realmente se encontraba en estado de total indefensión.

f. Justicia indígena

En lo que se refiere al sistema jurídico indígena maya, se habla de la necesidad de visualizar los valores sobre los que se asienta, puesto que en la práctica muchos de éstos valores parecerían entremezclarse con el sistema oficial (entrevista con Defensoría Indígena, octubre 2008, Chimaltenango).

En la década de los años 80, durante la confrontación militar, las autoridades tradicionales fueron reprimidas y sustituidas por las patrulla de autodefensas, lo cual debilitó la práctica de la justicia ancestral comunitaria.

Algunos de los problemas que se presentan en las comunidades en relación con los derechos de las mujeres, son denominados de “violencia”. Sin embargo, para el reclamo sobre violaciones de derechos en las comunidades, “todos son iguales” y no hay jerarquías, por lo tanto las violaciones que sufren las mujeres se tratan igual que otros casos. Para atender problemas entre parejas, se reúne a toda la comunidad. Por ejemplo, un hombre que pega a su mujer, hay que traerlo a la comunidad y que mire la cara de todos. En casos extremos, se refuerza la autoridad comunitaria con las instituciones externas, y se ha comenzado a promover el uso de instrumentos internacionales de derechos.

Actualmente existe un proceso de reconstitución de las alcaldías indígenas, a las cuales les corresponde la administración de la justicia comunitaria.⁷¹

En las comunidades xincas se dice que las mujeres son un centro de la reproducción física y cultural de su pueblo.⁷² Cuando hay violencia intrafamiliar, corresponde a los dos testigos o padrinos de la boda jugar el rol de mediación, para impedir la desintegración familiar, no necesariamente para resolver la situación de la mujer agredida.

Ante semejantes situaciones, una de las respuestas que el Estado guatemalteco ha dado a las mujeres indígenas es la creación de la Defensoría de la Mujer Indígena de Guatemala, con la finalidad de erradicar la violencia contra la mujer y promover los derechos humanos y los derechos de las mujeres indígenas en particular.

En el contexto guatemalteco, los siguientes tres temas se pueden visualizar como logros alcanzados en el acceso a los derechos de los pueblos indígenas -que en gran medida se relacionan con los derechos de las mujeres indígenas- en materia de administración de justicia penal:

- Derechos de los pueblos indígenas legislados en el código procesal penal
- Asistencia de intérpretes
- Usos y costumbres como medios de des-judicialización del proceso penal
- Casos de reconocimiento de sus derechos a la identidad cultural
- Derecho al uso del traje indígena
- Derecho a la libertad de culto
- Resoluciones judiciales emitidas con relación a conflictos penales resueltos por (derecho consuetudinario) los derechos indígenas (Secretaría Técnica del Fondo Indígena 2007).

Adicionalmente, el 15 de mayo de 2008 entró en vigor la Ley contra el feminicidio y otras formas de violencia contra la mujer,⁷³ aprobada por el Congreso de Guatemala. Se espera que la implementación de esta ley contribuya a disminuir la impunidad de la violencia contra la mujer en Guatemala y por ende reducir su incidencia. Su efectiva aplicación dependerá de la voluntad política de todas las instituciones del Estado y de los responsables en la prevención de la violencia.⁷⁴ La ley también establece la creación, por parte de la Coordinadora Nacional para la Prevención de la Violencia Intrafamiliar y contra las Mujeres (CONAPREVI), de juzgados especializados en la atención de víctimas de violencia durante las 24 horas del día, y de centros de apoyo para las mujeres sobrevivientes de la violencia y sus hijos, para dar seguimiento a sus denuncias.

Ante el protagonismo de las instancias de la justicia guatemalteca, Don Felipe Gómez, de la Asociación Nacional de Ministros de la Espiritualidad Maya,⁷⁵ explica que: “*en tiempos pasados, no se necesitaba de jueces, abogados; sino que se recurría a la autoridad ancestral para resolver una gran variedad de asuntos comunitarios*”; era una de las formas de organización tradicional, que no solo servía para la resolución de conflictos como se hace ahora.

En otras entrevistas⁷⁶ sostenidas con Iginio Pu y María Cristina Cal, Juan Pu (Alcalde de Vara y de la comunidad indígena de San Pedro Jocopilas), señala que: “*la institución representada por la autoridad tradicional*

71. Las alcaldías indígenas corresponden al gobierno de las autoridades ancestrales, según la legislación nacional. Los alcaldes indígenas son electos por asambleas del pueblo.

72. Señalan que la mujer es importante porque los cría, da de comer, ofrece el disfrute a la familia. En la distribución de colores en el hogar, el blanco representa a la mamá.

73. Decreto 22-2008, Diario de Centroamérica, Guatemala, 7 de mayo 2008.

74. Iniciativa de Copenhague para Centroamérica y México (CIFCA). 2008. Avance en la protección de los derechos de las mujeres en Guatemala. Ley contra el feminicidio y otras formas de violencia contra la mujer. Bruselas.

75. Entrevista con Myrna Cunningham, el 6 de octubre 2008.

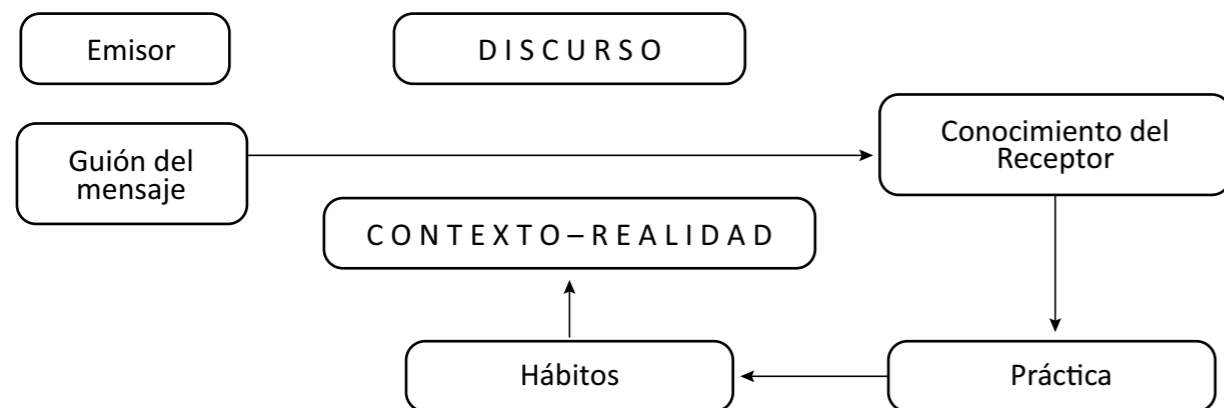
76. Entrevistas con Myrna Cunningham, el 6 de octubre 2008.

está siendo amenazado por el Estado; éste quiere dismantelar el sistema de justicia indígena, que se revitalizó después de la guerra, con la firma de la paz. Solo el ministerio público acepta la justicia comunitaria”.

VII. DISCRIMINACIÓN Y RACISMO DESDE LOS MEDIOS DE DIVULGACIÓN

“El racismo estructural en Guatemala está conformado por las relaciones económicas, territoriales, políticas y hasta militares; pero también como construcción simbólica significativa profundamente arraigada – desde el colonialismo - en la cultura guatemalteca, de tal manera que el racismo en Guatemala es parte de la estructura de las relaciones sociales. Las formas en que el racismo se expresa, reproduce y legitima, son el texto y el habla. Esto es posible de comprenderlo analizando el discurso (como forma de interacción social), por ejemplo durante las discusiones entre las élites, las conversaciones, las noticias, la prensa, los libros de texto y los debates parlamentarios” (Meersohn, citado por Verdugo 2007).

Para entender un acto discursivo – en este caso relacionado con las medidas de discriminación y racismo hacia las mujeres y hombres indígenas - hay que tener en cuenta el conocimiento del que recibe una comunicación o un discurso, el contexto, el guión detrás del evento comunicativo, la práctica y el hábito.



Fuente: Elaboración propia basándose en Verdugo 2007: 69 –76.

La dinámica de los discursos presenta sus mensajes muchas veces escondidos, tratando de incidir en el conocimiento y raciocinio del escucha. Éste lo pone en práctica al creer que es verdad, y luego lo convierte en hábito, incorporándolo a su realidad o contexto. Así funciona el arraigo de las medidas discriminatorias y racistas en las sociedades.

Antes de entrar en el tema, cabe señalar algo importante para la lectura de este estudio: diferenciar lo que son medios masivos, de divulgación, de difusión, de información y los medios de comunicación. En éste último caso (los medios de comunicación) se trata de un proceso horizontal, de doble vía, en el cual se interactúa, se participa, se comparte entre el emisor de un mensaje y el receptor del mismo. Normalmente, es eso lo que ocurre con la radio, pero ocurre menos con la prensa escrita y aún menos con la televisión. Los medios de divulgación con mayor cobertura en Guatemala son ocho diarios –privados- de la prensa

escrita y un diario oficial del Estado⁷⁷; dos semanarios evangélicos⁷⁸; cuatro canales de televisión nacional y 400 frecuencias de radios, distribuidas en cuatro grandes cadenas: de la iglesia católica, de la iglesia evangélica, privada y estatal; cada uno con su propio interés, tendencia ideológica y política.

Fue por ello que en los Acuerdos de Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas – firmados en México en 1995 entre la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca URNG y el Gobierno de Guatemala, se estableció una cláusula:

“H. Medios de Comunicación. 1. Al igual que el sistema educativo, los medios de comunicación tienen un papel primordial en la defensa, desarrollo y transmisión de los valores y conocimientos culturales. Corresponde al gobierno, pero también a todos los que trabajan e intervienen en el sector de la comunicación, promover el respeto y la difusión de las culturas indígenas, la erradicación de cualquier forma de discriminación y contribuir a la apropiación por todos los guatemaltecos de su patrimonio pluri-cultural”.

En otra parte, el mismo Acuerdo se señala que “facilitar frecuencias para proyectos indígenas y asegurar la observación de la no discriminación en el uso de los medios de comunicación... derogación de todas las disposiciones... que obstaculicen el derecho de los pueblos indígenas a disponer de medios de comunicación para el desarrollo de su identidad” (Acuerdos de Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas – firmados en México en 1995 entre la URNG y el Gobierno de Guatemala).

En aquel momento fue evidente la necesidad de articular con los medios de divulgación o información para establecer el servicio de información y difusión del patrimonio pluricultural y asegurar que las comunidades indígenas contaran con sus propios medios de comunicación. Contradictoriamente, esas posibilidades se cerraron por parte del Estado guatemalteco al emitir -19 meses después – una nueva ley de telecomunicaciones, la cual cambiaba la forma en que se asignaban y se hacía usufructo de las frecuencias. Eso llevó a que muchas radios comunitarias cayeran en la ilegalidad.

En 2003, los vientos volvieron a soplar para las organizaciones indígenas, ya que el Presidente Alfonso Portillo decidió otorgar la frecuencia del canal 5 de televisión a las organizaciones indígenas. La frecuencia del canal 9 la dejó para el Congreso de la República.

En julio del 2003, la Defensoría de la Mujer Indígena en Guatemala explicaba que “la exclusión, la falta de programas de educación, salud y medio ambiente, así como las prácticas de violencia en contra de la mujer indígena, son los aspectos más preocupantes de una situación cada vez más invivible” (Associazione per lo popoli minacciati, 2003). En esa ocasión la Defensoría criticó al Estado guatemalteco por incumplir con los instrumentos internacionales y nacionales sobre la prevención de la discriminación étnica y de género, y

77. Lista de medios de información en Guatemala (en orden alfabético): **PERIÓDICOS (8)**: Diario de Centroamérica; Gerencia (Guatemala); Guatemala Flash (Guatemala); Guatemala Weekly; La Hora (Guatemala); Prensa Libre (Guatemala); Siglo News (La Antigua), en inglés; Siglo Vientiuno (Guatemala)
REVISTAS (9): Albedrío (Revista Electrónica); Crónica (Guatemala); Fútbol de Guatemala; Gerencia (negocios, finanzas, Management); Moneda (negocios, finanzas); Revue (interés general, en inglés); Siglo XXI (análisis político); The Siglo News (Guatemala); Tiempos del Mundo (Guatemala)
RADIOS EMISORAS (24): Alfa FM (Guatemala) **97.3 FM**; Cool FM (Guatemala); Emisoras Unidas (Guatemala) **820 AM**; FM 94 (Guatemala) **94.5 FM**; Furia Musical (Guatemala) **91.3 FM**; Galaxia FM (Guatemala) **88.5 FM**; Guatemala Flash Internet; Kiss FM (Guatemala) **101.3 FM**; Marimbas de Guatemala; Radio Activa (Guatemala) **101.7 FM**; Radio Amatique (Puerto Barrios) **900 AM**; Radio Campesina (Escuintla) **600 M**; Radio Grupo Alius; Radio Jutiapa (Jutiapa) **1200 AM**; Radio Oriental (Jalapa) **1040 AM**; Radio Sultana de Oriente (Zacapa) **1550 AM**; Radio Tacaná (San Marcos) **840 AM**; Radio Tecun Uman (Quetzaltenango) **710 AM**; Radio Utatlan (Santa Cruz del Quiché) **960**; Red Deportiva (Guatemala) **93.1 FM**; Sonora (Guatemala) **1060 AM**; Sonora (Guatemala) **96.9 FM**; Voz de la Costa Sur (Retalhaleu) **1135 AM**; Voz del Trópico (Coatepeque) **1340 AM**
TELEVISIÓN (7): Cablenet; Comtech; Intercentro; R-TV Guatemala; Teleonce; Tevisiete; Trecevision
AGENCIAS DE NOTICIAS: Guatemala News Watch (Guatemala), en inglés
MEDIOS EN INTERNET: Guatemala Flash; The Guatemalan News (noticias on line)

78. Tiempos del Mundo y Sucesos.

claramente solicitó a los medios de información que comenzaran a emitir noticias objetivas y reales sobre las mujeres indígenas, y que terminaran ya de fomentar la discriminación en contra de las mujeres indígenas al reproducir imágenes distorsionadas sobre la realidad.

Cinco años después de esas declaraciones, el sistema de información se mantiene en Guatemala, pero ya se producen algunas publicaciones sistemáticas orientadas a dar seguimiento al tratamiento que dan los medios a temas de interés nacional.

a. Acceso de la Academia Maya a la televisión

También cinco años después, en abril del 2008, se produce un avance respecto a Canal 5, cuando el Presidente Álvaro Colom inaugurara oficialmente las transmisiones de dicho Canal de televisión abierta, cuya frecuencia fue adjudicada a la Academia de Lenguas Mayas de Guatemala –ALMG-, entidad estatal autónoma que promueve el desarrollo de los 22 idiomas mayas hablados en el país.

Pero en ese proceso de avances y retrocesos, en noviembre 2008 el Congreso de la República emitió una ley a través de la cual se establece que el Canal 9 y su repetidora, canal 4, serán administrados por el poder Legislativo, mientras la frecuencia del 5, con repetidora en el 12, estarán a cargo de la Academia de Lenguas Mayas, como ha sido desde 2004. La misma ley establece que ambos canales no podrán hacer uso de la publicidad para costear su funcionamiento. Se prohíbe la propaganda o publicidad con finalidades de lucro. Esta disposición representa un riesgo de suspensión de las transmisiones de Canal 5, ya que tampoco se le asignó fondos para su operación.

La diputada Nineth Montenegro, de Encuentro por Guatemala, expresó que "... el Congreso no puede auto-cederse las frecuencias de televisión abierta y tampoco se tienen los recursos suficientes para dirigir un canal; si a esto se le agrega que no tendrá derecho a pautar publicidad, hará que el canal muera".⁷⁹ Con este tipo de acciones por parte del Congreso, se nota la falta de interés para apoyar las iniciativas de los pueblos indígenas y la predominancia de los intereses del monopolio de los medios masivos de información.

b. Iniciativas de organizaciones

Entre los esfuerzos realizados y que han servido de plataforma para iniciativas cada vez mejor estructuradas -generalmente por parte de organizaciones sociales y especialmente de las mujeres- para acceder a los medios de información, se cuentan los siguientes:

INSTITUCIÓN	PUBLICACIÓN	ESTADO
Agrupación de Mujeres Tierra Viva	- Qué dicen los medios acerca de la información de la violencia - Entérese y Comente	Ya no se publica
Centro de Reportes Informativos sobre Guatemala – CERIGUA	- Proyecto de monitoreo y análisis de medios (visualización de las mujeres)	Publicación anual
FLACSO	- Espejos rotos: la intrincada relación de las mujeres y el periodismo impreso en Guatemala	Publicación única
Asociación de Mujeres La Cuerda	- Los medios bajo la lupa. Revista La Cuerda No. 58	Publicación mensual

79. Véase página web: http://www.p-es.org/index.php?option=com_content&view=article&id=1652:la-academia-de-lenguas-mayas-de-guatemala-considera-lesiva-una-proyecto-de-regulacion-de-canales-de-television&catid=36:medios&Itemid=60; (revisada 6 noviembre 2008).

Sin embargo, las iniciativas que existen han ido profundizando y actualizando sus métodos, áreas de análisis y alcances en cuanto a cobertura de medios y temáticas.

Entre esos medios está la conformación de los blogs en internet. Como ejemplo, Renata Ávila se expresa en su blog así:

"La importancia de lo que sucede en la provincia es tal para Prensa Libre que en una misma página (la 25), arrincona acontecimientos intrascendentes de cuatro distintos departamentos. Llama poderosamente la atención los contrastes que se dan al presentar las noticias departamentales de Guatemala (el diario Prensa Libre es de circulación nacional en Guatemala) y las páginas enteras a las noticias de Venezuela, a la que le dedican además el editorial del día; Bolivia y Ecuador "(Ávila 2007).

Evidentemente que esa tendencia y enfoque deja por fuera los asuntos sobre pueblos indígenas, ya que éstos se localizan en los departamentos y zonas rurales, lo que discrimina contra los asuntos de interés de dichos pueblos.

c. Reafirmación de posiciones de clase

Las posiciones de clase se reflejan fácilmente en los enfoques de los medios de información, tal como lo evidencia R. Ávila al citar al blogger *Quicheleño*, quien señaló:

"Recientemente, Prensa Libre criticó al presidente electo Álvaro Colom por haber tenido la temeridad de decir que iba a gobernar para los pobres... El editorial en cuestión no habría sido motivo de crítica si no fuera porque cuando en marzo del 2004 Berger dijo que el suyo era un "gobierno de empresarios", Prensa Libre no dijo nada".

d. Observatorio sobre los medios

Ante esa tendencia de los diarios escritos, dos instituciones no gubernamentales con amplia trayectoria en el tema de las comunicaciones sociales han establecido observatorios para el análisis de medios: el Instituto de Lingüística y Educación de la Universidad Rafael Landívar; y la Asociación para el Desarrollo, Organización, Servicios y Estudios Socioeconómicos DOSES, de la que actualmente se desprendió el Centro Civitas, que desde el año 2007 acogió los proyectos de la Asociación.

Por otra parte, debe resaltarse una publicación gubernamental realizada sobre "Diagnóstico del Racismo en Guatemala. Investigación interdisciplinaria y participativa para una política integral por la convivencia y la eliminación del racismo", de la Vicepresidencia de la República de Guatemala (Verdugo 2006). Este diagnóstico contiene un informe sobre el Análisis crítico del discurso periodístico racista, coordinado por Lucía Verdugo. Entre los resultados, L. Verdugo señala:

"Los medios de comunicación no se limitan a expresar, reflejar o diseminar opiniones étnicas, sino que las mediatizan activamente, reinterpretan, reconstruyen y representan, y por lo tanto contribuyen personalmente tanto a su producción como a la construcción del consenso étnico que conforma las ideologías y prácticas racistas de nuestra sociedad" (L. Verdugo 2006).

e. Imagen folclórica de las culturas

Por su parte, los garinagu⁸⁰ piden a los medios de información que no se folclorice su cultura; normalmente los medios presentan un estereotipo de la imagen del garífuna, exponiéndolo como buen bailarín, sin enfocar el trabajo y la producción -por ejemplo en la pesca artesanal-. A las mujeres solamente las presentan en fotografías haciendo trenzas en el cabellos de las mujeres mestizas y blancas. No se les reconoce sus otras capacidades y potencialidades. Todo lo presentan en función de ser atractivos turísticos.

Es común encontrar artículos en los medios de información escritos sobre las ceremonias mayas, pero se percibe la no valoración de sentido espiritual de las mismas, y su utilización solo con fines de promoción turística. Como dice Don Cirilo, anciano del Consejo Nacional de Ancianos Mayas y Xincas, Embajador de pueblos indígenas en el gobierno: *“el tema indígena no debe ser parte de los paquetes turísticos. Hay que tener dignidad”* (entrevista a Don Cirilo, octubre 2008, Ciudad Guatemala).

Desde esa posición, resulta difícil que la sociedad en su conjunto reconozca los valores reales y positivos, la riqueza cultural y espiritual de las culturas mayas, garífunas y xincas. Resulta que la influencia e incidencia de los medios de comunicación en la conformación de un imaginario guatemalteco es fuerte, al crearse estereotipos que llegan a ser parte de la creencia sobre una realidad. No interesa exponer las demandas sobre los derechos colectivos, más bien éstos se presentan como un riesgo a la unidad y soberanía del país; también cuestionan la diversidad, no la comprenden, y la contraponen a la unidad de la identidad guatemalteca.

f. Asignación de roles a los pueblos por parte de los medios

En su estudio, L. Verdugo logró identificar que los medios ubican a los pueblos indígenas en dos planos: como actores activos (agentes) cuando se refieren a papeles de líderes, campesinos, familia y comunidad, o sea cuando presentan sus demandas y necesidades; o como actores pasivos, cuando se relacionan con el gobierno, la iglesia, las ONGs y la cooperación internacional, o en lo referente a que los cambios están dados por otros actores.

En ese cuadro vemos que cuando los pueblos indígenas presentan sus demandas y necesidades, “caen” en la ilegalidad y la violencia. Esta es una imagen construida por los medios y que lleva a conformar el discurso de que los pueblos indígenas:

Tienen o crean problemas.

El gobierno, la iglesia o las ONG solucionan esos problemas.

Son una carga para el Estado (no se visualizan las causas históricas y actuales).

No son fuente directa de la información.

Son atendidos por programas de salud, educación y economía que vienen del gobierno (no se visualizan la baja cobertura ni la baja calidad de los servicios).

80. Entrevista de Myrna Cunningham con Adilia Palacio, 6 de octubre 2008.

También se recurre a personas que logran “legitimar” la información proporcionada, dándole así “oficialidad” a la misma. Para ello recurren a funcionarios indígenas o mestizos, o a miembros de la cooperación internacional o la iglesia.

g. Descalificación de la movilización indígena

Las movilizaciones indígenas son abordadas desde un enfoque negativo. Hallazgos de L. Verdugo señalan que los medios de comunicación:

Se refieren a las manifestaciones de los pueblos indígenas con palabras como *“inconformes, turba, campesinos, comunitarios, pobladores, manifestantes, etc.”*.

“Sin embargo, en ninguno de los artículos se utiliza la palabra “ciudadanos” o “guatemaltecos” para referirse a los indígenas del país” (L. Verdugo, 2006).

Lo que se obtiene al final es una versión del grupo dominante sobre la *“realidad”* de los pueblos indígenas, lo cual es problemático. L. Verdugo logra confirmar que los discursos son paternalistas, asistencialistas y folcloristas; y que hay una reproducción de estereotipos de que los indígenas son violentos, ignorantes, pobres, pasivos, inconformes. Hay prejuicios sobre los indígenas como culpables por el subdesarrollo del país y de que las actividades productivas tradicionales no forman parte de la actividad económica del país.

h. Enfoque racista

Otra manifestación sobre el enfoque de los medios de comunicación en Guatemala es la que presenta Juan Hernández Pico:⁸¹ *“En Guatemala los medios de comunicación tienen acentos racistas. Los medios guatemaltecos han reaccionado a la victoria de Evo Morales mostrando desprecio, sobre todo en editoriales y columnas de opinión. Se explica por ese tradicional temor a que “la indiada” -como en privado la llaman- pueda aquí recorrer caminos similares hacia su organización y hasta desembocar en un triunfo electoral”*.

i. Invisibilización del racismo

En los casos de discriminación sufridos por Rigoberta Menchú el 9 de octubre de 2003, cuando una turba de seguidores de Efraín Ríos Montt la agredió en la Corte de Constitucionalidad⁸² y en el caso de Irma Alicia Velásquez Nimatuj, cuando por vestir su traje tradicional no la dejaron ingresar en el restaurante Tarro Dorado, los diarios tuvieron una cobertura importante de esos incidentes, pero no tomaron posición, no condenaron los hechos. Estos temas no representaron para los medios de información problemáticas sociales que ameritaran su crítica al sistema. Lo expuesto solo fue noticia del día.

81. <http://www.katari.org/archives/%C2%BFpuede-ocurrir-%E2%80%9Cevomorales%E2%80%9D-en-guatemala>

82. Un tribunal penal de Guatemala condenó a tres años y dos meses de prisión a cinco ciudadanos que agredieron de palabra a la líder indígena y Premio Nobel de la Paz 1992, Rigoberta Menchú, en un fallo histórico por ser el primer juicio por discriminación en el país. La pena fue dictada por el presidente del Tribunal Décimo de Sentencia, Leonel Meza, condenando a dos años y ocho meses por discriminación y seis meses por desorden público, debido a que el hecho se suscitó en una audiencia de la Corte de Constitucionalidad. Entre los condenados, aunque la prisión será conmutable con pago de multa, figuran un nieto del ex dictador Efraín Ríos Montt, Juan Carlos Ríos, y la diputada al Parlamento Centroamericano por el Frente Republicano Guatemalteco (FRG, derecha), Cristina López, así como la ex diputada de ese ente regional, Emma Samayoa. Véase página Web: <http://www.mujireshoy.com/secciones/2989.shtml>; <http://www.clarin.com/diario/2005/04/04/um/m-951187.htm>; <http://www.prensalibre.com/pl/2005/marzo/06/109265.html>; (revisada 8 octubre 2008).

En relación con el caso de Rigoberta Menchú, la posición anterior se evidencia aún más al comparar los artículos periodísticos versus el comunicado del 10 de octubre del 2003 de MINUGUA (Misión de las Naciones Unidas para Guatemala), que en una de sus partes decía:

*“Preocupa la actitud asumida por el Presidente de la Corte de Constitucionalidad, al no tomar medidas inmediatas para controlar la situación. Por el contrario, la totalidad de los Magistrados, así como los pocos agentes de la PNC y personal de seguridad de la Corte se retiraron de la Sala. En ese mismo sentido, el Fiscal Especial no actuó de oficio ante los hechos delictivos que se estaban desarrollando”*⁸³

O sea, MINUGUA sí asumió una posición crítica y de defensa de los derechos humanos. Los medios de información no lograron exponer el tema a manera de un problema social que debe ser superado. No fijaron una posición. Estos temas fueron solo producto para la venta. Se invisibilizó un problema social; se perdió una oportunidad de exponer el tema de la discriminación y generar una movilización social.

j. Invisibilidad del rol de las mujeres

Desde otra perspectiva del análisis sobre los medios, respecto a la presencia de las mujeres en los medios de comunicación en Guatemala, la Licenciada Ana Silvia Monzón, citada por CERIGUA, considera que “(los medios) no presentan la diversidad de roles de la mujer dentro de la sociedad, tampoco le otorgan valor o importancia a lo que hacen y su presencia se diferencia en cuanto a cantidad y a actitud con relación a los hombres. El cuerpo es manipulado como objeto sexual y de publicidad ubicándola fuera del contexto (no presenta la diversidad cultural). Se presenta un desbalance en cuanto a la presencia de los y las indígenas (sobre representación abusiva, como violación a los derechos de las personas). La publicidad de los medios presenta insensibilidad y signos de violencia con relación a las mujeres indígenas. En el caso de las mujeres garífunas no existe su presencia. Esto se presenta así, entre otras cosas, porque el mundo todavía se nombra masculino, porque el lenguaje tiene un sustrato masculino, como es sabido, lo que no se nombra no existe y las mujeres en esta cultura en la que vivimos, que es una cultura patriarcal, porque es una cultura donde predomina lo masculino y no solamente a nivel de que hay más presencia del hombre en los espacios de toma de decisiones o en la asistencia escolar”.

k. Revictimización

A continuación se transcriben literalmente, dos casos analizados en el Informe Anual del Observatorio Mujeres y Medios del Centro Civitas, 2006 - 2007.

Caso 1: Revictimización

Una de las coyunturas donde quedó demostrado cómo las mujeres mayas son visibles pero silenciadas, y por lo tanto revictimizadas en las coberturas, fue a raíz de lo que los medios dieron en llamar “castigo maya”. Las notas que abordaron casos de sanciones o castigos impuestos por las comunidades durante agosto de 2006 fueron 14. En éstas, las mujeres aparecieron únicamente mencionadas en 8 piezas y no figuraron como fuentes de información. Este comportamiento se hizo evidente en el caso específico de las publicaciones sobre los llamados “castigos mayas”, “justicia maya” o “derecho maya”, aplicados a mujeres acusadas de vender a sus hijos, en Nahualá, Sololá.

83. MINUGUA. Comunicado 10 octubre 2003. Guatemala

Durante la cobertura se excluyó a las imputadas como fuente generadora de información. Si bien persiste una tendencia generalizada de los medios de no consultar a las mujeres como fuente, la prensa mostró un comportamiento distinto en el caso de las mujeres ladinas acusadas de participar en el “robo millonario” del Aeropuerto La Aurora, pues su versión de los hechos fue publicada.

En el caso de la cobertura sobre mujeres mayas y aplicación de castigos o sanciones en las comunidades, la observación muestra que no se ha hecho un periodismo investigativo que revele las razones sociales por las cuales se produce la venta de niños y niñas, así como el presunto involucramiento de estas mujeres. Asimismo, que existe un manejo inadecuado de las fuentes presenciales en los hechos.

De los siete medios monitoreados, cinco publicaron información sobre los incidentes en Nahualá. Sin embargo, las fuentes citadas corresponden a la Policía Nacional Civil, Ministerio Público, un presidente del Comité de Vecinos o de Seguridad y un alcalde de la comunidad (ND, 13/08/06, Pág. 2 y 3). También hay notas en las cuales no se cita una sola fuente, con el detrimento que eso conlleva en cuanto a la credibilidad de la información trasladada (AD, 10/08/06, Pág. 2. ND, 28/08/06, Pág. 3, EQ, 15/08/06, Pág. 10).

No consultar la versión de las mujeres sindicadas ni investigar a fondo el problema social que origina las sanciones, pero publicar sus fotografías, estigmatizándolas, contribuye a trasladar un clima en el cual se les presenta como culpables de los hechos imputados, afectando su derecho de presunción de inocencia, acción que, como establecimos en apartados posteriores, es violatoria de la Constitución de la República.

El caso es que, al no darles voz a las mujeres mayas como protagonistas de hechos noticiosos, los medios podrían estar reafirmando la idea de que ellas tienen menos valor. En este sentido Teun A. van Dijk establece que “el sistema de clasismo-racismo se combina estructuralmente con el sexismo y la dominación masculina; por tanto la mayoría de los patrones de dominación afectan especialmente a las mujeres”, confirmando lo que usualmente se quiere negar o se intenta legitimar bajo la excusa de que es una práctica “natural”.

Además, el poder visual de una fotografía para reflejar una realidad la convierte en una herramienta que impacta y en la mayoría de casos apela a provocar emociones. Este recurso gráfico en medios sensacionalistas coadyuva al descrédito de cualquier persona o grupo social. El tratamiento gráfico en cuanto a hombres y mujeres no es el mismo, como tampoco el de mujeres mayas y mujeres ladinas. Hay un énfasis en mostrar a las primeras de frente, rapadas y llorando, con lo que se produce una doble sanción (Centro Civitas, 2008).

l. Recontextualización de los discursos

Caso 2:

También ha sido posible observar cómo comienzan a ser recontextualizados los discursos, sobre todo, en los casos de publicaciones de mujeres mayas como reinas de belleza.

Nuestro Diario muestra una tendencia a destinar también espacios a las mujeres mayas en las notas sobre estos certámenes, los cuales con anterioridad estaban reservados casi con exclusividad a las mujeres ladinas, blancas, a quienes incluso se ha conferido, desde el poder, la atribución de representar la diversidad del país, haciéndolas vestir trajes regionales.

Si bien se aprecia la disposición de comenzar a hacer visible la diversidad cultural en Guatemala, al mostrar a mujeres mayas como representantes de belleza, también es cierto que se observa cómo este comportamiento novedoso podría reafirmar estereotipos perjudiciales para las mujeres en general, contribuyendo más a reafirmar la cultura dominante que a las transformaciones sociales requeridas.

En el caso de las mujeres mayas, resulta particularmente interesante observar la reformulación del estereotipo de belleza. Como construcciones sociales que son, en los certámenes de belleza también se hace manifiesta la hegemonía simbólica; es decir, las expresiones del poder. En este sentido, es notorio que en los discursos contruidos alrededor de las aspirantes mayas a reinas de belleza siempre es destacada como cualidad importante la de su preparación académica, lo que rara vez sucede en el caso de las ladinas. Victoria Tubin opina que “lo que hay detrás de ese discursito es que como hemos protestado ante la homogeneización del concepto de belleza de la mujer que impulsan los medios, éstos parecen decir que van a incluirnos, pero entonces como requisito nosotras tendremos que demostrar que no somos tontas. A las ladinas no parece exigírseles la preparación académica para ser reinas”.

Podría decirse en conclusión que el discurso mediático difundido hasta ahora en torno a las mujeres mayas como reinas de belleza reafianza la idea que las mujeres mayas “educadas” constituyen casos excepcionales. En este sentido, la recontextualización de los discursos críticos sobre la homogenización de los cánones de belleza en los medios termina reafirmando la idea de la inferioridad de la otra. Al mismo tiempo, la incorpora a un sistema que la condena a una visión estereotipada de lo que significa ser mujer desde la condición de subalterna (Centro Civitas, 2008).

A continuación se presenta un caso que, aunque no trata de una mujer indígena, refleja la actitud machista generalizada de los medios de información en Guatemala.

m. Estigmatización y discriminación

Guatemala: Una mujer al frente de la Policía, entre estigmas y discriminación.⁸⁴

Por Alba Trejo. Sábado 4 de octubre de 2008.

Guatemala, octubre (SEMLac).- Los titulares de los medios de comunicación no pudieron reflejar más claro la discriminación de género que persiste en Guatemala: “Una mujer a cargo”, “Nombran a mujer para dirigir la Policía Nacional”, “Designan a una mujer como titular de la Policía Nacional Civil”, “Una mujer dirigirá policía de Guatemala”. Con esos enunciados, los periódicos, telenoticiarios y radio-periódicos informaban a la población el cambio de autoridades en el máximo cuerpo de seguridad de este país centroamericano, dirigido hasta ahora por hombres. Los medios de comunicación retroalimentaron la convicción de la sociedad guatemalteca de que las mujeres no tienen la capacidad de dirigir un cuerpo de seguridad conformado por 21.000 hombres, señala Hilda Morales, del Grupo Guatemalteco de Mujeres. “Pero si hubiera sido un hombre, seguramente titulan con su nombre y apellido”, destaca Morales. Se trata de Marlene Blanco, una Comisaria General con 22 años de experiencia en la institución de seguridad y que ahora, junto con la directora de la Policía de Nicaragua, Aminta Granera, se convierte en la segunda centroamericana que enfrentará, dentro de un organismo donde predomina el machismo, el reto de combatir la corrupción y el crimen organizado. Blanco conoce bien la Policía Nacional Civil. Fue jefa de personal de la Dirección de Investigación Criminal, ha trabajado en el Comando Antisecuestros, fundó la Oficina de Atención a la Víctima y laboró como subdirectora de la Unidad de Prevención del Delito. Mario Mérida, quien fuera vice ministro de Seguridad, señaló que ella está obligada a realizar un buen trabajo porque “su fracaso será el fracaso del género femenino”. “Yo siempre hice una broma de mal gusto, que era mejor trabajar con mujeres porque oían mejor, pero no, era broma, porque las mujeres son capaces de todo y no se les ha reconocido realmente su trabajo”, comentó este ex militar. Marlene además llega al mando de una institución que debe combatir, entre otros delitos, los secuestros, asaltos y asesinatos que tiene de rodillas a este país conformado por 14 millones de habitantes y en donde hay 6.000 homicidios al año. “La Policía de Guatemala pasa al

84. Véase página Web: <http://rotativo.com.mx/articulo,8659.html>; (última revisión 17 octubre 2008).

mando de una mujer enamorada de su uniforme”, fue otro de los titulares que encabezó la primera plana de un diario extranjero, algo que -según Blanco- demuestra que esta nación no termina de aceptar que una mujer pueda combatir la delincuencia y enfrentarse a una entidad machista a la que los mismos hombres han desprestigiado. La columnista Dina Fernández señala que es el momento de demostrar el poder de cambio de las mujeres. “Yo sé que un cromosoma no es fundamento del carácter, la integridad, la inteligencia, la preparación académica y la capacidad de ejecución, pero varias investigaciones respaldan que las mujeres en la vida pública, por lo general, se conducen con mayor honestidad, son más responsables en el trabajo y saben plantarse con mayor valentía cuando hace falta”, escribió Fernández.

Para el activista en Derechos Humanos Miguel A. Albixurez, el nombramiento de una mujer al frente de la Policía Nacional es una garantía de firmeza y de honradez.

n. Creación de condiciones para acceder a la instalación, operación y uso de medios de comunicación por parte de los pueblos indígenas

El Decreto Número 19-2003 (publicado en Guatemala el 26 de mayo de 2003) ha sido considerado muy importante en el reconocimiento del uso de los idiomas indígenas en esferas públicas y privadas, y obliga a la comunicación pública en dichos idiomas (traducción de leyes, educación, servicios públicos, etc.). Esta norma permite y obliga a desarrollar un modelo de gestión de la justicia directa en idiomas indígenas, antes limitado a la traducción judicial mediante intérpretes. A la semana de este decreto se expidió otra norma reconociendo al *Chalchiteko* entre los idiomas mayas, con lo cual ahora suman 22 (antes solo se reconocía 21).

Posteriormente en la Declaración del Encuentro Internacional de Comunicación y Desarrollo de los Pueblos Indígenas⁸⁵, celebrado del 13 al 15 de septiembre del 2006, en Santa Cruz, Bolivia, en donde participaron delegadas y delegados de los pueblos indígenas de México, Guatemala, Nicaragua, Costa Rica, Panamá, Colombia, Ecuador, Perú, Brasil, Chile, Paraguay, Argentina y Bolivia, se plantearon varias demandas que van más allá de la posición de “los medios” y se concentran en “la comunicación” como fuerza liberadora, de transformación y desarrollo de la sociedad y por la plena vigencia de los derechos de los pueblos indígenas; por ello se demanda, entre otras cosas, la concesión y el uso de frecuencias para los medios comunitarios y especialmente los medios de estos pueblos. Igualmente, se llama a la protección y fortalecimiento de los sistemas de conocimiento, comunicación y saber indígena como la base de una propia relación intercultural.

Durante el estudio se identificó al *Centro de Mujeres Comunicadoras Mayas Nutzij de Sololá* (WINNER 2008)⁸⁶. Ellas han trabajado en formación de mujeres indígenas como comunicadoras populares, han desarrollado paquetes de computación e Internet, derechos de la mujer indígena y fortalecimiento comunitario y cursos avalados por el Ministerio de Educación y la Universidad de San Carlos de Guatemala, con apoyo de la ONG Padma Guidi. A nivel internacional figura la Coordinadora Latinoamericana de Cine y Comunicación de Pueblos Indígenas⁸⁷, que fomenta el uso de las nuevas tecnologías y enfoques pertinentes sobre los derechos colectivos de los pueblos indígenas en los medios de divulgación.

Se puede ver, entonces, que hay propuestas de comunicación desde las organizaciones de los pueblos indígenas en el nivel nacional e internacional; existen además en Guatemala un marco legal y ciertas disposiciones que facilitarían la instalación, operación y uso de los medios masivos de comunicación desde

85. Convocados por la Confederación Indígena de Bolivia (CIDOB), el Foro Permanente de las Naciones Unidas para Cuestiones de los Pueblos Indígenas (FPPI) y la FAO.

86. Nutzij significa “mi palabra”, en idioma el idioma kaqchikel.

87. Véase página Web: <http://www.clacpi.org/>; (última revisión 17 octubre 2008).

los pueblos indígenas. Lo que siempre se argumenta cuando todo esto se quiere llevar a la práctica es la falta de recursos financieros, por lo que se acude a la cooperación internacional. La necesidad de que las organizaciones de pueblos indígenas dispongan de sus propios medios de comunicación puede ser llenada para avanzar en la lucha por los derechos individuales y colectivos.

A manera de conclusión en esta sección, se puede decir que en Guatemala la discriminación se produce en los medios de comunicación, con las siguientes características:

En Guatemala existen condiciones y factores que se contraponen ante las posibilidades de apertura a la propiedad y uso de los medios de comunicación.

Por un lado existe un marco legal que ofrece la oportunidad de disponer de medios de comunicación -como el Canal 5-, pero por otro hay obstáculos que impiden el desarrollo de esas oportunidades.

Las posiciones de clase y el resguardo de intereses económicos monopólicos y políticos en los medios de comunicación es notable en Guatemala, con los canales propiedad de A. González González.⁸⁸ Existe una selección de mensajes dirigidos a conformar una idea, para que ésta cale en la población y se convierta en “realidad”.

Los medios de información en Guatemala tienen una doble postura con respecto a los pueblos indígenas; por un lado son presentados como carga social para el Estado, vulnerables, dependientes, sin explicar las razones históricas de ello; pero por otro lado, son “el alma” del país, su colorido y vistosidad, y si bien son objeto de atractivo turístico, no son valorados en profundidad, en lo cultural o lo espiritual.

No se considera a las mujeres indígenas como fuente de información verídica, ni siquiera cuando son directamente afectadas por sucesos tales como desastres naturales, desarrollo comunitario o beneficiarias de programas o proyectos.

Se emiten imágenes en las que se muestra a mujeres indígenas llorando, desesperadas o en situación de vulnerabilidad; pero rara vez se publican sus aciertos, logros, fortalezas.

Es importante señalar las grandes potencialidades para cambiar los mensajes al público, y que se incluyan mensajes basados en experiencias de los pueblos indígenas.

VIII. CONCLUSIONES

En cada sección del estudio sobre Guatemala se plantearon conclusiones específicas relacionadas al acceso a la justicia, salud, educación y medios informativos que se espera sean útiles para organizaciones indígenas, agencias del Estado y de la cooperación internacional, para enfocar sus acciones de manera pertinente a la realidad que viven las mujeres indígenas en Guatemala.

La revisión documental, las entrevistas, el análisis de la información y datos obtenidos durante la realización de este estudio demuestran situaciones que a diario viven las niñas y mujeres indígenas en Guate-

88. El mexicano Ángel González González es poseedor del canal español Uno, Dos, Tres y 30 canales de televisión abierta repartidos por Latinoamérica. Además posee más de una empresa de salas de cine en México y Centroamérica. En Chile, posee la cadena Red Televisión y publicó la revista América Económica en 2004. En Guatemala, donde hizo su fortuna, su influencia en la política es determinante. Véase página Web: <http://www.bolpress.com/art.php?Cod=2007050802%20>; (revisada 28 octubre 2008).

mala. Considerando el número de personas entrevistadas y la información documental revisada, podría cuestionarse la generalización de las experiencias aquí expresadas, enfocadas hacia las mujeres indígenas. Sin embargo, los resultados de este estudio tienen alta coincidencia con estudios previos, informes y reportajes, que revelan claramente las condiciones de racismo y discriminación de la población indígena, especialmente hacia las mujeres.

A continuación se presentan algunas conclusiones generales por cada uno de los temas de estudio:

- Acceso a la justicia:

Algunos de los obstáculos en el acceso a la justicia por parte de las mujeres indígenas, pueden tener origen en el desconocimiento del procedimiento de denuncia. Por otro lado, no es que exista la falta de cultura o de tradición para proceder a realizar las denuncias, sino que existe miedo, terror a las represalias y a la impunidad existente. Lo anterior se evidencia por el hecho de que al momento de escribir este estudio, el único juicio que se había dado en Guatemala por discriminación y racismo, es el caso ya mencionado de la Premio Nobel Rigoberta Menchú, en donde se hizo justicia con la sentencia, pero no con implementación de la pena.

- Infraestructura de servicios:

Tanto en educación como en salud, la falta de infraestructura de servicios, la localización y dispersión geográfica, la carencia de personal y la falta de equipamiento y suministros médicos – todo ello como una muestra manifiesta de discriminación y racismo institucionalizado-, implican tremendas dificultades para que las mujeres indígenas accedan a los servicios adecuadamente y con la frecuencia requerida. Cuando ellas toman la decisión de buscar esos servicios, ello resulta costoso para su ya empobrecida economía.

- Salud:

La falta de “espacio” para el reconocimiento y desarrollo de las prácticas de medicina tradicional es patente en la oficialidad del Ministerio de Salud y en los espacios académicos. Y aún cuando se cedieran los espacios para la ampliación de los beneficios de la medicina tradicional, el sentido de espiritualidad y relación con la naturaleza no serían iguales a los de las prácticas realizadas en las comunidades indígenas.

La actitud de discriminación y racismo mostrada por el personal médico y paramédico del Ministerio de Salud para con las mujeres indígenas continuará vigente, ya que en su formación académica no existe nada que promueva ese cambio, o una mayor sensibilización o toma de conciencia.

En cuanto a la salud, todavía existe mucho camino por recorrer. Las mujeres y sus familias reconocen y desean ser atendidas por las diferentes unidades de salud existentes en el país. El problema radica en las grandes dificultades logísticas, económicas y culturales para acceder a ellas. A eso hay que sumar la mala calidad de los servicios en las zonas rurales y la baja cobertura geográfica de los servicios. Puede pensarse que las barreras surgen, además de lo antes mencionado, por la mala atención que se da en dichas unidades. Hay que lamentar la ausencia de estrategias reales que faciliten la comunicación de las pacientes con los profesionales de la salud en su idioma materno, con personas adecuadas y que generen confianza en las mujeres; hay poco respeto a la individualidad de las mujeres y su condición vulnerable, y finalmente, se dan actitudes discriminatorias por parte de algunos miembros del personal de los centros asistenciales.

- Educación:

La formación de docentes de la educación primaria y secundaria se realiza bajo esquemas, modelos y formas definidos por el sector dominante, que responden a los intereses sociales, políticos y económicos de grupos de poder, de tal manera que los maestros parecen no entender, ni están conscientes de la diversi-

dad étnica, ni del valor cultural, social y espiritual que ella encierra. Los docentes parecen ser instrumentos ciegos del sistema, a tal grado que son incapaces de detectar la violencia, la discriminación y el racismo por razones étnicas y de género. Todo parece indicar que el racismo interpersonal es opacado por las fuerzas del racismo institucional.

La negación de la existencia de actitudes o acciones discriminatorias en los ambientes educativos escolarizados y las unidades de salud, se presentó en personal no indígena de ambos sectores (Dussel/Southwell 2004).

Parecería que mejora en general el acceso a la educación; sin embargo falta mucho por hacer en el caso de las niñas y mujeres indígenas, especialmente del área rural. La cobertura del sistema educativo presenta las mismas tendencias, pero las diferencias se hacen más visibles, dependiendo del ciclo de vida de las mujeres, de su ruralidad y del nivel educativo que logran alcanzar.

El uso del traje propio de las mujeres indígenas es mejor aceptado en la actualidad en los centros educativos por parte de las autoridades. Sin embargo, sigue siendo un marcador de identidad que continúa generando rechazo entre los pares de las niñas y mujeres integradas en programas de educación formal, provocando en algunas mujeres mecanismos de auto-protección para evitar ser marginadas y discriminadas. El idioma, en este caso, fue estudiado únicamente en centros educativos donde una minoría es maya-hablante. Lo que se constata nuevamente es el temor o negación que se da en las docentes, al tener que enfrentar y diseñar estrategias pedagógicas que atiendan la diversidad lingüística, especialmente en el primer grado. Ante esto, se escudan en la igualdad de los niños que asisten a sus aulas, negando así las diferencias. Los resultados que muestran los indicadores de repitencia y deserción escolar entre los pueblos indígenas, y sobre todo en las mujeres indígenas, se deben a la falta de relación de los programas educativos con la realidad y contexto de la estudiante indígena; a la no pertinencia con la realidad social y cultural; a la visión centralista y monoétnica de la educación; y a la falta de valoración de la riqueza cultural ancestral de los pueblos mayas, garífunas y xinkas.

- Medios de información y divulgación

Queda demostrado que los medios de información o divulgación radial, televisivos y escritos, no representan ni reflejan los intereses del pueblo maya. En la televisión -tanto la nacional como la señal por cable- se presenta a los mayas únicamente de manera folclorizada.

Los diarios de mayor circulación hacen su mayor cobertura en zonas urbanas, y su enfoque político y cultural demuestra posiciones de poco interés sobre los asuntos de los pueblos indígenas. En todos los medios de información se nota que existe una amplia, sistemática y permanente campaña de desinformación acerca de la vida, la obra y las necesidades del pueblo maya. Hay una tendencia de reproducir esquemas ideológicos paternalistas, de exclusión, marginación, discriminación y dominación.

En Guatemala los medios más bien responden a intereses de los grupos políticos y económicos de poder. Su agenda es mantener vigente el sistema en el cual una minoría domina y controla la vida de muchos, y los lleva a la sociedad de consumo.

Para finalizar, los medios de comunicación en Guatemala están teniendo recientemente un nuevo impulso que genera propuestas más sistemáticas. Todavía falta que estas iniciativas sean conocidas por las organizaciones de la sociedad civil y los mismos medios de comunicación, pues al intentar hacer esta breve revisión documental, personas de algunas de estas entidades desconocían estas propuestas, que probablemente sean más conocidas por centros de investigación social. Se trata de herramientas muy valiosas para analizar de manera crítica la información transmitida por los medios, su intencionalidad y la forma en que van favoreciendo la construcción o deconstrucción de imaginarios sociales.

Es necesario fortalecer los mecanismos de información y comunicación en las comunidades, en sus organizaciones, mutuamente, de manera que se genere un conocimiento colectivo que permita la toma -consensuada y consentida- de decisiones comunes y colectivas.⁸⁹

89. DECLARACIÓN POLÍTICA "JUSTICIA Y RESISTENCIA, GARANTÍAS DE LA NO REPETICIÓN" QUINTO ENCUENTRO SOBRE RACISMO Y GENOCIDIO EN GUATEMALA. 20 NOVIEMBRE 2008. CIUDAD DE GUATEMALA.



3

PANAMÁ

Myrna Kay Cunningham Kain
Dennis Mairena Arauz

I. CONTEXTO SOCIO-ECONÓMICO Y DEMOGRÁFICO

La población estimada de la República de Panamá es de 3.1 millones de habitantes, de los cuales 49.5 % son mujeres. En Panamá conviven ocho pueblos indígenas, los cuales son: Ngöbe, Kuna, Emberá, Wounaan, Buglés, Naso, Bri-Bri y Bokotas, que sumados representan aproximadamente el 10.1% de la población total panameña.

Cerca del 20.8% de los hogares rurales de Panamá están a cargo de mujeres. La tasa rural de participación en la actividad económica de 1999, era de 28.3% para las mujeres y 83.5% para los hombres. Los títulos sobre la propiedad de tierra otorgados a mujeres en casi una década representan el 27% del total, frente a 72.2% para los hombres, a pesar de que el trabajo de las mujeres en la agricultura es estructural, regular y permanente. En la actividad de pesca, las mujeres tienen bajo acceso a recursos financieros y de capacitación, y no tienen participación en los procesos de toma de decisión. En las actividades forestales, las mujeres son invisibilizadas⁹⁰.

Según el censo de 2000, la población menor de 19 años representa el 41.5% de la población total de Panamá. Los hombres constituyen el 50.4% del total de la población y las mujeres el 49.6 %. Entre los pueblos indígenas, la proporción de infantes es mayor que en la población total (32.8%). Lo mismo sucede con la población adolescente (23.29% del total de población indígena), según datos de la Contraloría General de la República (sin año).

El censo 2000 también refleja que en el área rural el analfabetismo es de 19.7%, mientras que en las áreas urbanas es de 3.6 %. El analfabetismo femenino (11.1%) es ligeramente superior al masculino (10.3%)⁹¹. La situación es más grave en las áreas de población indígena, donde más de la mitad de las mujeres son analfabetas (Contraloría General de la República, sin año).

Un muy alto porcentaje de la población panameña en situación de pobreza y de pobreza extrema, incluyendo población indígena, vive en zonas remotas, de acceso difícil, en comunidades pequeñas y dispersas (PNUD 2008). La encuesta de niveles de vida (ENV) de 1997 estableció que más de un millón de personas (el 37.3 % de la población), se encontraban en situación de pobreza, y el 19 % en situación de pobreza extrema. Según el mismo instrumento, aplicado nuevamente en el año 2003, y cuyos resultados fueron publicados en junio de 2005, el 36.8% de los panameños son pobres. El 16.6% corresponde a la pobreza extrema. Un caso especial son las áreas de población indígena, en las que la pobreza aumentó del 95% al 98.4% entre dichos años (Ungo M. 2008). Según datos la agencia de los Estados Unidos de Cooperación al Desarrollo – USAID, entre los pueblos indígenas la pobreza es de hasta 90%: en zonas rurales llega al 63.4%, mientras que en zonas urbanas es de 16.2% (USAID 2004).

Algunas personas entrevistadas comentaron que durante los últimos años Panamá refleja un mejoramiento de cifras estadísticas en:

- el incremento de la escolaridad, principalmente en zonas urbanas;
- la reducción de la tasa de natalidad;
- el incremento progresivo de la modernización de la economía; y
- el crecimiento del sector servicios, con un alto índice de empleo para las mujeres.

Pese a ello, también es cierto que los pueblos indígenas en general, y las mujeres indígenas en particular, han sido excluidos de esos avances. Así lo confirma un estudio realizado por la USAID, en el que se indica

90. Véase página Web: FAO. La mujer en la agricultura, medio ambiente y producción rural. PANAMA, <http://www.rlc.fao.org/es/desarrollo/mujer/situacion/pdf/panama.pdf> (revisado en enero 2009).

91. Véase página Web: <http://www.contraloria.gob.pa/dec/Publicaciones/01-02/12.pdf> (revisado 12 diciembre 2009).

que tanto las mujeres indígenas como las negras, aquellas que tienen discapacidades, las amas de casa, las trabajadoras del hogar, las trabajadoras del sexo y las migrantes tienden a estar en mayor desventaja que otras mujeres (USAID 2004).

Con respecto a la organización política territorial, la Constitución de la República de Panamá indica reconocer los territorios de los pueblos indígenas, bajo la figura de circunscripciones territoriales especiales, denominadas “comarcas”⁹². Su fundamento constitucional está en el Artículo 5 de la Carta Magna⁹³, que señala lo siguiente: *El territorio del Estado panameño se divide políticamente en provincias, éstas, a su vez, en distritos, y los distritos en corregimientos. La ley podrá crear otras divisiones políticas, ya sea para sujetarlas a regímenes especiales o por razones de conveniencia administrativa o de servicio público.*

En ese sentido, Panamá tiene cinco circunscripciones territoriales especiales, que tienen una autonomía administrativa a través del Congreso General, así como sucede con otros grupos comarcales, tales como el Congreso Tradicional, Regional y el Local. Todos se rigen por sus tradiciones y costumbres y adoptan sus propias decisiones, las que no pueden ser contrarias a la Constitución ni a las leyes de la República (Instituto Interamericano de Derechos Humanos – IIDH, 2007). Por su parte, el Estado reconoce los rasgos únicos de la sociedad indígena, en contraste con la nacional, y ambos gobiernos -nacional e indígena- alcanzan acuerdos generales: los indígenas se acomodan a ciertos intereses del Estado (de soberanía, seguridad y explotación de recursos), para poder ganar su propio terruño. Son ellos quienes toman la mayoría de las decisiones concernientes a aspectos culturales, económicos y políticos que afectan a sus poblaciones (PNUD, sin año).

La primera autonomía legal en Panamá se presenta con los kunas. Ésta fue reconocida después de un movimiento insurreccional (cuando Panamá era aún un departamento de la Gran Colombia), a través de la Ley del 4 de junio de 1870, con la creación de la “Comarca Tulenega” (Martínez 2003). En una segunda insurrección de los kunas, en 1925, se intentó romper sus lazos con el Estado panameño, como respuesta al colonialismo interno expresado en una política de integración forzada.

A partir de este conflicto, el gobierno de Panamá establece una reserva, a través de la Ley 59 de 1930, y posteriormente, con la Ley 2 de 1938 se les otorga a los kunas su territorio actual, con el nombre de Comarca de San Blas. En 1945 el gobierno panameño y los kunas negocian una carta orgánica que establece un gobierno regional en la Comarca. Con la ley 16, del 19 de febrero de 1953, se aprueba su condición administrativa y jurídica, reconociéndose la Carta Orgánica como forma indígena de gobierno (PNUD, sin año). A través de la Ley 99, de 23 de diciembre de 1998, se oficializa el nombre de comarca Kuna Yala (IIDH 2007; LATAUTONOMY, sin año).

En la década de los setenta, con el gobierno de Torrijos, varios congresos generales de los otros pueblos indígenas tomaron como modelo organizativo a la Comarca Kuna –pero con modificaciones-. La Constitución de 1972 consagró la participación indígena en el sistema político y la dotación de territorio necesario para ello (PNUD, sin año). Así, a lo largo del tiempo, otros pueblos indígenas reivindicaron la legalización de sus territorios, por lo que se definieron varias reservas, pero sin delimitarse administrativamente, sin contar con apoyo ni reconocimiento real (PNUD, sin año). Entre ellas están:

Comarca Emberá – Wounan, creada bajo la ley 22 de 1983. No cuenta con un circuito especial, ni la ley especial la menciona. Las leyes electorales tampoco se han referido a ella, y por lo tanto no tiene la prerrogativa de elegir a un diputado propio; más bien participa en la elección de dos diputados por la Provincia de Darién. En la elección de 1999, logró elegir a un emberá como su representante en la Asamblea, mientras que en el 2004 no tuvo ninguna representación especial para la comarca (IIDH 2007).

92. Véase página Web: <http://www.panamaprofundo.org/boletin/pueblosindigenas/comarcas-indigenas-descentralizacion-estado-panameno.htm> (revisada 15 de enero 2009).

93. Véase página Web: http://www.oas.org/Juridico/MLA/sp/pan/sp_pan-int-text-const.pdf (revisada 15 noviembre 2008). <http://www.asamblea.gob.pa/asamblea/constitucion/> (revisada 12 enero 2009).

Comarca Kuna Madungandi, creada por Ley 24, del 12 de enero de 1996. El Estado reconoce y garantiza la existencia del Congreso General como su máxima autoridad tradicional. Solo elige a un representante de corregimiento. No tiene alcalde ni diputado.

Esta comarca, al igual que la Emberá-Wounaan, al ser una población reducida y geográficamente pequeña, y al no tener un mandato legal para conformar un circuito electoral que le garantice la participación en la Asamblea Nacional, parece haberse quedado reducida al aislamiento político después del conflicto que tuvo con el Municipio de Chepo. Esta controversia fue resuelta por la Corte Suprema en 2001 considerando que ni la ley que modificó la división política del distrito de Chepo, ni la ley que creó la comarca Kuna de Madungandi, contienen disposición alguna que determine que esta comarca forme parte del distrito de Chepo.

Comarca Ngöbe Buglé, creada mediante la Ley No. 10, del 7 de marzo de 1997. Esta comarca tiene otra figura administrativa, ya que la ley establece en forma categórica, en su Artículo 56, que para los efectos de la representación en la Asamblea Nacional, se crearán los circuitos electorales. Para la representación de los distritos comarcales y los consejos municipales comarcales, se hará el ordenamiento correspondiente en la comarca Ngöbe-Buglé, con sujeción a los pretextos constitucionales y al código electoral.

El ordenamiento político de la comarca se realizó con la Ley No. 69, del 28 de octubre de 1998. Posteriormente, la comarca pasó a constituir los tres circuitos electorales comarcales, de conformidad con la Ley No. 36, del 26 de julio de 2002. El Decreto Ejecutivo No. 194, de 1999, que reglamenta la Ley No. 10, de 1997 para la elección de diputados, se remite a la legislación electoral general de la República, que reconoce el circuito electoral mencionado. De acuerdo con estas las normas legales, la comarca Ngöbe-Buglé elige tres diputados, siete alcaldes y 58 representantes de corregimiento, todos ellos en las elecciones nacionales, que incluyen la del presidente de la República. Además, también tiene la figura del gobernador, y de los 57 corregidores y regidores, que son escogidos por el gobierno central.

Comarca de Kuna Wargandi, creada con la Ley No. 34, del 25 de julio de 2000. Tiene una figura similar a la de la comarca Kuna de Madungandi. No constituye un circuito electoral ni un distrito, sino una división política equivalente a la de un corregimiento –en el año 2004 eligió un representante de corregimiento-. Elige, por tanto, a un corregidor además de a sus autoridades indígenas. El desarrollo de su participación política podría ser un tema interesante de estudio.

Las leyes de creación de Comarcas son bastante amplias, pero la Constitución panameña no reconoce el derecho consuetudinario de los pueblos indígenas sobre las tierras que ocupan, según se establece en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo – OIT (Meentzen 2001). Más adelante veremos cómo se violan los derechos territoriales indígenas por parte del Estado, la empresa privada y las mismas autoridades policiales.

Este es un proceso que aún sigue en marcha, pues ya se habla de una sexta comarca indígena Naso-Teribe en Bocas del Toro⁹⁴, y se discute la probable constitución de una nueva comarca Takarkunyala, en la zona fronteriza de Panamá con Colombia. En abril de 2003, representantes de 68 comunidades kunas, en el Congreso General Kuna (CGK) acordaron la unificación de los tres territorios de las comarcas Kunas (Vinding 2005), lo cual les puede favorecer políticamente para impulsar una real autonomía, ya que geográficamente son comarcas contiguas.

94. La Comisión de Límites de la Asamblea Legislativa presentó una alternativa para la creación de una nueva comarca en la provincia de Bocas del Toro, con lo cual se programó una visita a la región, para identificar de cerca las áreas indígenas que se denominarán Nazoteribe. El director nacional de los Gobiernos Locales, Irving Santos, anunció que los estudios tienen como fin proponer la creación de una sexta comarca. Dijo que se evaluarán las áreas pobladas indígenas y se estructurará la conformación, para luego iniciar el proceso de la delimitación, y así elaborar el anteproyecto de ley. Véase página Web: <http://www.estadonacion.or.cr/Region2003/Paginas/prensa/Resumen-8.pdf>; (revisado 6 diciembre 2008); <http://www.epasa.com/resumen2001/p-mayo.html>; (revisado 11 diciembre 2008).

Respecto al papel que están desempeñando las mujeres indígenas y a su posición en esas comarcas, se señala que (...) *las mujeres indígenas, actualmente, tienen mayor organización en las bases comunitarias, en las seccionales de los partidos políticos que tienen presencia en las comarcas Kuna, así como en cargos importantes dentro algunas comunidades, por ejemplo SAPIN DUMAD⁹⁵, tal como ocurre en las comunidades de Akuanusadup y Ustupu.*⁹⁶ Este cargo lo ocupa una persona escogida entre personas honorables para participar en las audiencias que convoca el Onmakeneg, con el objeto de darle más seriedad a la misma (Moralez, ND; Rivera 2007).

Pero a pesar de esos roles importante, es ampliamente conocido que la mayoría de las mujeres indígenas sufren de discriminación por parte de los hombres, por ser mujeres, por ser indígenas y pobres. Además, sufren de violencia familiar, maltrato físico y psicológico por parte de sus empleadores y prestadores de servicios en instituciones del Estado y empresas privadas.⁹⁷ Otros ámbitos sociales en donde las mujeres son discriminadas son: la religión, la sociedad dominante y la cultura foránea, en donde se desvaloriza el conocimiento y el arte indígena, además de discriminar a la mujer en el campo laboral y turístico (Icaza 2005).

En ese contexto de racismo, discriminación y violencia, las mujeres indígenas en Panamá han hecho un enorme esfuerzo en promover y mantener los niveles de organización extracomunitarios a fin de asegurar sus derechos individuales como mujeres indígenas, y sus derechos colectivos como miembros de sus comunidades. Es por ello que la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas (CONAMUIP) ha aglutinado a las Coordinadoras Nacionales de los tres grupos indígenas mayoritarios de Panamá: Kuna, Emberá-Wounaan y Ngobe-Buglé:

- La Organización Comarcal de Mujeres kunas Olowaili, que trabaja al nivel de la Comarca Kuna Yala y con mujeres kunas residentes en la ciudad de Panamá.
- La Coordinadora General de Mujeres Ngobe-Buglé, Organización Tradicional de las mujeres en las comunidades de las Regiones: Nurum, Kodriri, Nedriri, de la Comarca Ngobe-Buglé.
- La Coordinadora Comarcal de Mujeres Emberá-Wounaan, que trabaja en las Comarcas Emberá-Wounaan y la Región de Tierras Colectivas de la Provincia de Darién.

Estas coordinadoras a su vez están conformadas por organizaciones más pequeñas a nivel comunitario. Algunas de ellas trabajan desde el nivel comunitario mientras que otras lo hacen a nivel nacional y unas pocas que se proyecta en los espacios internacionales. Las organizaciones de pueblos indígenas en Panamá son numerosas, y entre ellas se encuentran algunas organizaciones de mujeres indígenas.

En la página Web de INSTRAW se encuentra la siguiente lista de organizaciones de mujeres, que no necesariamente son de mujeres indígenas o que trabajan con mujeres indígenas (INSTRAW, sin año): Alianza del Movimiento de Mujeres de Panamá; Centro de la Mujer Panameña (CEMP); Colectivo feminista Clara González (CFCG); Coordinadora de Organizaciones para Desarrollo Integral de la Mujer (CODIM); Foro de Mujeres Políticas; Foro Mujer y Desarrollo; Foro Nacional de Mujeres de Partidos Políticos; Movimiento de Mujeres de Panamá; Unión de Ciudadanas de Panamá (UCP); Unión Nacional de Mujeres Panameñas (UNAMUP).

95. El Congreso General Kuna, dirigida por tres *Saila Dummagan* (en lengua kuna), llamados también Caciques Generales, es el máximo organismo de deliberación y decisión. Se reúne cada seis meses por acuerdo de los *Sailas* (jefes tradicionales de cada comunidad). Los *Sailas* son los presidentes de los Onmakeneg (Congresos Locales) que también están integrados por los arkar, sapin dumad y suarimala.

96. Información proporcionada por Dialys Erhman, entrevista realizada en Ciudad de Panamá el 5 de noviembre 2008.

97. Estos aspectos fueron mencionados por las mujeres indígenas en el taller realizado el 7 de noviembre 2008, en la Biblioteca de la Universidad de Panamá.

Algunas de estas organizaciones logran protagonismos importantes en la incidencia política nacional; otras tratan aspectos puntuales como salud sexual y reproductiva, VIH-SIDA o violencia, mientras que algunas son más interdisciplinarias respecto a sus agendas temáticas.

II. PARTICIPACIÓN DE LAS MUJERES INDÍGENAS EN LA POLÍTICA PANAMEÑA

La participación de las mujeres panameñas en los partidos políticos se remonta a 1941, cuando se les reconoció el derecho de ciudadanía y de ejercer el voto a los 21 años -si podían demostrar que sabían leer y escribir-. Fue la abogada Clara González -la primera mujer panameña en obtener el título de licenciada en Derecho y la primera mujer diputada-, la autora de la ley que consagra constitucionalmente el derecho al voto femenino.

Otro avance en los derechos políticos de las mujeres en Panamá fue haber logrado que en la Constitución de 1946 se reconociera plenamente el derecho al voto y se prohibiera expresamente la formación de partidos políticos con base en raza, sexo o creencias políticas.

Varios eventos acaecidos a lo largo de dos décadas (y que no viene al caso describir aquí) llevaron a Panamá a una serie de cambios y matices de la democracia que se profundizaron en la década de los ochenta, en que el modelo económico del país respondía a los sectores que tradicionalmente han ostentado el poder. La sociedad civil estaba fragmentada y no tenía capacidad de reaccionar. Por otro lado, el poder militar que había regido durante veinte años, llegó a su fin con la invasión norteamericana de 1989.

A partir de entonces, los diferentes sectores panameños, incluyendo las mujeres, inician un proceso para reconfigurar el país. Así, en 1992 se logra una Agenda Común del Movimiento de Mujeres, producto de un pacto político de concertación nacional. Esto hace posible la elaboración de propuestas de políticas públicas específicas para las mujeres, a través del Foro de Mujeres y Desarrollo. El logro más significativo de entonces se produce con la presentación del Plan Nacional de la Mujer y Desarrollo 1994 – 2000.

Por su parte, el Foro de Mujeres de Partidos Políticos logra incidir en la creación de la Dirección Nacional de la Mujer y el Consejo Nacional de la Mujer (CONAMU). Este Consejo representa un espacio público de equidad entre el gobierno y la sociedad civil.

En la rama ejecutiva, la participación de las mujeres, que había alcanzado el 16.6 % en 1980, se redujo a 15.4 % en 1994, con dos de trece Ministerios dirigidos por mujeres: el Ministerio de Salud (MINSAL) y el Ministerio de la Juventud, la Mujer, la Niñez y la Familia (MINJUMNFA).

En la administración de la presidenta Mireya Moscoso (septiembre 1999 a septiembre 2004) cuatro (4) de los trece (13) Ministerios estaban a cargo de mujeres: el Ministerio de Educación, el Ministerio de la Presidencia, el Ministerio de la Juventud, la Mujer, la Niñez y la Familia y el Ministerio de Desarrollo Agropecuario, lo que representa un 31% de participación femenina en el Órgano Ejecutivo. En lo que respecta a los Viceministerios, habían cuatro mujeres designadas en dichos cargos, en los Ministerios de: Obras Públicas; la Juventud, la Mujer, la Niñez y la Familia; Relaciones Exteriores, y Trabajo y Desarrollo Laboral, lo que representa también un 31%. De un total de 27 cargos en el Órgano Ejecutivo, las mujeres alcanzaron una cuota de participación del 29.6%. En las instancias del Poder Judicial, las cuotas de participación logradas son las más elevadas respecto a otros poderes del Estado. De un total de 278 cargos de Jueces y Juezas, Magistrados, Magistradas y Defensores o Defensoras de Oficio, las mujeres ocupan 129 cargos, lo que equivale al 46.4%, en un campo de acción que tradicionalmente ha sido regido por la presencia masculina (Ministerio de la Juventud, la Mujer, la Niñez y la Familia 2004; USAID 2004).

En la Asamblea Legislativa, la participación de las mujeres ha tenido una tendencia al incremento: en 1948, uno de 42 asientos legislativos estaba ocupado por una mujer (2.4 %), mientras que en 1994 las mujeres ocuparon 7 de 72 curules (8.3 %). En la administración de la presidenta Moscoso, la proporción fue igual que en la administración anterior (USAID 2004). En la rama judicial, en 1996 había dos mujeres en un grupo de nueve magistrados de la Corte Suprema.

Las diferencias basadas en género pueden ser un factor de poder dentro de la estructura del sistema de justicia: mientras que las mujeres que trabajan en el sector ocupan mayoritariamente cargos de juezas –cargos públicos-, los hombres dominan el sector más lucrativo del mercado, que es el sector privado (USAID 2004).

En contraste con todo lo anterior, la información disponible no refleja evidencia de participación alguna de la mujer indígena en cualquier tipo de cargo público.

El 19 de noviembre de 1997 fue creado el Ministerio de la Juventud, la Mujer, la Niñez y la Familia. El 14 de julio del mismo año, el Foro Nacional de Mujeres de Panamá logró la aprobación de la Ley 22, que reforma el Código Electoral y establece una cuota mínima del 30 por ciento para las mujeres en los cargos de elección popular. Esta ley solo se logró reglamentar en el 2002⁹⁸; y sus efectos no han sido los esperados.

En diciembre de 1998, el Plan Nacional de la Mujer y Desarrollo 1994 – 2000, fue retomado por la Presidenta Mireya Moscoso, quien lo convirtió en la Ley 4, del 29 de enero de 1999.

Al final de todo ese proceso, se puede ver que las mujeres logran fortalecer sus estructuras, que establecen alianzas y logran proyectarse como importantes actrices políticas -incluyendo a la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas y a la Coordinadora de Organismos para el Desarrollo Integral de la Mujer-.

Estas alianzas han mostrado su fortaleza y efectividad, por ejemplo, en el caso de la polémica situación suscitada con la elección⁹⁹ del Defensor del Pueblo de la República de Panamá y la denuncia ciudadana interpuesta ante la Asamblea Nacional de Diputados por parte de diversos sectores de la sociedad civil. Intervinieron también organizaciones de mujeres indígenas, bajo el liderazgo del Movimiento de Mujeres, el Foro Mujer y Desarrollo, el Comité Latinoamericano para la Defensa de los Derechos de las Mujeres, la Coordinadora de Organizaciones para el Desarrollo Integral de la Mujer, la Red Nacional contra la Violencia dirigida a la Mujer y la Familia, el Foro Nacional de Mujeres de Partidos Políticos, la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas de Panamá, el Comité Panameño contra el Racismo y la Sociedad de Médicas de Panamá.

La Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas de Panamá (CONAMUIP), participa -con una de las seis representantes de las organizaciones de Mujeres de la Sociedad Civil- en el Consejo Nacional de la Mujer, órgano paritario de asesoría al Ministerio de la Juventud, la Mujer, la Niñez y la Familia, MINJUMNFA, que durante el gobierno de M. Torrijos llegó a convertirse en el MIDES. Bajo el MINJUMNFA se diseñó el Marco Orientador para la definición de las políticas públicas “hacia y con los pueblos indígenas”, que no incluye acciones específicas dirigidas a mujeres indígenas o que tengan su participación explícita; tampoco tiene previsto recrear prácticas y valores culturales en beneficio de una mayor equidad de género. Sin embargo, a partir de junio del 2007, el Foro Nacional de Mujeres de Partidos Políticos, FONAMUPP, asumió la vicepresidencia del Consejo Nacional de la Mujer, órgano adscrito al Ministerio de Desarrollo Social (MIDES), el cual promueve políticas públicas a favor de las mujeres panameñas¹⁰⁰. A manera de ejemplo, se puede

citar la jornada de alfabetización *Muévete por Panamá*, y el programa de Transferencias Monetarias Condicionadas de la Red de Oportunidades a familias de extrema Pobreza. Si bien es claro que las mujeres indígenas han podido acceder a los beneficios de estos programas, hay que señalar que en el primero de los casos, la alfabetización no se realiza en lenguas nativas, por lo cual se podría considerar como una medida de *asimilación* de los pueblos indígenas. En segundo lugar, para estos dos casos no se pudo conocer cifras desagregadas de mujeres indígenas beneficiadas.

La inserción y la participación activa y propositiva de las mujeres indígenas organizadas de Panamá se demuestra, por ejemplo, a nivel internacional, con su intervención en la definición de las recomendaciones temáticas emitidas en el Foro Internacional de Mujeres Indígenas, realizado en Lima, Perú entre el 14 y 16 de abril del 2008. En este Foro, además de indígenas de Argentina, Belice, Bolivia, Brasil, Canadá, Chile, Colombia, Ecuador, Filipinas, Guatemala, Honduras, México, Nicaragua, Panamá, Paraguay, Perú, Uruguay y Venezuela, por Panamá participaron la Red de Mujeres Indígenas y Biodiversidad, la Asociación de Mujeres Ngöbe de Panamá, la Asociación de Mujeres Artesanas de Alto Bayano, la Federación de Organizaciones de Artesanales Ngöbe – Buglé, la Alianza de Mujeres Indígenas de Centroamérica y México (presidida por una mujer indígena panameña), la Coordinadora Nacional de Mujeres Ngöbe Buglé de Panamá y la Unión Nacional de Mujeres Kunas “Nis Bundor”.

Un ejemplo de la participación política que surge de las mujeres indígenas con los partidos políticos es el de Gloria Young¹⁰¹, feminista declarada y miembro del Foro Mujer y Desarrollo, quien comentó en febrero de 2003:

Yo fui electa por primera vez como legisladora en 1994 e hice un acuerdo con el movimiento de mujeres y con mi partido de ese entonces, el partido “Papa Egoró” (“madre tierra” en lengua indígena emberá) (...). El acuerdo consistía en presentar leyes que ayudasen a alcanzar a las mujeres la igualdad de derechos, la igualdad de oportunidades. Entonces me reuní con un grupo de feministas (...) para trabajar una propuesta de Ley de Igualdad de Oportunidades. Trabajamos primero en un pequeño grupo y luego lo presentamos a un conjunto de mujeres que forman parte del movimiento organizado de mujeres. Recuerdo que hicimos una reunión donde todas aportaron cosas y después de esos aportes Ángela Alvarado se quedó con el documento para incorporar los aportes y presentarlo finalmente como anteproyecto. Yo tengo que decir que es un proyecto de Ley que surge del mismo movimiento de mujeres (IIDH, sin año).

Ya para 2001, la participación de las mujeres como *afiliadas* en los partidos políticos era del 51.9%, según el Tercer Informe Nacional “Clara González” (Hurtado 2003), mientras la de los hombres se ubicó en 48.1%. En términos generales, las mujeres registraron los porcentajes más altos de participación, llegando en algunos casos al 61.6 % del total de inscritos, según cifras del Tribunal Electoral. El informe también señala avances en algunas actividades, como la participación en organizaciones políticas, y retrocesos en otros, como el bajo perfil que mantienen en cargos de elección popular.

En 2002 solamente había una mujer en la Magistratura. En 2004, Mireya Moscoso, Presidenta de la República, fue la única mujer que ocupaba la junta directiva de uno de los siete partidos políticos. En 1999 solamente el 9.9 % de las mujeres candidatas fueron electas, quedando siete como legisladoras en la Asamblea Nacional, siete como alcaldesas, 60 como representantes de *corregimientos*, y dos como gobernadoras (USAID 2004).

98. Véase página Web: <http://www.un-instraw.org/es/proyecto-participacion-politica/panama/mujeres-y-politica-2.html> (revisado 6 enero 2009).

99. El 23 de marzo de 2006, Liborio García Correa fue elegido como nuevo Defensor del Pueblo por la Asamblea Nacional de Diputados de la República de Panamá. Luego de su nombramiento, salió a la luz pública que el Defensor electo tenía una denuncia por violencia doméstica en una Corregiduría del Distrito Capital, presentada por su esposa en el año 2004, denuncia por la cual él fue sancionado administrativamente. La mayoría de las y los Diputados decían desconocer el tema antes de la elección.

100. El Ministerio de Desarrollo Social (MIDES) fue creado mediante la Ley 29 del 1 de agosto de 2005. Su aparición institucional ha sido producto del reordenamiento de lo que fuera en su momento, el Ministerio de la Juventud, la Mujer, la Niñez y la Familia: noviembre de 1997 - julio de 2005

101. Gloria Young Chizmaar, nacida 1953 en Panamá. Actualmente es candidata a Diputada Nacional en el proceso de elecciones de mayo 2009. Presidenta de la Asociación de Parlamentarias y ex Parlamentaria de la República de Panamá (APARLESPA). Licenciada en Ciencias Políticas y Administración Pública, y en Literatura Dramática y Teatro por la Universidad Nacional Autónoma de México. Maestría en Sistemas Educativos con Especialización en Supervisión y Currículo por la Universidad de Panamá. Ha ejercido la docencia y la investigación en la Universidad de Panamá. Sus obras literarias la han hecho acreedora a varios premios. Véase páginas Web: <http://www.minitextos.org/2007/06/sobre-gloria-young-chizmaar.html> (revisado 5 diciembre 2008); <http://www.fotolog.com/gloriayoung> (revisada 5 diciembre 2008).

Para las elecciones de mayo del 2004, las mujeres representadas en el Foro de Mujeres y Desarrollo, la Coordinadora para el desarrollo integral de la mujer, la Coordinadora nacional de mujeres indígenas y el Foro de mujeres de partidos políticos firmaron el Tercer Pacto Nacional de mujeres panameñas con candidatas a la presidencia de la República de Panamá¹⁰². En este pacto logran insertar sus demandas y propuestas en las agendas de gobierno.

Según la presidenta del Foro Nacional de Mujeres Políticas, Olga Cárdenas¹⁰³, para las elecciones generales del 2004 las candidaturas inscritas fueron femeninas en un 34%, siendo las mujeres candidatas a puestos de elección popular en todo el territorio nacional. La baja tasa de postuladas se debe, señala Cárdenas, a situaciones que van desde factores de carácter cultural -que se manifiestan a través de prácticas discriminatorias-, como también a la falta de recursos económicos.

La evolución de la participación femenina indica que el porcentaje de cargos principales logrados por mujeres en las elecciones de 1999 fue de 11 % y de 13 % en 2004. Se estima que en las elecciones del 3 de mayo del 2009 este porcentaje descendería a 6 puntos (González 2008). Aún queda pendiente de cumplir la Ley N° 22 de 14 de junio de 1997, que reformó el Código Electoral para incorporar la cuota electoral del 30% de participación de candidatas mujeres.

En las recientes elecciones primarias de cuatro partidos políticos, solamente el 9 % de las personas electas fueron mujeres.

En 2008, la Asamblea Nacional cuenta con seis diputados indígenas: dos kunas y cuatro ngöbe. Entre ellos no hay mujeres indígenas.¹⁰⁴ En la campaña electoral en Panamá para las elecciones de mayo del 2009, la única mujer candidata aspirante a la Presidencia del país es Balbina Herrera, autodefinida como indígena y conocida por muchos como la "Chola". Comentarios vertidos en Internet sobre su candidatura reflejan intolerancia, racismo y discriminación hacia ella.¹⁰⁵ El Movimiento Éxito Panamá Negro presentó a la candidata presidencial, que tercia por el Partido Revolucionario Democrático (PRD), una propuesta para que los negros de Panamá sean incluidos en las políticas públicas, y para la creación del Consejo Nacional de la Etnia Negra.

Aunque las mujeres no indígenas han logrado unir esfuerzos, concertar agendas y tener un perfil más alto en la vida política de Panamá desde el inicio de la década del 90, en contraste, las mujeres indígenas aún necesitan de la creación de condiciones apropiadas para llevarlas a ese nivel. Uno de los problemas o limitaciones que enfrentan, según el criterio de una profesora kuna entrevistada, es que los indígenas, sean hombres o mujeres, pueden acceder a las estructuras políticas solamente por la vía de los partidos políticos tradicionales, y desde ahí deben responder a las políticas partidarias centrales y se olvidan de la autonomía de las comarcas indígenas. Esta situación representa una enorme limitación política respecto a cualquier proyecto de consolidación de la autonomía de los territorios y pueblos indígenas, y mucho más aún para el desempeño de las mujeres indígenas en las esferas políticas del país. Casos ilustrativos de esto se presentan en Nicaragua, en donde los partidos políticos nacionales dirigen lineamientos estratégicos políticos, sociales y económicos, por encima de los intereses de las dos Regiones Autónomas del Caribe Nicaragüense, con el consabido resultado negativo para la población indígena.

102. <http://www.defensoriadelpueblo.gob.pa/Miscelaneos/Mujer/TercerPacto.asp>

103. Líder del Chorrillo.

104. Comunicación telefónica entre los autores/as y Dialys Ehrman (22 noviembre 2008).

105. Véase página Web: <http://www.tupolitica.com/gira-de-balbina-herrera-en-chiriqui-14-y-15-de-noviembre-2008/>; (revisado 20 enero 2009).

III. MARCO POLÍTICO NORMATIVO RELACIONADO CON LA DISCRIMINACIÓN DE LAS MUJERES INDÍGENAS

El marco político-normativo sobre discriminación contra mujeres indígenas en Panamá es amplio y algunos de sus antecedentes se remontan a inicios del siglo pasado. Varios de ellos son instrumentos y mecanismos internacionales que han sido suscritos y ratificados por el Estado panameño, por lo que son vinculantes y han permitido generar preceptos constitucionales, leyes, decretos y resoluciones a nivel nacional. A continuación se presentan los instrumentos político-normativos internacionales y nacionales.

a. Instrumentos internacionales

Las convenciones, tratados, acuerdos y leyes que durante este estudio fueron considerados como de mayor pertinencia para el tema analizado, se listan en esta sección, de una manera sucinta. Solamente se pretende ilustrar la evolución que ha tenido el manejo de los derechos de los pueblos indígenas -y específicamente de las mujeres indígenas- desde el Estado.

A lo largo de los años y a través de gobiernos liberales, revolucionarios y conservadores, se han emitido medidas positivas que demostraron apertura en el reconocimiento a los pueblos indígenas y de sus derechos; posteriormente sin embargo, muchos de esos mismos gobiernos, presionados por situaciones políticas coyunturales, tomaron medidas negativas y revirtieron las propias disposiciones.

Instrumentos internacionales de protección de los derechos humanos de las mujeres (Juárez 2002; Beltran/Freeman 2007) ratificados por Panamá son:

- Convención sobre Nacionalidad de la Mujer
- Convención Interamericana sobre Concesión de los Derechos Políticos a la Mujer
- Convención sobre los Derechos Políticos de la Mujer
- Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial
- Convenio No 100 de la OIT sobre Igualdad de Remuneración
- Convenio No 3 de 1919 de la OIT sobre la Protección de la Maternidad
- Convenio No 11 de la OIT sobre Discriminación en el Empleo y la Ocupación
- Recomendación No 112 de la OIT que establece criterios fundamentales para estructurar servicios médicos y comités de empresa pertinentes
- Convenio de la OIT sobre Política de Empleo
- Convenio de la OIT sobre Trabajo Nocturno
- Convenio No 4 de la OIT sobre Trabajo Nocturno de las Mujeres
- Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos
- Protocolo Facultativo
- Convención Americana de Derechos Humanos
- Protocolo relativo a la abolición de la pena de muerte
- Convención sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación contra la Mujer
- Convención sobre la Tortura y otros Tratos o Penas Cruelles, Inhumanos o Degradantes
- Convención Interamericana para Prevenir y Sancionar la Tortura
- Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Radicar la Violencia Contra la Mujer (Convención de Belem Do Pará).

Este gran número de convenciones, pactos y protocolos firmados por el Estado de Panamá refleja una tradición y voluntad política de sus gobernantes para con las mujeres. Sin embargo, destaca el hecho de que Panamá no ha ratificado el Convenio 169 de la OIT, que es un instrumento específico sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. A pesar de ello, la Constitución panameña desde hace 70 años contempla la existencia de comarcas indígenas, lo que posibilita el control territorial con estructura político-administrativa propia para los pueblos indígenas, como se explicó antes.

Como ejemplo de la incorporación del marco jurídico internacional y su vinculación a lo nacional en cuanto a las mujeres, podemos señalar que:

- Panamá ha ratificado la Convención de las Naciones Unidas sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación contra la Mujer, conocida como CEDAW, en 1980, y cuenta con una legislación moderna de igualdad de oportunidades para mujeres y hombres, que incluye la Ley de Igualdad de Oportunidades de 1999;
- Panamá ratificó la Convención Interamericana de Belem do Pará en 1995, y aprobó una Ley contra la Violencia Intrafamiliar el mismo año.

Cabe destacar que el Comité de Derechos Humanos, en el 92º período de sesiones (17 de marzo a 4 de abril de 2008), en el examen del tercer informe periódico de Panamá (CCPR/C/PAN/3) aprobó las siguientes observaciones finales:

El Estado de Panamá debería:

- Garantizar de manera efectiva el derecho a la educación de los indígenas y que dicha educación se adecue a sus necesidades específicas;
- Garantizar el acceso de todos los indígenas a servicios de salud adecuados;
- Llevar a cabo un proceso de consultas con las comunidades indígenas antes de conceder licencias para la explotación económica de las tierras en las que viven, y garantizar que en ningún caso dicha explotación atente contra los derechos reconocidos en el Pacto entre los pueblos indígenas y el Estado de Panamá;
- Reconocer los derechos de las comunidades indígenas que se encuentran fuera de las comarcas, incluido el derecho al uso colectivo de las tierras ancestrales.

En resumen, se puede afirmar que el Estado de la República de Panamá tiene una amplia tradición en la firma de acuerdos internacionales sobre derechos humanos y derechos de los pueblos indígenas. La excepción ha sido el Convenio 169 de la OIT. Las justificaciones que pudieran estar detrás de esa excepción son: primero, temor al uso del término “pueblos” a que hace referencia el referido convenio, y que provoca malestar en muchos políticos no indígenas – no solo de Panamá sino también de otros países del área - por el temor de tener un “Estado dentro de otro Estado”; segundo, el término “autodeterminación”, que es malinterpretado por algunos, como una “independencia” de los “pueblos” indígenas; y tercero, por considerar que se contraponen con los mega-proyectos que violan los derechos de los pueblos indígenas.

b. Instrumentos legislativos nacionales

Los gobiernos en Panamá han tomado iniciativas políticas a favor de la igualdad y la equidad de género, no solo desde el gobierno central, sino también desde lo local. La suscripción de convenios internacionales, la solidaridad de la comunidad internacional y la permanente lucha de las mujeres por sus derechos, han sido elementos importantes para el logro de un buen marco legislativo sobre equidad e igualdad de género.

El Artículo 19 de la Constitución Nacional establece la prohibición de privilegios personales y discriminación por razones de raza, nacimiento, clase social, sexo, religión u orientación política. A pesar de estos dictados, los hechos demuestran la existencia de la discriminación basada en sexo, edad, grupo étnico y limitaciones físicas.

En la década de los 90 se crearon algunas leyes que hicieron jurisprudencia en el tema de enfoque de género. Ellas son:

- Ley 22 de 7 de diciembre 1990. Establece que es optativo para la mujer casada adoptar o no el apellido del cónyuge en los documentos de identidad personal.

- Ley 3 de 17 mayo 1994. El Código de la Familia establece sanciones a los centros educativos que discriminen a las menores embarazadas e insta al Ministerio de Educación a establecer un sistema que garantice la culminación de los estudios de estas estudiantes.
- Ley 9 de 20 junio 1994. Establece y regula la carrera administrativa y plantea la prohibición y sanción del acoso sexual.
- Ley 27 de 16 junio 1995. En esta ley se tipifican los delitos de violencia intrafamiliar y maltrato a menores, se reforman artículos del Código Penal Judicial y se adoptan otras medidas.
- Ley 44 de 12 agosto 1995. Se refiere a normas que regularizan y modernizan las relaciones laborales; se sanciona con despido el hostigamiento y acoso sexual en los centros de trabajo, e incluye sanciones al empleador.
- Ley 42 de 29 diciembre 1997. Crea el Ministerio de la Juventud, la Mujer, la Niñez y la Familia.
- Ley 4 del 29 enero 1999. Instituye la igualdad de oportunidades para las mujeres.

Durante las entrevistas realizadas, las mujeres líderes indígenas expresaron su inconformidad con estas leyes, señalando que en ese marco legal existe un enfoque generalizado para las mujeres panameñas, generalidad dentro de la cual se pierde la especificidad de la situación y condición de las mujeres indígenas. Por esta razón, sus derechos individuales y colectivos no se ven reflejados.

c. Institucionalidad nacional creada

En Panamá, según un estudio realizado por Jacqueline E. Candanedo Cáceres, hay tres períodos que caracterizan el proceso de lucha de las mujeres en Panamá:

I Período: 1995 – 1998 en el que se produce la institucionalización del enfoque de género;

II Período: 1999 – 2004, en el que se fortalece la institucionalidad; y,

III Período: 2005 – 2006 en el que se produce la consolidación de la política de género en Panamá (Jacqueline Candanedo Cáceres, sin año).

Durante el gobierno de la Presidenta Mireya Moscoso, todos los ministerios y entes descentralizados contaban con una unidad de pueblos indígenas y muchos de los funcionarios fueron indígenas, aunque muy pocos eran mujeres. En el gobierno del Presidente Martín Torrijos, muchas de esas unidades fueron eliminadas o subordinadas a otras dependencias. Las unidades que quedan tienen un marco de acción muy limitado debido a la falta de presupuesto y la falta de apoyo político. El Ministerio más activo respecto a las mujeres indígenas es el Ministerio de Salud, que creó Comisiones técnicas de salud en las comarcas, las cuales, con el apoyo de organismos internacionales, han trabajado los temas de educación y salud sexual y reproductiva.¹⁰⁶

El 11 de julio de 2008 el Presidente Martín Torrijos creó una Comisión de Alto Nivel, con carácter permanente, para atender a los pueblos indígenas y preparar propuestas de solución a sus necesidades, conflictos y demandas, como también para procurar la seguridad de sus territorios y el desarrollo de sus pueblos. La comisión promoverá la formulación de planes de desarrollo para las comarcas y para los territorios indígenas con títulos de propiedad colectiva de tierras, con equidad, pertinencia cultural y desarrollo humano. Esta es la más reciente instancia de institucionalidad creada en Panamá con relación a los asuntos de pueblos indígenas.

106. Este párrafo resume varias expresiones de mujeres dirigentes de organizaciones kunas, emberá y ngöbe que transmitieron al equipo investigador en Ciudad de Panamá, en reuniones sostenidas entre el 3 y 8 de noviembre 2008.

Varias mujeres indígenas entrevistadas durante la realización del presente estudio, opinaron, respecto a la conformación de esa Comisión, que además de ser una instancia de muy reciente creación, lo cual no permite evaluarla, la Comisión está conformada por un alto número de actores, por lo que temen su inoperancia dada la alta complejidad de su labor. Señalan que los temas de las mujeres indígenas no se visualizan específicamente.

Si bien el Estado de Panamá tiene instituciones creadas para atender los asuntos de las mujeres, no necesariamente trabajan sobre temáticas de las mujeres indígenas. En su conjunto, la institucionalidad de género y la política para la equidad de género de Panamá se reflejan en el Plan de Igualdad de Oportunidades para las Mujeres - PIOM II, el cual incluye 12 áreas de la Ley de Igualdad de Oportunidades (2002-2006). A partir de ahí se crean o se fortalecen las siguientes instituciones:

La **Dirección Nacional de la Mujer de Panamá (DINAMU)**, parte del Ministerio de Desarrollo Social (MIDES).

El **Consejo Nacional de la Mujer de Panamá (CONAMU)**, una instancia de concertación entre el Movimiento de Mujeres y los 3 Poderes del Estado (Ejecutivo, Legislativo y Judicial). El CONAMU y la DINAMU se concentran en el área de ciudadanía y participación política de las mujeres.

El **Sistema Nacional de Capacitación en Género (SNCG)**, creado a través del Decreto Ejecutivo 31 del 16 de abril de 2001, con el propósito de fortalecer la capacidad de las instituciones gubernamentales y no gubernamentales para que incorporen la perspectiva de género en la formulación, implementación, seguimiento y evaluación de políticas públicas, programas y proyectos dirigidos a sus poblaciones meta.

La **Red de Entidades Públicas y Civiles Productoras y Usuarías de Información Estadística** para la Incorporación del Enfoque de Género en la Estadística Nacional, creada por la Presidenta Mireya Moscoso, por Decreto Ejecutivo No. 89 de 13 de noviembre de 2002; busca estimular la plena participación de la mujer en el desarrollo económico, político, social y cultural del país en igualdad de derechos y oportunidades. La Dirección Nacional de la Mujer del Ministerio de la Juventud, la Mujer, la Niñez y la Familia, junto con la Contraloría General de la República -por intermedio de la Dirección de Estadística y Censo-, presentaron la segunda versión del Sistema de Indicadores con Enfoque de Género de Panamá.

La Protección de los Derechos Humanos de las Mujeres está a cargo de la **Defensoría del Pueblo** de la República de Panamá.

El **Consejo Consultivo de Género**, formado por la Red Nacional contra la Violencia, UNA, IMUP, CODIM, CAAM, FUNDAMUJER, CEDEM, Colectivo Feminista "Clara González", Red de Mujeres Afro-panameñas, Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas, AMAJUP y Escuela Judicial.

La **Oficina de Asuntos de la Mujer** es la unidad funcional que, dentro del Ministerio de Educación, atiende la temática de equidad de género. Esta unidad fue creada mediante Decreto N° 233 del 10 de septiembre de 1995, como instancia adscrita al Despacho Superior del Ministerio de Educación. Su creación es paralela a la aparición de oficinas homólogas en el sector educativo (Universidad de Panamá, Instituto para la Formación y Aprovechamiento de Recursos Humanos), y obedece al cumplimiento de acuerdos internacionales como la CEDAW y Beijing y los compromisos nacionales expresados en el Plan Nacional Mujer y Desarrollo.

El **Instituto de la Mujer** de la Universidad de Panamá, creado mediante Resolución N° 8-95 del Consejo Académico, tiene entre sus objetivos promover acciones tendientes a transformar la situación de las mujeres en el país, a través de la realización de estudios que identifiquen sus problemas.; el diseño, estructuración y mantenimiento de mecanismos de comunicación sobre la condición de las mujeres, que faciliten el intercambio de experiencias y la orientación a la comunidad universitaria y la sociedad en general, incluyendo los grupos organizados de mujeres. El Instituto de la Mujer ha desarrollado un sinnúmero de programas de promoción, capacitación y perfeccionamiento sobre la temática femenina a nivel de organizaciones comunitarias, sindicales, cívicas y políticas. Entre sus logros se destacan: el ofrecimiento de seminarios libres sobre Género y Feminismo, múltiples investigaciones relativas a la situación de las mujeres en la sociedad,

y la organización e implementación de cursos a nivel de pre-grado, especializaciones, postgrados y maestrías sobre la temática de las mujeres, aprobados por la Universidad de Panamá.

El Foro de Mujeres de Partidos Políticos: En el Foro de Mujeres de Partidos Políticos se imparten capacitaciones a mujeres líderes. Esto sucede en todos los partidos políticos, dado que el Tribunal Electoral asigna un subsidio a cada uno para capacitación electoral, 10% del cual está destinado por ley a la capacitación de las mujeres. Organizaciones como el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) y la Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (AECID), también están destinando recursos a la formación de mejores figuras políticas. Se capacita en derechos humanos, en la ley que reglamenta la Asamblea Nacional, sobre los derechos y deberes de una alcaldesa, de una representante de corregimiento, etc.¹⁰⁷ (Biblioteca Nacional Ernesto J. Castillero, 2007).

A pesar de lo anterior, llama la atención que, durante el proceso de este estudio, muchas mujeres indígenas negaron la existencia de instituciones del Estado que atiendan a las mujeres indígenas. Una de ellas se expresó así: "El MIDES tiene programas para mujeres, pero no para mujeres indígenas o para pueblos indígenas". Sin embargo, durante el estudio se encontró que el MIDES ha otorgado fondos para 350 mujeres indígenas del Corregimiento de El Empalme, en la Provincia de Bocas del Toro, como parte de la agenda de inclusión social.¹⁰⁸ Es evidente que no todas las mujeres en las comarcas manejan este tipo de información, por lo que se podría concluir que la mayoría no utiliza o accede a esas instancias o programas.

d. Monitoreo al marco político normativo sobre discriminación y racismo contra mujeres indígenas

El Artículo 17 de la Convención sobre la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer (CEDAW) dispone la creación de un Comité con el fin de examinar los progresos realizados en su aplicación por los Estados Partes. El Artículo 18 de la CEDAW establece que los Estados Partes se comprometen a someter al Secretario General de las Naciones Unidas, para examen por parte del mencionado Comité, un informe sobre las medidas legislativas, judiciales, administrativas o de otra índole que hayan adoptado en pro de hacer efectiva la Convención e informar sobre los progresos realizados.

Ante ese compromiso, en ocasión del 19º período de sesiones que tuvo lugar del 22 de junio al 10 de julio de 1998, el Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer examinó el segundo y tercer informes periódicos de Panamá.¹⁰⁹ En sus recomendaciones, el Comité aprobó las siguientes observaciones finales sobre la promoción de la Igualdad de Género en Panamá (PNUD 2008):

- Revisar la legislación, a fin de que en ella se disponga expresamente la eliminación de la discriminación contra la mujer.
- El Comité recomienda que el mecanismo nacional inicie una campaña que garantice la igualdad de tratamiento en el lugar de trabajo.
- Aplicar enérgicamente la legislación relativa a la licencia de maternidad y la lactancia, a fin de garantizar la protección debida de la mujer.
- Iniciar una campaña intensa de educación con el fin de velar por que todas las muchachas y mujeres panameñas completen su educación, y reducir el número de niñas adolescentes que abandonan la escuela para dedicarse al trabajo o para contraer matrimonio.
- Tomar medidas multidisciplinarias para garantizar una atención especial a las víctimas de la violencia sexual.

107. Entrevista con la abogada Alma Cortés, miembro del Foro de Mujeres de Partidos Políticos, por parte de Vannie Arrocha; <http://www.ellasvirtual.com/history/mensual.htm>; revisada 30 noviembre 2008.

108. Véase página Web: http://www.mides.gob.pa/index.php?option=com_content&task=view&id=629; revisada 3 diciembre 2008.

109. El Comité de la CEDAW examinó estos informes (CEDAW/C/PAN/2-3) en sus sesiones 392ª y 393ª, celebradas el 30 de junio de 1998 (Ver CEDAW/C/SR.392 y 393).

- Recomienda que se conceda a las mujeres panameñas que resulten embarazadas al ser violadas la oportunidad de poner fin a su embarazo.

Por su parte, el Comité de Derechos Humanos, en su 92º período de sesiones (17 de marzo a 4 de abril de 2008), examinó el tercer informe periódico de Panamá (CCPR/C/PAN/3) y aprobó las siguientes observaciones finales:

- El Estado Parte debería redoblar sus esfuerzos para combatir la discriminación contra las mujeres en el mundo laboral a fin de garantizar, entre otros, la igualdad de oportunidades en el acceso al empleo, el salario igual por trabajo igual y la erradicación de las pruebas de embarazo para el acceso al empleo. El no respeto de la prohibición de las pruebas de embarazo debería ser objeto de sanción efectiva.
- El Estado Parte debería cumplir los objetivos señalados en ese sentido en la Ley de Igualdad de Oportunidades, y en particular tomar medidas para asegurar un incremento de la presencia de la mujer en los niveles más altos de la función pública.
- El Estado Parte debería redoblar sus esfuerzos con miras a aplicar la ley contra la violencia doméstica y proteger a las mujeres víctimas de dicha violencia, tales como la creación de albergues en cantidad suficiente donde puedan vivir dignamente; la protección policial de las víctimas y la investigación y castigo de los agresores. En este sentido, el Comité agradecería recibir estadísticas sobre causas abiertas por estos hechos y los resultados de las mismas.
- Aunque las mujeres en Panamá cuentan con gran número de organizaciones que promueven sus derechos, incluyendo organizaciones de mujeres indígenas, durante este estudio no se localizó ningún informe sombra o informe paralelo por parte de ellas sobre el análisis de cumplimiento del Estado de Panamá con la CEDAW. Pareciera que es muy débil la capacidad de monitoreo de los derechos de los pueblos indígenas en Panamá.

IV. MANIFESTACIONES DE DISCRIMINACIÓN Y RACISMO EN EL SECTOR EDUCATIVO

a. *La oferta educativa del Estado y el acceso de las mujeres indígenas a la educación*

Panamá, como participante en la Cumbre del Milenio, trabaja en el desarrollo de los Objetivos de Desarrollo del Milenio (ODM), y entre ellos el referido a “Promover la igualdad entre los sexos e impulsar la autonomía de la mujer”. En ese sentido, se han obtenido en los últimos años avances importantes encaminados a erradicar las desigualdades entre hombres y mujeres, que aún persisten. Uno de los avances más importante se registra en el área de educación, en donde se tiene la posibilidad de cumplir con el objetivo de lograr la enseñanza primaria universal en el año 2015. El entorno es favorable para la inversión educativa, porque crece el valor que la sociedad otorga a la educación para su desarrollo (Ministerio de la Juventud, la Mujer, la Niñez y la Familia 2004).

La Oficina de la Mujer en el Ministerio de Educación¹¹⁰ es la responsable de asegurar la formulación de políticas públicas que favorezcan el pleno desarrollo de las mujeres, asegurando la incorporación del enfoque de género en el desarrollo de la currícula educativa y en la implementación del plan de desarrollo nacional. Los profesores y directores de centros escolares de primaria y secundaria han recibido formación

en el tema de género y los mensajes sexistas y estereotipos han sido eliminados de los textos escolares (Ministerio de Asuntos Exteriores y de Cooperación - España, sin año).

A nivel centroamericano, Panamá está en segundo lugar -después de Costa Rica- respecto al desarrollo del sector educativo. Es el país que mayor proporción de su presupuesto nacional dedica a dicho sector, lo que le permite tener una cobertura de 94.8 % de la población en edad escolar elemental. Según el Ministerio de Asuntos Exteriores y de Cooperación, en las tres últimas décadas el analfabetismo ha pasado de 25.2 % en 1960, a 10.7 % en 1990, y a 7.8 % en 2000 (8.2 % en mujeres y 7.1 % en hombres). La proporción de la población de 15 a 24 años que sabe leer y escribir años pasó de 94.8% en 1990 a 96.1% en el 2000.

Según Ángela Meentzen, la educación indígena se caracteriza por bajos niveles de instrucción y tasas de analfabetismo promedio de 40% (cuatro a cinco veces mayor que el promedio nacional en 1990). La escolaridad es más baja entre las mujeres (cuatro años de escolaridad) que entre los hombres (cinco años). La tasa de analfabetismo a nivel nacional es de 10.6% según el censo de 1990, pero en la población indígena alcanza para las mujeres el 53.2%, en comparación con 35.9% para los hombres (Meentzen 2001).

La Universidad Nacional de Panamá registró, en el primer semestre de 1999, una matrícula de 63,992 estudiantes, de los cuales 68 % eran mujeres. Entre 2001 y 2003 se graduaron dos mujeres universitarias por cada hombre (USAID 2004). En estos datos no se registró información sobre mujeres indígenas.

Según el estudio “Situación de la equidad de género en la Universidad de Panamá” (2005) realizado por el Instituto de la Mujer y la Vice-rectoría de Investigación y Post Grado, la matrícula en la Universidad de Panamá según sede, facultad y ubicación en 2004, fue de 23,746 hombres (32.6 por ciento) y 49,003 mujeres (67.3 por ciento) (Comité de Derechos Humanos 2007).

Se infiere que la tendencia desde 1999 a 2004 es que las mujeres están teniendo un mayor acceso a la casa superior de estudios. Estudios de USAID señalan que, por ende, el alto nivel educativo logrado por las mujeres panameñas en las últimas décadas ha sido un factor importante para el incremento de la participación de las mujeres en el desarrollo económico del país. Sin embargo, a pesar de tener un mayor nivel de educación que los hombres, las mujeres tienen mayores dificultades en obtener trabajo y enfrentan salarios más bajos que los hombres (USAID 2004).

Respecto a la preferencia de las mujeres en cuanto a áreas de estudio, el Comité de Derechos Humanos, en su revisión del informe de Panamá, encontró que en las facultades de Ciencias de la Educación, Enfermería y Odontología, Administración Pública, Ciencias de la Educación, Economía, Farmacia y Humanidades, por cada tres estudiantes matriculados, dos son mujeres. En la Facultad de Medicina, la matrícula de mujeres ha sido levemente mayor a la de hombres (en 2004 el 61,6% de la matrícula les correspondió a ellas), pese a que en el pasado la medicina se consideró una “profesión masculinizada” (Comité de Derechos Humanos 2007).

En cuanto a información referente a profesiones como la abogacía, ingeniería, medicina y arquitectura, bajo el liderazgo del Consejo de Rectores y las universidades particulares y oficiales, y en cooperación con la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), se elaboró un estudio denominado “Feminización de las matrículas universitarias en la República de Panamá”, en el año 2000. Se encontró que 77.7 por ciento de egresados fueron mujeres; en los casos de egresados de medicina, arquitectura e ingeniería industrial, los porcentajes de mujeres egresadas fueron de 54.1, 54 y 59.2 por ciento respectivamente (Comité de Derechos Humanos 2007).

En la Universidad de Panamá -de responsabilidad estatal- la Dirección Nacional de la Mujer reportó las siguientes acciones para promover la equidad e igualdad de género en las instituciones de enseñanza, primaria y secundaria:

- Creación de la Red de Educar en Igualdad
- Diseño de políticas públicas educativas con perspectiva de género
- Realización de seminarios y jornadas de sensibilización y divulgación de las Políticas

110. Creada mediante Decreto N° 233 del 10 de septiembre de 1995, como instancia adscrita al Despacho Superior del Ministerio de Educación.

- Divulgación de información con perspectiva de género
- Realización de programas de alfabetización para adultos dirigidos a las mujeres indígenas de las etnias Ngöbe Buglé, Kuna y Emberá, y orientados a:
 - Estudio para la identificación de intereses y dificultades de la mujeres indígenas ngöbe buglé, kuna y emberá.
 - Guía para la docente Tara Dirieka Jie Ngweanka.
 - Guía para la docente Sawa buru Emberá bed eara jaradiad'i. Lengua emberá.
 - Emberá Bedéa Búkad'í ¹¹¹.
- Inclusión del enfoque de género en los Proyectos de Educación Básica General.
- Formulación de políticas públicas en el contexto de la educación dirigidas a:
 - Generar condiciones para la institucionalización de las políticas educativas con perspectiva de género.
 - Coordinación intersectorial con organizaciones que trabajan por el desarrollo humano equitativo de la mujer y el hombre.
 - Capacitar a través del Sistema Nacional de Capacitación en Género a los Centros Educativos que integran la Red de Educar en Igualdad, a nivel nacional.
 - Publicación de textos, resoluciones y leyes con enfoque de género.

(Ministerio de la Juventud, la Mujer, la Niñez y la Familia 2004)

Con el Decreto Nº 233 del 10 de septiembre de 1995, que creó una Unidad de Asuntos de la Mujer adscrita al Despacho Superior del Ministerio de Educación, se amplió el acceso a la educación por parte de los pueblos indígenas. Simultáneamente también se instituyeron oficinas para la atención de los asuntos de la mujer en la Universidad de Panamá y el Instituto para la Formación y Aprovechamiento de Recursos Humanos. Con ello el Estado panameño daba cumplimiento a los acuerdos internacionales suscritos tales como Beijing y la CEDAW, así como lo expresado en el Plan Nacional Mujer y Desarrollo.

b. Manifestaciones de discriminación y marginación de las políticas públicas nacionales

Desde la perspectiva indígena, la situación de la educación no es la misma que para el resto del país: aún hay brechas importantes que cubrir. Esta opinión es patente en la Declaración de Educadores de Kuna Yala, del 16 de febrero del 2005, en la que, los docentes señalan que: *“Nuestro pueblo está excluido no solo desde el plano económico, sino también desde lo cultural y social; y no por voluntad propia, sino por imposición, incompreensión, marginación..., y eso repercute duramente en nuestros salones de clase”*.

El sentido de marginación era tan grande que en esa ocasión demandaron la implementación de la Educación Bilingüe Intercultural (EBI), con un currículo específico y contextualizado para la lengua kuna, y la adaptación de la educación en consonancia con las exigencias y necesidades del pueblo. También solicitaron al Ministerio de Educación la asignación de recursos económicos para activar las leyes relativas a la EBI; la capacitación permanente e investigativa del personal y los aspirantes que van laborar en la Comarca de Kuna Yala; la elaboración conjunta de la currícula para las escuelas de Comarca de Kuna Yala entre el Ministerio de Educación, los educadores de la Comarca y los expertos de los Congresos Generales; y los recursos para la formación del personal docente a nivel normal superior y universitario para la Educación Bilingüe Intercultural (solicitud hecha al Ministerio de Educación y a la Universidad de Panamá).

111. Nombre original sin traducción.

c. Los docentes no cubren el horario completo

Una queja general referente a los maestros mestizos que trabajan en las comunidades indígenas, y que parte de la crítica al sistema educativo, es la expresada por una mujer líder kuna en la ciudad de Panamá: *“muchos maestros mestizos en zonas rurales, donde no tienen mucha supervisión, solo dan clases tres días a la semana. Ocupan dos días de la semana para viajar. No se quedan en las comunidades. Llegan allá y no les entienden a los niños ni los niños les entienden a ellos. Entonces (los niños) no aprenden nada y (a los maestros) no les interesa enseñar. Por eso la deficiencia en la población. Los educadores colaboran con este tipo de discriminación”* (entrevista con profesora kuna, Ciudad de Panamá, 3 de noviembre 2008).

Los pocos días de trabajo semanal que algunos docentes latinos¹¹² practican, comparados con la presencia permanente de los miembros de la familia alrededor del niño o la niña, lleva a deducir que aún hay una riqueza en los valores adquiridos en el seno de la familia, comparado con lo poco que se llega a adquirir del conocimiento llamado universal, en la escuela.

Se valora en las comunidades el aporte y acompañamiento de extranjeros, tal como se puede deducir con la siguiente expresión de una mujer kuna, entrevistada en la ciudad de Panamá: *“Los que trabajan con nosotros los indígenas, no son del gobierno, son de afuera, los extranjeros que vienen a enseñar. Aquí el gobierno no da nada de seminarios o talleres”* (entrevista con profesora kuna, Ciudad de Panamá, 3 de noviembre 2008).

d. Alta tasa de analfabetismo

El MIDES logró consolidar una alianza estratégica con la UNESCO para que brinde asistencia técnica al proceso de alfabetización que se desarrolla en el país, con la finalidad de enseñar a leer y escribir a la mayor cantidad de iletrados posibles. Según el MIDES, el proyecto de alfabetización “Muévete por Panamá” ha logrado alfabetizar hasta la fecha a más de 29 mil panameños, en su mayoría mujeres e indígenas en situación de extrema pobreza que vivían aisladas del mundo de las letras, y que ahora ya no tienen que mancharse el dedo con tinta para firmar, ni pagar para que otros les lean los documentos.

La segunda misión de UNESCO es recorrer las provincias y comarcas para elaborar el segundo informe oficial sobre la situación del analfabetismo en el país y medir los avances de “Muévete por Panamá”, que proyecta enseñar a leer y escribir a un total de 200 mil personas, con el método cubano “Yo sí puedo”, de “probada eficacia en numerosos países” (Zárate 2008).

Al determinar los contrastes entre la oferta y la demanda en el sector educativo, definitivamente se nota una falta de comunicación y de conocimiento mutuo entre el sector institucional y los pueblos indígenas.

e. Pérdida paulatina de las formas tradicionales de educación

El estudio reflejó la falta de relación entre los dos sistemas educativos –al igual que en el caso de la administración de la justicia –. Esto se refleja en la entrevista realizada a una mujer profesora, dirigente kuna: *“La educación formal, así como es, ha hecho que se pierda el conocimiento cultural. Antes los niños iban al campo con el abuelo a reconocer las plantas, los animales, las huellas, los lugares, pero hoy... todo eso se está perdiendo, no aprenden su cultura, ni de la relación con la tierra. Si les preguntas por nombres de plantas... no saben. Es grave porque después se vienen a la ciudad, no acceden a la universidad, no trabajan en*

112. En Panamá los indígenas se refieren a los mestizos como *latinos*.

el campo, no trabajan en la ciudad y proliferan en las drogas. ¿Será eso educación? Vamos a desaparecer por ese cambio de actitud y pérdida de conocimiento tradicional. Creo que ellos lo hacen para no sentirse discriminados en la ciudad”.

“Antes se aprendía con los abuelos, allí estaba la educación, ahora no se sientan con los abuelos a escuchar cuentos. Es más, ahora ya ni hablan nuestra lengua, ahora los viejos deben aprender español para entender a los jóvenes. El territorio es un espacio para aprender, educarse, vivir. Ahora ellos no disfrutaban de ese territorio como lo hice yo” (entrevista a una profesora y dirigente kuna, Ciudad de Panamá, 4 noviembre 2008).

Estas expresiones de una profesora kuna nos llevan a la reflexión de que lentamente se ha abandonado el sistema de educación tradicional que parte del interior de la familia, y que está siendo sustituido por valores adquiridos fuera de la comunidad y de la familia, con la consabida pérdida de los valores tradicionales.

f. Cambios en la percepción de líderes locales sobre la formación de las mujeres indígenas

Una joven estudiante ngöbe señaló que la posición y actitud de los hombres indígenas sobre las mujeres indígenas universitarias está cambiando: *“Por parte del Congreso General Ngöbe ahora se reconoce que la mujer debe prepararse; pero antes decían: ¿para qué se va a estudiar? Se van a traer a hombres negros o latinos con hijos de esos. Pero han cambiado ahora. Están valorando. Pero es difícil. Hay mujeres que han migrado; las explotan laboralmente; viven en casas de familias; y ahí les dan poquito tiempo para estudiar. El Congreso ha valorado ese esfuerzo y reconocen el sacrificio de la mujer” (entrevista a una estudiante ngöbe, Ciudad de Panamá, 6 noviembre 2008).*

g. Migración infantil y juvenil indígena

El 48 % de los pueblos indígenas Ngöbe y el 34.4 % de los pueblos indígenas Buglé son migrantes temporales¹¹³. La migración temporal de indígenas de la Comarca Ngöbe Buglé, representa un desafío a enfrentar. Durante la época de las cosechas agrícolas, la recolecta del café y en los ingenios, ocurren movimientos poblacionales importantes, con el consecuente abandono de comunidades y la vulneración de derechos humanos y laborales debido a las condiciones en que trabajan en las fincas¹¹⁴.

En ese proceso que vive la población indígena, los más afectados son los jóvenes y las niñas y niños. *“En la comunidad las casas están vacías, quedaron al cuidado de los vecinos, es el sueño panameño para los indígenas, como el sueño americano para otros. En la ciudad (de Panamá) hay al menos 8 barriadas kunas, con grandes grupos familiares kunas. El ambiente culturiza negativamente. Ya hay pandillas kunas que pelean entre ellas” (entrevista a una profesora kuna, 5 noviembre 2008).*

El mismo planteamiento de la profesora kuna lo hace el académico Blas Quintero,¹¹⁵ que parte de la hipótesis de que la migración de la población indígena es un factor de aculturación, pérdida de valores y costumbres propias, por la búsqueda de mejores condiciones y calidad de vida en las zonas urbanas, ya que en sus lugares de origen no encuentran respuestas económicas y sociales.

Desde esa perspectiva, la migración de jóvenes varones y mujeres desde sus comunidades de origen, tiene un doble impacto en la educación. Por un lado, se rompe el tejido social -y por ende la transferencia de conocimientos ancestrales-, de una generación a otra, reduciéndose entonces los procesos de formación en aspectos culturales propios y cosmogónicos. Por otro lado, la educación occidental que reciben los y las jóvenes fuera de sus comunidades crea una brecha generacional y cultural, que invalida valores propios y que tiende a la homogenización. Lo grave es que mucho de esto no es percibido. Podría suceder que una gran cantidad de jóvenes que migran buscando una mejor educación, abandonen la idea inicial de educarse en el sistema occidental y se dediquen a trabajar, por las mismas exigencias que demanda la zona urbana. Esto crearía un círculo vicioso.

Cabe preguntarse si la aculturación sufrida en las comunidades de origen, y producida por la visita de turistas, la televisión, la monetarización de la economía local y otros factores, es la responsable de provocar la migración y acentuar entonces una aculturización aún más profunda.

Blas Quintero afirma que la necesidad de los salarios, la educación y la atención médica, son las causas principales de la migración temporal y permanente. Incluso menciona la necesidad de conseguir terreno para construir viviendas. Cabría preguntarse por qué se dio el cambio entre el sistema de trueque y la monetarización de la economía, o por qué se busca la medicina occidental en vez de la medicina natural y tradicional. Más aún, ¿por qué la necesidad de buscar un terreno afuera del territorio colectivo, para construir una vivienda en un lugar extraño, entre seres desconocidos? ¿Es que se mide la riqueza y el desarrollo en función del exterior? ¿Fue acaso por la búsqueda del desarrollo y el progreso?

Gabriela Olguín Martínez, en su estudio “El trabajo infantil que desempeñan los niños indígenas – Caso Panamá”, explica la situación de los ngöbe- buglé que migran temporalmente hacia plantaciones agrícolas costarricenses. Ella encontró que entre ngöbes migrantes, hay una tasa de 43.5 % de analfabetismo en jóvenes mayores de 15 años de edad; y la tasa es de 38.8 % en el caso de los Buglé (G. Olguín Martínez, 2006: Pág. 12). Hay que señalar que la tasa nacional de analfabetismo es de 8.7 %. Esto constituye una situación grave, para un grupo de población que representa el 65.5 por ciento de la población nacional indígena de Panamá. En el estudio de Olguín Martínez, se explica que los niños y niñas entrevistadas trabajan porque: son pobres, necesitan plata y/o sus padres tienen deuda. El impacto del trabajo de niños y niñas indígenas en Costa Rica ocurre por falta de acceso a colegios de secundaria o por falta de documentación adecuada; no así en el caso de estudiantes de nivel primario: los niños y niñas estudian de tres a cuatro horas diarias, pero con afectaciones ocasionales por necesidades de trabajo con miembros de la familia; es mayor la cantidad de niños y niñas indígenas trabajando que la de niños y niñas trabajadores no indígenas. El 70 por ciento de los niños y niñas tiene bajo rendimiento escolar; 25 por ciento de ellos repiten o reprueban; el cinco por ciento deserta del sistema; muchos de ellos asisten a la escuela sin desayunar y se duermen en clase; sufren desnutrición; cansancio; no disponen de maestros indígenas; no utilizan su idioma y los docentes se guían por el pensamiento de no crear diferencias y de que todos son iguales (idem).

En resumen, las condiciones apuntan a que no se supere el problema de bajo nivel de escolaridad, mala calidad y falta de pertinencia cultural de la educación entre los pueblos indígenas.

Las preguntas que quedan planteadas son cuál es la educación que se persigue, y si representa o no una opción el superar localmente las limitantes y obstáculos que impiden mejorar la calidad de vida, educación, salud, y economía, para reducir la migración.

h. Idiomas indígenas

Al igual que en Guatemala, en Panamá a veces las dificultades idiomáticas que presentan los niños y niñas de los primeros grados no son claramente identificadas, y son tomadas como “problemas de aprendizaje”, “haraganería”, “inferioridad” o “incapacidad”. Se cae en el error de llamar “problema de aprendizaje” a todo aquello que representa dificultad y automáticamente se espera que alguien más se haga cargo de estas niñas y niños. *“Lo peor de todo, es que la forma en que nos quieren corregir, es agresiva” (entrevista*

113. El trabajo infantil que desempeñan los niños indígenas – caso Panamá. San José. OIT.2006. <http://white.oit.org.pe/ipcc/documentos/panama.pdf>, revisado el 1 de abril 2009.

114. Departamento de Pastoral Social. 2007. 1er Encuentro sobre Migrantes, Refugiados y Trata de Personas. Panamá <http://www.caritaslac.org/caritas.web/Documentos/Archivos/Documento%20final.doc>.

115. La emigración indígena en Panamá- <http://www.ministeriodesalud.go.cr/ops/documentos/docLa%20Migracion%20Indigena-Panama.pdf>; revisado 15 enero 2008.

a una lideresa emberá, Ciudad de Panamá, noviembre 2008). Esto testimonia de una falta absoluta de comprensión por parte de los docentes.

De la misma manera que ocurre con el traje, el idioma materno también se oculta por parte de la niñez indígena en el ambiente escolar, ante el temor de ser objeto de burlas: *“Cuando uno habla en su propio idioma, a veces provoca risas entre sus compañeros mestizos, otras veces se nos pide que dejemos de hablar en nuestro idioma solo porque ellos creen que estamos hablando mal de ellos (de los mestizos)”* (Entrevista a cuatro jóvenes emberá, 5 noviembre 2008, en el Congreso General de Tierras Colectivas Emberá-Wounan del Darién). Comentarios similares a este fueron expresados tanto por mujeres dirigentes kunas como emberás, en diferentes entrevistas.

Una joven emberá que ya tiene muchos años de vivir en la ciudad de Panamá contó: *“en mi barrio ya no nos aíslan, como a las que están llegando, y nos preguntan ¿por qué ellos (los recién llegados) hablan así y vos no? ¡Como que no creen que uno pueda hablar español! En la escuela, cuando nos oyen hablar en nuestro idioma y que no hablamos bien el español, nos agarran como títeres: llévame esto, ve a comprar aquello y ese tipo de cosas”* (entrevista a una joven emberá, Ciudad de Panamá, 5 noviembre 2008).

“Además, a muchas niñas que entran a la escuela sin saber el español, que es una lengua colonizadora, el maestro dice ‘¡Ah no! Es que no quiere estudiar...’ después ella se va a sentir mal y se va a ir de la escuela, por eso es la deserción escolar. Yo soy maestra, ¿por qué esa indiecita podía estudiar conmigo y no con la otra profe?” (entrevista a una joven emberá, Ciudad de Panamá, 5 noviembre 2008).

i. Expresiones de discriminación por uso de nombres indígenas

Otra afectación del derecho de los pueblos indígenas en el sector educativo ocurre en casos particulares, en lo que parece ser una práctica generalizada: es lo relacionado con la discriminación a partir de los nombres propios de las niñas y niños indígenas. Mujeres de diferentes pueblos indígenas participantes en un grupo focal reunido en la universidad de Panamá, lo expresaron así:

“Muchas veces nuestros nombres resultan incomprensibles e impronunciables a los maestros y maestras de escuelas. Ni ponen interés en pronunciar bien y al final les salen poniendo apodos; y todavía nos preguntan: ¿por qué le pusieron ese nombre tan difícil de pronunciar? Va a tener problemas cuando sea más grande,... pero yo sé escribir mi nombre. Uno es libre de ponerse el nombre”, según explicó una de las participantes.

“Hay un caso en que el profesor nos dijo... ‘yo no lo voy a llamar por ese nombre’ y tal vez lo llaman por el segundo nombre, que puede ser Enriquito. Pero el niño dijo ‘yo a la escuela no voy más porque me dieron otro nombre y los alumnos se burlan’. La Constitución es clara (sobre el tema de los nombres) pero todavía no se aplica como debe ser”, expresó otra mujer kuna participante en el grupo focal.

En diciembre de 2005, el Presidente Martín Torrijos, por medio de la Ley 54, modificó la Ley 100 de 1974, cuyo Artículo 26 queda así: *Si el recién nacido cuya inscripción se solicita no tuviera aún asignado un nombre, el que declare el nacimiento lo señalará, consultando, en lo posible, la voluntad de los padres del recién nacido. El Oficial de Registro Civil no admitirá nombres extravagantes, impropios de personas, o que expongan al ridículo al titular de la anotación de la inscripción.* En el párrafo de este Artículo, se agrega: *Las personas de etnias indígenas de la República de Panamá podrán inscribir a sus hijos e hijas en el Registro Civil, con los nombres propios de sus respectivos idiomas.*

Parece ser que este párrafo no es conocido por parte de los docentes, por lo que no se sienten obligados a llamar a las niñas y niños indígenas por sus nombres propios. Durante el presente estudio no se identificó ningún caso de sanción por las prácticas que violentan estas leyes.

Estas vivencias negativas van minando la personalidad de las personas, de niños y niñas, quienes como forma de protección, desertan, volviéndose seres vulnerables a situaciones de explotación y abuso.

j. Reproducción de roles convencionales de género

Según el testimonio de una mujer emberá participante en un grupo de trabajo, *“los maestros o maestras mestizas promueven la discriminación de género, pues dividen el deporte por sexo: niñas voleibol y niños fútbol. Los padres también apoyan eso: al niño lo llevan a la finca y la niña se queda en la casa. Eso es para mantener el machismo”* (entrevista a una mujer emberá, Ciudad de Panamá, noviembre 2008).

k. Limitación en los niveles de participación

“Pero también nuestros compañeros de procesos, nos discriminan. Cuando queremos presentar propuestas educativas – de una vez nos dicen... ¡NO! –en las instancias de organización del Estado- ¿por qué quieren ser especiales? Hasta nos han dicho: ¡es que ustedes quieren tener otro país!” (entrevista a dirigente emberá, Ciudad de Panamá, 6 noviembre 2008).

En esta expresión se nota la falta de conocimiento, claridad y valoración que tienen los latinos sobre la diversidad étnica y cultural de Panamá; una diversidad dada por lo étnico, lo cultural y territorial.

l. Vestidos y tatuajes como parte de la cultura tradicional

Respecto a la discriminación a las mujeres por el uso de su traje tradicional, las entrevistadas expresaron que es un tema que sienten que se ha venido superando lentamente. Sin embargo, aún se originan algunas situaciones de racismo y discriminación, sobre todo en la calles o en el transporte público.

“En el caso de las escuelas en la ciudad de Panamá, es más difícil que acepten a niñas con el traje; si la niña se debe cambiar, se siente mal, como si estuviera disfrazada – no se siente en su mundo, no se siente en su cuerpo” (entrevista a una joven estudiante emberá, Ciudad de Panamá, 4 noviembre 2008).

Las mujeres emberá tienen la costumbre de tatuarse los brazos y piernas. Las jóvenes entrevistadas explicaron que les han dicho *“aquí no puedes entrar así (tatuada); la próxima vez no entrarás. En algunos actos culturales, algunos evitan pintarse para que al día siguiente no tengan problemas para entrar a clase. Pero igual pasa en los almacenes, ahí nos impiden tocar la ropa porque creen que la vamos a manchar con nuestros tatuajes”* (entrevista a dos jóvenes emberá, Ciudad de Panamá, 4 noviembre 2008).

Unas jóvenes emberá comentaron que hay compañeros y compañeras en el colegio que les preguntan *“¿Por qué te vistes así? ¡Civilízate!”* (entrevista a dos jóvenes emberá, Ciudad de Panamá, 4 noviembre 2008).

m. Intersección entre pobreza y migración hacia las zonas urbanas

“La mayor parte de las mujeres indígenas que vivimos en la ciudad de Panamá hemos llegado aquí para buscar educación y poder trabajar y tener nuestro propio dinero. En nuestras comunidades hay pocas oportunidades. Ahora un vestido nuestro puede costar hasta 300 dólares todo completo. Eso es muy caro” (entrevista a mujer lideresa kuna, Ciudad de Panamá, 3 noviembre 2008). Esta es una clara justificación del motivo para abandonar el vestido tradicional cuando se está fuera de la comarca.

Durante la realización de las entrevistas a líderes kunas, emberá y ngöbes realizadas en la ciudad de Panamá, se notó que ninguna de ellas portaba el traje de sus propios pueblos. Todas vestían a la usanza occidental. Una de ellas contó que *“Ni mi abuela, ni mi madre, ni yo usamos mola, se nos quedó eso de antes, cuando era prohibido. Pero mi nieta sí la usa. Queremos revivir nuestra cultura en la familia”* (entrevista a mujer joven, lideresa kuna, Ciudad de Panamá, 3 noviembre 2008). Es muy notorio ver en las calles mujeres kuna y ngöbe circulando por la zona céntrica de la ciudad con sus trajes típicos, pero igualmente se observan niñas entre 10 y 15 años vistiendo a la usanza occidental.

n. Racismo contra docentes indígenas en la educación primaria

Las profesoras o profesores indígenas que han logrado nombramientos de puestos fuera de sus comarcas y trabajan en zonas urbanas, también sufren de discriminación. Una de ellas indicaba que una madre de un niño fue a la dirección de su escuela y se quejó porque su hijo *“no va avanzar mucho con esa profesora”* (entrevista a profesora kuna, 3 noviembre 2008). En otro caso: *“otra madre entró al salón gritando porque (yo) había regañado a su hijo – pero sentí que más que eso era por ser yo una indígena. Casi me pega y recurrió a la directora”* (entrevista a profesora kuna, Ciudad de Panamá, 3 noviembre 2008).

o. Racismo en la educación universitaria

Mujeres líderes Kunas de CONAMUIP expresaron que *“en la universidad estamos bastantes mujeres indígenas estudiando y siempre hay alguien que nos llama “chola”, y uno siente la mirada de la persona que está al lado. Es una presión siempre”* (entrevista a dos lideresas kunas, Oficina CONAMUIP, Ciudad de Panamá, 5 noviembre 2008).

Sobre el acceso a la educación en el sector universitario, una líder joven kuna expresó: *“La mayoría de los indígenas estudiamos solos, o sea, conseguimos nuestro propio estudio. Aquí (en la ciudad de Panamá) solamente vienen los que tienen familia. Pero aún así tienes que trabajar. Las universidades privadas tienen becas pero es muy difícil conseguirlas, no sé...”* (entrevista a joven lideresa kuna, Ciudad de Panamá, 5 noviembre 2008).

En otras entrevistas, dos mujeres ngöbe líderes de CONAMUIP también indicaron que desconocen si hay sistemas de becas para las mujeres indígenas. Este comentario hace ver que el sistema de divulgación sobre la asignación de becas utilizado por la Secretaría de Comunicación del Estado, el Ministerio de Economía y Finanzas y el Instituto para la Formación y Aprovechamiento de Recursos Humanos (IFARHU), tiene cobertura limitada entre la dirigencia indígena en Panamá.

p. Becas

Según la periodista Marianela Palacios, para junio 2008 había 209 indígenas becados en siete países de Europa y América, representando el 26% del total nacional de becados en el exterior. Estas becas están distribuidas de la siguiente manera: 16 indígenas panameños cursando licenciaturas en Turismo en México, 43 estudiando turismo o maestrías en gestión estratégica en España y 44 preparándose para ser agrónomos en Honduras. En Chile hay 103 jóvenes estudiando computación, ingeniería en agro-negocios, biología, pedagogía, contabilidad y arquitectura, entre otras carreras. *“Incluso tenemos uno buscando una maestría en Administración Turística en la Universidad Les Roches, en Suiza”*, expresó el Ministro de Economía y Finanzas, Héctor Alexander.

Otros 300 becados indígenas estarían saliendo becados en agosto del 2008. Las becas otorgadas hasta la fecha cubren todo tipo de gastos: matrícula, manutención amplia, pasajes aéreos, hospedaje, seguros médicos e, incluso, el costo de los cursos de reforzamiento y nivelación que se están dando a los jóvenes

antes de enviarlos al extranjero para garantizar que puedan emprender su carrera universitaria al mismo nivel que los becarios de otros países (Palacios 2006).¹¹⁶

La analista de becas del IFARHU, Itzel Hubar Sánchez, explicó que *“en el caso de las becas a Cuba (...), las mujeres son las más beneficiadas. La Embajada de Cuba, por ejemplo, ofrece becas que en su mayoría son aprovechadas por mujeres que se han ido a estudiar medicina, y estamos hablando de mujeres provenientes de sectores rurales y de las comarcas indígenas como Kuna Yala y Ngöbe Buglé”*¹¹⁷.

Resulta interesante el esfuerzo positivo que el gobierno hace con la cooperación internacional para becar a estudiantes indígenas. Sin embargo, a nivel nacional, los resultados de las entrevistas indican la existencia de discriminación no solo por el hecho de ser indígenas, sino también por el hecho de ser graduados o graduadas en Cuba. Adicionalmente, también queda clara la discriminación institucional en la falta de creación de condiciones en lo nacional para que las y los indígenas accedan a carreras como medicina, arquitectura y otras en las ramas de la ingeniería, en su propio país.

La educación de la mujer es una inversión que ha rendido sus frutos en el desarrollo socioeconómico de Panamá, ya que al educarla se beneficia la sociedad en su conjunto. La relación holística que se establece entre la alfabetización, el acceso a la salud y a la actividad económica y política del país, es directa y favorece a la familia, la comunidad y la sociedad en su conjunto. Por ello, la discriminación, marginación y racismo que la mujer indígena panameña sufre, impide visualizar su aporte y limita su potencialidad; la lleva a una situación de pérdida de su autoestima, y la coloca en un estado de vulnerabilidad altamente riesgosa. Esta situación puede ser superada si la mujer indígena accede a la alfabetización en su propia lengua.

A partir de la creación de la Oficina de Asuntos de la Mujer en el Ministerio de Educación y luego con las oficinas homólogas en la Universidad de Panamá y el Instituto para la Formación y Aprovechamiento de Recursos Humanos, la institucionalidad de la educación en Panamá -y específicamente para la mujer- ha tenido un impacto positivo sobre la educación de la mujer panameña. Los indicadores señalan una mayor participación de mujeres que de hombres en la inscripción y egreso de las instituciones educativas, dando así cumplimiento de acuerdos a compromisos nacionales expresados en el Plan Nacional Mujer y Desarrollo, e internacionales como la Conferencia de Beijing y la Convención de las Naciones Unidas para la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Contra la Mujer (CEDAW) de 1979, ratificada por Panamá. Su Artículo 10 orienta sobre la necesidad de otorgar a ambos sexos las mismas condiciones educativas y la eliminación de todo concepto estereotipado de los papeles masculinos y femeninos mediatizados a través de libros de textos, programas, metodología, etc.

En Panamá, los años 2005 y 2006 permitieron la consolidación de la política de género en Panamá. Pero a pesar de ello, varias investigaciones indican que las mujeres indígenas continúan siendo las menos favorecidas por el sistema educativo, y que continúan las prácticas discriminatorias y el racismo contra ellas. Muchas veces esas prácticas se producen por el uso de su vestimenta y sus lenguas autóctonas, tanto en escuelas como en colegios y universidades. Un avance importante es la incorporación de programas de formación profesional en educación bilingüe intercultural en la currícula de la Universidad Especializada de las Américas.¹¹⁸

116. El programa MEF-IFARHU becó en el 2007 a 204 indígenas que actualmente estudian en las universidades de San Andrés en Bolivia, Zamorano de Honduras, Earth de Costa Rica, Cancún en México, así como la Universidad Central de Chile, España y Suiza. Véase página Web: <http://www.presidencia.gob.pa/noticia.php?cod=10181>; www.prensa.com/hoy/negocios/1412339.html; revisada 12 noviembre 2008.

117. Carrillo 2006: Esta Semana. Más becas para ellas.

118. El 12 de diciembre las autoridades de la Universidad Especializada de las Américas, presentó el programa de la Licenciatura en Educación Bilingüe Intercultural en Panamá, propuesta que fue aprobada por el Consejo Académico de la misma. Esto significa que la UDELAS, conjuntamente con las autoridades comarcales, se va a encargar de formar los recursos humanos en el campo de la Educación Bilingüe Intercultural. En la sesión de presentación del programa de la EIB participaron los dirigentes indígenas (información transmitida el 12 de diciembre 2008 por Hernando Henríquez, vía email, a la Dra. M. Cunningham).

En las entrevistas obtenidas a lo largo de este estudio, se constató una falta absoluta de conciencia, comprensión y sensibilidad por parte de docentes y personal administrativo del área educativa, a las traumáticas experiencias que viven las niñas, adolescentes, e incluso mujeres indígenas adultas universitarias, por el hecho de ser indígenas y querer conservar sus lenguas, vestimentas y tatuajes, a costa del desprecio y la discriminación. Hay un etnocentrismo preocupante principalmente por la falta de conciencia sobre el racismo: éste se practica y parece que fuese parte integral de la normalidad. En Panamá parece existir una brecha, una incompreensión e inconciencia sobre los valores de las culturas indígenas.

Contradictoriamente a la imagen indígena que vende Panamá con las molas de los kunas, la discriminación por etnia y género se hace sentir diariamente sobre las mujeres indígenas en todo el tema de la educación y la cultura. Desde niñas, cuando asisten a los primeros grados de la escuela sin conocer bien el idioma castellano, ellas se adentran en un sistema que tiene un proceso de desvalorización de todo lo que han conocido dentro de su familia y su contexto, lo que va minando su autoestima. Se crece entonces en un sistema excluyente de lo indígena, pero incluyente para la homogenización. Se ha visto que las formas de discriminación de que son objeto las mujeres indígenas son múltiples: por el origen, por el vestido, por el idioma, por el fenotipo. Lo grave es constatar además que a los docentes y directores de centros escolares creados bajo el sistema etnocéntrico, aún les parece “natural” todo el proceso en ese sistema.

V. MANIFESTACIONES DE DISCRIMINACIÓN Y RACISMO EN EL SISTEMA DE SALUD

Según la Constitución Política de Panamá, la salud es un derecho y el Estado está en la obligación de asegurarla. La Ley N° 4 de 1999 sobre la igualdad de oportunidades para las mujeres, hace mandato del derecho de las mujeres a la salud y redefine las políticas con enfoque de género. Algunos ejemplos positivos (Ministerio de la Juventud, la Mujer, la Niñez y la Familia 2004)¹¹⁹ en ese sentido son:

La norma del Programa de Salud Integral de la Mujer y las Normas Integrales de Salud para la población contienen indicadores generales sobre el control del embarazo: la meta es captar el 100% de las embarazadas (el 80% durante el primer trimestre).

Con el fin de eliminar la discriminación contra la mujer, se ha promovido la consejería sobre Salud Sexual y Derechos Reproductivos en todas las consultas médicas.

Lo último que ha surgido en beneficio de los pueblos indígenas en el tema de salud, ha sido el “Proyecto de Mejora de la Equidad en Salud – Plan para Pueblos Indígenas”, propuesto por el MINSa al Banco Mundial en abril 2008. Con este plan se espera contribuir a la provisión de servicios de salud culturalmente adecuados a las comunidades indígenas, fortalecer los procesos de planificación estratégica del nivel central y regional, e implementar un sistema de monitoreo y evaluación que facilite la evaluación periódica de los resultados esperados del Plan, basados en evidencias e indicadores medibles.

El Plan para los Pueblos Indígenas es un componente del Plan Marco de Salud del mismo nombre, el cual ha de ser objeto de revisión, discusión y consenso entre las instancias correspondientes del Ministerio de Salud y la Comisión Nacional de los Pueblos Indígenas de Panamá (CONAPIP). Existen vínculos previos de colaboración armónica con esta comisión, en acciones tales como la Consulta Inclusiva a las Comunidades Indígenas, realizada durante enero y febrero del 2008.

119. Durante el gobierno del Presidente Martín Torrijos, este Ministerio luego fue transformado en el Ministerio de Desarrollo Social.

Frente a la oferta establecida desde la institucionalidad, se analizará a continuación el criterio de las mujeres indígenas. En los párrafos siguientes se presentan algunas situaciones que se pueden interpolar a la generalidad de la vivencia de las mujeres indígenas en las diversas provincias en Panamá, cuando éstas buscan el acceso a los servicios del sistema oficial de salud. En esta sección se han incluido algunas situaciones relacionadas con el sector laboral, porque muchas situaciones de discriminación en el sector salud se generan o desarrollan a partir de ambientes laborales.

a. Costos de los servicios de salud

Varias mujeres dirigentes de los pueblos Kuna, Emberá y Ngöbe, entrevistadas en la ciudad de Panamá indicaron que si bien es cierto que “los servicios públicos en Panamá son gratuitos, el acceso de las mujeres indígenas a la salud les implica un costo económico para poder ser atendidas en un centro de salud, y que se refleja en: costo de transporte de sus comunidades a los centros de salud, alimentación (y en algunos casos incluso alojamiento) y en la mayoría de los casos el costo de los medicamentos mismos, debido a la falta de existencias en los centros de salud localizados en zonas lejanas rurales” (conversatorio con mujeres indígenas lideresas, Universidad de Panamá, 5 noviembre 2008). Esta situación se deriva de la dispersión geográfica que tiene la infraestructura de salud en la zona rural y en los territorios indígenas en Panamá. Ligado a ello está el escaso equipamiento y suministro de medicamentos en esas zonas.

b. Idioma

El tema del idioma parece representar un serio obstáculo para acceder a los servicios de salud. Mujeres indígenas kunas entrevistadas expresan que, por un lado, “el personal médico y paramédico, son latinos y desconocen las lenguas indígenas y ni les interesa aprender. Por otra parte, muchas mujeres indígenas no hablan español, pero logran resolver la situación haciéndose acompañar por un familiar que sí lo hable, pero esto aumenta los costos para la familia de la paciente. En algunos hospitales existe la opción de ubicar a la familia en los hogares temporales, pero el desconocimiento de la ciudad y de sus servicios, les lleva a enfrentar el reto que implica trasladarse y movilizarse dentro de la ciudad, que desconocen totalmente” (conversatorio con mujeres dirigentes kuna, kgnobe y emberá-wounan, 5 noviembre 2008).

Mujeres jóvenes emberá expresaron que “los médicos latinos no atienden bien, pero los médicos extranjeros son más sensibles. Siempre que las mujeres de las comarcas van al médico mestizo, deben de ser acompañadas por familiares que hablan español, pues ningún médico mestizo habla nuestras lenguas, porque si no lo llevan (al traductor) no se le atiende, la dejan de lado. En esos casos, no peleamos, sabemos que ellos dominan” (entrevista a mujeres jóvenes dirigentes emberá-wounan, 6 noviembre 2008).

c. Discriminación a profesionales indígenas de la medicina

En entrevista a un médico kuna, éste expresó que Panamá tiene no menos de 35 médicos (hombres y mujeres) indígenas graduados en medicina en Cuba. Muchos de ellos ya están prestando servicios en sus comarcas, después de haber hecho su internado en el hospital Santo Tomás y el Servicio Social. “En la mayoría de los casos somos bien tratados (expresa el médico indígena)... pero es común de que cuando nos toca atender a un paciente, la enfermera o el mismo doctor supervisor, señala al paciente diciéndole... mirá, este doctor graduado en Cuba te va atender. ¿Por qué tienen que decir eso si tanto aquí en Panamá como en Cuba se estudia lo mismo? Lo único diferente aquí son los equipos, que son de última tecnología” (entrevista a joven médico kuna, Hotel Caribe, Ciudad de Panamá, noviembre 2008).

Una mujer kuna, profesora, líder de la Unión Nacional de Mujeres Kunas, se expresó en el sentido de que: “Mis chicas vienen graduadas como médicos, pero cuando dicen.... Viene de Cuba, les dicen que no saben nada y les ponen a limpiar y a trapear y ellas reclaman... ¡nosotros somos médicos, aquí hay personal para

eso! Nosotros (la Unión Nacional de Mujeres Kunas) hicimos reunión para tratar ese tema con la administración del hospital (Santo Tomás). Últimamente hay una comunicación” (entrevista a profesora y lideresa kuna, 2 noviembre 2008).

En estas dos expresiones, una formulada por un médico hombre y la otra sobre la experiencia de mujeres médicas, todos indígenas, encontramos diferencias recibidas en el trato. En ambos casos se manifiestan expresiones de discriminación, pero las experiencias más graves las sufren las mujeres.

Es importante destacar la ilustración que hace una líder ngöbe sobre la actitud de un médico graduado en Cuba cuando presta su servicio social en la comunidad: “En la comarca él anda atendiendo como si fuera un campesino, pero aquí (en la ciudad de Panamá) no se le valora. Antes de que fueran a Cuba había un convenio con el Ministerio de Salud para que a su regreso se ubicaran en las comunidades, pero ahora dice el Ministerio que no hay presupuesto para su pago, ni para la medicina que tiene que dar. Por eso nuestros médicos se van a trabajar en proyectos, con las ONGs” (entrevista a lideresa ngöbe, Ciudad de Panamá, 6 noviembre 2008).

Al profundizar en la entrevistas sobre los motivos de ir a estudiar a Cuba, unas jóvenes emberá expresaron que “aquí (en Panamá) es muy difícil que el indígena entre a estudiar medicina, es muy caro, eso es para hijos de ricos, por eso hay que ir afuera. Casi todos los (indígenas) que conozco (que estudian en Panamá) están en derecho, en sociología, una en ingeniería zootecnia. De Cuba sí vienen indígenas radiólogos, farmacéuticos, enfermeras, médicos, fisioterapeutas, allá sí se puede estudiar medicina” (entrevista a cuatro mujeres jóvenes emberá, 6 noviembre 2008).

b. Derechos laborales vinculados a la salud

Según un estudio realizado por USAID en 2004, basado en informes oficiales y publicaciones académicas y profesionales, las prácticas discriminatorias y las violaciones a los derechos laborales afectan negativamente a las mujeres en general. Los casos que se presentan aquí tienen implicaciones en la salud de las mujeres indígenas:

- Requerimiento de prueba de embarazo antes de asignar un contrato laboral;
- Los anuncios de trabajo en los diarios solicitan aplicaciones de varones para puestos de posiciones ejecutivos, y otros puestos que normalmente no son ocupados por mujeres (por ejemplo: trabajos en la construcción o conductores, cocina, etc.);
- Violación del principio legal de equidad en el pago de salarios;
- Prácticas de acoso sexual en el trabajo (USAID 2004).

c. La contratación de menores de edad, interrelacionada con el abuso sexual

Jóvenes emberá entrevistadas en ciudad de Panamá¹²⁰ indicaron que el trabajo doméstico figura entre las ocupaciones de menor categoría, con menos reglamentación y peor remuneración: aproximadamente el 90% del trabajo doméstico es realizado por mujeres indígenas menores de edad, bajo condiciones muy vulnerables por maltrato y abuso sexual. Muchas veces se dan condiciones de cuasi esclavitud, en las que a estas trabajadoras se les cobra incluso por su habitación.

A manera de resumen: el sector de salud en los territorios indígenas refleja un bajo nivel de cobertura geográfica y una baja calidad del servicio. Esto se deriva de la lejanía de las comunidades, la falta de infra-

120. Dirigentas y miembros del Congreso General de Tierras Colectivas del Darién, en conversatorio con D. Mairena en la ciudad de Panamá, el 5 de noviembre 2008.

estructura vial y de medios de transporte, la alta dispersión de la infraestructura de salud y la poca permanencia del personal médico en las localidades.

Como consecuencia, esto genera que los índices de salud se muestren más bajos en el bienestar y salud de los diferentes pueblos indígenas. El Estado panameño parece no querer superar esa situación, pues no ha aprovechado eficientemente el recurso humano indígena formado en Cuba, personal que ha mostrado alta disposición para retornar y trabajar en sus comunidades de origen. Todo ello es producto de la discriminación institucional hacia los pueblos indígenas y la exclusión de profesionales indígenas de la medicina. En éste último caso, hay que destacar la falta de oportunidades - para los jóvenes indígenas - para estudiar medicina en el territorio nacional y la falta de voluntad política para insertarles en el sistema de salud una vez que han obtenido sus títulos en el exterior.

VI. MANIFESTACIONES DE DISCRIMINACIÓN Y RACISMO EN EL ÁMBITO DE LA JUSTICIA

a. Conflictividad entre justicia oficial y justicia comunitaria

En el siguiente cuadro se presenta un resumen de la entrevista realizada para efectos de este estudio a Dialys Ehrman¹²¹, Presidenta de la Asociación de Abogados Indígenas de Panamá. Refleja de manera general la existencia de conflictos entre el sistema de justicia consuetudinaria y la justicia oficial, para lo que se busca una salida.

“Entre el sistema de justicia oficial y el sistema de justicia tradicional indígena, existe desconocimiento, falta de tolerancia y malos entendidos entre sus actores, y se crean conflictos de discriminación en la aplicación de la justicia oficial. Los funcionarios públicos oficiales desconocen los valores de los pueblos indígenas y actúan de manera discriminatoria en el trato tanto a víctimas, victimarios y abogados que litigan”.

“Por ello, la Asociación de Abogados Indígenas de Panamá (AAIP) tomó la iniciativa de trabajar en el proyecto Fortalecimiento y Modernización Institucional del Órgano Judicial (OJ) de Panamá – con apoyo de la Unión Europea (UE) - para establecer los puntos de unión entre ambos sistemas. Desde el inicio de la participación de la AAIP en el proyecto, a través de su presidenta Dialys Ehrman, se pidió “tolerancia” para sus costumbres y tradiciones; y se pidió reconocer y valorar las diferencias entre ambos sistemas de justicia. El sistema de derecho consuetudinario se basa en las autoridades locales, como caciques, “sahilas”, Congresos Locales y otras instancias autóctonas”.

“La AAIP también pidió la creación de una oficina especializada en el Órgano Judicial para darle seguimiento al proyecto”.

121. Entrevista por Dennis Mairena A., realizada en Ciudad de Panamá el 2 de noviembre 2008.

“Además de que en 2007 la Comisión Andina de Juristas, elaboró un “Plan de Acercamiento de la Justicia Ordinaria y la Justicia Tradicional Indígena y un Plan de Capacitación y Divulgación de los Derechos Indígenas. Con ellos se busca un acercamiento de ambos códigos y se espera establecer tribunales de justicia en las comarcas, y capacitar a su personal sobre los derechos individuales y colectivos de los pueblos indígenas. También se espera que en ese proceso se realicen consultas en todas las comarcas y con las autoridades indígenas para poder llegar a un acuerdo que pueda aplicarse en el Órgano Judicial”.

Fue solo hasta finales del mes de diciembre del 2008, que los caciques de las comarcas indígenas panameñas Ngöbe Buglé, Kuna Yala y Emberá Wounaan, cuya autogestión y administración reconocen las autoridades panameñas, acordaron la creación de una comisión para “acercar” la justicia ordinaria a sus comunidades¹²².

El Órgano Judicial y la Asociación de Abogados Indígenas de Panamá suscribieron un convenio por el cual se instala la Comisión Interinstitucional de Acercamiento de la Justicia Tradicional Indígena y la Justicia Ordinaria, que busca:

- Facilitar el acceso al sistema de justicia a todas los grupos indígenas, tratando de aproximar la justicia tradicional y la justicia ordinaria.
- Acercar la justicia ordinaria a la justicia tradicional, salvaguardando en todo caso los derechos humanos de las personas.
- Desarrollar los instrumentos necesarios para implementar el Plan de Acercamiento de la Justicia Tradicional Indígena y la Justicia Ordinaria, sobre todo en la delimitación material de las competencias de ambas justicias.

El convenio fue suscrito por los caciques de las Comarcas de Kuna Yala, Gilberto Arias; Ngöbe Buglé, Máximo Saldaña; y Emberá Wounnan, Betanio Chiquidama¹²³.

Si se lograra conciliar ambos sistemas de justicia, se superarían muchísimas manifestaciones de discriminación que a continuación se describen, y que fueron expresadas durante entrevistas realizadas para el presente estudio, con mujeres kunas, ngöbes y emberás. En primer lugar se destacan las expresiones de discriminación dentro de las mismas comunidades.

b. Sistema jurídico propio

i. Falta de asimilación de nuevas problemáticas

El contacto de los pueblos indígenas con otras culturas genera nuevos problemas sociales, a los cuales las instituciones comunitarias no están acostumbradas y sobre los cuales no han realizado cambios: *“En las comunidades no existen ciertas instituciones que resuelvan casos entre las familias y casos relacionados con menores: esto es discriminación institucional. Primero asistimos a la instancia local, pero en el tema familiar y de la niñez no hay un código para el tratamiento adecuado, ni para la trata de blanca y la pornografía infantil”* (Entrevista a Dialys Ehrman, Ciudad de Panamá, noviembre 2008).

122. <http://www.radiolaprimerisima.com/noticias/44454>; revisado 8 abril 2009.

123. Pacto de Estado por la Justicia: http://www.organojudicial.gob.pa/pacto_justicia/index.php?option=com_content&view=article&id=103:justicia-ordinaria-se-acerca-a-la-indigena&catid=43:mejorar-los-instrumentos-que-tutelan-los-derechos-&Itemid=53; revisado 13 de enero 2009.

ii. Formas de castigo o penalización

En el sistema de justicia indígena, aún prevalecen sanciones y castigos fijados ancestralmente: En las comarcas Ngöbe Buglé y Emberá Wounán aplican castigos como el cepo y el calabozo; en la de Kuna Yala sanciones morales, pecuniarias, reparadoras, y también el muy cuestionado latigazo con ortigas, mientras en otras existen el destierro, los trabajos forzados y la detención. En Kuna Yala, el robo de un coco -producto que se considera como la base de la economía de la comunidad-, es penado con 50 dólares de multa; el tráfico de drogas, homicidio y violación carnal son atendidos por la justicia ordinaria.

Por ello, Dialys Ehrman expresó: *“En la medida que nosotros sentemos las pautas, este proyecto no pondrá en peligro nuestras tradiciones”, aunque consideró que la óptica con la que se puede ver el tema es amplia “porque lo que acá es delito, allá es falta, y viceversa”*¹²⁴.

c. Justicia ordinaria

i. Idioma

En noviembre de 2008, Dialys Ehrman expresaba: *“No existen traductores oficiales, a pesar de que la Asociación de Abogados Indígenas de Panamá sometiera una propuesta de presupuesto y a pesar de haberse aprobado por parte de la Asamblea Nacional”* (Entrevista a Dialys Ehrman, Ciudad de Panamá, noviembre 2008).

El uso de los idiomas indígenas en los procesos de administración de justicia se ha tornado complicado. Esta es la señal más reciente de discriminación y racismo mostrada en el mismo seno de donde se administra la justicia. Cuando se le preguntó a una líder ngöbe de la CONAMUIP, sobre la práctica del uso de traductores que faciliten la comunicación entre mestizos e indígenas en los tribunales de justicia, reaccionó diciendo *“eso no existe”. “De pronto hasta te meten preso por creer que estás infiltrado diciendo cosas”* (entrevista a mujer ngöbe, directiva de CONAMUIP, Ciudad de Panamá, noviembre 2008).

Sin embargo, en febrero del 2009, la Sala Cuarta de Negocios Generales de la Corte Suprema de Justicia en pleno, aprobó la creación de una unidad para la implementación y desarrollo del servicio de intérprete de lenguas indígenas. Esta es una acción de acercamiento entre la justicia tradicional y la justicia indígena¹²⁵.

ii. Ausencia de cultura de denuncia

A diferencia de Guatemala, en donde la causa es el miedo a la represión, en Panamá la falta de una cultura de denuncia se debe a la dispersión y el desconocimiento del sistema:

“Uno de los problemas que tenemos los indígenas es que no creemos en este sistema de justicia (oficial), por eso no tenemos la cultura de la denuncia; después ni nos hacen caso. Por eso muchas veces nuestros casos se arreglan extra-judicialmente. Es que... el lenguaje, el desconocimiento de la institución, la ignorancia y las grandes distancias... es mejor así” (entrevista a mujer dirigente ngöbe, Ciudad de Panamá, 6 noviembre 2008).

124. Terra: Proyecto UE acerca justicia ordinaria a justicia tradicional indígena. <http://noticias.terra.com/noticias/articulo/html/act1302696.htm>; revisado 8 de abril 2009.

125. http://www.organojudicial.gob.pa/index2.php?option=com_content&do_pdf=1&id=6634; revisado el 8 de abril 2009.

iii. Vacío en la procuraduría

Una de las demandas más relevantes que mencionan las mujeres indígenas es el fortalecimiento de la Procuraduría:

“Nosotros los pueblos indígenas hemos solicitado a la Procuraduría que se nombre un Procurador Especial para Pueblos Indígenas, para que nos atiendan directamente y se conozca bien nuestra situación” (entrevista a Dialys Ehrman, *idem*). Por ahora es la Defensoría del Pueblo la que vela de forma continua por los derechos de los pueblos indígenas. Según el organigrama de la Procuraduría General de la Nación, su estructura está en función del territorio (municipios), familia y adolescentes. No aparece una sección dedicada ofrecer atención específica a pueblos indígenas¹²⁶.

iv. Maltrato

Las instancias del Estado pierden el control o simplemente no lo ejercen en todas las esferas de la vida de los y las panameñas. El trato discriminatorio personalizado se encubre en lo institucional.

Dentro del sistema penitenciario también se dan manifestaciones de discriminación a las mujeres indígenas. Una joven mujer kuna explicaba: *“Yo tengo una tía que estuvo presa (prisionera). Ella me dijo que las encargadas las tratan mal por ser indígenas; les mandan a hacer el trabajo más sucio y más pesado; a veces las mismas detenidas les dicen... por ser indiecita a tí te toca”* (entrevista a joven mujer kuna, Ciudad de Panamá, 6 noviembre 2008).

v. Intersección entre aspectos económicos y migración

Durante este estudio se encontró que los aspectos económicos y de migración también son elementos que afectan la aplicación de la justicia, tal como lo narra una mujer kuna:

“Antes, por ejemplo, en el caso de niños kunas nacidos fuera del matrimonio, se pagaba un castigo que era traer cocos o pescado ante la sahila, pero ahora como ya no trabajan en la comunidad sino que se vienen a la ciudad de Panamá, puede ser que lo envíen a la justicia oficial, es que ya no trabajan en la comarca, vienen a la ciudad y llevan dinero, y eso va imperando, a la larga es una pérdida del sistema tradicional de justicia” (entrevista a mujer dirigente kuna, Ciudad de Panamá, 3 noviembre 2008).

Otra mujer líder ngöbe contaba que *“anteriormente en la comunidad Ngöbe todo se veía allá, todo se veía allá, se pagaba con vacas, pollos, pescado, cocos y no habría problemas. Allá solucionábamos nuestros problemas. Ahora nombran un juez municipal, del ministerio público, y no podemos valorar con claridad porque apenas está comenzando su trabajo. Eso de pagar papeleo, antes no se pagaba, siempre se buscaba la negociación”* (entrevista a una profesora ngöbe, Ciudad de Panamá, noviembre 2008).

vi. Discriminación contra abogados indígenas

Un caso de racismo considerado grave por algunos sectores políticos y de la sociedad civil en Panamá, y que tuvo bastante cobertura por parte de los medios de comunicación, fue la denuncia que hizo el abogado Flaviano Martínez por haber sido objeto de discriminación racial por parte de la fiscal Zuleika Moore, quien le prohibió conversar en su idioma kuna dentro de un despacho judicial. Además de la gravedad del hecho en sí, lo absurdo del caso es que ocurrió en el mismo seno de la administración y aplicación de la justicia.

El hecho se dio el 22 de octubre de 2008, cuando el abogado se encontraba en compañía de su cliente Alonso Pérez Méndez, en el despacho de la Fiscalía Sexta de Circuito, cumpliendo una diligencia judicial, y se puso a conversar con su representado en idioma kuna.

Una vez iniciado el acto judicial y sin que Martínez estuviese conversando ni interfiriendo en la diligencia, se acercó la fiscal Moore, quien le expresó: *“Usted no puede hablar aquí en dialecto”*. Al preguntar la razón, la fiscal le respondió: *“Usted no puede hablar aquí en dialecto, porque está dentro de un despacho judicial”*. El letrado consideró la actitud de la Fiscal como un insulto, una violación flagrante a las normas internacionales y una discriminación racial contra los pueblos indígenas. *“Yo puedo hablar en mi idioma donde quiera y nadie me lo puede prohibir”*.

Agregó que la Constitución Política de la República de Panamá establece el principio de igualdad de las personas, y que ese mismo principio aparece consignado en la Declaración Universal de Derechos Humanos (Artículo 1). Asimismo, la Constitución Nacional consagra en el artículo 90 que reconoce y respeta la identidad étnica de las comunidades nacionales indígenas.¹²⁷

Posteriormente, el 27 de octubre la Unión de Abogados (as) Indígenas de Panamá denunció el acto discriminatorio por parte de la Licenciada Zuleika Moore, Fiscal Sexta de Circuito de Panamá, ante la Procuraduría General de la Nación. Ya para el 1 de noviembre la Procuradora, Ana Matilde Gómez, abrió una investigación interna a la Fiscal sexta de circuito de Panamá, Zuleika Moore.¹²⁸ Este caso es una demostración clara del desconocimiento de los tratados internacionales y leyes nacionales relativas a derechos de pueblos indígenas por parte de funcionarios del Estado. También refleja la existencia de instancias que luchan contra expresiones discriminatorias racistas y excluyentes en Panamá.

vii. Uso de la fuerza pública con violencia física y psicológica

Un caso sumamente grave ocurre en Panamá, específicamente en la zona Ngöbe y Naso, en el distrito de Chanquinola, Provincia de Bocas del Toro, que está siendo afectado por el embalse 75 Chanquinola que ejecuta la empresa sueca Chanquinola Civil Works. Este caso fue denunciado por la Red de Mujeres Indígenas sobre Biodiversidad de Latinoamérica, ya que los pueblos Ngöbe y Naso no pudieron acceder a la justicia y más bien miembros de escuadrones antimotines del cuerpo policial de Panamá, agredieron física y psicológicamente a mujeres y hombres indígenas y violaron, usurparon a niños, mujeres embarazadas, ancianas. Además, amenazaron de muerte a Ana Castillo, la desnudaron y la arrastraron mientras la golpeaban (Foro Internacional Indígena sobre Biodiversidad 2008). En febrero del 2008, la policía no permitió que miembros de la Alianza para la Conservación y el Desarrollo ACD, UNESCO, CEDETENG, y Cultural Survival (CS) entraran el área para asistir a una reunión en Charco la Pava. En esa ocasión los miembros de la comunidad fueron impedidos de establecer contacto o comunicarse con alguien externo a la comunidad.

Posteriormente las organizaciones ecologistas ACD y CS intercedieron a favor a los pueblos indígenas, solicitando medidas cautelares ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH), y aportando pruebas de la violación sistemática de los derechos humanos por parte del Estado panameño a los indígenas ngöbe en el valle del Río Changuinola. La acción se dio a raíz de que en Panamá se le negó la justicia a los ngöbes ante las violaciones sistemáticas a los derechos humanos de ellos. El Presidente de ACD, Ariel Rodríguez, indica que *“en Panamá todavía la justicia es lenta y no confiable, lo cual es penoso y lamentable”*. Según el activista *“en el país siguen las influencias de grupos de poder político y económico que impiden que las leyes y normas se cumplan adecuadamente cuando existen intereses creados en juego”* (Ariel Rodríguez - ACD).

126. http://www.organojudicial.gob.pa/index2.php?option=com_content&do_pdf=1&id=6634; revisado el 8 de abril 2009.

127. Fuente: Página Web: <http://www.elsiglo.com/siglov2/Nacion.php?idsec=1&fechaz=31-10-2008&idnews=84723>; revisado 10 de noviembre 2008.

128. Información proporcionada por Dialys Ehrman vía email.

Indicó además que en el caso de las hidroeléctricas planteadas en Changuinola y la “usurpación legal” de las tierras ngöbe por parte de las empresas promotoras y con el beneplácito del gobierno panameño, muestra que “en Panamá la justicia es ciega, sorda y muda y ha perdido la balanza cuando se trata de defender los derechos de pueblos indígenas vulnerables”, según señaló el ecologista. (Burica Press 2008)¹²⁹.

Este caso es un claro ejemplo del señalamiento que se hace en la sección inicial del presente documento, relacionada a los motivos del Estado panameño para la no ratificación del Convenio 169 de la OIT. Hasta ahora, en Bocas del Toro han prevalecido los intereses de las empresas extranjeras ante los derechos de los pueblos indígenas.

En resumen, se encontró que la discriminación a las mujeres indígenas responde a la brecha entre los dos sistemas de justicia: tradicional y oficial. La brecha se origina por diversas causas: a) desde las perspectivas de las mujeres indígenas, ambos sistemas presentan vacíos. En sus comunidades las mujeres no tienen todas las respuestas a sus demandas a la estructura de la justicia, por lo que deben recurrir al sistema oficial. Esos vacíos se dan, por ejemplo, en temas relacionados con pornografía infantil y violencia intrafamiliar.

En esta sección se concluye que las manifestaciones de discriminación en el sistema occidental de justicia se expresan en el rechazo a los idiomas indígenas, la falta de traductores, la necesidad de realizar pagos monetarios, y la desconfianza y desconocimiento sobre el sistema oficial de justicia que tienen las mujeres indígenas, quienes en muchos casos prefieren no asistir, por la falta de resolución y por el machismo encontrado en el sistema oficial. Esas razones deben mover al Estado panameño a buscar la interacción pacífica, lógica y participativa de ambos sistemas de justicia.

VII. MANIFESTACIONES DE DISCRIMINACIÓN DESDE LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN

En la Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de Las Américas realizada en Oaxaca el 4 de diciembre de 2002, las mujeres demandaron de los medios de comunicación “la difusión del papel fundamental e integral de la mujer indígena al interior de las organizaciones y la sociedad en general”. Esta demanda se plantea precisamente por la imagen peyorativa, reductora, paternalista, folclorista, discriminadora y racista con que la mayoría de los medios de comunicación tratan la actuación de las mujeres indígenas en América Latina.

a. Visión paternalista

Los diarios escritos más importantes en Panamá son doce, y entre ellos, los de mayor circulación son: La Prensa y Diario Libre (ambos se arrojan ser los de mayor circulación en el país), La Crítica, La Estrella, El Panamá América, La Crónica, El Siglo y El Universal. Algunos de estos diarios tienen la tendencia a presentar a los indígenas con una visión paternalista, señalándolos como pobres, limosneros, afectados por desastres naturales, o por los grupos armados del conflicto colombiano. Muy pocos de ellos presentan una información más crítica cuando mencionan la existencia de los pueblos indígenas y su relación con el medio ambiente, señalando el abandono por parte del Estado y la falta de servicios adecuados en la educación, la salud, el transporte, la vivienda y otros.

129. En octubre de 2008, se consideraba que el proyecto llevaba un 35 por ciento de avance. Véase página Web: <http://energiapanama.wordpress.com/tag/bocas-del-toro/>; revisado 20 de diciembre 2008.

Una mujer dirigente kuna, entrevistada en ciudad de Panamá, en noviembre 2008, expresó que: “para ellos (los medios) nosotros somos los que pasamos hambre, sufrimos pobreza, practicamos la prostitución, como si somos la carga social de Panamá. Pero no tenemos salario mínimo, ni seguro social, porque en los trabajos debemos aceptar cualquier condición”.

Una líder ngöbe entrevistada en ciudad de Panamá el 6 de noviembre 2008, señaló que: “al menos por estos medios nos damos cuenta que el gobierno pide dinero para los pobrecitos indígenas y luego nos dan un vaso de leche. Siempre son así, nos sacan a las mujeres como que piden limosnas”.

Por su parte, una dirigente kuna dijo: “En el caso del proyecto del Corredor Biológico, el Estado ha recibido millones de dólares... y qué ha pasado? Las comunidades solo han recibido 5 ó 6 mil dólares por proyecto. Las comunidades son intervenidas por las ONGs, nuestra autonomía no es tal... dependemos del Estado”. Esto demuestra, por un lado, que los diarios escritos representan una fuente de información que tiene cierto valor para los pueblos indígenas, pero también que siempre utilizan un enfoque paternalista. Muchas veces lo que encontramos en los diarios son opiniones de los periodistas, criterios subjetivos y no analíticos.

b. Invisibilidad de las mujeres indígenas

Al revisar algunos diarios se percibe¹³⁰ que en sus consultas o sondeos sobre diversos temas de la vida nacional -en las que publican las fotos de los entrevistados-, no están considerados los indígenas y los orientales (los chinos), en ninguna de las ediciones revisadas. Solo intervienen mestizos, afro-descendientes y blancos. A los indígenas, y especialmente a las mujeres indígenas, no se les toma en cuenta para las entrevistas, y son otros los que hablan por ellos: podrán ser políticos o funcionarios, pero hay inequidad en la participación ciudadana en los medios.

De ello se desprende que los medios de comunicación escritos tienen una clara omisión sobre la labor de los pueblos indígenas en general, por lo cual no valoran su aporte a la sociedad panameña. El perfil de las mujeres indígenas es aún menos considerado por los medios: no son mencionadas de ninguna manera, colocándolas en un plano de mayor invisibilidad que la ya existente.

Para los medios en Panamá, parece no existir el periodismo investigativo, sobre temáticas de pueblos indígenas o problemáticas de las mujeres indígenas; todo lo que se informa sobre pueblos indígenas es superficial. Otro aspecto es que los artículos de los diarios escritos revisados durante este estudio, corresponden todos a zonas urbanas, donde es fácil el acceso del periodista, y se deja por fuera las problemáticas más serias que viven los pueblos indígenas. Esto último es aún más grave en el caso de la televisión, que nunca presenta algo respecto al tema.

c. Visión folclórica y trivialización de derechos

El periódico La Estrella, que trae una sección en inglés denominada “Panama Star”, en su publicación del jueves 30 de octubre 2008, presenta un artículo denominado *Indigenous People Rights – Panamá facing trouble with OAS* (Pujol, 2008), que, traducido al español sería *Derechos de Pueblos Indígenas – Panamá enfrenta problemas con la OEA*. Es un artículo a través del cual se informa que Panamá ha sido acusada por

130. Esta apreciación se hizo durante la estadía de una semana en Panamá para la realización de este estudio.

131. Este señalamiento surge a raíz de la presencia de urbanistas, compañías mineras y eléctricas que colocan al gobierno panameño en la encrucijada de defender los derechos de los pueblos indígenas y de generar ingresos y energías al país. Organizaciones ambientalistas apoyan a los pueblos indígenas en su lucha.

132. El texto en letra cursiva es una traducción libre de Dennis Mairena, miembro del equipo investigador del presente estudio. La marca en negrilla, también es del traductor, para resaltar la idea de: **a sus indígenas**, un término paternalista que el Estado y los medios han utilizado por considerar a los pueblos indígenas, como impotentes, necesitados, etc.

no respetar los derechos de los pueblos indígenas y específicamente el derecho a sus tierras¹³¹. El artículo presenta una fotografía de tres mujeres kunas, con sus trajes tradicionales, con las maletas a sus pies, en una zona urbana, cargando dos infantes. También presenta un recuadro en el cual se menciona el orgullo de los pueblos indígenas panameños por su herencia cultural y sus costumbres. El artículo finaliza diciendo.... Si el país no protege **a sus pueblos indígenas perderá parte de su alma, su pasado y su futuro. Los pueblos indígenas son Panamá**¹³². La idea central del artículo no presenta un juicio de valor sobre la validez o no del planteamiento de los pueblos indígenas, solo ofrece la noticia, de que es Panamá la que enfrenta el problema y deja el tema de los derechos de los pueblos indígenas “en el aire”. Por otro lado, los recuadros que acompañan al artículo sí reafirman un tanto lo que las mujeres indígenas dirigentes han expresado en las entrevistas para este estudio, sobre enfoques paternalistas de los diarios.

Otro caso corresponde a un breve análisis que se hizo para este estudio a un ejemplar del diario El Siglo, que tiene una sección denominada “Nuestra Gente”. Se revisaron más de 63 titulares de esta sección, encontrando que solamente uno (1) estaba referido a los emberá, en un artículo titulado “Un cacique canadiense con los emberá”. Luego había solamente seis artículos relacionados con el trabajo de las mujeres (ninguno sobre mujeres indígenas, dejándolas en invisibilidad total), que se titulaban: “El mercadito de las verduras”, “La artista Colonense”, “La reina de los bollos”, “Alicia y sus maravillosas tinajas” y “Una mujer luchadora”, “Luchando por sus hijos”. Los restantes 57 artículos se referían al desempeño de los hombres, y se titulaban: “El hombre de las máscaras”, “El tatuador penonomeño”, “El gran esfuerzo de un agricultor”, “El genio del tejido en Coque”, “El señor de las frituras”, “El buhonero...”, “El limpiabotas...”, “El barbero...”, “El hombre de las hamacas”, “El vendedor de medicina” y otros similares. Todos parecen reflejar una tendencia de artículos informativos para la venta como entretenimiento, más que ofrecer un servicio social de información.

d. Solo informan bajo presión

Respecto a la posición o actitud de los medios de comunicación social en Panamá, una abogada indígena kuna, entrevistada en Ciudad de Panamá en noviembre de 2008 señala que “*los medios no le dan mucha importancia a los asuntos de los pueblos indígenas, porque eso no vende...y cuando sale algo de nosotros en los medios es porque ellos se ven obligados por nuestra insistencia y protagonismo. Si un hermano indígena no llega él directamente a los diarios, no publican nada. Tenemos que ser nosotros mismos protagonistas si queremos publicar algo. Ellos mismos no toman la iniciativa. Si el Presidente (de la República) llega (a la comarca), ahí sí llegan todos los medios. Si denunciamos la presencia de la guerrilla (colombiana) o de los paras (militares), el gobierno dice que es mentira y no hacen nada, por eso no denunciamos. Todo está bajo control*”.

Muchos de estos temas no son de interés para los medios, por eso no les dan amplia cobertura o lugar destacado: la comunidad, lo rural, lo indígena solo ocupan espacios pequeños.

e. Solo informan lo que les interesa y se vende

Un dirigente emberá y varias jóvenes emberá mencionaron que “*algunas veces los periodistas ni escriben lo que uno les dice. Al final solo sacan lo que ellos quieren sacar. Tenemos propuestas sobre la EIB y sobre la propiedad colectiva de las tierras, pero eso parece que no les importa*”.

f. Aprovechamiento de los medios

Por su parte, una líder kuna dijo: “*En las comarcas no tenemos radios comunitarias para llenar ese vacío de hacer llegar nuestras voces. Una vez, nosotros las mujeres tuvimos una hora en Radio Nacional, pero*

nosotros teníamos que asegurar nuestra sobrevivencia primero, por eso pusimos a un hombre para que se hiciera cargo, era una hora a la semana, era un espacio muy largo y no podíamos tenerlo, por eso tuvimos que dejársela al Congreso General Kuna. Al final ellos se quedaron con todo, pero era de nosotras. Ya cuando tenían el espacio ganado no querían compartir con nosotras”.

Una actitud diferente, de cambio, es la que mostró el diario La Estrella, que en su edición del 9 de noviembre del 2008, en su sección “Política”, dedica tres cuartos de página a Epsy Campbell, afrodescendiente costarricense, líder del Partido Acción Ciudadana, quien podría aspirar a la presidencia en Costa Rica. La entrevista se enfoca hacia la superación política de paradigmas de género y raciales. Este diario panameño, en este caso, facilita un ejemplo de una mujer de las minorías que se proyecta hacia el puesto público más alto del país vecino, y puede servir de motivación e incentivo en la lucha de las mujeres en Panamá.

A continuación se presenta una nota que muestra dos situaciones de discriminación que pueden ser una constante vivida por los indígenas en Panamá.

Caso:

¡INDIO CÁLLATE!

I. Kungiler

Recuerdo y no me dejaría mentir mi amigo y maestro Arysteides Turpana, poeta y cineasta, que en una ocasión conversando con él, en un evento de entrega de los premios Ricardo Miró, máximo galardón que se le obsequia a las letras en Panamá, manteníamos una amena conversación entre copas y vinos, hablábamos de nuestras locuras. Se nos acercó una bella dama y nos dijo: *se escuchaba mal que ustedes hablen en dulegaya*. A la cual respondió el maestro Turpana: *sí, si se escucha mal, pero también es de mala educación querer escuchar la conversación ajena*. La amiga entre risas, levantó la copa, pidió disculpas y se retiró. Y nosotros seguimos conversando de nuestras locuras.

Turpana, esta es una escena cinematográfica que quisiera haber filmado. Creo que hubiéramos hecho reír a un millón de personas, de las cosas que estábamos hablando. Me viene ese grato momento por la incómoda situación que pasó el hermano Flaviano Martínez, en su diligencia judicial, hace unos días atrás. Cuando se le dijo: *“Usted no puede hablar aquí en dialecto. Este es un despacho donde se ventila la justicia”*. No era menos de esperarse. La actitud por parte de la licenciada, magíster, doctora o la Ph.D. Zuleika Moore. No la conozco. Pero por su apellido y mi extremada imaginación la visualiza con ojos azules o ¿será una morenaza? Esa es la educación que nos enseña la academia.

Estando entre los mejores amigos que uno piensa tener. Se le sueltan entre sus palabras, frases como: *¡No seas indio!* En señal de ignorancia o estupidez. Nunca he podido comprender esa frase, ¿será por eso que me llaman indio?

Decía el maestro Carlos Montemayor, ilustre escritor mexicano miembro de la academia mexicana de la lengua, en una ocasión refiriéndose a los idiomas indígenas de su natal México: *“El mexicano común también discrimina las lenguas indígenas y las llama ‘dialectos’, creyendo que son idiomas inferiores o sin desarrollo. Sorprenderá a muchos saber que no hay idiomas superiores. Todo idioma es un sistema lingüístico definible en los mismos términos que cualquier otro, con el ordenamiento gramatical necesario para una compleja gama de comunicación abstracta, simbólica, metafórica, imperativa, expresiva, lúcida, a partir de un sistema fonológico particular*. No sé qué dialecto entonces hablaba la letrada Dra. Moore.

Aquella noche llena de poesía se acercó al grupo de poetas Juan Gelman. Que había cerrado la velada de las palabras florecientes, agradeciendo de haber compartido el pódium con tantas lenguas en una sola noche.

El camino que recorreremos hermano Flaviano, está lleno de desagradables y gratos momentos. Las cosas como la de la Dra. Moore, hay que denunciarlas y gritarlas a los cuatro vientos. Los gestos como las de Juan Gelman y Carlos Montemayor también hay admirarlos. Pero si digo yo que dulegaya es un idioma me dirán: ¡indio cállate!¹³³

g. Reproducción de estereotipos

Uno de los principales problemas existentes con los medios de información es que los niños y niñas también están expuestos a asumir los prejuicios de las personas mayores cuando ven la televisión, leen los diarios, libros y revistas. Hay que tener en cuenta que los programas de radio, televisión, los diarios y los libros son contactos sumamente importantes que enlazan a los niños y niñas indígenas en sus comunidades y con otros grupos sociales del exterior. Muchos de estos medios de información presentan enfoques distorsionados o simplemente diferentes al contexto comunitario; otros medios excluyen información importante acerca de algunos grupos, o no representan a miembros de un grupo en una manera positiva. De esa manera se crean o fortalecen estereotipos, que luego se van convirtiendo en expresiones racistas, xenofóbicas o de discriminación.

Parte del problema surge porque en muchos casos las noticias y artículos publicados en los diarios y la televisión panameña, no son originadas por iniciativas propias de los periodistas, sino que provienen de la mesa de los editores, quienes, a su vez, responden a intereses de clase o de grupo de poder. El otro extremo está en que algunas veces los temas publicados responden a demandas que han surgido del interés de los líderes y lideresas indígenas para su divulgación, y ellos y ellas han tenido que llegar a la mesa del periodista o redactor para proponer los temas. Al igual que lo que ocurre en los sectores de salud y la educación, los medios de información no encuentran la motivación suficiente para cubrir directamente -como acostumbra a decir ellos, desde el lugar de los hechos- los asuntos que interesan a los pueblos indígenas en sus territorios. Ese tipo de accionar reduce lógicamente la perspectiva con que se abordan los asuntos indígenas y la comprensión de la audiencia de las problemáticas planteadas. La mayor tendencia observada en los medios en Panamá es responder a la vida política del país, en zonas urbanas.

Algunas acciones propuestas realizadas por organizaciones de pueblos indígenas, que sin embargo se han visto limitadas en su implementación por falta de recursos financieros son: lograr que los medios de comunicación se empoderen y apropien de la diversidad cultural del país; realizar cursos de capacitación a los medios de comunicación para mejorar la visibilidad de los pueblos indígenas; generar alianzas y articulaciones de redes y organizaciones campesinas, indígenas, originarias y afro-descendientes; hacer gestiones para que las organizaciones de base cuenten con recursos comunicacionales propios (Radio y TV Comunitaria); enfocar una comunicación liberadora; equilibrar el tratamiento de temas de la mujer indígena en los medios de comunicación social.

VIII. CONCLUSIONES

Panamá, al igual que Guatemala, proyecta una imagen hacia el exterior basada en las identidades indígenas; sin embargo los pueblos indígenas son los ciudadanos más marginados, aislados e incommunicados en ambos países. En ese contexto, las mujeres indígenas son quienes más sufren las consecuencias, incluso dentro de las mismas comunidades indígenas.

133. Nota enviada al equipo investigador por parte de I. Kungiler-(Vianor Pérez Rivera). Email: kungiler@hotmail.com. Telf: (507) 250.68.28. Móvil: (507)64.17.57.11.

La lucha permanente por el acceso a la justicia, a la educación y la salud por parte de las mujeres indígenas es evidente. Para muchas de ellas, ese es un trayecto hacia la búsqueda de logros -pese a estar lleno de grandes sacrificios y costos- y a través del cual algunas mujeres han logrado salir de manera exitosa. Se debe lidiar con las formas institucionales de discriminación, que en su proyección llegan a concretarse en formas de discriminación y racismo interpersonal en la escuela, en la calle, la universidad y la oficina, y para colmo, a veces en la propia comunidad indígena.

Está claro que esta forma de trato surge con el colonialismo y se perpetúa en el neoliberalismo y la globalización. La tendencia a la globalización, universalidad y homogeneidad busca la uniformidad. Todo lo diferente causa temor, por lo que se considera que hay que eliminarlo a través de eliminar las especificidades. Es entonces que se trata de mestizar a lo indígena.

Esta situación continuará igual, si las relaciones de los pueblos indígenas con los grupos sociales y el Estado siguen como hasta ahora. Las formas de interactuar, de valorarse mutuamente, de proceder y relacionarse, no pueden seguir iguales si se busca un cambio. Hace falta el reconocimiento de derechos a la autonomía de los pueblos indígenas, la equidad, la tolerancia, y evitar el paternalismo y etnocentrismo.

Una alternativa planteada por parte de las mujeres dirigentes indígenas en Panamá, es la necesidad de educar a la población no indígena, a la opinión pública, a los latinos y latinas, sobre los derechos individuales y colectivos de los Pueblos Indígenas de Panamá, sus culturas y su historia. También se plantea que la educación deberá ser recíproca.

Las profesionales indígenas también propusieron que es importante que, en el caso de las capacitaciones a las mujeres en comunidades indígenas, éstas debieran ser dirigidas por mujeres indígenas profesionales, porque saben su idioma y entienden su cultura y su cosmovisión.

Hay -entre las mujeres indígenas- un alto sentido de búsqueda del reconocimiento, el respeto y la valoración de la diversidad cultural de su país. Así se superaría la discriminación, en función de la consideración de los indígenas como personas con iguales derechos, con capacidad, y con dignidad.

La autonomía kuna representa un esfuerzo de auto-organización que ha logrado transmitirse a los otros pueblos indígenas de Panamá, creándose un proceso que aún no finaliza, en la lucha por el reconocimiento de sus territorios y por el derecho a una verdadera autonomía. En ello va implícito el derecho a la educación con perspectiva étnica, al uso de los mecanismos tradicionales de justicia, y a la medicina tradicional. Es una autonomía en la que las mujeres indígenas están logrando crear espacios de participación política y administrativa dentro de sus propios pueblos, y ya hay autoridades locales que les reconocen ese derecho a la participación plena y efectiva. Todas las personas entrevistadas demostraron claridad en que autonomía no es independencia. Esa autonomía sin duda es un ejemplo claro de un "poder paralelo" en donde, más que enfrentamiento, se ha buscado el equilibrio y balance adecuado para la interacción (Rivera, 2007). Respecto al acceso a la justicia, hay que destacar que Panamá ha logrado algunos avances, principalmente como resultado de la presión de las organizaciones de pueblos indígenas hacia las instituciones de Estado. Las señales de buena voluntad entre el Estado y los pueblos indígenas para el mejoramiento del acceso a la justicia se dan en el acuerdo de creación de la Comisión Interinstitucional de Acercamiento de la Justicia Tradicional Indígena y la Justicia Ordinaria (CIAJTIJO), en diciembre del 2008. El hecho de haberse creado la unidad de traductores indígenas por parte de la Corte Suprema de Justicia podría considerarse un avance de la CIAJTIJO. Aunque aún hay vacíos importantes que cubrir en este nuevo proceso, las señales son positivas.

En el acceso a la educación, hay considerables avances con relación a lo que ocurre en otros países de la región. En Panamá hay grandes oportunidades para las mujeres en general, pero no así para las mujeres indígenas kuna, emberá o ngöbe. La cobertura del sistema educativo tiene sus limitantes para las zonas rurales, tanto en la parte humana como de equipamiento e infraestructura.

El uso del traje propio de las mujeres indígenas es mejor aceptado en la actualidad en los centros educativos por parte de las autoridades. Sin embargo, sigue siendo un marcador de identidad que genera manifestaciones de rechazo entre los pares de las niñas y mujeres integradas en programas de educación formal, produciendo en ellas un auto-rechazo, afectando la autoestima y produciendo el efecto de que muchas cambian su vestimenta como mecanismo para evitar ser marginadas y discriminadas.

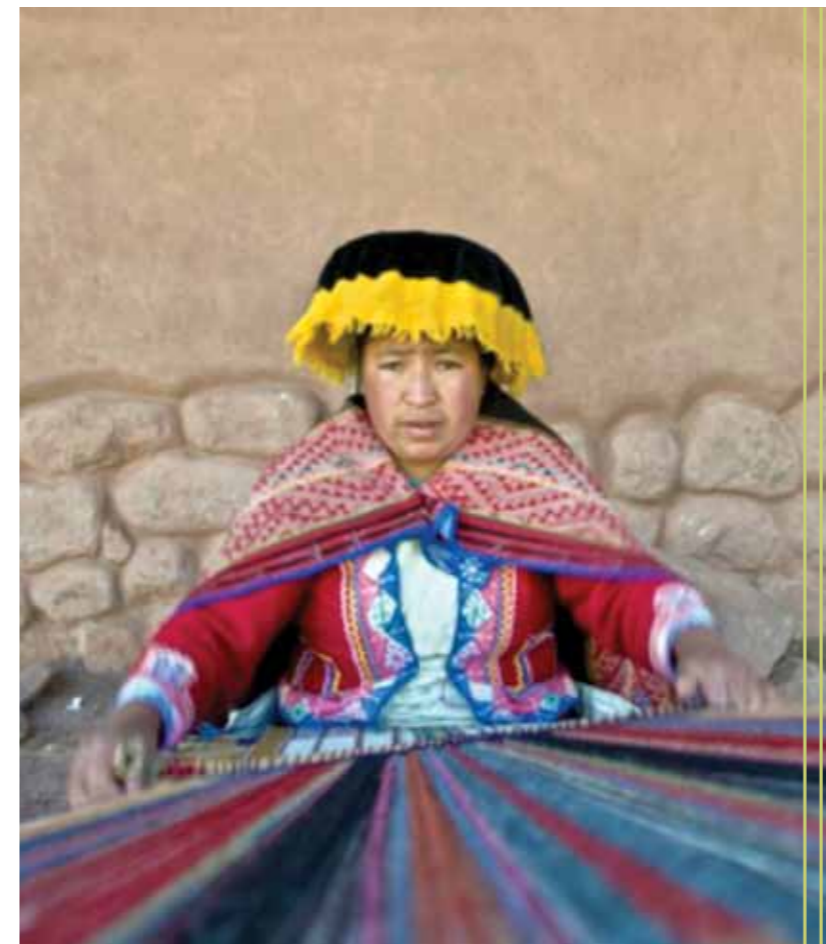
El idioma, más que el traje propio, es un elemento que provoca temor o negación en el personal docente, al tener que enfrentar y diseñar estrategias pedagógicas que atiendan la diversidad lingüística. Además de la falta de sensibilidad y conciencia del personal de educación sobre el tema, podría agregarse la falta de capacidades y habilidades para lidiar con el mismo.

Al igual que en Guatemala, en Panamá los indicadores de repitencia y deserción escolar son más altos entre los pueblos indígenas que en otros grupos poblacionales, y esto se agudiza en el caso de las mujeres indígenas. Las mujeres entrevistadas mencionan que existe un vacío, una brecha entre los programas educativos oficiales, y la realidad y contexto de la vida comunal. Hay un grito desesperado por mantener la cultura, las creencias, la espiritualidad. Se reconoce la no pertinencia con la realidad social y cultural comunitaria, y la falta de valoración de la riqueza cultural ancestral de los pueblos indígenas.

Respecto a su participación política, para las mujeres indígenas urge hacer valer la disposición legal de que en los partidos políticos se respete la participación mínima del 30 por ciento de representatividad (Ley de cuota electoral). Pero también se hace necesario agregar una cuota étnica, además de la cuota de género, a fin de garantizar la participación de las mujeres indígenas en la esfera política. No hay que negar que, hasta hoy, son muchos los progresos en el área legislativa que aseguran los derechos de las mujeres panameñas; sin embargo, aún es necesario definir la especificidad de los derechos de las mujeres indígenas: por ejemplo, el derecho al uso, goce y disfrute de los recursos naturales existentes en sus territorios, entre otros.

Respecto a los medios de comunicación escritos, este estudio determinó la tendencia a reproducir esquemas ideológicos de paternalismo y folclorismo, sin contemplar los valores y la riqueza propia de los pueblos indígenas. Son ocasionales y superficiales los reportajes que se publican sobre las tradiciones y costumbres de los pueblos indígenas, y cuando existen, contienen una connotación hacia la promoción del turismo.

Son frecuentes los artículos, noticias o documentales que emiten una imagen de las mujeres indígenas como seres indefensos, incapaces, ignorantes, necesitados; imágenes descontextualizadas, sin explicaciones sobre el contexto histórico. A manera de ejemplo: en el caso de las noticias sobre estudiantes indígenas becados, se les presenta como receptores de esa ayuda del gobierno, pero no se presenta a aquellos graduados que ya brindan su aporte a la sociedad. Otra vez se omite la opinión de los generadores de información.



4

PERÚ

Myrna Kay Cunningham Kain
María Eugenia Choque Quispe
Dennis Mairena Arauz

Con la colaboración de:
Tarcila Rivera y el personal de
CHIRAPAQ/Centro de Culturas
Indígenas del Perú
Marianela Sequeira M.

I. DATOS SOCIO-DEMOGRÁFICOS

En el Perú, hasta la realización del VII Censo Nacional de 1972, la pertenencia a un pueblo indígena se reducía a integrarlos dentro de la categoría “indio”, tomada desde un punto de vista fenotípico, es decir, claramente racista. A partir de entonces, si bien se eliminaron las categorías racistas de los censos, se empezó a usar como criterio de identificación étnico la lengua hablada o lengua materna, a pesar de lo establecido por el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) sobre la importancia de la autoidentificación de los pueblos indígenas. Una excepción fue el I Censo de Comunidades Indígenas, realizado en 1993, y que mostró que la población indígena del Perú estaba compuesta por 8 millones de quechuas, 603 mil aymaras y 299 mil indígenas amazónicos, es decir, el 40% de la población peruana.

De acuerdo al censo del año 2003, según datos de INEI-UNFPA, la población está distribuida de acuerdo a regiones, de la siguiente manera (en porcentajes):

Regiones	1981	1993	2003
Costa	51.4	51.8	52.3
Sierra	41.1	39.1	37.8
Selva	7.5	9.1	9.9

En el Perú, la pobreza y la desigualdad afectan sobre todo a los pueblos indígenas: los datos para el 2003 muestran que el 54% de la población del Perú vive en condiciones de pobreza crítica y el 21,3% está en condiciones de extrema pobreza. Los pobres están distribuidos desigualmente en el país; las brechas de esta repartición están determinadas por el aspecto geográfico, el género, la edad y la etnia, siendo los pueblos indígenas los que llevan la peor parte. La falta de atención a nivel general es la expresión práctica de un racismo estructural, que imposibilita una participación efectiva en los aspectos económico, social, cultural, político e institucional.

Una mayoría de la población indígena reside en el área rural y está organizada en comunidades campesinas. Hay 5.270 comunidades reconocidas en la sierra y la costa, y 1.350 comunidades nativas amazónicas. Debido al proceso de migración, una parte importante de la población vive en zonas urbanas y urbanas marginales.¹³⁴

En aspectos de cobertura de defunciones a nivel nacional, se calcula utilizando el registro de la oficina de Estadísticas e Informática del MINSA y las estimaciones del Instituto Nacional de Estadísticas e Informáticas (INEI). Según estas fuentes, en un año determinado se puede apreciar que hubo una sustancial mejora en relación a la alcanzada en la década de los ochenta, llegando a establecer un pico de 59.4% en el año 1998. Al año 2000, la cobertura sigue siendo insuficiente, sobre todo para el cálculo de la tasa de mortalidad general y las tasas específicas.

Entre datos estimados y registrados y el porcentaje de cobertura de registro de mortalidad para los años 1990 y 2000, consta un relativo mejoramiento, comparando un porcentaje de 60.6% para el año 1990 y un 48.3% para el año 2000.

En cuanto a mortalidad materna, según el estudio “Tendencias, Niveles y Estructura de la Mortalidad Materna en el Perú 1992-2000”, la proporción de muerte materna ha disminuido en 26,15% durante la década de 1990 al 2000. Para los años 2001 y 2002, según las estimaciones del mismo estudio, la tasa de muerte materna sería de 168.3 y 164.2 por 100 mil nacidos vivos, siendo más frecuente en el área rural.

134. Juan Reátegui 2008: Informe Perú.

Esto quiere decir que en 2002, por cada 100 mil niños y niñas que nacieron en el Perú, 164 mujeres murieron a consecuencia del embarazo, parto o puerperio. Diez departamentos tienen tasas más altas que el promedio nacional, y entre ellos, los que presentan tasas más altas son siete: Puno, Ayacucho, Huánuco, Cajamarca, Cuzco, Amazonas, Apurímac, que configuran en el Perú la llamada “mancha india”.¹³⁵

En lo referente a mortalidad infantil, por cada 1.000 niños y niñas que nacen en el Perú, 33 mueren antes de cumplir el año de vida. Los departamentos con mayores tasas de mortalidad infantil son: Puno, Huancavelica, Apurímac, Cuzco, Ucayali, Ayacucho. Según datos ENDES IV, Encuesta demográfica INEI, 2001, de 1972 al 1976 la tasa era 96 por mil, mientras que para el año 2000 es de 30, reduciéndose en un tercio el porcentaje de niños muertos.

El promedio de números de hijos de la mujer peruana es de tres. En el período de 2000 a 2005, los departamentos con mayores tasas de fecundidad son Huancavelica, Huánuco, Loreto, Apurímac, Ayacucho, Cuzco, que son también los departamentos de mayor población indígena.

Según la encuesta demográfica y de salud familiar del ENDES correspondiente al 2000, 69% de las mujeres no usan métodos anticonceptivos. Casi 31% de los nacimientos ocurridos en los últimos cinco años no fueron deseados. Solo una minoría de las mujeres indígenas suelen utilizar los servicios de salud del Estado. Además, por razones culturales, tanto hombres como mujeres indígenas rechazan las relaciones sexuales mediadas por condones o con otros tipos de sistemas de control natal.

Los hogares indígenas experimentan menos avances educativos que los hogares no indígenas. El promedio de años de escolaridad de los indígenas adultos es de 6,4 años, mientras que para la población no indígena es de 8,7 años. Los hombres indígenas jefes de hogar tienen casi 2,5 años menos de educación que los hombres no indígenas jefes de hogar, mientras que las mujeres indígenas jefes de hogar tienen 4,6 años menos de educación que sus contrapartes no indígenas.

Desde julio de 2006, el Presidente del Perú es el señor Alan García Pérez. Su partido político (APRA) obtuvo el segundo lugar en la cámara del Congreso Nacional.

A fines de 1993 el Estado Peruano ratificó el Convenio 169 de la OIT, impulsando una nueva política de reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas. Este impulso inicial sufre diversos vaivenes como consecuencia de los diferentes cambios de gobierno.

II. INSTITUCIONES QUE ATIENDEN ASUNTOS INDÍGENAS Y DE MUJERES INDÍGENAS

Los asuntos de los pueblos indígenas en el Perú se atienden a través del Instituto Nacional de Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuano (INDEPA) que fue creado en 2005, mediante Ley 28495, como un organismo participativo rector de políticas, con autonomía administrativa y presupuestal. Su mandato principal es proponer políticas nacionales dirigidas a la promoción, defensa, afirmación e investigación de los derechos de los pueblos indígenas y afroperuano, a fin de propender a su desarrollo con identidad. Tiene también la misión de supervisar el cumplimiento de estas políticas y articular el conjunto de programas y acciones específicas del Estado en función de ellas.

Si bien se trata de una entidad con limitaciones para el ejercicio pleno de la participación política y la implementación de sus decisiones, el INDEPA es un avance importante en cuanto a la historia de desatención y omisión de los derechos indígenas dentro del Estado peruano, pues nunca había existido una institución autónoma y con pliego presupuestal destinada a velar por la inclusión de los indígenas en el conjunto de las políticas públicas nacionales y regionales. Sin embargo, durante la presidencia de Alan García se aprobó el Decreto Supremo 001-2007-MIMDES, mediante el cual se convierte al INDEPA en una sub-unidad del Ministerio de las Mujeres y Desarrollo Social (MIMDES). Esto conlleva una abierta regresión en la implementación de los derechos políticos y sociales de los pueblos indígenas del Perú, no solo porque el INDEPA pierde su autonomía y se elimina la participación indígena en su estructura, sino porque sus acciones deben articularse a la misión institucional del MIMDES, de corte asistencialista y enfocado al alivio a la pobreza.

Esta medida del Poder Ejecutivo fue revocada por el Congreso de la República en diciembre del 2007, de manera definitiva. Pese a ello, el gobierno insiste en que el INDEPA, aún como entidad autónoma, debe mantenerse adscrito al MIMDES. Como resultado de estas políticas erráticas y regresivas, en la actualidad el INDEPA no está funcionando, y el actual gobierno no muestra ninguna voluntad política por reactivar dicha institución, lo que agrava la desprotección de los derechos de los pueblos indígenas.

Una segunda iniciativa consiste en la Ley de Fomento de la Educación de las Niñas y Adolescentes rurales, promulgada en el 2001, que tiene como objetivo eliminar cualquier forma de discriminación en el ámbito educativo, prestando especial atención a las zonas rurales.

Otras medidas relevantes son: una ley que otorga un seguro de salud obligatorio a las mujeres de las organizaciones sociales de base; una directiva policial contra el acoso sexual que crea un procedimiento para la sanción administrativa de estos casos cuando se susciten en la Policía Nacional, y la Ley sobre política educativa en materia de derechos humanos que crea un plan nacional para su difusión y enseñanza.

En el ámbito de la legislación civil, ha sido importante la aprobación de una ley que crea nuevas causales de divorcio y una ley que elimina la posibilidad de conciliación extrajudicial en casos de violencia familiar (Ley 27495).

Entre los mecanismos creados están el Ministerio de las Mujeres y Desarrollo Social, que tiene como mandato la promoción de la equidad de género y la igualdad de oportunidades. Existe también la Defensora Adjunta de los Derechos de las Mujeres de la Defensoría del Pueblo. También se cuenta con una instancia para la no discriminación de las mujeres Policía, y la Comisión de las Mujeres del Congreso de la República. Adicionalmente, diversas instancias intersectoriales e interinstitucionales llevan a cabo un trabajo de coordinación y concertación para el avance de los derechos de las mujeres.

Entre los planes nacionales relevantes se destacan el Plan Nacional contra la Violencia hacia las mujeres 2002-2007; el Plan Nacional de Acción por la Infancia y la Adolescencia; el Plan Nacional para las Personas Adultas Mayores 2002-2006; el Plan Nacional de Igualdad de Oportunidades entre Mujeres y Hombres 2000-2005. Estos planes constituyen una respuesta a los compromisos internacionales suscritos por el Estado peruano, cuya coordinación, seguimiento y evaluación se encuentran bajo la responsabilidad del Ministerio de las Mujeres y Desarrollo Social.

Algunos programas que han sido llevados a cabo son: el Programa Nacional contra la Violencia Familiar y Sexual; el Programa Nacional Wawa Wasi, que presta atención y cuidado integral diurno a niños y niñas menores de 3 años cuyas madres trabajan; el programa PRO JOVEN del Ministerio de Trabajo y Promoción del Empleo, que inició sus actividades en 1996 y capacita en oficios técnicos a jóvenes varones y mujeres, con mayor énfasis en jóvenes discapacitadas o mujeres con responsabilidades familiares; el PROFECE, programa femenino de consolidación del empleo; el programa BONOPYME, focalizado en empresas con menos de 20 trabajadores -la mayoría de las pequeñas microempresas son dirigidas por mujeres-; y finalmente el programa de alfabetización.

135. Juan Reátegui 2008: Informe Perú.

III. LEGISLACIÓN RELACIONADA CON LA DISCRIMINACIÓN DE LAS MUJERES INDÍGENAS

A pesar de ser un viejo problema, es solo muy recientemente que el tema de la discriminación ha sido planteado en el ámbito académico. Pese al apoyo de la cooperación internacional en el acercamiento al tema y a la búsqueda de soluciones, la discriminación aún no es debatida de manera profunda, y su acercamiento tiene diversos enfoques para la interpretación.

El avance de la literatura sobre el tema, como por ejemplo en los estudios de Portocarrero (2007) y Bruce (2007), ha generado polémica dentro de un amplio sector de la intelectualidad peruana. ¿Existe todavía racismo en el Perú? ¿En qué sentidos se da? ¿Está en avance o en retroceso?

Aquellas son preguntas importantes. Sin embargo, el punto de vista de los pueblos indígenas ha quedado aún fuera de la discusión. Si bien es tratado en seminarios, talleres y encuentros, su influencia en las políticas públicas del Estado peruano aún es incipiente.

Perú ha ratificado numerosos instrumentos internacionales referidos a los derechos de los pueblos indígenas. Entre ellos figuran:

- En 1971, mediante Decreto Ley 18969, el Estado suscribió la Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial.
- En 1979 el Estado peruano ratificó el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos.
- En 1977 mediante Decreto Ley No. 22189 del 28 de marzo de 1978, se adoptó el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales.
- En 1969 el Perú ratificó, mediante Decreto Ley No. 22231, la Convención Interamericana sobre Derechos Humanos.
- El Protocolo Adicional a la Convención Americana sobre Derechos Humanos en Materia de Derechos Económicos, Sociales y Culturales - Protocolo de San Salvador, fue adoptado el 17 de noviembre de 1988 y ratificado por Perú el 4 de junio de 1995.
- El Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes, adoptado por la Asamblea General de la Organización Internacional del Trabajo el 27 de junio de 1989, fue ratificado por el Perú mediante Resolución Legislativa 26253 del 05 de diciembre de 1993.

El Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial, en sus observaciones finales de 1999 (CEDR/C/304/ADD.69) dirigidas al Estado peruano, señala las siguientes recomendaciones, que fundamentalmente se refieren a los pueblos indígenas:

“12. El Comité toma nota con preocupación de la estrecha interrelación entre el subdesarrollo socioeconómico y los fenómenos de discriminación étnica o racial para una parte de la población, principalmente las comunidades indígenas y campesinas. A este respecto, el Comité lamenta que en el informe periódico falte información sobre los indicadores socioeconómicos que caracterizan la situación de las poblaciones indígenas, campesinas y de origen africano. Sin embargo, observa que en el informe se reconoce la existencia de carencias en ámbitos como la vivienda y la salud.

24. Deberán adoptarse medidas para garantizar el derecho de las poblaciones más desfavorecidas al disfrute de todos los derechos enunciados en el artículo 5 de la Convención y el derecho a la igualdad de tratamiento ante los tribunales y en el ejercicio de los derechos políticos.

28. En su próximo informe el Estado Parte deberá proporcionar información, en particular, sobre las siguientes cuestiones:

- a) la composición étnica de la población, en la medida en que se disponga de esa información;*
- b) los indicadores socioeconómicos que caracterizan la situación de las poblaciones indígenas, campesinas y de origen africano;*
- c) los progresos realizados en favor de esas poblaciones en relación con cada uno de los derechos enumerados en el artículo 5 de la Convención;*
- d) las reformas legislativas emprendidas para responder plenamente a las exigencias del artículo 4 de la Convención y reprimir todas las formas de discriminación racial y étnica;*
- e) el resultado del examen de las denuncias de las víctimas de discriminación racial y étnica y sus solicitudes de reparación, de conformidad con el artículo 6 de la Convención;*
- f) las medidas adoptadas para la formación de los funcionarios encargados de la aplicación de la ley en materia de tolerancia y entendimiento interétnico e interracial;*
- g) Las medidas adoptadas para dar a conocer mejor la Convención y asegurar la publicidad de los informes y de las observaciones finales del Comité”.*

Hasta la fecha, estas observaciones no han sido absueltas por los sucesivos gobiernos del Estado peruano. Recientemente (07/03/08) el CEDR ha emitido una comunicación al gobierno peruano solicitándole que cumpla con actualizar sus cinco informes pendientes a esta entidad. Asimismo, el Comité solicita información actualizada sobre los siguientes temas:

“3) Sírvase proporcionar información detallada sobre la legislación del Estado Parte, y sobre la aplicación de dicha legislación, en relación con el ejercicio del derecho a la consulta y el consentimiento previo, libre e informado en caso de exploración y explotación de los recursos naturales en sus territorios tradicionales.

4) Sírvase proporcionar información detallada sobre la legislación del Estado Parte, y sobre la aplicación de dicha legislación, en relación con el monitoreo del impacto medioambiental en caso de exploración y explotación de los recursos naturales en los territorios indígenas”¹³⁶.

IV. RASGOS GENERALES DE LA DISCRIMINACIÓN DE MUJERES INDÍGENAS

La situación de discriminación hacia las mujeres indígenas se da por razones de género y por su condición de indígena. Constituyen el sector de población más vulnerable -lo que suele ser relacionado al supuesto estado de inferioridad de las mujeres-. La discriminación se manifiesta en actos de violencia física y psicológica que las denigran, y que lesionan aún más la autoestima de las mujeres.

136. Informe sobre la situación de los Derechos de los Pueblos Indígenas en el Perú. Presentado por el Consejo de Derechos Humanos de las Naciones Unidas. Elaborado por: Asociación Pro Derechos Humanos, Asociación Paz y Esperanza, Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, Derecho Ambiente y Recursos Naturales, Grupo de Trabajos Racimos de Ungarahuí, Instituto del Bien Común, Oxfam América, Servicios en Comunicación Intercultural Servindi. 2008. Lima, Perú.

“Desde muy niña he visto que hay mucha discriminación, porque soy mujer y porque soy indígena; hablo quechua, porque mi madre habla quechua y también por no tener economía, por ser pobre. Entonces, he sufrido bastante esta discriminación, por ser indígena, por ser quechua-hablante y pobre, y también por el color de la piel que tenemos. En mi pueblo había bastantes hacendados; nos hacían trabajar para ellos, y no querían que estudiemos. Le reclamaban bastante a mi madre “¿Para qué le haces estudiar? Es mujer, tiene que ir a servir a su marido. ¿Por qué no le mandas a trabajar a una casa, para que atienda a los niños?”, así decían. Pero gracias a mi madre, porque mi madre ha sido una mujer que ha luchado también, porque éramos tres sus hijas, nunca nos mandó a trabajar así, sino más bien nos ha enseñado a trabajar para nosotras mismas” (entrevista a una mujer quechua de la Provincia de Melgar, Puno, octubre 2008).

“Cuando ya fui creciendo fui viendo esto mucho más; habían muchos padres que trataban muy mal a sus hijas, las golpeaban y por ser mujeres las mandaban de empleadas del hogar y los padres se quedaban con los hijos varones para ayudar en la chacra. Eso también es un dolor que nos causaba a nosotras” (entrevista a una mujer quechua de la Provincia de Melgar, Puno, octubre 2008).

La respuesta frente a la violencia por parte de las instituciones que tienen la misión de ejercer justicia, en muchos casos consiste en encontrar en la víctima la culpabilidad, cuando se trata de mujeres: *“Tú le has hecho renegar”*¹³⁷, *“Ser mujer es saber aguantarse, hay que sobrellevar cualquier problema, todo depende de las mujeres”*.

“Nosotras las mujeres nos hemos organizado y nos hemos enfrentado con las instituciones, por la discriminación y por las formas de violencia familiar que se vivían en el pueblo [...] Y nos hemos organizado porque las instituciones no nos atienden a las mujeres y nos maltratan: ‘Para qué lo has hecho renegar a tu marido, seguro te pega porque tú lo has hecho renegar’, así la ofendieron a una compañera” (entrevista a una mujer quechua de la Provincia de Melgar, Puno, octubre 2008).

En algunos casos, la solidaridad entre hombres es más importante que ejercer el principio de la justicia. Incluso, a veces, es la madre quien en su recomendación señala:

“Yo he sabido aguantarle, todo depende de la mujer, a veces una se hace pegar por su boca, cuando está renegando no se le debe alzar la voz, hay que saber ser mujer” (entrevista a una mujer quechua de Ayacucho, Perú, octubre 2008).

La subordinación de las mujeres indígenas al interior de la comunidad significa para ellas mantener una situación de desventaja en relación a los varones. Las mujeres no deben aspirar a las mismas condiciones que los varones: a estudiar, a tomar decisiones en su vida personal y comunitaria, a ejercer cargos de responsabilidad. A pesar del discurso de la dirigencia indígena, de difundir la reciprocidad y complementariedad, las mujeres, en la vida cotidiana se encuentran en desventaja por condiciones de desigualdad en las oportunidades y por la concepción del rol de las mujeres indígenas.

Es notorio ver que cuando se selecciona a una persona para el ejercicio de un cargo, generalmente se trata de un varón y no de una mujer. En los espacios organizativos mixtos con participación de hombres y mujeres, será la decisión y la influencia del varón la que repercutirá en las decisiones de interés de la comunidad. Las mujeres pueden ejercer el cargo de autoridad únicamente en ausencia del marido, ya que su elección es doblemente pensada por la comunidad. En cambio, cuando es obligación del varón cumplir con la comunidad, ni duda cabe que será apoyado por la esposa:

“Otra de las discriminaciones que una también ha sufrido es por el simple hecho de ser mujer. En nuestra comunidad, por qué una mujer puede estar más que el hombre, puede pensar más que el hombre, puede

decidir más que el hombre - ¿Una mujer puede ser autoridad? La discriminación por ahí también era fuerte. Cuando yo retorné a mi tierra y empecé a vivir en mi tierra sufrí también eso como mujer” (entrevista a una mujer asháninka, Selva Central, octubre 2008).

Las organizaciones indígenas mixtas tampoco escapan a este sesgo machista. Hay cargos específicos “para mujeres”, que se crean no con la intención de dar espacios de representación a las mujeres indígenas, sino con el ánimo de llenar una cuota de participación femenina, donde los espacios de decisión corresponden al varón.

“Mi organización es mixta, hay hombres y mujeres, y los varones siempre nos menosprecian a las mujeres en la participación. Cuando yo asumí como Asuntos Femeninos de la Federación, en una reunión que hemos tenido con el Gobierno Regional, me sentí discriminada, porque no me dieron el espacio de poder expresar yo el sentimiento que yo quería expresar, por ser mujer, por ser asháninka, y por eso me he sentido muy mal” (entrevista a mujer asháninka, Selva Central, octubre 2008).

La discriminación y el racismo hacia las mujeres indígenas se naturaliza en los distintos espacios en los que se encuentran las mujeres. En el contexto interno de las comunidades se produce la marginalización a las mujeres, mientras que hacia afuera de la comunidad la discriminación va acompañada de racismo:

“En un evento se habla bien bonito: no discriminar, no al racismo, pero cuando sales de la institución hacen como que no te conocen. En el Cuzco, una señora que nos capacitaba, a su empleada no la trataba como persona” (entrevista, mujer quechua de la provincia de Melgar, Puno, octubre 2008).

“El año pasado me acuerdo mucho de que en las discusiones públicas el Estado no trabajaba con todos -porque debería trabajar con todos-. Y entonces fueron las hermanas para participar y les dijeron “¿quiénes son ustedes?”. Les dijimos “de tal organización”. Y entonces nos dijeron: “Bueno, entonces, ustedes vayan para atrás, que esto es para otras”. Y fue una discriminación, en el Día Internacional de las Mujeres” (entrevista, mujer quechua, Ayacucho, noviembre 2008).

El racismo va acompañado de la invisibilidad que sufren las mujeres indígenas; a pesar de estar presentes no son consideradas como sujetos con presencia física:

“Cuando era joven, me fui a trabajar a Lima, porque mi padre me decía que debía trabajar para ayudar económicamente en casa. Cuando empecé a trabajar sufrí bastante, porque extrañaba a mis padres; mis patronos eran malos, cuando -no sé por qué- estaban enojados, yo les saludaba y no me respondían a mis saludos, era como yo no estuviera, actuaban como si yo no estuviera, me ignoraban, y pues sufría mucho. Incluso a veces no me respondían cuando les preguntaba lo que tenía que cocinar, he llegado a sufrir bastante, lo único que hacía era llorar, ya era bastante sufrimiento y volví a mi casa. Cuando hablaban entre ellos, siempre decían esos cholitos, se referían a quienes hemos llegado del campo” (entrevista a mujer cuzqueña dirigente, Arequipa, octubre 2008).

Este testimonio es una clara muestra de indiferencia y discriminación hacia la mujer indígena. El concepto de “cholo” en el Perú denota “indio”, “campesino”, “de raza inferior”. Por las calles de la ciudad de Lima es cotidiano escuchar la denominación de “cholito”, para referirse al migrante del área rural a la ciudad.

“Mi apellido es Quispe. La gente a veces se burla de nuestro apellido: en la escuela me decían “Oye Quispe, oye cholita”. Yo veo que en el campo no tenemos problemas, es en la ciudad donde a veces una se avergüenza del apellido, quienes son un poco blancos y son cholitos, niegan su apellido, porque se piensa que los blancos no son cholitos, pero les delata la voz, porque hasta por la voz nos discriminan, se dan cuenta que no somos de la ciudad, ni en las oficinas nos atienden con voluntad” (entrevista a mujer quechua, Puno, octubre 2008).

137. “Renegar” equivale a “enojar”.

V. LA ÉPOCA DE VIOLENCIA POLÍTICA Y SU IMPACTO

La violencia política afectó de manera particularmente grave a las mujeres indígenas. No solo por la dimensión del conflicto, que alcanzó a todo el territorio nacional, sino porque, como ya hemos explicado, las víctimas del conflicto fueron en su gran mayoría los indígenas. La presencia en las comunidades de integrantes de Sendero Luminoso, de militares o de policías, llevaba a situaciones de violencia física, psicológica y sexual.

“Esos años eran justamente los años de Sendero y del terrorismo que creaba también el Estado, porque como pueblos indígenas sufríamos doble atropello; uno es que llegaban personas desconocidas y otro es que llegaban los militares y los ‘sinchis’ que los llamaban, que a veces venían vestidos de personas normales, pero eran sinchis y si no los atendían, ya nos agredían. Muchos de los jóvenes de esa época hemos sufrido bastante” (entrevista a mujer quechua, Lima, octubre 2008).

“En mi pueblo, los senderistas nos tomaban como si fuéramos ‘gente del gobierno’; los soldados también chocaban con nosotros, nos decían que éramos ‘compinches de los terroristas’. Para no ver eso, nos hemos trasladado a la ciudad” (entrevista, mujer quechua, Huancavelica, octubre 2008).

“Durante la violencia política, en las comunidades de nosotros, en Ucayali, ha sido terrible la discriminación de parte de las fuerzas del orden. Han desaparecido pueblos enteros de comunidades indígenas. En unas han denunciado y en otras no. Han sido discriminados de la peor forma, una barbarie tan terrible, que hablar de ello era estar perseguido por mucho tiempo, por hablar la verdad” (entrevista a una profesora y Presidenta de la Asociación de Afectados por la Violencia Política, Ucayali, octubre 2008).

La violencia también se vivió a nivel familiar, a través de la desaparición o muerte de esposos, hijos o hermanos, las cuales sumaban al dolor de la pérdida de los seres queridos el hecho de que las mujeres quedaban a cargo de sus familias, sin apoyo alguno:

“Mi esposo fue sociólogo, en la época de violencia él lideraba la Secretaría General del SUTEP¹³⁸ y sucedió que él, de repente por defender a sus organizaciones, fue a una marcha, en la marcha fue intervenido y nunca más se supo de él. Entonces, yo como mujer, como madre, como esposa, me quedaba con cuatro niños” (entrevista a una profesora y Presidenta de la Asociación de Afectados por la Violencia Política, Ucayali, octubre 2008).

Los desplazados por causa de la violencia política no eran bien recibidos por los pobladores de las ciudades. Por su condición de indígenas, eran discriminados; por su condición de migrantes, eran “sospechosos de terrorismo”. La sociedad civil fue en su mayoría indiferente a sus problemas y sufrimientos, y las entidades de gobierno no atendieron la situación hasta que la violencia empezó a afectar también a los centros de poder político y económico:

“Por ejemplo, como desplazada, prácticamente yo estaba a diario en la discriminación. Nos decían ‘serranos’ y nos preguntaban de dónde veníamos; y si decíamos que éramos de Huancavelica, de Ayacucho, de Apurímac, nos decían que éramos terroristas, y no había ningún apoyo de la sociedad. Yo recuerdo mucho que en el año 1992, que yo me desplazé con mis dos hijos, yo llegué a un lugar, Pampa Soledad, donde no había ni siquiera un árbol; pero yo me cobijé, y la gente me miraba como si yo fuera un bicho raro. Y yo me ponía a llorar con mis hijos, con mi esposo mal de salud y postrado en una cama” (entrevista, mujer quechua, Huancavelica, octubre 2008).

“En la época de la violencia los que más han muerto son gente indígena. Ahí se ve la gran diferencia, no son gente blanca los que han muerto; inclusive el gobierno cuando se ha preocupado es cuando la violencia empezó a afectar a la gente blanca, mientras se moría la gente indígena no pasaba nada, no había pronunciamientos, pero una vez que empezó a morir la gente blanca ahí fue cuando el gobierno empezó a preocuparse” (entrevista a mujer quechua, Huancavelica, octubre 2008).

“La violencia política como que ha visibilizado este problema de discriminación. Ha sido claro en el proceso. Las primeras acciones de la violencia política se han dado en comunidades indígenas andinas y amazónicas, pero nunca nos hicieron caso, porque es ahí, en la puna donde moríamos los ‘animales’, como que no tenía mucha validez, como que no tenía importancia; hasta que aquí, en Lima, chocaron con las personas que son de poder económico, de poder político, ahí recién dijeron que estábamos viviendo una etapa de violencia política en nuestro país” (entrevista a una lideresa quechua, Huancavelica, octubre 2008).

El cese del conflicto no significó el fin de la violencia, ya que a nivel comunitario la violencia física empezó a incrementarse. Si bien la discriminación y los abusos físicos habían existido antes del conflicto armado, en la posguerra las relaciones interpersonales y familiares han sido marcadas por la desconfianza y la violencia:

“Nosotras las mujeres nos hemos organizado y nos hemos enfrentado con las instituciones, por la discriminación y por las formas de violencia familiar que se vivían en el pueblo. Ya había terminado el terrorismo pero la violencia se vivía porque no había un control” (entrevista a mujer quechua de la provincia de Melgar, Puno, octubre 2008).

La violencia también ha producido desconfianza en la misma comunidad, lo cual ha roto el lazo de solidaridad que caracteriza a los pueblos:

“Después de que vino la ‘civilización’ ha habido un cambio. La violencia política ha tenido que ver muchísimo con esto; antes confiábamos en los hermanos, participábamos, íbamos de un lugar a otro. Pero después hemos visto el egoísmo, la envidia, la desconfianza, ya no puedes dejar a alguien en tu misma casa... La violencia política ha dejado esa base, más que todo ahora los seguidores dicen ‘tú eres soplón’, entonces ya no tenemos la confianza de poder comunicarnos, por eso es bien difícil tener confianza nuevamente. Eso ha cambiado bastante lo que es la política y pienso que eso no debe regresar” (entrevista a mujer asháninka, Selva Central, octubre 2008).

La discriminación también se manifiesta de manera gradual entre mujeres y hombres que viven en la ciudad y el campo. Considerando que el proceso de migración ha influido en la identidad, muchas personas ya no se identifican como quechuas, sino como ciudadanos peruanos, y reproducen las mismas conductas discriminatorias hacia sus iguales. Esta situación puede ser entendida por el proceso de alienación que se enfrenta en la ciudad.

“Después de la violencia, yo diría que seguimos igual. Porque, por ejemplo, yo lidero el Consejo Regional. Vienen nuestros hermanos del campo, indígenas, y no: ‘este es cholo, es indio’ y ¡pa! les botan, no les hacen caso. Hacen sus denuncias: no les hacen caso, ‘¿Qué saben estos cholos?’ dicen. Es como si no hablara nadie, no se respeta” (entrevista a una profesora y Presidente de la Asociación de Afectados por la Violencia Política, Ucayali, octubre 2008).

Un tema pendiente es el de las reparaciones individuales y colectivas. La Comisión de la Verdad y Reconciliación generó grandes expectativas, que sin embargo no se han materializado hasta el día de hoy, por la inacción del Estado:

“Pero como somos indígenas, todo eso solo quedó en papeles, porque hasta el día de hoy no se ha puesto en práctica. Y por eso yo me siento más impotente, porque sigo siendo discriminada desde nuestro gobierno. El gobierno no está pensando en las mujeres indígenas, ni siquiera conoce el tema indígena. Hay

138. Sindicato Unitario de Trabajadores en la Educación de Perú – SUTEP.

una Comisión de Reparaciones, pero ¿qué está haciendo por nosotros? ¡Nada! A nivel nacional no está haciendo nada, simplemente se está luciendo con decir que son responsables” (entrevista a mujer quechua, Huancavelica, octubre 2008).

“Lo que estamos pidiendo en este momento es el Registro Único de Víctimas, y estamos pidiendo que se haga una reprogramación para el Censo por la Paz, y que hagan el censo personas que conozcan la zona y que manejen el idioma” (entrevista a una profesora y Presidenta de la Asociación de Afectados por la Violencia Política, Ucayali, octubre 2008).

Durante los años del conflicto armado, los pueblos indígenas, la mayoría siendo mujeres indígenas, fueron violentadas y discriminadas, primero por los Senderistas, que provocaron el desplazamiento de miles de indígenas -por el temor de ser acusados de colaboradores del gobierno-; luego por el gobierno, que les negó la protección y sus derechos como ciudadanos. Tanto los Senderistas como el gobierno les estigmatizaron y discriminaron. Eran los indígenas los que sufrían el desplazamiento, no era la población de blancos. El informe de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación¹³⁹ encierra un doble escándalo: el del asesinato, la desaparición y las torturas masivas, y el de la indolencia, la ineptitud y la indiferencia de quienes pudieron impedir esta catástrofe humanitaria y no lo hicieron. ¿Por qué no lo hicieron? ¿Porque las víctimas eran indígenas? ¿Y qué ha pasado con los victimarios? Han quedado en la impunidad.

La mujer, en el período de Sendero Luminoso, desde su condición de esposa y madre, tuvo que afrontar situaciones de violencia y persecución. Y en el caso de mujeres indígenas, desde su condición de esposas y jóvenes, fueron objeto de violencia sexual, producto de lo cual se dio el nacimiento de hijos, y a lo largo de la vida a ellas les toca enfrentar su situación como madres.

VI. EXPRESIONES DE DISCRIMINACIÓN Y RACISMO EN EL SISTEMA EDUCATIVO

La Educación es la base del desarrollo integral de todos los países, siendo un derecho fundamental de todos los seres humanos. Según datos estadísticos del Ministerio de Educación de Perú, en el año 2003 las mujeres tuvieron menos acceso que los varones a la educación, a nivel nacional.

No existen estudios estadísticos recientes sobre el acceso de los pueblos indígenas a la educación. Se sabe, eso sí, que en el año 2001 existían brechas importantes en cuanto a logros educativos entre indígenas y no indígenas, tanto varones como mujeres.

Entre la población nacida en el período 1960-1969, el logro educativo promedio en los varones indígenas es de 7.9 años y en de las mujeres es de 5.8 años; en comparación, el logro promedio en los varones no indígenas es de 9,8 años y en las mujeres es de 9 años (Trivelli 2005).

A pesar de que existe una Dirección General de Educación Intercultural, Bilingüe y Rural en el Ministerio de Educación, ésta no cuenta con presupuesto ni personal adecuados en cantidad y calidad. Por otra parte, el Estado peruano suele enfocar el problema educativo desde una perspectiva de cobertura, sin prestar atención a la calidad de la enseñanza ni a la adecuación de los contenidos respecto de la vida cotidiana de los niños, niñas y jóvenes indígenas.

139. Informe Final de la CVR, publicado el 28 de agosto de 2003 en la Nota de Prensa 226.

Según la encuesta de hogares 2003 del Instituto Nacional de Estadísticas y Censos, las mujeres asisten menos al sistema educativo -la tasa es de 68%- , y la zona que menos cobertura tiene por parte del Estado es el área rural.

El estudio nos revela dos formas básicas de discriminación contra las mujeres indígenas: una basada en los roles tradicionales de género en los pueblos indígenas, los cuales definen que la mujer es para la casa; y la segunda vinculada a las barreras principalmente culturales y económicas en la educación pública.

a. Roles tradicionales de género: las mujeres para la casa

“Los padres prefieren que estudien sus hijos, y no las mujercitas, porque nos dicen que cuando nos casamos vamos a servir a otra familia, entonces para qué ir a la escuela, si únicamente se casan y servimos ya a otra familia. Solo he estudiado hasta 5to básico, me hubiera gustado seguir estudiando, con esa experiencia yo quiero que mis hijas sean profesionales, así, pienso que un poco nos respetan. Como somos campesinas no nos ven como gente, por eso les digo a mis hijas que es importante el estudio, yo no quiero que sufran lo que yo he vivido. A veces, para hacer un trámite, a una le miran cómo está vestida, si sabe hablar, si hace algún trámite si sabe escribir, si no sabe, le ven como a un animalito” (entrevista a mujer quechua, Desaguadero, diciembre 2008).

También se reportan casos en que los hacendados que llegaban a matricular a la escuela a los hijos e hijas de los trabajadores, dejaban claro a los docentes que les dieran prioridad a los varones, pues las niñas quedarían para casarse o trabajar en la casa (entrevista a mujer quechua, provincia Melgar, Puno, junio 2008). Esa misma forma de pensar ha calado en las comunidades, creando discriminación dentro de las mismas familias. Gracias a trabajos de incidencia comunitarios, complementados con esfuerzos de organizaciones no gubernamentales, se ha logrado ciertos cambios en la mentalidad y actitud de muchas familias indígenas:

“Pero las cosas han cambiado un poco. Creo que ahora los papás son más conscientes. Porque claro que las familias quieren lo mejor para sus hijos. Y cuando va a las zonas rurales las personas le dicen: “Quiero lo mejor para ellos, y que tengan mejores condiciones que yo”...para que sepan sumar, leer...tener una vida diferente...defenderse en la vida” (entrevista, mujer quechua, altiplano andino, noviembre 2008).

Mientras tanto, se nota que aún prevalece el dominio de los roles de género, en donde las divisiones de “oficios” comúnmente aceptados por la sociedad están patentes en las actividades diarias. Un ejemplo claro de ello es lo que experimentan las niñas que logran asistir a la escuela y, por la obligación impuesta de los quehaceres de la casa, tienen menos tiempo para dedicar a sus estudios, lo que trae como consecuencia un rendimiento académico más bajo que el de los niños.

b. La educación sin enfoque intercultural

El sistema educativo peruano está concebido en función de conducir progresivamente a la niñez y jóvenes hacia la educación superior, preferentemente universitaria. Ahora bien, la mayoría de las universidades peruanas carece de programas académicos y cursos con enfoque intercultural, o siquiera dictados en lenguas indígenas.

“Nosotras como mujeres enfrentamos muchas dificultades, parece que las profesoras se ensañan con las niñas, yo no tenía útiles escolares, tenía lo necesario, pero siempre me faltaba, porque no podían comprar mis padres, -la profesora me decía: “Si quieres estudiar, tienes que traer tus cosas completas, así como se pide, uniforme y bien peinada, tienes que hacerte cortar el cabello, parece que tus trenzas te vuelven más zonga, tienes que dejar esa falda larga, esto es escuela y colegio para señoritas, no para campesinas”” (entrevista, mujer quechua, dirigente nacional de la Federación de Mujeres Campesinas del Perú, Lima, diciembre 2008).

Incluso la currícula de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y de la Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga, que poseen programas y becas de estudio para estudiantes indígenas, carecen del enfoque intercultural necesario para asegurar la adecuada finalización de los estudios por parte de los estudiantes indígenas.

“Llegar a la universidad ha sido una penuria. Llegué a la ciudad siendo joven y fue por el apoyo de mis padres que pude ingresar. Era muy triste, porque no tenía una preparación como los de la ciudad. A veces, te digo con sinceridad, no entendía lo que el docente estaba hablando, entonces salía rápido hacia mi casa, para llorar, recuerdo que mi madre me decía que en la ciudad nada es fácil, cuando somos del campo. También a veces renegaba de mi apellido y por mis padres campesinos, tenía toda esa frustración, por eso andaba sola, tampoco tenía amistades, porque siento que ellos o ellas no me querían como amiga, entonces estudiaba sola, mi único consuelo era llorar” (entrevista a mujer quechua, Ayacucho, octubre 2008).

c. Interrelación entre identidad étnica y ubicación geográfica

Hoy por hoy, el acceso de las mujeres indígenas a la educación se dificulta más en zonas rurales debido a que:

Las provincias que están alejadas del centro del distrito son las que presentan mayor índice de ausentismo. Las distancias son largas, y es ahí donde se pierde la importancia de matricular a los niños. Una solución planteada por una mujer quechua de Ayacucho, entrevistada en el marco de este estudio, es: *“hacer escuelas móviles, o una cosa similar”* (entrevista a profesora, Región Ucayali de Pucallpa, Amazonía, junio 2008).

La geografía de Perú es una limitante para la cobertura de servicios por parte del Estado, por lo cual el analfabetismo se incrementa en zonas distantes. Por su parte, los padres también buscan estrategias para la continuidad de estudios, lo cual significa tener un soporte económico. Los estudiantes hombres -y en menor número las mujeres- suelen trasladarse al lugar o al pueblo donde se encuentra el centro educativo o núcleo escolar, y alquilar una pequeña habitación. También se suele pedir a parientes que vivan en ese lugar que los reciban en su casa durante los días de clases, mientras en los fines de semana se trasladan a sus hogares.

La mayoría de las ofertas de educación secundaria están ubicadas en las principales ciudades de las Regiones. La calidad de la educación primaria y secundaria es aún deficiente. Las exigencias para el acceso a la educación superior son altas, y las mujeres indígenas no suelen estar preparadas para enfrentarlo, por lo que suelen declinarla.

d. Maltrato en la escuela

“A veces me pregunto ¿por qué no aceptan como somos? Cuando era niña, claro, aún no me daba mucha cuenta, un día no había hecho mi tarea, y no podía pronunciar fuego, decía juego, entonces la profesora, quería que diga, así como se dice, no.... Me dijo “Eso de trabajar con ustedes es un problema, son peores que la llama, que no entienden, la gente de la ciudad se da cuenta, rápido y aprenden rápido”. Desde ese día siempre he pensado y hasta ahora, que en la ciudad la gente es más preparada, en el campo siempre estamos disminuidos en conocimiento” (entrevista a mujer de origen amazónico, Lima, octubre 2008).

Igualmente se han reportado abusos sexuales de algunos docentes, que aunque son denunciados, no llegan a ser sancionados (entrevista a investigador en temas indígenas, Lima, octubre 2008).

e. Falta de recursos económicos

La educación de la niñez y juventud indígenas suele quedar trunca por falta de recursos. Los gastos en útiles escolares y medios de transporte, así como la disponibilidad de tiempo para estudiar, son casi lujos para muchas familias indígenas pobres, que deben interrumpir los estudios de sus hijos para que éstos se dediquen a actividades de subsistencia.

“Mis padres querían que estudie, pero no ha sido posible, porque solo alcanzaba apenas para comer, aquí aunque no es la ciudad principal, igual se gasta mucho dinero, no es como el campo, allí siempre hay algo para la comida, por eso dejé el estudio, solo los varones han sido apoyados por mis padres, decían que es varón y que necesita defenderse en la vida, yo estuve trabajando, ayudando, a muchas familias y ayudaba para que mis hermanos puedan estudiar” (entrevista a una mujer quechua, Puno, diciembre 2008).

Los recursos económicos limitan el acceso a la educación superior de las mujeres indígenas. El costo de salir de sus comunidades implica recursos de los que no todas las mujeres disponen. Y aquellas que lo logran deben trabajar durante los seis primeros meses, o inclusive el primer año, para poder ahorrar lo suficiente y aplicar a la Universidad, e intentar ingresar. Lamentablemente, un considerable porcentaje de mujeres indígenas no logra acceder, por no obtener el grado de calificación estipulado por el sistema educativo superior.

Cabe destacar que se está implementando un examen de ingreso especial para indígenas, pero de igual forma es muy complicado para muchos, *“y no es que queremos cosas fáciles, pero sí que hayan mecanismos que den apertura para la educación superior”* (entrevista a mujer quechua, Lima, diciembre 2008).

f. La educación debe ser en nuestro idioma

En muchos casos la escuela se constituye en un ambiente discriminador. Es la primera relación que se establece formalmente a través de la enseñanza entre el profesor y la niñez indígena:

“La primera discriminación que yo sentí fue en la escuela, porque yo era más quechua hablante y el profesor solamente hablaba español. Yo me acuerdo muchísimo que el profesor presentó un sapo dibujado y preguntaba “¿Qué es esto?”. Entonces yo decía “es jampatu”, porque en quechua el sapo es jampatu, y el profesor me castigó diciéndome que era una bruta, una burra, que como era que no sabía, si en el dibujo estaba tan claro que era un sapo” (entrevista a mujer quechua, Huancavelica, octubre 2008).

La primera barrera que enfrentan las niñas cuando logran ingresar al sistema educativo es la dificultad por el idioma, ya que se les obliga a “educarse” en una lengua ajena a la suya. A pesar de tratarse de educación intercultural bilingüe, ésta tiene muchas dificultades; y a veces son los mismos padres los que no quieren ésta forma de educación: *“No sirve que se eduquen en quechua, porque forzosamente se ven obligados a salir del campo, van a la ciudad y no tienen las mismas oportunidades de trabajo, tienen problemas en ortografía, no saben muchas cosas que la ciudad exige. La educación Intercultural Bilingüe no solo debe servir para el campo sino también para la ciudad”* (entrevista a una profesora y Presidenta de la Asociación de Afectados por la Violencia Política, Ucayali, octubre 2008).

En el Perú existen 65 pueblos indígenas, la mayor parte de ellos hablantes de lenguas peruanas distintas del castellano. El Programa de Educación Intercultural Bilingüe (EIB) resulta esencial para los pueblos indígenas. Lo que ocurrió es que el programa desapareció por fusión con la educación rural. Esto ha provocado que los pueblos indígenas amazónicos demanden el reinicio de programas de la EIB (entrevista a investigador en temas indígenas, octubre 2008, Lima).

“El idioma es un elemento dentro de la Agenda de la Federación Departamental de Clubes de Madres de Ayacucho” (entrevista a mujer quechua, Ayacucho, octubre 2008), debido a la serie de violaciones a los derechos de los niños que han ocurrido en la región. Según se testimonia:

“Si el niño o niña no habla bien el castellano, sabiendo que tiene como lengua materna el quechua, los docentes ofenden a los niños” (entrevista a mujer quechua, Ayacucho, octubre 2008).

Desde el punto de vista pedagógico, existe dispersión de la enseñanza, puesto que “muchos docentes explican en la lengua materna pero luego las evaluaciones son en castellano; además sus explicaciones son lejanas a realidades de la vida diaria de nuestros niños” (entrevista a mujer quechua, Ayacucho, octubre 2008).

La marginación por no saber hablar el castellano es un hecho generalizado, producto de un sistema cultural y social que desde hace siglos ubica a las mujeres en una posición de subordinación, por ser indígenas, por ser mujeres y por ser pobres. La educación se convierte en una forma de subordinación y discriminación para la mujer:

“En la reflexión encontraba eso, pero no solo eso, porque cuando yo llegué terminando la primaria, queriendo seguir estudiando la secundaria vine a Huancayo, y en Huancayo fue lo mismo que encontré; por no desenvolverme bien en español, muchas veces me han insultado, me han marginado, como que todos en mi salón no querían juntarse conmigo porque me vestía de una manera diferente o hablaba mal el español... O a veces la discriminación también en algún momento de mi papá por ser mujer, ¿no? Por ser mujer, porque siempre daba mayores preferencias a mis hermanos que a mí en lo personal. Y cuando ya empezamos en el proceso de esas reflexiones, muchas veces hemos sido discriminadas, no solamente yo, muchas que veníamos a Lima y llevábamos nuestra ropa típica ¿no? Siempre nos han dicho allí viene “la paisana Jacinta¹⁴⁰, la cholita, la provinciana”, que son palabras que utilizan, sobre todo para ocultar o solapar el tema de la discriminación” (entrevista a mujer quechua líder, Huancavelica, octubre 2008).

g. Relación discriminatoria docente-estudiante

La relación entre profesores y niños se establece bajo un sistema de dominación, a partir de una forma de enseñanza dirigida a despreciar lo propio. Es un sistema de valoración que jerarquiza a los grupos humanos y culturas entre aquellos considerados “los más civilizados y los más salvajes”, estructurado por valores coloniales de menosprecios escalonados, e implicando un menosprecio a las mujeres indígenas (Lehm et al, 2002).

Esto se refleja, por ejemplo, en el testimonio de una madre de la Federación Departamental de Clubes de Madres de Ayacucho (FEDCMA):

“Muchos de los docentes no consideran a las niñas como individuos, o sujetas de derecho y opinión. Muchos de los profesores piensan que la opinión de las niñas no sirve, que no aprende si no piensa como él. Y cuando quieren corregirle algo las insulta diciéndoles: “¡Burra!” (entrevista a una mujer quechua de la Federación Departamental de Clubes de Madres de Ayacucho, Ayacucho, octubre 2008).

“Esa fue una experiencia que marcó mucho mi vida; me acuerdo mucho que cuando yo estudiaba tenía buenas ideas, buenas opiniones, pero al momento de las notas, de las calificaciones, por el simple hecho de la letra, por ejemplo... Las vocales en el quechua son 3 y en el castellano son 5, y a veces una tenía confusión ahí, y en esa confusión de la “e” y la “i”, de la “o” y la “u”, simplemente me bajaban los puntajes. Eso era fuerte, una marcación fuerte en esa discriminación. Bueno, eso es parte del racismo” (entrevista a mujer quechua, Ayacucho, octubre 2008).

140. Personaje de un programa de televisión creado por el cómico de televisión Jorge Benavides, que estereotipa a las mujeres andinas como tontas, ignorantes y sucias.

h. Personal docente foráneo y poco preparado

En gran número de localidades rurales el personal docente en su mayoría no es local, sino delegado desde el Magisterio Central. Muchos docentes no conocen el idioma y tienen prejuicios sobre los pueblos indígenas, tal y como se relata en el siguiente testimonio:

“Muchos no conocen nuestras realidades...y los libros y los ejemplos que dan no son acordes a nuestras realidades tampoco. Creo que se podría rescatar los cuentos quechuas, y nuestra naturaleza...lo que hay en nuestros alrededores, para que los niños de verdad logren aprender y comprender. Muchas veces se habla de cocodrilos cuando acá no hay, creo que sería más educativo ejemplificar con animales que tenemos acá” (entrevista a profesora no indígena, Lima, octubre 2008).

Los que llegan a las localidades son maestros interinos que aún no han terminado sus estudios de formación, que no conocen la realidad y que tienen conductas prejuiciadas hacia los pueblos. En otros casos, por los bajos salarios recibidos, se dedican a actividades comerciales y su trabajo de maestro pasa a ser una segunda preocupación. Todo ello contribuye a ofrecer una educación de baja calidad.

i. Expresiones de discriminación en los currículos nacionales

La escuela estatal ha sido la otra herramienta de la colonización interna de los pueblos indígenas de la Amazonía. Los currículos escolares diseñados en Lima por los especialistas criollos para unificar al Perú han logrado imponer la cultura criolla en el sentido común de las nuevas generaciones de indígenas. Solo en los últimos diez años, y por esfuerzo de las propias organizaciones indígenas, se ha logrado realizar un proyecto de formación de Maestros Interculturales Bilingües con jóvenes indígenas provenientes de las comunidades nativas.

La educación intercultural bilingüe es calificada como regular desde una visión de los profesores, porque no existe una metodología para su aplicación y no se cuenta con módulos para la enseñanza en la lengua indígena en las unidades educativas. Esta situación es aún más crítica en regiones alejadas.

“Mientras no haya más profesores bilingües, será difícil que los niños puedan aprender en su propio idioma, porque en muchos centros educativos no hay maestros bilingües, porque tampoco hay items” (entrevista a una profesora no indígena, Lima, octubre 2008).

La educación bilingüe también es calificada como “buena”, porque los niños y niñas son más participativos, porque les permite reafirmar su identidad, porque no tienen vergüenza de comunicarse, y también porque la participación de los padres es más activa, y es considerada como un valor y un ejercicio práctico y cotidiano en el proceso de aprendizaje de los niños.

La educación intercultural bilingüe se vincula con la reivindicación de los pueblos indígenas y se centra en la incorporación de la cultura en la educación y en el manejo del idioma indígena. Sin embargo, los conocimientos y saberes aún no forman parte de los currículos de enseñanza.

j. Acceso a becas

“La educación es privilegio de unos cuantos, nosotras como mujeres o nuestras hijas no acceden a las becas, únicamente la clase blanca tiene favoritismo, mi hija quería estudiar en la Universidad, dice que en la universidad la gente está clasificando, en carrera de pobres y carrera de ricos (entrevista a mujer comerciante, Desaguadero, diciembre 2008).

A pesar de la década de avances para el movimiento indígena, el acceso a estudios por becas es restringido para las mujeres, y aún más si se encuentran en su condición de madres. Este caso se presenta con mayor

frecuencia en las mujeres indígenas, porque en el área rural la conformación del matrimonio se da en edad temprana, situación que se ahonda en mujeres indígenas de tierras bajas.

k. Discriminación por apariencia

“Era prohibido ir con trenzas y polleras” (entrevista a mujer quechua, Huancavelica, junio 2008).

El profesor establece una relación discriminatoria, sin considerar que los pueblos cuentan con su propia cultura. La discriminación por la vestimenta (la pollera) y las trenzas, tiene una fuerte influencia en la autoestima de la mujer:

“Me discriminaba sobre todo por hablar. Y el profesor nos prohibía utilizar nuestras trenzas, nuestras polleras, nos obligaba a ponernos el uniforme, y siempre haciendo de que tengamos vergüenza de nuestra cultura. Por ejemplo, el profesor siempre decía que nosotros estábamos estudiando para no ser como nuestros padres, “polleronas”, para no chacchar la coca, para no labrar la tierra, sino para vivir en la ciudad. Dentro de nuestras comunidades, es algo visto como que la ciudad es el desarrollo ¿no? Y como que la comunidad, no” (entrevista a mujer quechua líder, Huancavelica, octubre 2008).

l. La escuela como experiencia traumática

Otra forma de violencia y discriminación en contra de las niñas indígenas se genera al ingresar en el sistema educativo, en donde se ve afectada su autoestima.

Una hermana de la Amazonía comparte:

“La discriminación que sufrimos las indígenas en las escuelas públicas va desde ser marginadas por las profesoras porque no sabemos hablar bien el castellano o porque no aprendemos rápido. Las compañeras nos discriminan porque somos serranas o chunchas [despectivo referente a indígenas amazónica]. Hasta se ríen porque nuestra merienda en vez de ser un sándwich de pollo o jamón es maíz tostado” (entrevista a mujer asháninka, Junín, octubre 2008).

Los espacios educativos cambian su sentido, pues en vez de ser considerados como espacios de crecimiento y ser atractivos, se convierten en una experiencia traumática para muchas niñas o niños indígenas. Esto por lo general repercute directamente en la pérdida de identidad cultural, al sentir “vergüenza del ser indígena”.

VII. EXPRESIONES DE DISCRIMINACIÓN Y RACISMO EN EL SISTEMA DE SALUD

La discriminación encontrada en el Perú, a nivel interno, dentro de familia y la comunidad se evidencia también en el temor de las mujeres indígenas a usar el servicio de salud pública. De igual manera se encontró que la forma en que está organizado el sistema de salud refleja la falta de interculturalidad y la falta de inter-relación entre personal de salud y las mujeres indígenas. Ello contribuye al incremento de situaciones de discriminación. Hay una combinación de elementos, como la dispersión geográfica de la infraestructura de servicios, la economía y factores culturales que crean condiciones para la discriminación. A continuación se detallan experiencias vividas en el campo de la salud, obtenidas de voz propia de las mujeres indígenas.

a. Subordinación de la mujer indígena en la familia

Una de las formas de discriminación que las mujeres indígenas enfrentan con respecto al acceso a los servicios de salud se origina al interior de la familia, y se refleja en la siguiente expresión: *“Tienen que pedir permiso a su marido para asistir al Centro de Salud u Hospital. Casi nunca toman decisiones por sí solas. Es uno de los motivos. No siempre son los varones, también otros familiares como hermanas mayores o suegras [son] quienes deciden por las mujeres”* (entrevista a mujer obstetra, Huancavelica, junio 2008).

b. Expresiones de discriminación desde la organización del sistema de salud

i. Ampliación de cobertura de servicios de salud, sin mejorar la calidad

A partir de las entrevistas realizadas, no existe diferencia en el perfil epidemiológico entre indígenas y no indígenas. El perfil responde más bien a la zona geográfica, sea ésta el área andina o amazónica. Ante esta situación, el Estado peruano se ha centrado en ampliar la cobertura de servicios, sin realizar cambios en la calidad de éstos. Algunos factores mencionados que reflejan esta situación son los siguientes:

- 1) El personal a cargo de los Centros de Salud que atiende a los pueblos indígenas está formado en su mayoría por jóvenes profesionales del medio urbano, que deben cumplir obligatoriamente con 12 meses de Servicio Rural y Urbano Marginal de Salud (SERUMS) como parte de su formación académica.
- 2) Los Centros de Salud son ubicados en las capitales de provincia o distrito, a pesar de la característica dispersión de las poblaciones indígenas.
- 3) Los Centros de Salud carecen de personal, infraestructura, suministros y medios de transporte adecuados. Existe un programa social, el Seguro Integral de Salud (SIS), que en teoría debería cubrir los gastos de atención médica de la población en estado de pobreza y pobreza extrema. Sin embargo, la escasez de suministros hace que, en la práctica, el costo de productos como antibióticos, sueros o anestésicos deba ser cubierto por las familias indígenas.
- 4) La rotación del personal del SERUMS no garantiza una cobertura permanente para los Centros de Salud. Muchos de ellos permanecen durante meses sin personal a cargo.

En términos generales, desde el Ministerio reconocen que las mujeres todavía perciben el servicio como si estuviera lejano para ellas: *“No están entendiendo nuestro trabajo. Muchas piensan en los costos. Creo que son factores que afectan para su percepción. Si le duele la vagina, o le duele algo y deben de ser revisadas, sienten temor, porque sienten pudor a su cuerpo. La mayoría de la población indígena siente una barrera o temor con el sistema”* (entrevista a mujer obstetra, Huancavelica, junio 2008).

Los niveles de analfabetismo son altos, pero además el Estado tampoco provee los mecanismos para facilitar la información y las condiciones necesarias para que las mujeres comprendan y accedan al sistema de salud.

“No todas las mujeres tienen educación, muchas de ellas son analfabetas. El hecho de que sean analfabetas afecta mucho por el hecho de que no sepan cómo es que funciona el sistema de salud. Esto no facilita las condiciones de acceso al mismo” (entrevista a mujer obstetra, Huancavelica, junio 2008).

Como otro tipo de medida, se indica que *“se han creado equipos itinerantes (visitas casa por casa) para dar cobertura médica a aquellas provincias que están ubicadas en zonas alejadas. El personal tiene disposiciones generales de conocer a su población y, por ende, conocer aquellos casos en que familiares o esposos no aceptan que las mujeres reciban atención médica”* (entrevista, mujer obstetra, Huancavelica, junio 2008).

ii. Menosprecio y pobreza

En varias regiones del país, la falta de los servicios de atención en salud y la carencia de las condiciones para cumplir el derecho a una vida digna, afectan especialmente a la mujer indígena.

“Lo que veo en la discriminación, más que todo es en la atención en la salud de las mujeres asháninkas de Satipo; no tenemos ni el 50% de atención en el Centro de Salud. Yo me acuerdo más que todo cuando mi hermana fue a tratarse sobre un parto: los mismos médicos, las mismas enfermeras y médicos, cómo nos trataban. Más que todo, como somos mujeres, nos trataron feo: así como recibimos al varón, así teníamos que aguantar esos dolores, o sea las contracciones del parto. Mi hermana se sintió mal y también mi persona” (entrevista a mujer asháninka, Selva Central, octubre 2008).

El liderazgo de la mujer asháninka la lleva a interpelar en busca de una “atención de calidad”, en la que no se menosprecie a la mujer indígena y más bien sea tratada en condiciones iguales de atención. Parte de las reivindicaciones sociales se dan por el derecho a la salud. La participación de las mujeres indígenas, a partir de sus organizaciones, delinea acciones de entendimiento y convivencia social:

“Ahora, el programa del Seguro Integral de Salud, lo que es el SIS, casi no abastece el gasto; si se pasa más de 200 o 300 soles, tiene que pagar la mitad. Todo eso estamos viendo y estamos haciendo sentir esa presión a los Centros de Salud, porque hemos tenido varias reuniones con ellos y hemos planteado que, como pueblos indígenas, tenemos el mismo derecho al trato en igualdad. En la comunidad de Satipo, los técnicos son de otros lugares, andinos, pero tienen su identidad. Todo eso les hemos hecho ver, la organización hizo eso, estamos haciéndonos respetar ahora” (entrevista a mujer asháninka, Selva Central, octubre 2008).

iii. Falta de un enfoque intercultural

El Estado peruano ha creado una dirección de salud intercultural que tiene el mandato de incorporar este enfoque en todo el sistema de salud. Sin embargo, el SERUMS no está planteado desde un enfoque intercultural, lo cual ocasiona numerosos problemas: a) el personal de salud suele tener una actitud autoritaria, realizando campañas obligatorias de vacunación, higiene personal, etc., sin una adecuada sensibilización; b) el personal de salud, por lo general, desconoce las lenguas indígenas; c) el personal de salud suele tener conflictos con los médicos tradicionales, estigmatizados como “curanderos” o “comadronas”.

“Estamos entrando en diálogo con el Director del Centro de Salud para que nosotras, las mujeres, seamos atendidas mejor y que haya enfermeras y técnicos asháninkas, que haya parteras dentro del Centro de Salud, que capaciten a las parteras y a las enfermeras y técnicos para que las mujeres sean atendidas, para que las mujeres, más que todo, tengan la confianza de poderse atender en el Centro de Salud, porque con ese trato muchas mujeres nos hemos abstenido de ir, porque nos maltrataban, nos menospreciaban, y además ahí nos preguntan si tenemos dinero o no tenemos dinero para hacernos atender” (entrevista a mujer asháninka, Selva Central, octubre 2008).

Otro tipo de situaciones se originan a partir del miedo, del temor al maltrato:

“Yo decidí acudir a la partera, para la atención de mi embarazo, porque la última vez que fui al centro de salud, el médico se molestó porque golpeé la puerta, primero me trató como a una niña o a una chica, me dijo: “No ves que estoy atendiendo y por ello no te voy a atender”. Me hizo esperar hasta el último, porque solo era entregar la recepción de los medicamentos, y mi madre enferma me estaba esperando sentada en el frío. Ellos son bien malos, parece que no nacen de una mujer, en esa oportunidad yo me sentí muy mal, me sentí ninguneada, sentí que había cometido un error tan grande, y no era así, lo único que hice es golpear la puerta, tampoco fue fuerte. La verdad es que yo les tengo miedo, por eso prefiero la partera, la curandera, pero no al médico” (entrevista a mujer quechua, Puno, noviembre 2008).

Ese tipo de comportamiento hace que las mujeres indígenas prefieran la utilización de la medicina tradicional como primera opción para tratar cualquier enfermedad. Sin embargo, muchas de ellas no logran reco-

nocer la importancia de los tratamientos preventivos, de modo que es frecuente que su situación médica se agrave por no asistir a tiempo al centro hospitalario. Médicos y enfermeras del casco urbano consideran que las medicinas alternativas naturales utilizadas por los pueblos indígenas no son útiles. Muchas veces hacen comentarios de burla sobre sus resultados.

Asimismo, consideran que *“una práctica no adecuada son las parteras, porque muchas no se lavan las manos al momento de atender el parto, lo que produce múltiples infecciones y hasta muerte materna”* (entrevista a mujer obstetra, Huancavelica, junio 2008).

Desde del Programa Intercultural del Ministerio de Salud (CENSI)¹⁴¹ se menciona que existe la intención de tomar en cuenta el parto vertical para que las mujeres se sientan más cómodas y seguras. Este programa ha alcanzado un grado de sensibilización y difusión.

Otros aspectos que reflejan la falta de comprensión de las costumbres culturales se presentan en la Amazonía, en donde es característico que la familia entera se movilice para acompañar a la enferma o el enfermo en su visita al médico. En el centro médico solamente dejan entrar a la paciente. El significado de la separación de sus conocidos para adentrarse en una clínica con desconocidos es impactante (entrevista a investigador en temas indígenas, Lima, octubre 2008).

A pesar de la existencia del CENSI, que tiene como mandato incidir en los temas de la interculturalidad, prevalece un alto grado de insensibilidad respecto a la interculturalidad entre su personal operativo.

iv. Imposición de programas del Estado percibidos como medida de etnocidio

En la década de los 90, el régimen de Alberto Fujimori lanzó un programa de control de la natalidad, especialmente mediante la esterilización quirúrgica. La campaña se dirigía a la población pobre de ambos sexos, pero en la práctica las intervenciones se practicaron más a las mujeres indígenas. La mayoría de las 300 mil mujeres indígenas esterilizadas fueron engañadas, amenazadas o sobornadas -con dinero y alimentos-. A la fecha, si bien estas acciones son denunciadas por el movimiento indígena y campesino, la situación ha cambiado poco, porque continúa existiendo un abandono en la atención de salud por parte del Estado hacia las comunidades, especialmente las más alejadas.¹⁴²

c. Manifestaciones del racismo y discriminación por factores culturales

i. Por vestuario

La discriminación dentro del servicio de salud puede ser relacionada con el vestuario:

“En una oportunidad que fui al centro de salud llevando a mi niña, el médico empezó a reñirme, me trató diciéndome que primero no parecía madre y que segundo no debería tener relaciones sexuales con mi esposo, porque no sabía cuidar a mi niña. El problema es que estando en el campo en la cosecha, le hice sentar, un ratito, estaba ya cansada de tenerla en mi espalda, entonces le hice sentar (fue poco tiempo), y en esto había comido algo de tierra y le dio diarrea... No me dejó explicarle, pero lo que más me dolió, fue que me dijo: “Ustedes las campesinas son unas cochinas, que no asean a sus hijos”, - desde esa vez, realmente no

141. El Centro Nacional de Salud Intercultural (CENSI) es el ex Instituto Nacional de Medicina Tradicional INMETRA, creado el 17 de enero de 2002. El CENSI es el órgano técnico normativo del Instituto Nacional de Salud, que tiene como objetivo proponer políticas y normas en salud intercultural, y promover el desarrollo de la investigación, docencia, programas y servicios, transferencias tecnológicas y la integración de las distintas medicinas. Página Web: www.ins.gob.pe.

142. Estudio. Chirapac. Comisión Nacional Interétnica del Perú. Lima. 2008.

asisto a un centro de salud, prefiero ir a consultar con la señora que nos atiende en mi comunidad, ella es curandera, pero no nos riñe, tampoco insulta. Nos tratan así, porque somos de pollera y somos del campo” (entrevista a mujer quechua líder, Ayacucho, octubre 2008).

Sin embargo, desde el Ministerio de Salud, Área de Coordinación Regional de Salud y Cultura de Paz (DIRE-SA), la doctora obstetra menciona:

“Nosotras las atendemos sin importar cómo están vestidas. Es posible que hayan algunos errores, pero se tratan de corregir. Ya el personal va conociendo sus costumbres, tradiciones, vestimenta” (entrevista, mujer obstetra, Huancavelica, junio 2008).

ii. Por idioma

Para una de las entrevistadas, el sector salud presenta cambios significativos en cuanto al avance del acceso al servicio de salud, pues la problemática referida al idioma se presenta en una menor proporción, y solo por parte de algunos médicos que no son de la localidad y no conocen el idioma. Sin embargo, enfermeras y demás personal atienden en quechua.

“Por la exigencia del trabajo, existen médicos que saben el quechua, y es mejor porque así entendemos las explicaciones que nos dan para el cuidado de nuestros hijos, únicamente tenemos problemas con los que no saben, y a veces para esto buscan que las enfermeras les traduzcan, en esto es siempre muy difícil la comunicación. Sería bueno que hayan médicos que sepan el idioma y conozcan la realidad” (entrevista, mujer quechua, Ayacucho, noviembre 2008).

Esta situación es más aguda en la selva peruana, donde los médicos trabajan bajo un sistema rotativo (cada seis meses los cambian) y la mayoría del personal no conoce el idioma. Esto causa que las mujeres indígenas no se sientan cómodas asistiendo al hospital o centro de salud. La entrevistada comparte que “el tiempo de estadía no permite que haya integración con la población, y justo cuando inician el proceso, es momento de rotar el personal; esto, indudablemente, no permite que el mismo servicio mejore” (entrevista a mujer asháninka, Selva Central, junio 2008).

iii. Por apariencia

El personal de salud percibe a las mujeres indígenas como personas “sucias” por su apariencia. Ello denota prejuicios que repercuten en la atención que se les da, y en el trato tanto por parte del personal, como de otras usuarias no indígenas.

A pesar de una aparente comprensión y sensibilidad en la atención a las mujeres indígenas, existen actitudes paternalistas, que en el fondo también son muestras de discriminación y racismo: “No es solo aceptar cómo vienen, sino también decirles que está bien, pero faltaría esto en cuanto a la higiene. Que traten de ser limpias...pero no les decimos que se vistan con la bata” (entrevista a obstetra, Huancavelica, octubre 2008).

Desde la visión del Ministerio de Salud, se considera que la relación del personal médico con las mujeres indígenas depende más del carácter, la personalidad, la comunicación y las competencias. Como relata una médica: “Nosotras tratamos de apoyar a las mujeres indígenas a pesar de que ellas no están acostumbradas” (entrevista a mujer obstetra, Huancavelica, junio 2008).

Es bastante generalizado el reproche que las mujeres indígenas reciben en los centros de atención materna, como si fuera malo el embarazarse. Muchas veces hay falta de respeto hacia las mujeres que se encuentran en un estado de dolor y enfrentan una forma de atención extraña a su cultura. Solo queda el mal recuerdo:

“Cuando estuve esperando de mi primer hijo, fui al hospital, ya estaba con dolores de parto, cada rato eran más fuertes, el médico me miró y le dijo a la enfermera: “Que espere un poco más, ellas saben aguantarse”. Me dejó en el pasillo esperando mi turno, al minuto sentí, algo mojado que se había reventado; solo así me llevaron a la camilla e inmediatamente nació mi hijo. La atención para nosotras no es rápido, siempre debemos esperar, en cambio para las de vestido, cara blanca, les atienden bien, les preguntan, les hablan, a nosotras no, solo nos miran y nos dejan. Esto pienso que pasa con todas nosotras, ellos deben saber que somos gente igual que ellos, y que sentimos los mismos dolores todas. Esto debe cambiar” (entrevista a mujer quechua, Puno, noviembre 2008).

Es evidente que la ampliación de cobertura en el sistema de salud no es suficiente si no está acompañada por la adopción del respeto a las culturas de los pueblos a quienes se brinda el servicio. Los vestidos, los idiomas y la atención por parteras son factores que provocan la diferencia en el trato interpersonal. El menosprecio y las actitudes racistas del personal de salud no corresponden con los derechos humanos.

VIII. EXPRESIONES DE DISCRIMINACIÓN Y RACISMO EN EL ÁMBITO DE LA JUSTICIA

Igual que en el caso de salud, los tipos de discriminación respecto al acceso a la justicia por parte de las mujeres indígenas en el Perú pueden clasificarse en: a) relaciones internas dentro de las comunidades que afectan a la vida de las mujeres indígenas y b) discriminación desde el sistema oficial de justicia.

a. Justicia propia: El poder como elemento discriminatorio para el acceso a la justicia tradicional

Los pueblos o las comunidades indígenas y campesinas son lugares que, por lo general, no disponen de la presencia del sistema de justicia ordinaria, por lo cual la práctica de la justicia comunitaria o indígena es una constante. Generalmente este sistema tradicional está liderado por hombres y tiene una muy reducida participación de mujeres indígenas. Bajo ese esquema, se han dado experiencias negativas al desarrollo de las mujeres indígenas en espacios de toma de decisiones, y se ha abusado de ellas por parte de las estructuras machistas. La siguiente declaración es una muestra de ello:

“Yo asumí como concejala en la Alcaldía, juntamente con mi compañera, las dos somos solteras. Cuando salió el Alcalde, y asumió otro Alcalde, nos vio a ambas como rivales en el proceso. Estaba claro que no querían nuestra participación, porque nos veían del grupo de oposición, entonces nos fueron haciendo la guerra sucia, no querían que hagamos visita de las obras que estaba haciendo la Alcaldía, aunque era esa nuestra función. Nos calumniaron que se estaba trabando el trabajo. Después de un tiempo fuimos llevadas a justicia comunitaria, el Alcalde habló con las autoridades de mi comunidad, fueron con mentiras, bajo el delito de ser opositoras, de oposición al Alcalde, de traba en el proceso, de mentirosas y malcriadas, que estábamos caminando con hombres, fuimos juzgadas por la comunidad. Nos insultaron, nos dieron dos azotes, ante toda la comunidad y nos echaron de la comunidad. Ese día lloramos bastante. Entonces, como no había justicia para nosotras, nos quejamos a la justicia ordinaria, entonces ya son varios meses que estamos con esto, y hasta la fecha no existe nada, no hay solución para nosotras, nos han hecho renunciar y nos han botado” (entrevista a Ex – concejala, Puno, diciembre 2008).

En este caso, los alcaldes y concejales hombres consideran como propiedad suya la estructura política y administrativa del gobierno municipal. Los sistemas de organización, participación y toma de decisiones, son espacios desde los cuales discriminan, excluyen y maltratan a las mujeres que tienen el mismo cargo que ellos. Esto lleva a entender, por un lado, que la participación de la mujer en la toma de decisiones locales es “prestada”, y por el otro, conlleva potencialmente a resultados de violencia contra ellas. Mientras las mujeres hacían escuchar su voz para una mayor participación política y empezaban a practicarla, el Gobierno Municipal ya se había establecido institucionalmente; por ende, el poder local -administrado por el hombre- también se había establecido.

Otro ejemplo aún más grave es el de los pueblos indígenas Jíbaros, Awajun y Anbisas. Para ellos era normal que un hombre tuviera varias esposas, y las mujeres aceptaban esa situación. Sin embargo, actualmente las jóvenes indígenas no quieren aceptar ese modelo, y prefieren la monogamia, por lo que han recurrido a la justicia tradicional para resolver esa situación. Al no recibir respuesta de las autoridades locales, han recurrido a la medida extrema del suicidio. Las autoridades locales no han evolucionado, no cambian con el cambio de valores. Se asume que el cambio no llega porque los miembros de las autoridades locales son hombres y quieren mantener el modelo tradicional.

Otro caso que demuestra la falta de incorporación de nuevas dinámicas en el sistema de justicia tradicional ante los cambios en el contexto, y que ocurre cuando se presentan problemáticas causadas por el encuentro con la cultura occidental, sucedió con una señora no indígena que traficaba con niños. Ella fue condenada por la justicia local; sin embargo, cuando el caso pasó a la justicia oficial, la mujer fue puesta en libertad. No se logró imponer el castigo desde la instancia tradicional (entrevista, investigador en temas indígenas, Lima, octubre 2008).

En el taller realizado en la ciudad de Arequipa en marzo de 2009¹⁴³, con la participación de autoridades campesinas de la región andina del Perú, pudo constatar que la identidad campesina tiene influencia en la organización social, económica y política existente en la población, e influye en su estructura propia de administración de justicia. Las autoridades tradicionales ejercen justicia; y son pocas las experiencias, generalmente en cargos de gestión administrativa, para las mujeres campesinas. La organización sindical campesina es la que mayor fuerza y predominancia tiene; también están las organizaciones campesinas de las mujeres, que cumplen actividades de impulsar la participación de las mujeres en la comunidad, a través de proyectos productivos gestionados en la Alcaldía.

La organización indígena y campesina en el Perú, a través de sus instancias locales (sub-centrales, centrales, provinciales y nacional), ejercen la administración de justicia en el marco de usos y costumbres, sobre todo en la parte andina del Perú, en regiones distantes a los centros urbanos. Existen organizaciones indígenas en torno a los ayllus, como forma de organización social, cumpliendo la administración de justicia en el marco de una gobernabilidad bajo principios indígenas, como: ama sua, ama llulla, ama kella, (no seas ladrón, no seas flojo, no seas mentiroso).

b. Acceso a la justicia ordinaria: Poder económico e impunidad

Muchas mujeres perciben que no existe una justicia para las mujeres indígenas en Perú. Desde su percepción, el poder y sus mecanismos de influencia juegan un rol importante en las resoluciones judiciales: “*Estamos en una sociedad donde manda el poder, y las mujeres indígenas no tienen poder dentro del sistema de justicia*” (entrevista a mujer mestiza, Lima, noviembre 2008).

“También existen casos que son valorados como faltas, sin tener ningún resultado: lo que queda es la impunidad...lo que es doble castigo, uno por haber recibido una agresión y otro por no haber recibido la justicia que se merecía” (entrevista a mujer mestiza, Lima, noviembre 2008).

Entre las situaciones más comunes que llevan a las mujeres indígenas a acudir al sistema de justicia están la demanda de pago de alimentos, las agresiones físicas, el abandono y los problemas de propiedad.

“Porque para acceder a la justicia se debe de pagar a un abogado. El Estado peruano, solo en proceso penal, es que otorga un abogado a quien delinquirió. En el caso de las mujeres, algunas veces la Municipalidad apoya dando abogados. Pero hay un gran problema en Perú, en que hay muy pocos abogados formados para entender a los pueblos indígenas, principalmente a las mujeres. Dentro de la formación de abogado no se encuentra nada sobre Derechos de Pueblos Indígenas, además de su cosmovisión (entrevista a mujer quechua, Lima, octubre 2008).

Se percibe que la discriminación es casi intangible, pero existe una tendencia a inclinarse por la atención ágil para aquellos y aquellas que tengan mayor disponibilidad de recursos, influencia y facilidad de movilidad.

El poco avance territorial que la justicia legal ordinaria ha logrado, ha sido bajo la sombra del desprestigio. La imagen institucional y la de sus operadores es que llegan a los pueblos la “chicanería”, el “compadrazgo”, o el “tintinllaje”, términos utilizados para denominar a diversas formas de corrupción. Por esta razón, este tipo de justicia –que por lo demás, está ausente de las comunidades rurales más pequeñas- es rechazada, dándose, en la práctica, modelos alternativos no formales de resolución de conflictos.

c. Falta de documentación de identidad personal y autoestima

El reconocimiento de los hijos es uno de los problemas que enfrenta la mujer indígena en la comunidad. Muchos hombres no asumen su responsabilidad, se niegan a reconocer a los hijos, abandonan a las mujeres o tienen otras parejas. Y cuando ellas encuentran la oportunidad de acudir a la justicia ordinaria, el proceso no prosigue por la falta de recursos económicos:

“La mujer se queda con los hijos porque la mayoría de padres no reconocen a sus hijos voluntariamente. Los dirigentes de los Sindicatos tratan de ayudar a las mujeres deteniendo al padre o llevando a la defensoría o policía; sin embargo, las circunstancias dentro del Sindicato no contemplan la equidad de género, porque piden testigos a la mujer, y el hombre siempre tiende a ganar. Por otro lado, la falta de los documentos personales como el certificado de nacimiento, cédula de identidad y el certificado de bautismo de las mujeres, empeoran la situación para lograr el reconocimiento de hijos” (entrevista a mujer aymara, Desaguadero, noviembre 2008).

“Hay personas que en el Derecho occidental, son muy indígenas, pero por distintas formas de discriminación, su conciencia ha tomado otro rumbo. Una persona es indígena por todos sus orígenes, sus tradiciones y costumbres; pero su conciencia, con cierto grado de discriminación, tiende a perder su identidad, porque es una forma estratégica de sobrevivir frente a una sociedad que discrimina por ser indígena. Es un componente de la pérdida de la identidad, porque la sociedad misma no les da garantías suficientes para que tengan empoderamiento del “ser” (entrevista a un abogado no indígena, Lima, noviembre 2008).

“Mucha gente piensa que ser indígena es ser retrasado y pobre, por eso hemos perdido la identidad” (entrevista a mujer quechua, Puno, noviembre 2008). Lo grave de ello es que se percibe lo indígena íntimamente ligado a pobreza, pero pocas veces el análisis se adentra en las razones de la misma. Se pasa por alto el colonialismo y sus secuelas que se prolongan a la “modernidad”.

143. Taller auspiciado por la IUCN, en el tema de Construcción de Indicadores sobre Bienestar en Población de Alta Montaña en el Perú. Marzo, 2009.

d. Barreras culturales

i. Idioma

“El juez escucha la problemática y respeta a las mujeres indígenas. Y por lo general, si entiende quechua, podrá tener una buena decisión. Pero obviamente, si el juez no entiende quechua, la justicia no será ejecutada como debe ser” (entrevista a abogada no indígena, Lima, octubre 2008).

“Las mujeres están en desventaja por el idioma, porque no les entienden. Y la policía es la más asequible porque creo que es el primer eslabón de la justicia. Ya se ha superado el problema de agresividad de la policía, porque ya no se presenta, pero siempre el problema es que no entendemos la realidad de las mujeres (entrevista a abogada no indígena, Lima, octubre 2008).

El servicio de traductores existe exclusivamente para los procesos penales, y se puede acceder a ellos solamente cuando se demuestre que no se tiene recursos. Generalmente, los traductores son auxiliares jurisdiccionales que tienen conocimientos en el idioma; sin embargo, no necesariamente tienen conocimientos sobre la cosmovisión de los pueblos indígenas.

ii. Vestimenta

La vestimenta indígena invita a la discriminación, traducida en formas de retardación de justicia y en la atención que se recibe en las oficinas judiciales: *“Cuando se cae en problemas judiciales, no prestan atención, ni cuando se les habla responden al saludo. Es un sacrificio sostener algún juicio, estoy entendiendo que siempre salimos perdiendo, me doy cuenta que no existe justicia para los pobres”* (entrevista a mujer quechua, Puno, noviembre 2008).

“La cruda realidad que vivimos, es porque somos de piel morena y de pollera. Rápidamente nos miran la cara y nuestra pollera, y nos tutean, es decir que nos tratan de tú (ni siquiera nos conocen); en cambio, cuando hablan entre ellas, se ustean, es decir se tratan de usted. La mujer de pollera es siempre vista como inferior, a veces te dicen hija. Te miran la cara y yo siento que me trata de arriba hacia abajo, esto te dicen, en sus palabras, en su mirada, en sus gestos. Es triste pero así es, tu ropa y tu cara te ubican a cómo es el trato con ellos, por eso a mí me da miedo caer en problemas judiciales” (entrevista a mujer aymara, Desaguadero, enero 2009).

e. Actitudes negativas de los prestadores de servicios

A continuación se detallan algunos rasgos de la relación entre las mujeres indígenas y los diferentes actores involucrados en el proceso de administración de justicia en Perú:

“Lo importante es que debemos de reconocer que no todos los operadores de justicia tienen buen trato con las mujeres indígenas” (entrevista a una abogada no indígena, Lima, octubre 2008).

La relación con las instituciones de justicia -como la policía- se da cuando las autoridades de la comunidad no logran solucionar el problema:

“En principio mi marido me quitó a mi hijo. Yo le dije: bueno, si tú quieres, reconócelo a tu hijo, yo no te voy a pedir nada. Ellos me hicieron llevar a la policía exigiéndome que le entregue a mi hijo. Sus familiares me exigieron que le entregue a mi hijo para que ellos hagan bautizar. Yo no quería entregar, ellos se negaron a que reconozca, se negaron a todo, mi pareja enseñado por su padrino me ha pedido muestra de sangre, cuando llegamos a la policía él se negó a reconocer a su hijo. En la policía lo encerraron unas horas, luego salió libre. Yo, por no tener dinero, no puedo hacer nada. No existe nadie que pueda poner justicia

en la comunidad (...) las mujeres que no encuentran solución a sus problemas en la comunidad, con sus autoridades y dirigentes, recurren a la justicia ordinaria, donde reciben peor trato y discriminación, pues los funcionarios en muchos casos no se encuentran capacitados ni sensibilizados, y en algunos casos no hablan ni el idioma quechua” (entrevista a mujer aymara, Desaguadero, noviembre 2008).

El hecho de que el sector de la abogacía no comprenda las realidades de las mujeres indígenas, sus contextos, cultura e idioma, limita absolutamente la comunicación bilateral, al no entender los códigos lingüísticos propios, y por ende, la defensa de sus derechos. De igual forma, se dificulta la interacción con las mismas mujeres al momento de explicarles todos los procedimientos administrativos que se debe de seguir, según el marco judicial correspondiente.

“En las comunidades existen los jueces de paz, que son ciudadanos de la localidad. Ellos son una solución mediática [de mediación] para que las mujeres, en caso de agresión, puedan poner la denuncia...pero siempre están en desventaja” (entrevista a mujer mestiza, Lima, noviembre 2008).

f. Falta de presencia de las autoridades estatales

Históricamente es reconocido el hecho de que el Estado no ha tenido presencia en todas las unidades político-administrativas del país, ni ha llegado a toda la población. Por el contrario, se ha tenido un “Estado sin ciudadanos”, un Estado que antes se limitaba a los centros urbanos más importantes del país; recientemente, con el proceso de descentralización y participación popular, pudo llegar administrativamente a los territorios y poblaciones de menor tamaño. La administración de justicia legal ordinaria aún no logra extenderse a los territorios locales: por ende, la práctica en esas zonas o territorios locales es mínima, deficitaria, si no inexistente.

Las manifestaciones de discriminación a las mujeres indígenas revelan un contexto de tensión originado con la colonización y que se ha extendido a procesos más recientes como fueron el conflicto armado interno, las medidas neoliberales y la globalización.

En ese contexto, los hombres se han mantenido como los administradores de la justicia oficial, escenario nada favorable a las mujeres indígenas, pero además ellas son marginadas en el sistema de justicia tradicional, por la falta de ajuste y actualización de éste sobre las problemáticas nuevas que enfrentan las mujeres indígenas. En este último caso, a manera de ejemplo se señaló lo ocurrido con las mujeres jóvenes que recurren al suicidio ante la impotencia frente a la continuación de la práctica tradicional de la poligamia, la cual ellas desean cambiar. También es relevante el ejemplo de falta de acción por parte del sistema de justicia tradicional ante nuevos tipos de delitos, como la venta de niños, que involucran a personas no indígenas, las cuales son absueltas por el sistema de justicia oficial.

Sobre la discriminación en la justicia oficial, cabe resaltar los siguientes elementos: si bien las entrevistas revelan que el Estado ha realizado un esfuerzo encaminado a ampliar su presencia en las provincias, también hay que reconocer que el Estado no ha podido romper la barrera cultural. Los operadores de justicia reproducen prácticas racistas, basadas en esquemas de maltrato interpersonal, reaccionan negativamente al color de la piel, al idioma y al vestuario de los pueblos indígenas. Por otro lado, es muy grave y negativa la percepción que la población tiene sobre la corrupción en el sistema de justicia. A este sistema le hacen falta una mayor credibilidad y una adecuada capacidad de respuesta sobre los asuntos de las mujeres y pueblos indígenas. Estas carencias demuestran la interrelación de las múltiples formas de discriminación existentes.

En el caso de las comunidades Amazónicas, cada uno de estos factores tiene un efecto ampliado, por el hecho de que, después del conflicto armado entre el Estado y el Sendero Luminoso, no se ha podido reconstruir el sistema ancestral de justicia, ni hay presencia de la justicia del Estado, colocando a las mujeres indígenas en posición de alta vulnerabilidad. Lo anterior, a su vez, se agudiza aún más - y se va convirtiendo

en un círculo vicioso de discriminación para las mujeres indígenas- por el hecho de no disponer de documentos de identidad que les permitan proyectarse como ciudadanas y eventualmente tener acceso a la justicia.

IX. EXPRESIONES DE DISCRIMINACIÓN EN LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN

De acuerdo al diagnóstico realizado por la Comisión Nacional Inter-étnica del Perú (2008)¹⁴⁴ en los discursos cotidianos de los medios de comunicación se difunden habitualmente estereotipos que caracterizan a los indígenas, tanto andinos como amazónicos, como seres inferiores:

- Los pueblos indígenas de los Andes son estereotipados como “indios”, sucios, ignorantes, capaces solo de realizar trabajos rudos.
- Los indígenas amazónicos son estereotipados bajo el nombre de “charapas”¹⁴⁵, ociosos, primitivos y obsesionados por el sexo.
- Estereotipos aparentemente inofensivos encubren otros insultos: “indio recio” encubre el “indio bruto”; “cultura milenaria” encubre el “cultura extraña”.
- Por lo general, los indígenas son asociados con el atraso, la ignorancia, el crimen, la superstición, el trabajo no especializado y la servidumbre.

En la televisión, los diarios y avisos publicitarios, los rasgos físicos típicos de los pueblos indígenas -tez cobriza y lampiña, cabellera oscura y lacia, labios gruesos- son dejados de lado a favor de un patrón estético eurocéntrico -tez blanca, cabello claro, labios delgados. En las escasas apariciones de personas de rasgos indígenas, ellas suelen ser representadas en roles sociales subordinados e incluso marginales: vendedores ambulantes, obreros de limpieza pública, vigilantes particulares, conductores de transporte público, desempleados e incluso delincuentes, mientras que las personas de rasgos europeos son representadas como empresarios prósperos, ejecutivos, deportistas, funcionarios públicos, estudiantes y profesionales.¹⁴⁶

La explicación que suelen dar los medios de comunicación a esta evidente discriminación se denomina el argumento “aspiracional” o el “síndrome Jackson” (Bruce 2008), y consiste en afirmar que el público aspira a alcanzar un estatus social encarnado por personas con rasgos físicos europeos. Extremando esta posición, podría llegar a decirse que la mayoría de peruanos quieren ser rubios y de ojos azules, ya que con ello lograrían alcanzar el estatus y estilo de vida que anhelan.

En este sentido, los medios de comunicación y las agencias publicitarias actúan con total irresponsabilidad, sin importar los efectos que sus mensajes causan en la sensibilidad de la población, a la que se acostumbra a pensar en términos de blanco = bello = próspero e indígena = feo = marginal. Los medios escritos, por su parte, plantean ecuaciones como blanco = educado = consciente e indígena = inculto = manipulable, para “explicar” de esta manera la abundancia de conflictos sociales relacionados con los derechos indígenas.

144. Comisión Nacional de Racismo de Perú 2008: Estado de implementación de normas internacionales relativas al racismo y discriminación respecto a los pueblos indígenas.

145. Nombre de una especie de tortugas acuáticas.

146. Cabe señalar que los mismos patrones estéticos y de rol social son aplicados a las personas de rasgos afroperuanos.

Otras veces, los medios prefieren reproducir expresiones racistas de personajes públicos. Es conocida la expresión “auquérido de Harvard”, aplicada por un político de extrema derecha al entonces candidato presidencial Alejandro Toledo; o la explicación dada por el periodista Jaime Bayly a los resultados de las elecciones presidenciales del 2006:

“Puesto que a mayor altura hay menos oxígeno, los votantes de la sierra tendrían un menor rendimiento cerebral, en contraste con los de la costa, cuyas neuronas estarían mejor irrigadas gracias a la generosidad atmosférica de las tierras bajas, más aún las colindantes con el mar; la votación de la selva se debe a que hay un calor bochornoso, húmedo, sofocante, que tiene que aturdir al ciudadano”.¹⁴⁷

Incluso los funcionarios del Estado se atreven a hacer declaraciones racistas en los medios de comunicación. El 1 de junio del 2006, el entonces congresista Ántero Flores Aráoz debía ser entrevistado por el periodista Ramiro Escobar. Uno de los temas de la entrevista era una propuesta ciudadana para que fuera convocado un referéndum sobre el Tratado de Libre Comercio (TLC) entre el Perú y los Estados Unidos. Antes de iniciarse la entrevista, se produjo el siguiente diálogo:

- *Escobar: ¿Y usted cree, congresista, que debe aprobarse el referéndum sobre el TLC?*
- *Flores Aráoz: No, ¿le vas a preguntar a las llamas y vicuñas¹⁴⁸ sobre el TLC?*
- *Escobar: ¿Cómo? ¿A quién se refiere con “llamas” y “vicuñas”? Eso es insultante.*
- *Flores Aráoz: Te parecerá insultante, pues, pero...*
- *Escobar: ¿Cómo se puede referir como “llamas y vicuñas” a la gente? Es insultante.*
- *Flores Aráoz: Bueno, es tu opinión, si no te gusta, me voy. Esa es mi opinión. Un tema técnico no le puedes preguntar. Es una barbaridad. No le puedes preguntar a toda la ciudadanía. Al que no sabe leer y escribir, no le vas a preguntar eso...”* (entrevista de prensa. Ántero Flores. Congresista. Lima. Junio 2006)

El congresista Flores Aráoz jamás fue sancionado. A excepción de las organizaciones indígenas, fueron escasas las protestas provenientes de organizaciones de la sociedad civil. Posteriormente, el gobierno de Alan García lo nombró embajador del Perú ante la OEA y, recientemente, ministro de Defensa, cargo que desempeña en la actualidad. Sus declaraciones fueron ampliamente difundidas por los medios de comunicación, sin mayor crítica.

Desde las organizaciones indígenas se han realizado esfuerzos para lograr la cancelación de los programas televisivos abiertamente racistas. A pesar de algunos éxitos parciales, como la cancelación del show “La paisana Jacinta”, en el que se hacía escarnio de las mujeres indígenas migrantes, esta es una tarea que avanza muy lentamente, puesto que la legislación peruana no contempla mecanismos de control para los medios de comunicación -en particular, las emisoras de televisión, que “autorregulan” sus contenidos.

Los resultados del presente estudio permiten identificar las siguientes manifestaciones contra las mujeres indígenas en los medios de información en el Perú:

147. Comentario de Prensa de Jaime Bayly en circunstancias de entrevista a Alejandro Toledo. Elecciones 2006. Lima.

148. Al igual que “auquérido” se trata de insultos racistas generalmente aplicados a los indígenas.

a. Política de promoción de una sola identidad nacional; invisibilidad de la diversidad cultural

Existe una forma de difusión que considera que las culturas indígenas serían inferiores, y que sus habitantes tendrían una sola identidad nacional y un emblema patrio. Teóricamente, en dicho conglomerado nacional son incluidos todos sus ciudadanos como miembros, pero en la práctica se excluye a los pueblos indígenas de todo el poder de decisión en los asuntos que les conciernen. Un ejemplo de esa exclusión de los pueblos indígenas en los procesos de toma de decisión lo constituye el caso generado con el Decreto Legislativo 1015 del mayo de 2007, a través del cual el Presidente Alan García estableció la norma – sin consultar con los pueblos indígenas – que disuelve la propiedad colectiva de los territorios indígenas. Esto fue publicado en el diario “El Comercio” el 28 de octubre del 2007. La publicación referida no presenta el caso en forma de violación de los derechos indígenas. Solo se limita a presentarlo en su sección editorial, como oferta a los probables compradores de tierras (diario El Comercio, Lima, octubre 2007).

Las personas entrevistadas plantean que los temas referidos a pueblos indígenas son relegados a horarios de la madrugada o se reducen a una imagen folclórica. Lo indígena no es debidamente valorado. Según el sociólogo y periodista Fernando Vivas, en su libro Historia de la televisión peruana, “la televisión es excluyente, pero no se hace visible la diversidad cultural, sino que la relega a horarios incómodos, a franjas a esas madrugadas andina y folclóricas...”¹⁴⁹

“De repente hay falta de información, porque salen las leyes y no se comunican a nivel nacional y a nivel local ¡no se ven! Ese debería ser un tema muy importante, que se haga la difusión a nivel nacional, pero no se hace. El Estado lo tiene todo guardado debajo de sus carpetas; sale “El Peruano”¹⁵⁰, pero... ¿Quién lee “El Peruano”? Y también salen las leyes con títulos y letras chiquitas, pero si fuera otra cosa, noticias de empresarios, logros del gobierno, ahí sí sale en tremendas notas en el periódico. Hay que ver cómo hacerles entender eso a los periodistas. También deberíamos concientizar o sensibilizar a los periodistas, pues ellos son los primeros portavoces de toda la comunicación. Es un trabajo muy grande que también deberíamos tomar en cuenta” (entrevista, mujer quechua, Huancavelica, junio 2008).

b. Imagen humorística y distorsionada de mujeres indígenas

Los programas humorísticos como el de Carlos Álvarez “hace irrisión con personajes como Evo Morales, el presidente de Bolivia, o la ex congresista Paulina Irapasi. Eso es algo que preocupa tanto, porque al fin y al cabo éstas son personas con capacidad de réplica, lo que preocupa es que a través de ellos se ofenda a cientos de miles de personas que no tienen ese privilegio”¹⁵¹.

“Las indígenas somos tomadas en cuenta para ser representadas para publicidad de detergentes, servicio doméstico o para los programas cómicos como la “Chola Jacinta”, donde se representa a una indígena sucia, desdentada, que no se peina y le ponen la viveza criolla. Hemos protestado y se nos dice que así somos las que estamos en las calles pidiendo. Es verdad, ¿pero cuál es la causa de ello? Además no es una imagen natural ni representativa, pues la desnutrición, no contar con agua, no tener condiciones de higiene y salubridad, no es natural ni exclusividad de las indígenas”.¹⁵²

149. Chirapac. Estudio Comisión Nacional Interétnica del Perú. Estado de la implementación de las normas internacionales relativas al racismo y discriminación respecto a los pueblos indígenas. Junio 2008. Lima.

150. Periódico oficial del Estado peruano, donde se publican las leyes y normas nacionales, regionales y locales.

151. Chirapac 2007: Construyendo un Continente Inclusivo. Memoria del Proceso contra el Racismo y la Discriminación.

152. Chirapac. Estudio Comisión Nacional Interétnica del Perú. Estado de la Implementación de las normas internacionales relativas al racismo y discriminación respecto a los pueblos indígenas. Junio 2008. Lima. Pág. 16-18.

La mujer en los medios de comunicación, programas o radio novelas, aparece siempre como el personaje doméstico, es el personaje de la sátira: “En los programas aparecemos como quien no sabe, la tonta, quien se equivoca, son racistas, porque siempre nos sacan el lado malo o nuestras equivocaciones, nos sacan lo mal que hablamos el castellano, es decir se burlan de nuestras equivocaciones, y cuando ellos se equivocan nadie dice nada” (entrevista a mujer quechua, Puno, diciembre 2008).

“Nos sacan como si fuéramos algo insignificante, como si no tuviéramos dignidad, cierto que somos pobres, pero no nos estamos muriendo de hambre, porque siempre existe algo de comer en el área rural, no es como en la ciudad, donde no se puede vivir sin dinero” (entrevista, mujer quechua, Puno, diciembre 2008). Los medios de comunicación siguen siendo los instrumentos de la cúpula social que ha dirigido en distintos períodos los destinos del país. Son la tribuna desde donde se difunden prejuicios raciales y culturales en contra de los pueblos indígenas, y desde donde la oficialidad justifica las políticas de asimilación que ha introducido hacia dichos pueblos.

c. Distorsión de la capacidad de lucha por los derechos

Igual que en muchos países de la región¹⁵³, ahora se criminaliza las movilizaciones de los pueblos indígenas cuando éstos reaccionan en demanda de sus derechos.

“Cuando salimos a las movilizaciones, la prensa distorsiona la realidad, y si es que existe algún incidente, como por ejemplo un encuentro de conflicto con la policía, se muestra como las víctimas a la policía, cuando en los hechos hemos sido maltratados y violados en nuestro derecho” (entrevista a mujer asháninka, Selva Central, octubre 2008).

d. Falta de acceso a la tecnología

La falta de conocimiento técnico y acceso a la tecnología es un impedimento grande para el desarrollo de las formas propias de comunicación. Existen pequeñas muestra de éxito, pero aún queda mucho para poder escuchar la voz de las mujeres indígenas:

“Decir que los pueblos y mujeres indígenas accedemos, usamos y poseemos los medios o tecnologías modernas de comunicación sería faltar a la verdad. Sin embargo, debemos felicitar las experiencias existentes porque son avances de ejemplos positivos para nuestros pueblos” (entrevista a mujer quechua, Lima, junio 2008).

e. Experiencias de comunicación alternativa de las mujeres indígenas

Existen organizaciones indígenas trabajando en el área de la comunicación, con el objetivo de coadyuvar a un mayor fortalecimiento de la organización, y a su difusión a través de la radio -unas con alcance nacional y otras a nivel local-.

Mariana López, en su estudio para la Secretaría del Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas de las Naciones Unidas,¹⁵⁴ describe las organizaciones ligadas al accionar de la comunicación. La Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESP), fundada en el año 1980, agrupa a 57 federaciones y organizaciones territoriales que representan a 1.350 comunidades, donde viven 350 mil hombres y mu-

153. Hay casos en Colombia en donde se tildan de terrorismo a los organizadores de las movilizaciones.

154. Mariana López 2007: Informe sobre Iniciativas de conectividad existentes de grupos de Mujeres Indígenas.

jes, de 16 familias lingüísticas. AIDSESEP ha desarrollado ampliamente el componente de comunicación, elaborando un “Plan de Comunicación” cuyo objetivo es promover y difundir las acciones de defensa de los derechos de los pueblos indígenas. Cuenta con un sitio web alimentado con información local. Desarrolla un boletín virtual con temas relacionados a los pueblos indígenas.

La experiencia en el área de comunicación por parte de las organizaciones indígenas es amplia, desde la elaboración de revistas como “La Voz Campesina” de la Confederación Campesina del Perú, CCP, que cuenta con comunicadores sociales en diferentes regiones. Tiene experiencia en radio y programas distritales en que se difunden las acciones de la CCP. La Confederación de Nacionalidades del Perú (CONAP) también tiene experiencia en radio. La Confederación Nacional Agraria, en el área de comunicación, difunde información sobre acciones realizadas por la organización. La Federación de Mujeres Campesinas de Anta, Cuzco (FEMCA), tiene un programa de radio, manejado por las mismas mujeres de la organización, en idioma quechua. La Federación Provincial de Mujeres Lucanas, Ayacucho (FEDECMA), también se dedica al área de comunicación dentro de sus acciones de trabajo, para transmitir desde su propia experiencia temas referidos al medio ambiente, organización, derechos y otros, en idioma quechua.

Como puede notarse, existe amplia experiencia en la gestión de comunicación. Las organizaciones indígenas mixtas y de mujeres han ingresado al manejo de la radio, creando sus propios programas en idioma quechua, con el objetivo de fortalecer la identidad y reivindicar derechos, precisamente por la discriminación que existe en los medios masivos tradicionales, donde no se aplica aún una visión intercultural.

X. CONCLUSIONES

El estudio sobre Perú concluye que el racismo -lejos de desaparecer- ha cambiado sus formas, ha mutado a variantes sutiles y solapadas, pero firmes, constantes, como lo señala la siguiente declaración:

“El racismo sigue existiendo, tal vez no como antes, pero con otra intensidad; con las actitudes se demuestra. Ya no es tanto como antes, que era con palabras, a golpes te sometían, te quitaban tus bienes, así era; hoy es con actitudes mucho más suaves, pero que entran muy profundo, calan.”¹⁵⁵

Las expresiones de discriminación y racismo se expresan de manera clara y constante en los cuatro ámbitos de estudio (justicia, salud, educación y comunicación) y se han agudizado en forma particular en los últimos años. Esto sucede a raíz del surgimiento de un modelo hegemónico, endógeno, que ha accedido a las esferas de poder del Estado y que ha adoptado políticas públicas que tienden a revertir logros en cuanto al reconocimiento de derechos de los pueblos indígenas. Ahora los grupos de poder que tradicionalmente ostentaban el poder político y el económico, se manifiestan en contra del acceso del pueblo al poder.

Para las mujeres indígenas, las manifestaciones de discriminación se expresan en varios niveles: por un lado, a nivel interno en las comunidades, en sus propios espacios de reproducción cultural, en donde aún prevalecen patrones culturales de subordinación de las mujeres a estructuras familiares y comunitarias. Además, la falta de adecuación o ajuste de las normas tradicionales de convivencia de la justicia comunitaria, afectan a las mujeres indígenas, ya que la escala de valores está cambiando, producto de intercambios culturales entre los pueblos y grupos étnicos. Por otro lado, en el “mundo exterior” las instancias del Estado y la sociedad en general representan ambientes hostiles a la mujer indígena.

En lo externo a lo comunitario, se identificaron prácticas de racismo interpersonal, prejuicio contra mujeres indígenas en todos los grupos de edad -desde la escuela primaria, hasta la universidad, y el hospital, el juzgado-. En todos ellos, el maltrato ocurre por causas como idioma, vestuario, olor, color de la piel. Pero no se conoció ningún caso de penalización oficial por racismo o discriminación.

El estudio permite concluir que las expresiones discriminatorias responden a una cultura racista institucionalizada, que permite que funcionarios en todos los niveles vean de forma “natural” su proceder. En algunos casos, esas manifestaciones se esconden bajo lenguajes proteccionistas o paternalistas -por parte no solo de funcionarios del Estado, sino también de los medios de comunicación-, aludiendo a las incapacidades y la falta de conocimiento atribuidas a las mujeres indígenas.

El estudio permite afirmar que el conflicto armado (Sendero Luminoso), especialmente en las comunidades más aisladas, y la posterior aplicación del modelo neoliberal, contribuyeron a la ruptura del tejido social comunitario indígena, debido al desplazamiento poblacional y la inseguridad ciudadana. Esto ocasionó que se pierdan de vista valores, capacidades y conocimientos indígenas, tanto por parte del Estado como desde la propia perspectiva, agudizando así las manifestaciones de discriminación. En la época de Sendero Luminoso, la desconfianza primaba en las poblaciones, y es difícil volverla a recuperar.

Por otro lado, a pesar de los avances y formulación de políticas públicas para reconocer la multiétnicidad, se encontró a lo largo del estudio que hay una enorme brecha en su aplicación práctica, y en algunos casos hasta retrocesos, como es el caso de la educación intercultural bilingüe (EIB) y la salud intercultural. Todo ello coloca barreras, especialmente a las mujeres indígenas, para acceder a los servicios públicos de educación y salud.

Por su parte, los medios de información han tenido una trayectoria que, al final, reafirma su vocería a favor de la oligarquía históricamente dominante, la cual hoy interpreta que sus intereses están en riesgo. Los medios han hecho eco del discurso político, paternalista, de una sola identidad nacional, desconociendo la gran diversidad étnica del país.

La discriminación hace que las personas lleguen a avergonzarse de su propia cultura y que dejen de hablar su idioma y vestir sus trajes, para evitar el maltrato. En la escuela, la diferente pronunciación del idioma español causaba que las niñas indígenas sufrieran un trato diferente. Inclusive, en zonas rurales, había hacendados que no recomendaban la educación de las niñas por considerar que su destino era el servicio, en su propio hogar o en otro; sin embargo, gracias al tesón de algunas madres, jóvenes mujeres indígenas han recibido educación.

Por su parte, los medios de información han tenido una trayectoria que al final reafirma su vocería a favor de la oligarquía históricamente dominante y que hoy interpreta que sus intereses están en riesgo. Los medios han hecho eco del discurso político, paternalista, de una sola identidad nacional, desconociendo la gran diversidad étnica del país.

155. CHIRAPAQ 2008: Declaración de Melania Canales, Estado de la implementación de las normas internacionales relativas al racismo y discriminación respecto a los pueblos indígenas. Diagnóstico.

RESUMEN EJECUTIVO Y CONCLUSIONES GENERALES

Los pueblos indígenas en las Américas tienen una población estimada entre 45 y 50 millones de personas, pertenecientes a más de 400 pueblos, distribuidos en 24 países. Representan aproximadamente 6 % de la población de las Américas y 10% de América Latina y el Caribe. De estos, aproximadamente 59 % son mujeres, lo que equivale a 26.5 millones de personas que enfrentan agudas situaciones de discriminación y marginación (OPS,2002)¹⁵⁶. El Fondo de Desarrollo de las Naciones Unidas para la Mujer – UNIFEM - se propuso contribuir a fortalecer el ejercicio efectivo de los derechos individuales y colectivos de las mujeres indígenas en el marco de un programa regional que se llevará a cabo en Bolivia, Perú, Guatemala y Panamá, incluyendo Ecuador y Honduras para ciertas líneas de acción, denominado: *“Trabajando contra la discriminación étnica y racial, para el ejercicio efectivo de los derechos de las mujeres indígenas latinoamericanas”*. Este documento resume el estudio *“Expresiones de la discriminación contra las mujeres indígenas por razones de pertenencia étnica y de género y panorama para revertirla”*, que se llevó a cabo en Bolivia, Perú, Guatemala y Panamá, entre agosto del 2008 y enero del 2009, con los siguientes ejes:

- a) analizar, visibilizar y sistematizar las prácticas recurrentes de discriminación, tanto culturales como estructurales e institucionales, que sufren las mujeres indígenas, enfatizando los ámbitos de justicia, educación, y salud;
- b) analizar, visibilizar y sistematizar las construcciones discriminatorias sobre las mujeres indígenas en los discursos y las imágenes difundidas por los medios de comunicación;
- c) analizar las políticas de Estado que han sido emprendidas hasta la fecha para contrarrestar esas formas de discriminación y;
- d) comparar y valorar los hallazgos de los cuatro países.

Las principales expresiones de discriminación étnica y de género encontradas, fueron las siguientes:

156. Citado por OPS-OMS en: La salud de los pueblos indígenas. 138ª Sesión del Comité Ejecutivo OPS-OMS. CE138/13, Rev. 1 (Esp). 12 de junio de 2006. Washington, D.C.

I. Acceso a la justicia:

En relación con la administración de justicia, el estudio encontró en todos los Estados estudiados, una generalización de la intersección entre: la falta de recursos económicos, la distancia física entre las usuarias indígenas y la institucionalidad, y la carencia de traductores en los tribunales. Todo ello impacta y tiene como resultado serias tardanzas en los procesos judiciales. Otra serie de factores que afectan el acceso a la justicia y a la efectividad de ésta, son las evidencias de maltratos que se basan en la apariencia física, el traje indígena, la migración y especialmente el idioma. Incluso en las cárceles, las mujeres indígenas son maltratadas por las no indígenas. Mujeres indígenas que no hablan el castellano están más sujetas a ser maltratadas por los operadores de la justicia y el orden, siendo más aguda esta discriminación en las zonas aisladas. Toda la situación descrita, contribuye a generar incredulidad en el sistema de justicia, aumentar el temor a hacer denuncias ante la “impunidad” existente, y afectar la autoestima de las mujeres indígenas. Otro factor que se suma a las limitaciones en el acceso a la justicia por parte de las mujeres indígenas, es el miedo a la misma fuerza pública, a la represión y al revanchismo.

En todos los países hay una evidente tensión entre la administración de la justicia ancestral y los derechos de las mujeres indígenas, especialmente por la subordinación que éstas sufren en relación a sus maridos, sus familias y la comunidad. Esta situación se agrava por la falta de adecuación de las normas ancestrales ante los nuevos contextos vinculados a los procesos de migración y urbanización, y a la visión de las mujeres jóvenes -que no coincide con algunas prácticas ancestrales como la poligamia-. Tampoco responde ante problemas como la pornografía, la explotación infantil, la trata de blancas, entre otros. En algunos casos, el estado civil de la mujer tiene fuerte connotación en la toma de decisiones del sistema de justicia tradicional. Hay situaciones en las cuales ellas están afectadas por la politización partidaria y sindical que han “cooptado” las organizaciones comunitarias, aunque es más seria la situación en los casos en donde ha habido conflictos bélicos, evangelización y colonización. Otro factor que incrementa la discriminación es el hecho de que muchas mujeres no disponen de documentos de identificación.

Aquí presentamos algunos casos por país:

Bolivia - *“La justicia ordinaria es fría, no escucha, los ricos tienen justicia, los pobres no, yo estoy aquí porque soy de pollera y soy pobre, mi vida se ha convertido como la entrada del sol”*. Es el testimonio de una mujer aymara que, por su situación de mujer indígena y ser pobre, se encuentra desde hace muchos años recluida en el Centro Penitenciario en la ciudad de La Paz, y que si tuviera dinero hubiese logrado solucionar su problema.

Guatemala – El país cuenta con amplios mecanismos institucionales,¹⁵⁷ pero a pesar de ello, las instancias de la justicia tradicional se sienten avasalladas por el sistema oficial y sienten que éste quiere dismantelar el sistema de justicia indígena, que se revitalizó después de la guerra, con la firma de la paz. Sólo el Ministerio Público acepta la justicia comunitaria.

Panamá - En Panamá, el sistema de justicia oficial y el sistema de justicia tradicional indígena no se han encontrado. Así como están, no son compatibles. Los funcionarios públicos oficiales desconocen los valores de los pueblos indígenas y actúan de manera discriminatoria en el trato tanto a víctimas como a victimarios y abogados que litigan. Entre los dos sistemas de justicia, consuetudinario y oficial, hay una brecha que se origina por la diferencia de concepciones, idiomas, falta de traductores, machismo y pago de honorarios (recursos que la mayor parte del tiempo no están disponibles en las economías familiares indígenas).

157. La institucionalidad del Estado Guatemalteco destinada a velar contra los delitos de violencia, discriminación y racismo contra mujeres indígenas está integrada por un conjunto de instituciones como el Ministerio Público, los Juzgados, la Comisión Presidencial contra la Discriminación y el Racismo contra los Pueblos Indígenas en Guatemala (CODISRA); la Procuraduría de los Derechos Humanos (PDH); la Defensoría de los pueblos indígenas – Procuraduría de los derechos humanos, y la Comisión Presidencial de los derechos humanos (COPREDEH).

Perú - La visión de la justicia ordinaria respecto a la mujer indígena la coloca en desventaja, porque es una visión errada y sobre todo institucionalizada por parte de sus operadores. La “chicanería” es uno de los aspectos negativos, que desacredita la efectividad del sistema. “La justicia es para el dinero”, suelen decir las mujeres indígenas y campesinas. Las mujeres indígenas que han tenido que enfrentar el proceso de recurrir a la justicia, sufren maltrato, exclusión y lentitud en los procesos judiciales. En el marco de la justicia comunitaria, también es el hombre el que utiliza a su favor la estructura política y administrativa. Sea del gobierno, de las autoridades indígenas, o del gobierno municipal, el sistema de organización, participación y toma de decisiones, son espacios desde los cuales se discrimina, excluye y maltrata a las mujeres indígenas. Esto lleva a entender, por un lado, que la participación de la mujer en la toma de decisiones locales es “prestada”, y por el otro, que conlleva potencialmente a resultados de violencia contra ellas.

II. Salud:

En el ámbito de la **salud**, las primeras manifestaciones de discriminación contra las mujeres indígenas empiezan en el hogar, por su condición de subordinación. En muchos casos las decisiones de buscar atención de salud no dependen de ellas, sino del marido y la familia. La otra discriminación es la falta de respeto a los conocimientos y prácticas de la medicina tradicional. En el caso del sistema de salud pública, se encontró discriminación porque en la organización de los servicios de salud no se ha incorporado un enfoque intercultural. En ese sentido, se observa un énfasis en la ampliación de cobertura - que es limitada - con pocos avances en el mejoramiento de la calidad de los servicios. La diferencia entre los ámbitos rurales y urbanos es solo la distancia que hay que recorrer para llegar a las unidades de salud, y la falta de recursos humanos y materiales. En todos los niveles y modalidades de atención de salud, prevalece el maltrato, los “regaños”, vinculados en todos los casos a la apariencia, vestuario y falta de comprensión del idioma castellano. En algunos casos se reportan experiencias de prácticas de etnocidios, con la imposición de programas de planificación familiar. Para las mujeres que viven en centros urbanos es más evidente la intersección entre pobreza, maltrato y falta de acceso a los servicios de salud.

Algunas situaciones que se dan son:

Bolivia - Son claras las manifestaciones de racismo en los hospitales y por parte de los prestadores de servicio de salud contra las mujeres indígenas *“los médicos atienden viendo el color de la piel, la vestimenta, el hablar el castellano, si somos morenas ni al saludo contestan, nos tratan de hijas, o a veces nos riñen, nos insultan, nos faltan el respeto, por eso prefiero consultar a la medicina tradicional”* (entrevista a mujer aymara, noviembre 2008). En muchos casos se establece una relación paternalista y se reprocha a la mujer por “la falta de atención con sus hijos”. Por lo tanto, ellas prefieren acudir a los médicos tradicionales (parteras, yatiris¹⁵⁸, quilliris¹⁵⁹), para su atención, porque encuentran mayor confianza y solidaridad con los médicos tradicionales.

Guatemala - El concepto de salud por parte de los pueblos indígenas, que incluye la espiritualidad, no es comprendido y es descalificado por parte del personal médico y paramédico del sistema oficial. Los funcionarios prestadores de servicio demuestran una clara falta de entendimiento y de comprensión de las diferencias sociales, económicas y culturales de las mujeres indígenas que buscan esos servicios. Con ello afectan la seguridad y autoestima de las personas. Hay suficiente evidencia de que la población indígena, a pesar de practicar la medicina tradicional, busca y recurre al sistema oficial de salud. Por lo tanto hay que descartar la idea de que existe una tendencia unilateral.

158. Indígena que en su accionar profesional cumple con la labor de curar, en consulta con la coca y el uso de hierbas medicinales.
159. Que en idioma aymara significa el que cura con hierbas medicinales.

Panamá – A pesar de contar con una fuerte institucionalidad¹⁶⁰, ésta no hace referencia específica a las mujeres indígenas, lo cual se considera discriminatorio por las características diferenciadas de su contexto, de su forma de concebir, percibir y vivir su desarrollo. Otras limitaciones u obstáculos de acceso a servicios de salud son: costo de acceso a los servicios, medicamentos, transporte, alimentación, acompañantes, dada la baja cobertura de la infraestructura y la escasa calidad de los servicios en las zonas rurales. La diferencia cultural entre pacientes y médicos, muchas veces es una limitante importante en el acceso a la salud.

Perú - Los médicos que trabajan en las áreas rurales, creen tener el derecho a maltratar o a reñir a las mujeres indígenas. Ellos las miran como “seres inferiores”. Es frecuente escuchar las burlas por la forma en que las mujeres indígenas pronuncian el castellano. La relación que establece el médico con la paciente, no es de respeto; por ello muchas mujeres optan por el servicio de la medicina tradicional, encontrando mayor confianza en la relación y comprensión entre paciente y sanador.

III. Educación:

Respecto a la **educación**, en los cuatro países estudiados se repiten situaciones de falta de acceso de las mujeres indígenas a la educación escolarizada por la imposición de “roles de género” definidos en los hogares y comunidades, y muchas veces promovidos por grupos de poder, como son los hacendados en el área rural. De acuerdo con esos esquemas, “la mujer es para la casa”, por lo tanto no necesita ir a la escuela. Esta situación contribuye a ampliar la brecha entre las mujeres indígenas y el resto de sectores, puesto que genera un círculo vicioso: altas tasas de analfabetismo, deserción escolar, repitencia, lo que hace que la escuela se convierta en una experiencia traumática para las mujeres indígenas. Los contenidos educativos carecen de enfoque intercultural, incluso tratándose de la educación intercultural bilingüe (EIB), y más bien prevalece la imposición de valores externos y en muchos casos el personal docente subestima la cultura indígena, los idiomas, el respeto a los mayores, los símbolos. Inclusive hay rechazo a los nombres indígenas y también a los trajes. La discriminación se agudiza a causa de la intersección entre distancia, migración, violencia sexual, género y origen étnico. Las expresiones de discriminación se evidencian en todos los niveles educativos, incluso en la educación superior.

Bolivia - Las brechas institucionales se están reduciendo, pero hace falta trabajar las brechas interpersonales, para así reducir el maltrato verbal, que lastima el alma: “tus trenzas te hacen más tonta; tienes que dejar tus polleras; se estudia para ser señorita”. Estos son argumentos muestran la fuerte connotación racista con la que se trata a las niñas en los núcleos escolares. “Yo no quería ir a la escuela, porque me pegaban cuando no podía aprender, le tenía mucho miedo a la profesora, no quería ir, porque no hablaba bien el castellano, tampoco entendía lo que me decía, no quería porque me pegaba, por eso mi mamá le ha dicho a mi papá, ‘que no vaya, mucho llora, que va a sacar yendo a la escuela, mujercita es’, desde ese día, he faltado, ahora me arrepiento, porque no sé leer ni escribir bien” (entrevista a mujer moxeña, Santa Cruz, 2008).

Guatemala - Además de la escasa cobertura y baja calidad del servicio educativo estatal, el sistema educativo está marcado por matices machistas y colonialistas, que impiden a las mujeres mayas, garífunas y xincas avanzar en su propio desarrollo. La educación es diseñada y responde a un modelo etno-centrista, que va contra la diversidad étnica. El estudio menciona varios casos en los que se reflejan actitudes racistas solo por la estigmatización que se hace a la persona por su vestimenta o traje indígena, el color de la piel, y

160. Panamá ha tomado acciones positivas que favorecen el acceso de la mujer a la salud, tales como: la norma del Programa de Salud Integral de la Mujer y las Normas Integrales de Salud; se ha promovido la consejería sobre Salud Sexual y Derechos Reproductivos en todas las consultas médicas.

el fenotipo. Es notoria la falta de sensibilidad del personal docente ante las expresiones de discriminación y racismo.

Panamá - Registra importantes avances en el área de educación, teniendo entonces la posibilidad de cumplir con el objetivo de las Metas del Milenio, de lograr la enseñanza primaria universal en el año 2015. Sin embargo, en la Declaración de Educadores de Kuna Yala, del 16 de febrero del 2005, los docentes indígenas señalan que: *Nuestro pueblo está excluido no sólo desde el plano económico, sino también desde lo cultural y social; y no por voluntad propia, sino por imposición, incomprensión, marginación..., y eso repercute duramente en nuestros salones de clase.* Esas diferencias son muestras del divorcio y falta de comunicación entre la visión Estatal y la de la base. Preocupa la falta absoluta de conciencia, comprensión y sensibilidad por parte de docentes y personal administrativo del sector educativo, sobre las traumáticas experiencias que viven las niñas, las adolescentes, e incluso las mujeres indígenas adultas universitarias, por el hecho de ser indígenas, y de querer conservar sus lenguas y vestimentas, sus tatuajes, a costa del desprecio y la discriminación. Preocupa la “naturalidad” con que el cuerpo docente toma las manifestaciones de racismo.

Perú - A pesar del avance en las oportunidades de educación de las mujeres, la situación específica de las mujeres indígenas indica que ellas tienen menores posibilidades de estudio y formación. El personal docente muestra una absoluta falta de conocimiento y comprensión de los aspectos culturales y sociales de los pueblos indígenas, que raya en el racismo. El etnocentrismo salta a la vista cuando los docentes argumentan que *“la alfabetización debe ser en castellano”*. Simplemente reflejan falta de formación en educación intercultural. Otro problema relacionado con la educación es la deserción escolar, que ocurre en función de la falta de recursos económicos para cubrir gastos de materiales y útiles escolares, y el transporte hacia y desde la escuela.

IV. Medios de comunicación:

En lo que se refiere a los medios de comunicación, el estudio permite concluir que los mismos juegan un papel decisivo en la imposición cultural hegemónica, la reproducción de estereotipos y la subestimación y trivialización de los derechos re-conquistados de los pueblos indígenas, y particularmente de las mujeres indígenas. Una tendencia de los medios de comunicación es mantener invisibles a las mujeres indígenas y al rol que ellas asumen en sus comunidades y la sociedad en particular. Otra tendencia encontrada es la re-victimización de las mujeres indígenas, presentándolas como indefensas, incapaces, ignorantes, necesitadas, carentes de recursos, capacidades y potencialidades. En estos casos los medios mantienen una posición paternalista y proteccionista. La otra tendencia es la re-contextualización de los discursos indígenas, la estigmatización y descalificación ante sus movilizaciones y propuestas. No se informa sobre las causas estructurales de la situación en la cual se encuentran las mujeres indígenas.

Se observa una tendencia generalizada de los medios a promover una sola identidad, invisibilizando la diversidad cultural, utilizando (o repitiendo) muchas veces un discurso abiertamente racista. No se contemplan los valores y las riquezas propias de los pueblos indígenas, hay poca cobertura sobre sus tradiciones y costumbres, y generalmente se consideran los valores indígenas sólo para la promoción turística. Las mujeres indígenas en general consideran que no cuentan ni han desarrollado suficientemente sus capacidades para aprovechar las oportunidades que ofrecen los medios de comunicación alternativos. En todos los ámbitos analizados se encontró que el rechazo y maltrato se extienden hacia las y los profesionales indígenas, ya sean médicos, docentes, abogados o periodistas.

Bolivia - A pesar de que la Nueva Constitución Política del Estado, en el Artículo 107, Inciso IV indica que “El Estado apoyará la creación de medios de comunicación comunitarios en igualdad de condiciones y oportunidades”, incluida la participación de hombres y mujeres, esto aún no se da. La necesidad está planteada debido a que *“Los grandes medios de comunicación son racistas...”* (entrevista a mujer comunicadora en idiomas indígenas de la Amazonía, Santa Cruz, noviembre 2008). *“Las mujeres indígenas somos ridiculiza-*

dos por los medios de comunicación oral y escrita (...) (entrevista a mujer aymara, Federación Nacional de Mujeres Campesinas Bartolina Sisa, La Paz, octubre 2008).

Guatemala – En el país existe un marco legal que ofrece la oportunidad de disponer de medios de comunicación, aunque se presentan obstáculos al desarrollo de esas oportunidades; las posiciones de clase y el resguardo de intereses económicos monopólicos y políticos en los medios de comunicación son notables en Guatemala. Los medios no consideran a las mujeres indígenas como fuente de información verídica, ni siquiera cuando son directamente afectadas por desastres naturales, en noticias sobre desarrollo comunitario o cuando son beneficiarias de programas o proyectos; rara vez se presentan sus aciertos, logros, fortalezas.

Panamá - Los medios de comunicación escritos claramente omiten la labor de los pueblos indígenas en general y no valoran su aporte a la sociedad panameña. Las mujeres indígenas no son mencionadas de ninguna manera, colocándolas en un plano de mayor invisibilidad que la ya existente. Para los medios en Panamá, parece no existir el periodismo investigativo sobre temáticas de pueblos indígenas o problemáticas de las mujeres indígenas; todo lo que se informa sobre pueblos indígenas es superficial. Por otro lado, los artículos de los diarios escritos, revisados durante este estudio, cubren sucesos ocurridos en zonas urbanas, donde ha sido fácil el acceso al periodista. Esto deja por fuera las problemáticas más serias de los pueblos indígenas. Esta característica es aún más grave en el caso de la televisión: no se presentan temas rurales sobre aspectos relacionados con pueblos indígenas. Parecen no existir.

Perú - Bajo el pretexto de libertad de expresión, se ridiculiza la imagen y personalidad de la mujer indígena. A través de los medios masivos se presenta a la mujer como “tonta”, “la Jacinta”, mostrando a las mujeres en condición de pobreza, lo cual mella la autoestima, dignidad e identidad de las mujeres indígenas. Los medios no presentan el potencial que tienen en el conocimiento y saberes, ni valoran adecuadamente la identidad cultural e intelectual propia de los pueblos. Existen muchas experiencias de incursión en los medios de comunicación por parte de las mujeres indígenas, en los que se han creado espacios de intercambio y debate sobre temas de interés para los pueblos y mujeres indígenas, partiendo desde la propia cultura, visión, concepciones, y poniendo de esta manera el micrófono abierto hacia el pueblo.

V. Conclusiones generales

Los resultados demuestran que las mujeres indígenas viven una discriminación interseccional¹⁶¹ entre varios factores vinculados a sus múltiples identidades, algunas de las cuales son invisibles en la vida cotidiana y en la formulación y aplicación de políticas públicas. La ubicación de las mujeres indígenas bajo la identidad de “pobres”, hace que la condición de vulnerabilidad económica mantenga invisible al racismo institucionalizado, y que el resto de la sociedad, comenzando por las y los perpetradores, vean como algo “natural” discriminar, excluir y tratar mal a las mujeres indígenas. Las expresiones de discriminación interpersonal y legal contra las mujeres indígenas en los campos analizados permiten concluir que responden al racismo institucionalizado, vigente -en mayor o menor grado- en cada uno de los países.

En los ámbitos analizados se ha encontrado que las mujeres indígenas también enfrentan discriminaciones en el seno de sus comunidades, hogares y culturas, lo cual constituye un desafío en la relación entre los derechos colectivos de los pueblos indígenas y los derechos de las mujeres de dichos pueblos. Ellas apelan a las características de universalidad e indivisibilidad de los derechos humanos, especialmente ante la inter-

161. Discriminación interseccional es la definición del problema que expresa las consecuencias estructurales y dinámicas derivadas de la interacción entre dos o más ejes de subordinación. Enuncia las formas de desempoderamiento que afectan a las mujeres indígenas, derivadas de la interrelación entre raza, etnicidad, clase, en virtud de sus múltiples identidades.

pretación, cada vez más frecuente, de que hay ciertos derechos humanos individuales que solo se pueden disfrutar “en comunión con otros”. Esto significa que para avanzar en el enfrentamiento a la discriminación contra las mujeres indígenas, será necesario el concurso de todos los sectores para el ejercicio efectivo de los derechos de sus pueblos respectivos.

Recapitulando, podemos presentar las siguientes conclusiones por sector y país:

a) Acceso a la justicia:

Bolivia – A partir de la situación coyuntural en Bolivia, la exacerbación del racismo se hace más fuerte, porque sectores que siempre tuvieron el poder político y económico hoy se sienten afectados en sus intereses. Esto provoca un alto grado de racismo, que no se expresa únicamente con insultos, sino con agresiones físicas, que han cobrado la muerte de mujeres y hombres. Aún quedan muchos casos pendientes que demandan justicia.

Guatemala - Existen obstáculos para el acceso a la justicia de las mujeres indígenas, tales como el desconocimiento del procedimiento de denuncia; la ineficiencia del sistema ante la impunidad existente, y el miedo a la represión.

Panamá - Las manifestaciones de racismo y discriminación continuarán en Panamá, si no se cambian las formas de interactuar, valorarse mutuamente, de proceder y relacionarse. Además, hace falta el reconocimiento de los derechos y de la autonomía de los pueblos indígenas, bajo los principios de equidad y tolerancia, evitando el paternalismo y el etnocentrismo.

Perú – El acceso a la justicia por parte de las mujeres indígenas está marcado por limitaciones de carácter económico que se traslapan con aspectos de carácter cultural: *El Estado peruano solo en proceso penal es que otorga un abogado a quien delinquiró (...) hay un gran problema en Perú, en que hay muy pocos abogados formados para entender a los pueblos indígenas, principalmente a las mujeres...* (mujer quechua, Lima, octubre 2008). El aspecto del idioma, la vestimenta y la falta de documentación personal se suman a prejuicios por parte de los servidores públicos y bloquean el acceso a la justicia.

b) Salud:

Bolivia – La medicina tradicional representa para las mujeres indígenas en Bolivia una opción para la salud, en función de las expresiones de machismo y discriminación que encuentran en el sistema oficial de salud. Las posibilidades de reconocimiento y ampliación de la medicina tradicional son amplias.

Guatemala - Respecto al acceso a la salud, éste está limitado por la escasa infraestructura y mala calidad de los servicios de salud, la falta de estrategias que faciliten la comunicación entre paciente y médicos y las actitudes discriminatorias de algunos miembros del personal de los centros asistenciales. Hay poco respeto a la individualidad de las mujeres y su condición vulnerable.

Panamá – Lo último que ha surgido en beneficio de los pueblos indígenas en el tema de salud, ha sido el “Proyecto de Mejora de la Equidad en Salud – Plan para Pueblos Indígenas”, propuesto por el MINSA al Banco Mundial en abril de 2008. Con esto se espera contribuir a la provisión de servicios de salud culturalmente adecuados a las comunidades indígenas. Hasta ahora, las mujeres indígenas de Panamá se expresan en el sentido de que su idioma y sus vestimentas representan limitaciones para recibir servicios de salud con calidad. A ello se suman la dispersión de la infraestructura y la baja calidad de los servicios médicos. Los médicos indígenas – graduados en Cuba - también sufren de expresiones de discriminación por parte de sus colegas panameños que se han graduado localmente.

Perú – El idioma es un elemento que en la zona andina no representa demasiado problema de comunicación entre paciente y personal médico, pero que sí lo es en la Amazonía. Ahí el personal médico es rotativo y cumple períodos de seis meses. La percepción de que las mujeres indígenas son sucias crea barreras en el entendimiento y comprensión entre paciente y personal médico, por lo que las mujeres indígenas buscan a los practicantes de la medicina tradicional, con quienes se sienten más cómodas.

c) Educación:

Bolivia – Las mujeres indígenas en Bolivia aprecian la importancia de la educación como elemento que favorece el reconocimiento de sus propias identidades y eleva las oportunidades de demostrar sus potencialidades. El contexto político actual es favorable a abrir oportunidades a las mujeres indígenas.

Guatemala - En el sector educación, en este estudio se determinó que la formación de docentes de la educación primaria y secundaria se realiza bajo esquemas, modelos y formas definidos por el sector dominante, que responden a grupos de poder. Así, los maestros parecen no entender ni están concientes de la diversidad étnica, ni del valor cultural, social y espiritual que ella encierra. Por eso ocurren muchas prácticas de racismo que se describen en el informe de país.

Panamá - En el acceso a la educación, hay considerables avances con relación a lo que ocurre en otros países de la región. En Panamá hay grandes oportunidades para las mujeres en general, pero no así para las mujeres indígenas kuna, emberá o ngöbes. La cobertura del sistema educativo tiene sus limitantes para las zonas rurales, tanto en la parte humana como de equipamiento e infraestructura.

Perú – La preferencia familiar para que estudien los varones y no las niñas, es un serio obstáculo discriminatorio en el seno de las familias en el Perú. La incompreensión y falta de tolerancia a las diferencias de idioma y a los trajes tradicionales, bloquean la educación de las niñas y afectan su autoestima. La oferta educativa secundaria se centra en ciudades grandes e importantes, no así en las zonas rurales. Los espacios educativos cambian su sentido de ser, pues en vez de ser considerados como espacio de crecimiento y ser atractivos, se convierten en una experiencia traumática para muchas niñas o niños indígenas.

d) Medios de comunicación:

Bolivia - Son pocos los medios de comunicación que abordan las problemáticas de la mujer indígena, la discriminación y racismo. Casi ningún medio se enfoca en trabajar desde el tema de los pueblos indígenas; y la agenda de discriminación y racismo ocupa todavía un segundo grado en prioridad. Por la situación coyuntural se habla del tema, pero no se abordan en profundidad las raíces históricas del colonialismo que enfrentan los pueblos.

Guatemala - Los medios de información y divulgación dejan al descubierto que no representan ni reflejan los intereses de los pueblos Maya, Xinca o Garífuna, ya que en la televisión, tanto la nacional como la señal por cable, los presentan únicamente de manera folclorizada. Hay una tendencia a reproducir esquemas ideológicos de exclusión, marginación, discriminación y dominación y paternalismo, respondiendo a intereses de grupos políticos y económicos de poder.

Panamá - Los medios de comunicación escritos en Panamá, tienen la tendencia a reproducir esquemas ideológicos de paternalismo y folclorismo, sin contemplar los valores y la riqueza propia de los pueblos indígenas cuando hacen referencia a ellos.

Perú - Las mujeres indígenas, por el hecho de ser de un grupo social étnico, enfrentan diversidad de situaciones de opresión y frustración, tanto individual como colectiva. A través de las entrevistas y las historias de vida de cada mujer, pudimos conocer la superioridad de los dominantes y los complejos de inferioridad de los dominados. La voz de cada mujer invita a verse como una misma, con voz propia, para analizar, medir y abordar la desigualdad. El gran desafío es la aceptación del derecho de los pueblos indígenas, de las mujeres indígenas, a practicar su propia forma de vida, sus costumbres, a hablar su propio idioma: en el sentido amplio, a ejercer sus derechos.

BIBLIOGRAFÍA

La bibliografía que se presenta a continuación constituye una recopilación de las obras que contienen información sobre la discriminación y el racismo en Bolivia, Guatemala, Panamá y Perú, con la finalidad de informar futuros trabajos sobre esta temática.

A., R. M. (sin año) "*Instituto de Investigaciones Jurídicas UNAM*". Recuperado el 15 de octubre de 2008, de <http://www.juridicas.unam.mx/>.

Acobol (2008): "*Justicia Comunitaria y Género en la localidad de Pucarani*". Ed. Compañeros de las Américas. La Paz. Bolivia.

Acosta, José (1954): "*Historia Natural y Moral de las Indias*". Ed. Atlas. Madrid.

Adams, R., & Bastos, S. (2003): "*Las relaciones étnicas en Guatemala, 1944-2000*". Antigua Guatemala: CIRMA.

Albó Xavier, et.al. (1989): "*Para comprender las culturas rurales de Bolivia*". Ministerio de Educación, UNICEF, Cipca, La Paz.

Arnold, Denise y Yapita, Juan de Dios (1997): "*La lucha por la dote en un ayllu andino*". En *Más allá del Silencio. Las Fronteras de género en Los Andes*. Ed. Estudios Andinos. Ciase/Ilca. La Paz. Bolivia.

"*Associazione pelo popoli minacciati*" (25 de julio de 2003): Recuperado el 17 de octubre de 2008, de <http://www.gfbv.it/2c-stampa/03-2/030725es.html>.

Avila, R. (27 de diciembre de 2007): "*Global voices*". Recuperado el 2 de diciembre de 2008, de Guatemala: los defectos de los medios de comunicación: <http://es.globalvoicesonline.org/2008/01/06/guatemala-los-defectos-de-los-medios-de-comunicacion/>.

Barnadas, Joseph (1978): "*Apuntes para una historia aymara*". Ed. CIPCA. La Paz. Bolivia.

Beltrán Adriana y Freeman Laura. (2007): "*Ocultas a plena vista: Violencia contra la mujer en Mexico y Guatemala*". Washington: WOLA.

Bertonio, Ludovico (1612): "*Vocabulario de la lengua aymara*". Reimpresión Ed. Ceres. Cochabamba, Bolivia.

Biblioteca Nacional Ernesto J Castillero (21 de noviembre de 2007): "*Biblioteca Nacional Ernesto J Castillero*". Recuperado el 3 de noviembre de 2008, de Biblioteca Digital sobre Género en Panamá: <http://www.binal.ac.pa/buscar/mujer/documento.php?cat=5>.

Bolom (25 de noviembre de 2008): "*Blogs de Guatemala*". Recuperado el 17 de diciembre de 2008, de Quinto encuentro sobre racismo y genocidio en Guatemala: <http://www.blogsdeguatemala.com/articulo:140111>.

Bouysse Cassagne, Therese (sin año): "*Identidad Aymara*". Ed. Hisbol. La Paz.

Brito, Sonia (1998): "*Mujeres Indígenas Protagonistas de la Historia*". Tijaraipa. La Paz.

Bruce, Jorge (2007): "Nos habíamos choleado tanto. Psicoanálisis y racismo". Universidad de San Martín de Porres. Lima, Perú.

Burica Press (29 de julio de 2008): "Burica Press Panamá por dentro". Recuperado el 27 de diciembre de 2008, de ACD y SC ratifican violación de derechos humanos de Ngöbes en Chanquinola : <http://burica.wordpress.com/2008/07/29/acd-y-cs-ratifican-violacion-a-los-ddhh-de-ngobes-en-changuinola/>

Camus, M. (2002): "Ser indígena en la ciudad de Guatemala". Guatemala: FLACSO.

Candanedo Cáceres, Jacqueline (sin año): "Mujer y Educación en Panamá". Recuperado el 12 de noviembre de 2008, de Educación de Mujeres y Niñas en Iberoamérica: http://www.oei.es/genero/documentos/Educacion_de_mujeres_6_12.pdf.

CEDAW (sin año): Recuperado el 22 de diciembre de 2008, Convención sobre la eliminación de la discriminación contra la mujer - CEDAW: <http://www.un.org/womenwatch/daw/cedaw/text/sconvention.htm>.

Centro Civitas (2008): "Informe anual de monitoreo 2006 – 2007". Guatemala: Observatorio Mujer y Medios.

CEDR (1999b): "Observaciones finales del Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial". Perú. (Documento CERD/C/304/Add.69). Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, Ginebra, Suiza.

Choque, María Eugenia (1999): "Subordinación de las mujeres indígenas". En espacio de Debate en América Latina y el Caribe. Ed. Revista Estudios Modernos. Universidad de Purdue. EEUU.

CIDH – Comisión Interamericana de Derechos Humanos (2000): "Segundo Informe sobre la situación de los Derechos Humanos en el Perú". <http://www.cidh.org/countryrep/Peru2000sp/indice.htm>

CODISRA (2006): "Política Pública para la convivencia y la eliminación del racismo y la discriminación racial". Guatemala: Gobierno de la República de Guatemala.

Comai Pachamama (sin año): "Género y Justicia en la nación Uru Murato Llapallapani en el departamento de Oruro". Bolivia.

Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR) (2004): "Hatun Willakuy: Versión abreviada del Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación – Perú". Comisión de Entrega de la Comisión de la Verdad y Reconciliación, Lima, Perú

Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) (2007): "Panorama Social de América Latina 2006". CEPAL-UNFPA, Santiago de Chile, Chile.

Comisión Paritaria de Reforma Educativa (1998): "Diseño de Reforma Educativa". Guatemala: ND.

Comité de Derechos Humanos (1989): "Comentario General 18-No Discriminación (37avo. Período de Sesiones, 1989)"- HRI/GEN/1Rev.5, párrafos 7 y 12. NY: CDH.

Comité de Derechos Humanos. Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (2007): "Examen de los Informes presentados por los Estados Partes en virtud del Art. 40 del Pacto. Tercer Informe Periódico: Panamá". New York: ONU.

Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial (CEDR) (1999a): "54º período de sesiones. Acta resumida de la primera parte de la 1318ª sesión". (Documento CEDR/C/SR.1318). Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, Ginebra, Suiza.

Consejo de Derechos Humanos (2008): "Informe Nacional presentado de conformidad con el párrafo 15 (a) del anexo a la resolución 5/1 del Consejo de Derechos Humanos". Perú. (Documento A/HRC/WG.6/2/PER/1). Consejo de Derechos Humanos, Ginebra, Suiza.

Consejo Internacional para la Política sobre los Derechos Humanos (CIEDH). (2006): "Nuevas normas de derechos humanos: aprendiendo de la experiencia". CIEDH, Versoix, Suiza.

Consejo Nacional de Derechos Humanos del Ministerio de Justicia (CNDH) (2005): "Plan Nacional de Derechos Humanos 2006-2010". Diario Oficial El Peruano. Lima, Perú.

Contraloría General de la República (sin año) : "Dirección de Estadísticas y Censos de Panamá". Recuperado el 11 de diciembre de 2008, de Volumen II Características generales y educativas año 2000: <http://www.contraloria.gob.pa/dec/cuadros.aspx?ID=0102>.

Cunningham, Myrna; Mosquera, M. T. (2007): "Apoyo al diseño de políticas e inversiones para la reducción de la pobreza". ATN/FW-10082-GU, GU-T1051. Guatemala. Guatemala.

"Declaración del Encuentro Internacional de Comunicación y Desarrollo de los Pueblos Indígenas", celebrado del 13 al 15 de septiembre del 2006, en Santa Cruz, Bolivia.

Defensor del Pueblo y la Universidad de la Cordillera (sin año): "Observando el Racismo". Ed. Presencia. La Paz.

Defensoría de la Mujer Indígena (2005): "Memoria de Labores 2005". Guatemala: Defensoría de la Mujer Indígena.

Defensoría de la Mujer Indígena (2008): "Agenda Articulada de Mujeres Mayas, Garífunas y Xinkas de Guatemala". Guatemala: Defensoría de la Mujer Indígena.

Dussel, I. (2005): "La escuela y el tratamiento de las diferencias: sobre identidades y polémicas. Clase 16". Documento del Postgrado en Currículo y Prácticas escolares en contexto. Buenos Aires.

Dussel, S. (2004): "La Escuela y la Igualdad, renovar la apuesta". *El Monitor de la Educación No.1* . V Epoca, Argentina.

FLACSO Chile (2008): "Programa de lucha contra la exclusión en Guatemala". Guatemala: FLACSO Chile. Flores Moncayo (1952): "Legislación Indiana". Ed. IEP. Lima. Perú.

Flores, G. G. (28 de agosto de 2006): "Albedrío". Recuperado el 5 de diciembre de 2008, de Revista electrónica de discusión y propuesta social : <http://www.albedrio.org/htm/entrevistas/pl-016.htm>.

Foro Internacional Indígena sobre Biodiversidad (14 de abril de 2008): "FIIB Latinoamérica". Recuperado el 27 de diciembre de 2008, de Declaración de la red de mujeres indígenas sobre biodiversidad de latinoamérica: <http://fiib-latinoamerica.blogspot.com/2008/04/declaracion-de-la-red-de-mujeres.html>.

Foucault, Michel (1992): "Genealogía del Racismo. De la guerra de las razas al racismo de Estado". Ed. La Piqueta. Madrid.

Golte, Jurgen (1987): "La racionalidad de la organización andina", IEP, Lima.

González, P. J. (7 de noviembre de 2008): *"Participación política - Mujeres pierden terreno"*. Sección Panorama. *La Prensa*, pág. 4A.

Grupo de Trabajo sobre Pueblos Indígenas (2008): *"Informe sobre la situación de los Derechos de los Pueblos Indígenas en el Perú"*. Grupo de Trabajo sobre Pueblos Indígenas, Lima, Perú.

Hurtado, R. (01 de enero de 2003): *"Mujeres Hoy EL Portal de las Latinoamericanas"*. Recuperado el 12 de noviembre de 2008, de Mujeres Hoy: <http://www.mujereshoy.com/secciones/239.shtml>.

Icaza, J. S. (15 de diciembre de 2005): *"Sistema de portales profesional Open Source"*. Recuperado el 20 de noviembre de 2008, de Comunidad Virtual de Gobernabilidad y Liderazgo: <http://www.gobernabilidad.cl/modules.php?name=News&file=print&sid=903>.

IEP (2005): *"Los hogares indígenas y la pobreza en el Perú. Una mirada a partir de la información cuantitativa"*. Instituto de Estudios Peruanos. Lima, Perú.

IIDH (sin año): *"Instituto Interamericano de Derechos Humanos"*. Recuperado el 7 de noviembre de 2008, de IIDH: http://www.iidh.ed.cr/BibliotecaWeb/Varios/Documentos/BD_819498281/Legislacionigualdad/panama2003.pdf.

INE Guatemala (21 de abril de 2008): *"XI CENSO NACIONAL DE POBLACIÓN Y VI DE HABITACIÓN (CENSO 2002)"*. Recuperado el 7 de diciembre de 2008, de INE: <http://www.ine.gob.gt/index.php/demografia-y-poblacion/42-demografiaypoblacion/75-censo2002>.

INEI (2008): *"Informe Técnico: La pobreza en el Perú en el año 2007"*. INEI, Lima, Perú.

Instituto Interamericano de Derechos Humanos IIDH (2007): *"Estudio sobre participación política indígena"*. San José, Costa Rica: IIDH.

INSTRAW (sin año): *"United Nations INSTRAW"*. Recuperado el 22 de diciembre de 2008, de Mapeo de actores: <http://www.un-instraw.org/es/proyecto-participacion-politica/panama/mapeo-de-actores-2.html>.

Juares, J. F. (2002): *"Guatemala: Leyes y Regulaciones en materia indígena (1944-2002)"*. San José, Costa Rica: OIT Proyecto Fortalecimiento de la capacidad de defensa legal de los pueblos indígenas en América Central.

"LATAUTONOMY" (sin año): Recuperado el 21 de diciembre de 2008, de País de estudio: República de Panamá: http://www.latautonomy.org/landinfo_panama.html.

Leal, M. A. (2006): *"Estudio de caso de discriminación étnica y de género"*. Guatemala: Jun Pop Tionik - red de organizaciones por el Derechos a la Educación y Participación Política.

Lehm, Zulema (Coordinadora) (2002): *"Matrimonios Interétnicos. Reproducción de los grupos étnicos y relaciones de género en los Llanos de Mojos"*. Ed. PIEB. La Paz.

Loarca, C. (3 de diciembre de 2008): *Pluriculturalidad jurídica en Guatemala*. Recuperado el 15 de diciembre de 2008, de Labuga: <http://pluriculturalidadjuridica.blogspot.com/2008/12/labuga.html>.

López, Mariana (2007): *"Informe sobre Iniciativas de conectividad existentes de grupos de mujeres indígenas"*. Para la Secretaría del Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas de las Naciones Unidas.

Mader, Elke (1997): *"Waimiaku. Las visiones y relaciones de género en la cultura de los Shuar"*. En: Michel Perrin y Marie Perruchon: *"Complementariedad entre hombre y mujer. Relaciones de género desde la perspectiva amerindia"*. Ed. Abya Yala, Quito, Ecuador.

Mamani Bernabe, Vicenta (1990): *"Identidad y espiritualidad de las mujeres Aymara"*. Misión de Basilea. Suiza. Fundación SHI-Holanda, La Paz.

Martinez, A. L. (2003): *"Autonomía del pueblos Kuna de Panamá"*. Ginebra: Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos UNHCHR.

Martínez, F. M. (6 de julio de 2008): *"Revista Prensa Libre"*. Recuperado el 17 de diciembre de 2008, de Revista: <http://www.prensalibre.com/pl/domingo/archivo/revistad/2008/julio/06/frente.shtml>

Mason, Philip (1975): *"Estructuras de la dominación"*, Fondo de Cultura Económica. México.

Meentzen, Angela (2001): *"Estrategias de desarrollo culturalmente adecuadas para mujeres indígenas"*. Washington DC: Unidad de Pueblos Indígenas y desarrollo comunitario. Departamento de Desarrollo Sostenible, Banco Interamericano de Desarrollo.

Ministerio de Asuntos Exteriores y de Cooperación - España (sin año): *"Agencia española de cooperación interna al desarrollo"*. Recuperado el 1 de noviembre de 2008, de Plan de acción para la equidad de género: <http://ceccsica.org/programas-accion/genero/metodologia2b.html>

Ministerio de Educación (2004): *"Cifras de la educación 1998-2003"*, Unidad de Estadística Educativa, Ministerio de Educación de Perú.

Ministerio de Educación (2008): *"¿Cómo estamos en educación? Una visión de la educación peruana en el período 2000-2006 y su proyección al 2011"*. Lima. Perú.

Ministerio de la juventud, la mujer, la niñez y la familia (2004): *"Informe Nacional Principales progresos y obstáculos en la aplicación de la Plataforma de Acción de Beijing IX Conferencia Regional sobre la Mujer de América Latina y el Caribe (CEPAL)"*. México: Dirección Nacional de la Mujer.

Morales, A. (sin año): *"Administración de Justicia en comunidades indígenas Kunas y conflictos con el derecho positivo"*. Recuperado el 21 de diciembre de 2008, de UNAM: <http://info5.juridicas.unam.mx/libros/1/195/13.pdf>

MSF (2008): *"Médicos sin fronteras"*. Recuperado el 17 de diciembre de 2008, de MSF pide mayor compromiso para ampliar la cobertura de tratamiento de SIDA: http://www.msf.es/noticias/noticias_basicas/2006/GuatemalaampliartratamientoVIH.asp.

MSF (2008): *"Médicos sin Fronteras"*. Recuperado el 17 de diciembre de 2008, de Guatemala: <http://www.msf.es/proyectos/america/guatemala/Guatemala.asp>.

Murra, John V. (1975): *"Formaciones económicas y políticas del mundo andino."* IEP, Lima.

OEA (2007): *"La Inclusión de los Pueblos Indígenas en los Partidos Políticos."* Guatemala: OEA.

ONU (2004): *"Análisis de la situación de país"*. Guatemala: sin fecha.

ONU (2006): *"Marco de asistencia para el desarrollo del sistema de Naciones Unidas en el Perú. 2006-2010"*. Ed. ONU. Lima. Perú.

Palacios, M. (22 de junio de 2006): *"Argentina Indymedia"*. Recuperado el 3 de enero de 2009, de La Prensa Web / Panamá - Sunday, Jun. 22, 2008 at 2:45 PM: <http://argentina.indymedia.org/news/2008/06/609985.php>.

Paulson, Susan (1996): "Familias que no "conjugan" e identidades que no conjugan: la vida en Mizque desafía nuestras categorías", en Silvia Rivera (comp.): "Ser mujer indígena, chola o birlocha en la Bolivia postcolonial de los años 90." Ministerio de Desarrollo Humano. La Paz.

Pico, J. H. (17 de octubre de 2006): *katari.org*. Recuperado el 5 de diciembre de 2008, de *katari.org*: <http://www.katari.org/archives/%C2%BFpuede-ocurrir-%E2%80%9Cevo-morales%E2%80%9D-en-guatemala>

PNUD (2002): "Informe Nacional de Desarrollo Humano. Guatemala: Desarrollo Humano, Mujer y Salud". Guatemala: PNUD.

PNUD (2003): "Informe de Desarrollo Humano". Guatemala: PNUD.

PNUD (2005): "Diversidad Étnica- Cultural: La ciudadanía en un Estado Plural. Informe Nacional de Desarrollo Humano". Guatemala: PNUD.

PNUD (2006): "Informe de Desarrollo Humano" . Guatemala: PNUD.

PNUD (sin año): "Revista de desarrollo humano". Recuperado el 19 de diciembre de 2008, de Dcocumento de preliminar: Los pueblos indígenas de Panamá - población de alta prioridad para el desarrollo humano del país: <http://www.revistadesarrollohumano.org/Biblioteca/0077.pdf>.

PNUD (noviembre de 2008): "América Latina Genera". Recuperado el 5 de noviembre de 2008, de Gestión del Conocimiento para la Equidad de Género : <http://www.americalatinagenera.org/mecanismos/mecanismos.php?pais=Panamá>.

PNUD (septiembre de 2008): "PNUD". Recuperado el 12 de noviembre de 2008, de PNUD: http://hdr.undp.org/en/reports/nationalreports/latinamericathecaribbean/panama/Panama_20072008_resumen.pdf

PNUD (2007): "Informe Nacional sobre Desarrollo Humano 2007". Segunda Edición. El estado del Estado en Bolivia. ED. PNUD. La Paz.

Portocarrero, Gonzalo. (2007): "Racismo y mestizaje y otros ensayos". Fondo Editorial del Congreso del Perú. Lima.

Pujol, M. (30 de octubre de 2008): "Panama facing trouble with OAS". La Estrella-Panama Star, pág. 1.

Reátegui, Juan (2007): "Informe sobre la implementación de los Derechos de los Pueblos Indígenas". Perú.

Red Ada. (2005): "El Inventario de la Muerte. Femicidio en Bolivia". Ed. ISBN. La Paz.

Riester, Jurgén (1994): "Chiriguano. Pueblos Indígenas de las Tierras Bajas de Bolivia". Ed. APCOB. Santa Cruz. Bolivia.

Rivera Cusicanqui, Silvia (1993): "La raíz: colonizadores y colonizados" en Xavier Albó y Raúl Barrios: *Violencias encubiertas en Bolivia*. CIPCA

Rivera, C. (15 de agosto de 2007): "Instituto de investigación y debate sobre la gobernanza". Recuperado el 21 de diciembre de 2008, de Autogobierno indígena en la comarca Kuna Yala en Panamá: <http://www.institut-gouvernance.org/es/entretien/fiche-entretien-48.html>.

Sáenz, S. (2006): "Diversidad étnica y acceso diferenciado a los servicios de salud y educación". En M. Casaús, "Diagnóstico del racismo en Guatemala. Investigación interdisciplinaria y participativa para una

política integral por la convivencia y la eliminación del racismo. Informe general y costos de las discriminación" (págs. Vol. I, págs. 97 - 133). Guatemala: Vicepresidencia de la República de Guatemala.

Secretaría Técnica del Fondo Indígena (2007): "Tendencias de la institucionalidad Estatal y las Políticas Públicas respecto al desarrollo indígena en América Latina y el Caribe". La Paz, Bolivia: Fondo Indígena.

Silberblatt, Irene. (1987): "Moon, sun and witches: gender ideologies and class in Inca and colonial Perú". Princeton University Press, Washington.

Stavenhagen, Rodolfo (1974): "Las clases sociales en las sociedades agrarias". Siglo XXI. México D.F.

THOA (sin año): "Mujer y resistencia comunitaria. Historia y memoria". Ed. Hisbol. La Paz. Bolivia.

Trivelli, Carolina (2005): "Los hogares indígenas y la pobreza en el Perú. Una mirada a partir de la información cuantitativa".

Ungo M., U. (16 de sept de 2008) : "Mujeres, Pobreza y Derechos Humanos: aproximación crítica al enfoque de la política sobre la pobreza en Panamá". Recuperado el 6 de nov de 2008, de Jornada Preparatoria Octava Conferencia Iberoamericana de Familias: <http://www.familis.org/publications/personnes/ungo.htm>.

UNIR (2008): "Encuesta nacional: Diversidad cultural, hoy 2008". Ed. UNIR. La Paz. Bolivia.

USAID (april de 2004): "US AID GOVERNMENT". Recuperado el 2 de noviembre de 2008, de US AID GOVERNMENT: http://www.usaid.gov/our_work/cross-cutting_programs/wid/pubs/ga_panama.pdf.

Verdugo, L. (2007): "El encantamiento de la realidad. Conocimientos mayas en prácticas sociales cotidianas". Guatemala: PROEIMCA.

Verdugo, L. (octubre -diciembre 2005): "Editorial". Boletín de Linguística y Educación , 1-2.

Verdugo, L. (Volumen V 2006): "Análisis crítico del discurso periodístico racista. Diagnóstico del racismo en Guatemala. Investigación interdisciplinaria y participativa para una política integral por la convivencia y la eliminación del racismo". Vicepresidencia de la República de Guatemala. Guatemala.

Vinding, D. (2005): "Mundo Indígena 2004". Copenhague: IWGIA.

WINNER (12 de septiembre de 2008): "Women into the network for entrepreneurial reinforcement". Recuperado el 18 de diciembre de 2008, de COMUNICADORAS MAYAS PRESENTARÁN DOCUMENTAL: http://www.winnernet.net/esp_nacional/portal_pub/noticias/noticia.php?noticiaID=5106&P_=2.

Zárate, A. (7 de noviembre de 2008): "UNESCO elogia al MIDES". LA ESTRELLA .

Zolezzi, Graciela (2008): "Ejercicio de derechos de mujeres Indígenas en pueblos Indígenas de las Tierras Bajas de Bolivia". Ponencia presentada al Panel Hallazgos de Investigación. Encuentro Internacional de Mujeres Indígenas y Justicia Ancestral. Octubre, Quito.

ANEXOS

BOLIVIA:

Listado de leyes relacionadas con instrumentos internacionales.

Ley No. 1257 de 11 de julio de 1991. Aprueba y Ratifica el Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes.

Ley No. 1430, de 11 de febrero de 1993. Aprueba y Ratifica la Convención Americana sobre Derechos Humanos, "Pacto San José de Costa Rica".

Ley No. 1599 de 18 de octubre de 1994. Aprueba y Ratifica la Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra las mujeres, dirigida a proteger los derechos de las mujeres.

Ley No. 1468, de 10 de febrero de 1993, Convenio Constitutivo del Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe.

Ley No. 1978 del 14 de mayo de 1999. Se eleva a rango de ley el Decreto Supremo 00935 que ratifica La Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Racial.

Ley No. 3713 del 13 de julio 2007 Aprueba la ratificación del "Acuerdo entre el Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos y el Gobierno de Bolivia" relativo al establecimiento de una Oficina en Bolivia.

Ley No. 3760 de 7 de septiembre de 2007 se eleva a rango de Ley de la República los 46 artículos de la Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas.

BOLIVIA

Legislación nacional relacionada con los derechos de las mujeres indígenas

INSTRUMENTO	CONTENIDO DE LEY	INSTITUCIÓN CREADA	Especificidad sobre discriminación a las mujeres indígenas
Decreto No. 216790 del 13 de septiembre de 1996	Creación de la Comisión Interinstitucional para Tierras Comunitarias de Origen (TCOs), en el objetivo de impulsar el saneamiento y titulación de las tierras, para pueblos indígenas originarios.	Servicio Nacional de Reforma Agraria. Instituto Nacional de Reforma Agraria	En el objetivo de establecer un sistema de distribución de tierras, garantizar el derecho propietario de la titularidad de la tierra, y regular el saneamiento de la propiedad agraria sobre la base de criterios de equidad en la distribución, administración y tenencia y aprovechamiento de la tierra a favor de las mujeres, independiente de su estado civil y garantizando la participación igualitaria de hombres y mujeres en la ejecución de todos los procedimientos de la propiedad respecto a la tierra.
Decreto Supremo No. 24864, de 1997	Igualdad de oportunidades entre hombres y mujeres, que permite el marco jurídico favorable para el desarrollo de las políticas públicas con equidad de género.	Vice ministerio de Asuntos de Género, Generacionales y Familia. Dirección General de Asuntos de Género	<p>Equidad para las mujeres en:</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Salud. Desarrollar servicios de salud preventiva integral para las mujeres, respetando su identidad cultural así como sus derechos sexuales y reproductivos. 2. Educación. Asegurar la formación de las mujeres en los procesos educativos, de producción y transmisión de conocimientos, respetando su decisión autónoma 3. Desarrollo Económico. Fortalecer los roles económicos-productivos de las mujeres, garantizando su acceso y control de los recursos. 4. Participación Política y Ciudadanía. Derecho de participación de hombres y mujeres en el ejercicio de sus derechos ciudadanos. 5. Violencia. Prevenir, sancionar y erradicar la violencia. 6. Materia Legal. Marco jurídico en contra de la discriminación hacia las mujeres. Y acceso a la administración de justicia con equidad para hombres y mujeres. 7. Comunicación y cultura. Relacionados a los temas de Género. <p>Artículo 2.</p> <p>Los poderes e instituciones del Estado velarán porque las mujeres no sean discriminadas por razón de género y que goce de iguales derechos que el hombre en todos los ámbitos, cualesquiera sea su estado civil, etnia, cultura, religión o clase social.</p> <p>Artículo 3.</p> <p>El Estado asume, a través de las políticas gubernamentales, la responsabilidad permanente de priorizar y desarrollar programas y servicios que faciliten la participación plena de las mujeres en la planificación y gestión del desarrollo humano sostenible, en la igualdad de oportunidades con los hombres, en la perspectiva de superar las condiciones de pobreza en el mediano y largo plazo.</p>

Decreto Supremo No. 25087. Reglamento a la Ley No. 1674, de 1998	Reglamenta la Ley contra la violencia intrafamiliar y doméstica.	Vice ministerio de Asuntos de Género, Generacionales y Familia. Dirección General de Asuntos de Género	En su generalidad los artículos están dirigidos a prevenir y sancionar la violencia en contra de las mujeres, a través de la Coordinación con los otros ministerios como Salud, Educación, Justicia, Derechos Humanos, Gobierno y Ministerio de la Presidencia.
Decreto Supremo No. 26151 del 12 de abril 2001	Para la Creación del Servicio de Asistencia Jurídica y Pueblos Indígenas Originarios.	Servicio de Asistencia Jurídica a pueblos Indígenas Originarios, dependiente del Ex Ministerio de Asuntos Campesinos, Pueblos Indígenas y Originarios	Sus funciones son: Promueve el carácter multiétnico y pluricultural del país. Establece los derechos y promueve el desarrollo de los pueblos indígenas, originarios y campesinos. Reconocimiento de sus derechos propietarios de tierra y recursos naturales. Incorpora los diferentes derechos de los pueblos indígenas, originarios y campesinos en las diferentes leyes aprobadas en el país.
Decreto Supremo No. 27732 de 15 de septiembre de 2004	Readecuaciones al Reglamento de la Ley de Organización del Poder Ejecutivo.	El Ministerio sin Cartera Responsable de Asuntos Indígenas y Pueblos Originarios bajo la siguiente estructura: Vice Ministerio de Derechos y Políticas de Pueblos Indígenas Originarios y el Vice Ministerio de Gestión Territorial de Pueblos Indígenas Originarios, en el objetivo de formular políticas de protección a los derechos sociales, económicos y culturales de los pueblos indígenas, poniendo énfasis en los derechos de las mujeres indígenas originaria. Y el Vice Ministerio de Gestión Territorial Indígena, con el objetivo de apoyar en la formulación de planes de desarrollo.	<p>En el objetivo de adecuar el funcionamiento del Poder Ejecutivo es necesario adecuar la estructura y la funcionalidad de Ministerios.</p> <p>En relación al Vice Ministerio de las mujeres sus acciones están dirigidas a:</p> <ol style="list-style-type: none"> a). Formular políticas y reglamentos e instructivos para la asimilación del enfoque de género, sobre bases de equidad e igualdad de oportunidades en los diferentes niveles. b). Mecanismos de prevención sobre violencia intrafamiliar, incluida la violencia sexual. c). En el marco del Servicio Nacional de Administración del Personal, coordinar para la incorporación equitativa de las mujeres en el ámbito público. d). Fortalecer a las mujeres para el acceso a espacios políticos. e). Analizarla normativa legal para incorporar el enfoque de género. f). Articular con las prefecturas y gobiernos municipales la ejecución de políticas y programas de género.
Decreto No. 28733 del 2 de junio de 2006	Destina exclusivamente a favor de los pueblos y comunidades indígenas, de todas las tierras fiscales disponibles. Así como incorporar modificaciones al Régimen y procedimiento de distribución de tierras.	Servicio Nacional de Reforma Agraria	El Decreto Supremo, tiene por objeto dotar de tierras a los pueblos indígenas, campesinas y originarias y aquellos que tengan insuficientemente, una vez concluida el proceso, se dará la redistribución de tierras. En el decreto no se refiere al tema de la mujer indígena.

Decreto Supremo No. 29103 de 23 de abril de 2007	Reglamento de monitoreo socio-ambiental en actividades hidrocarburíferas dentro del territorio de los pueblos indígenas originarios y comunidades campesinas	Viceministro de Biodiversidad, Recursos Forestales y Medio Ambiente (presidencia). El representante de los Pueblos Indígenas Originarios y Campesinos que asume la Vicepresidencia. El Jefe de Unidad de Medio Ambiente del Ministerio de Hidrocarburos y Energía que funge como Secretario. Viceministro de Coordinación con Movimientos Sociales del Ministerio de la Presidencia como Vocal de esta directiva.	El Decreto Supremo N° 29103 contempla la creación de tres instancias para el proceso de monitoreo socioambiental; el Comité Nacional, el Comité de Área y Monitoreo Indígena Originario Campesino de Base, en los cuales está reconocida la participación de los pueblos indígenas, pero no se menciona con especificidad un espacio para las mujeres indígenas.
Decreto No. 29124 del 9 de mayo de 2007	Establece las disposiciones y procedimientos para el proceso de Consulta y Participación de los Pueblos Indígenas Originarios y Comunidades Campesinas, cuando se pretende realizar actividades hidrocarburíferas, en tierras comunitarias de origen, propiedades comunitarias y tierras de ocupación y acceso	Ministerio de Hidrocarburos y Energía	Se establece procedimientos para la consulta y participación de los pueblos indígenas, originarios y campesinos, en tierras Comunitarias de Origen, y otros espacios territoriales relacionados a este sector de la población, cuando se refiera a actividades hidrocarburíferas. No existe con especificidad ningún tenor relacionado a mujer indígena.
El Decreto Supremo No. 24303 (Seguro de Maternidad y Niñez)	Seguro Nacional de Maternidad y Niñez y Seguro Básico de Salud, dirigidos a la atención de salud en su carácter universal, integral y gratuito	Ministerio de Salud	Otorga prestaciones a las mujeres embarazadas desde el inicio de la gestación, hasta los seis meses posteriores al parto y a los niños y niñas desde su nacimiento hasta los 5 años. Este seguro Nacional de Maternidad y Niñez, destinado a mejorar la provisión y calidad de los servicios básicos de salud, especialmente para las mujeres y niños.
Ley No. 1257 de 11 de julio de 1991	Aprueba y Ratifica el Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes	A la fecha la Institución encargada es el Ministerio de la Presidencia	El Convenio 169, Ley 1257 está dirigido a que los pueblos indígenas, deberán gozar plenamente de los derechos humanos y libertades fundamentales, sin obstáculos ni discriminación a los hombres y mujeres de éstos pueblos. Menciona que los trabajadores pertenecientes a estos pueblos gozan de igualdad de oportunidades y de trato para hombres y mujeres en el empleo y de protección contra el hostigamiento sexual.

Ley No. 1468, de 10 de febrero de 1993	Convenio Constitutivo del Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe	Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe	Tiene el objetivo de establecer un mecanismo destinado a apoyar los procesos de autodesarrollo de pueblos, comunidades y organizaciones indígenas. Tiene la función de: a). Promover una instancia de diálogo para alcanzar la concertación en la formulación de políticas de desarrollo. b). Canalizar recursos financieros y técnicos para los proyectos y programas concertados con los pueblos. c). Proporcionar recursos de capacitación y asistencia técnica para el apoyo a los pueblos indígenas. No se contempla dentro de sus funciones, acciones específicas referidas para las mujeres indígenas.
Ley No. 1430, de 11 de febrero de 1993	Aprueba y Ratifica la Convención Americana sobre Derechos Humanos, "Pacto San José de Costa Rica		Reconocer la competencia de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, para velar, proteger el cumplimiento y el respeto de los derechos humanos. Establece que los ciudadanos deben gozar de los derechos a participar en la dirección de los asuntos públicos.
Ley No. 1599 de 18 de octubre de 1994	Aprueba y Ratifica la Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra las mujeres, dirigido a proteger los derechos de las mujeres	Vice Ministerio de las mujeres	La Convención Interamericana para prevenir, sancionar y erradicar la violencia contra las mujeres, señala que toda mujer tiene derecho al reconocimiento, goce, ejercicio y protección de todos los derechos humanos y a las libertades consagradas por los instrumentos regionales e internacionales sobre derechos humanos, en el marco de derecho a la igualdad de acceso a las funciones públicas, incluyendo la toma de decisiones. Establece la noción de violencia contra las mujeres en razón de género en las esferas pública y privada. Consagra el derecho a una vida libre de violencia, que incluye su derecho a estar libre de toda forma de discriminación y de ser educada libre de patrones estereotipados, basados en conceptos de inferioridad o subordinación Conceptualiza las formas de violencia contra las mujeres y las clasifica en física, sexual y psicológica.
Ley No. 1715 del 18 de Octubre de 1996	Se garantiza los derechos de los pueblos y comunidades indígenas originarias sobre sus tierras comunitarias de origen. Otorga prioridad a la dotación de tierras fiscales a los pueblos indígenas y comunidades campesinas. Garantiza el control social y la participación de las mujeres	Servicio Nacional de Reforma Agraria. Instituto Nacional de Reforma Agraria	La Ley tiene el objetivo de establecer la distribución de tierras en todo el territorio nacional, garantizar el derecho de propiedad respecto a sus tierras, regular el proceso de saneamiento de sus tierras, aplicando criterios de equidad, igualdad y derecho de participación para las mujeres indígenas, sin tomar en cuenta su condición civil. En el objetivo de llevar adelante estrategias y programas de participación igualitaria para hombres y mujeres.

Ley de Abreviación Procesal Civil y de Asistencia Familiar de 1997	Introduce reformas al Código de familia, estableciendo un nuevo régimen procesal para los juicios sumarios de petición de asistencia familiar fuera de casos de divorcio, importante para matrimonios. Se facilita el trámite de asistencia familiar	En el Ministerio de Justicia se encuentra los Servicios Legales Integrales. (Estas instancias no siempre son accesibles para las mujeres indígenas, para el caso de violencia, durante los últimos años, el incremento de violencia en contra de las mujeres)	Se facilita el trámite de asistencia familiar, para de ésta forma prever la manutención de las hijas e hijos, en su forma integral. Apoyo económico que en casos de divorcio u otro estado del menor, facilita a la madre en su rol de protectora.
Ley de Código de penal de 1997	Se modifica parcialmente suprimiéndose el término de “mujer honesta” en los delitos contra la libertad sexual	Ministerio de Justicia Vice Ministerio de las Mujeres. Está implementando un Programa Integral de Lucha contra la violencia de género.	Modificanse los artículos 309, 311 y 314 del Código Penal, suprimiendo el término “honesta”, en el tema de Delitos contra la libertad sexual.
Ley de Reforma al Régimen electoral (ley de cuotas) No. 1984, de 1997	Establece que el 30% de participación obligatoria de mujeres en las listas de candidatos y en orden de prelación	Ministerio de Participación Popular	Busca garantizar la inclusión de un porcentaje mínimo de mujeres en los niveles de representación en el sistema político formal. Efectivizar el ejercicio de los derechos políticos de las mujeres en los espacios de decisión.
Ley No. 1978 del 14 de mayo de 1999.	Se eleva a rango de ley el Decreto Supremo N° 9345 que ratifica La Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Racial	Vice Ministerio de las Mujeres	Con Artículo Único. Se ratifica la Convención, en el objetivo de apoyar a la eliminación de todas las formas de discriminación en contra de las mujeres, aunque no se refiere con especificidad a las mujeres indígenas.
Ley de Regulación del Trabajo Asalariado del Hogar, de 2003	Regula los derechos y las obligaciones de las mujeres trabajadoras del hogar, incluye su participación en el régimen de seguridad social a corto plazo, sin embargo es un aspecto cuya reglamentación aún queda pendiente	Ministerio de Trabajo Servicios Legales Integrales Municipales	Mediante esta ley las Trabajadoras del Hogar acceden a los beneficios del trabajo en relación de dependencia.

Ley de Reforma Educativa del año 2004,	Incorpora la consigna “igualdad de oportunidades” se articula la interculturalidad y la equidad de género”. Es intercultural y bilingüe porque asume la diversidad social existente en el país. El proyecto de Ley de la Educación Boliviana, si bien existe la incorporación del tema indígena, no se refiere con especificidad a las mujeres indígenas. Anteproyecto que se encuentra en el Congreso Nacional	Ministerio de Educación	<p>En este contexto, un primer problema a enfrentar es la falta de igualdad de oportunidades pertinentes de acceso, permanencia y calidad en el sistema educativo nacional a indígenas, originarios, mujeres, campesinos, personas con capacidades diferentes, niños(as), adolescentes trabajadores y actores que por diversos factores se encuentran en situación de marginalidad, exclusión, discriminación y explotación.</p> <p>A pesar de tener una alta tasa de analfabetismo, deserción escolar y baja de escolaridad.</p> <p>Programas relacionados a las mujeres:</p> <p>El programa de alfabetización “Yo sí puedo”.</p> <p>El programa de incentivo de la permanencia en la escuela para Niños, Niñas y Adolescentes Trabajadores.</p> <p>La implementación de mecanismos que mejoren el acceso y la permanencia de los (as) niñas del área rural en el sistema educativo (internados rurales, transporte escolar).</p>
Ley No. 3058, de 17 de mayo de 2005.	Ley de Hidrocarburos	Ministerio de Hidrocarburos Ministerio de Desarrollo Sostenible Ministerio de Asuntos Indígenas y Pueblos Originarios	En el Título VII de los derechos de los pueblos campesinos, indígenas y originarios se establece el derecho a la consulta de manera previa, obligatoria y oportuna cuando se desarrolle actividades hidrocarburíferas, en territorios indígenas. No se tiene especificadas las formas o estrategias para el tema de mujer indígena.

<p>Ley No. 3545, de Recondición Comunitaria de la Reforma Agraria y su Reglamento de 28 de diciembre de 2006</p>	<p>Establece en el Artículo 11 referida a composición de la Comisión Agraria Nacional (CAN) la incorporación de las organizaciones indígenas como el Presidente de la Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia (CIDOB), el Apumallku del Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ), el Secretario Ejecutivo de la Confederación Sindical de Colonizadores de Bolivia (CSCB), la Secretaría Ejecutiva de la Federación Nacional de Mujeres Campesinas Bartolina Sisa y ministerios concernientes al tema de tierra, que dentro de sus atribuciones en ésta nueva Ley 3545, en su inciso 13 del Artículo 13, está el de “impulsar y presentar planes o políticas de expropiación de tierras por causa de utilidad pública establecida en la presente ley”.</p>	<p>Instituto Nacional de Reforma Agraria Vice Ministerio de Tierras Vice Ministerio de las Mujeres</p>	<p>La Ley 3545 de reconducción comunitaria de la Reforma Agraria: Establece la aplicación de criterios de equidad de género garantizando y priorizando la participación de las mujeres en los procesos de saneamiento y distribución de tierras. Los títulos ejecutoriales son emitidos a favor de ambos cónyuges o convivientes que se encuentran trabajando la tierra, consignando el nombre de las mujeres en primer lugar.</p> <p>Entre 1997 y 2007 se han entregado un total de 19.412 títulos de propiedad agraria y certificados de saneamiento a mujeres rurales consolidando el derecho propietario sobre una superficie de 994.878 hectáreas a escala nacional.</p> <p>En el período de 1997-2005 las mujeres consolidaron el 46% de un total de 42.178 títulos y certificados.</p> <p>Incorporación de la dimensión de género en el Plan Quinquenal de saneamiento y titulación de Tierras Comunitarias de Origen.</p> <p>Implementación de acciones de la propuesta de participación equitativa de hombres y mujeres en el proceso de saneamiento y titulación.</p>
<p>Ley No. 3713 del 13 de julio 2007</p>	<p>Aprueba la ratificación del “Acuerdo entre el Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos y el Gobierno de Bolivia relativo al establecimiento de una Oficina en Bolivia.</p>		<p>En fecha 13 de julio se ratifica el acuerdo para la instalación de la Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, oficina establecida en la ciudad de La Paz, dentro de sus acciones se encuentra trabajando con las organizaciones del Pacto de la Unidad, entre ellas, la Federación Nacional de Mujeres Campesinas de Bolivia-Bartolina Sisa, apoyando a la participación de sus representantes en instancias de espacios internacionales como es el Foro Permanente de los Pueblos Indígenas, y proceso de formación y capacitación hacia las mujeres indígenas.</p>

<p>Ley No. 3760 de 7 de septiembre de 2007</p>	<p>Eleva a rango de Ley de la República los 46 artículos de la Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas</p>	<p>Ministerio de la Presidencia</p>	<p>Con la sanción de la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas en el Parlamento —el pasado 31 de octubre de 2007, pasa a rango de ley. La Declaración está constituida de 46 artículos y establece parámetros mínimos de respeto a los derechos de los pueblos indígenas, que incluyen propiedad de la tierra, acceso a los recursos naturales de los territorios donde se asientan, respeto y preservación de sus tradiciones y autodeterminación.</p> <p>El Artículo 21. Inciso 2. Se refiere prestar atención a los derechos y necesidades especiales de los ancianos, las mujeres, los jóvenes, los niños y las personas con discapacidades indígenas.</p> <p>Artículo 22. Inciso 2. Los Estados adoptarán medidas junto con los pueblos indígenas, para asegurar que las mujeres y los niños indígenas gocen de protección y garantías plenas contra todas las formas de violencia y discriminación.</p>
<p>La Ley de Agrupación Ciudadana y Participación Política,</p>	<p>El Artículo 8 de esta ley obliga a las agrupaciones ciudadanas y pueblos indígenas a establecer una cuota de participación femenina no menor al 50%</p>	<p>Ministerio de Participación Electoral Corte Electoral Nacional. Corte Electoral Departamental</p>	<p>Esta ley ha sido promulgada el 6 de julio 2004, tiene como objetivo normas la participación de las agrupaciones ciudadanas y pueblos indígenas para la participación en elecciones generales, municipales...</p> <p>Aunque el espacio de las mujeres es menor, se limita en algunos casos por falta de documentación.</p>
<p>La Ley de 2616, sobre Certificación gratuita</p>	<p>Permite otorgar certificados de nacimiento y certificación de identidad a las mujeres, para esto formaron las Brigadas de Registro</p>	<p>Dirección Nacional del Registro Civil dependiente de la Corte Nacional Electoral</p>	<p>Elaboración de proyectos especiales de registro y Certificación Gratuita con el objetivo de eliminar la exclusión política y social, reconociendo la personalidad jurídica a través del certificado de nacimiento, como forma de ejercicio de sus derechos.</p>
<p>La Ley No. 2426 de Seguro Universal Materno Infantil (SUMI),</p>	<p>Permite una mayor cobertura de atención y acceso a los servicios de salud para las mujeres, pero aún sigue focalizada en su etapa reproductiva, no toma en cuenta la atención de parto desde lo cultural</p>	<p>Ministerio de Salud y Deporte</p>	<p>El SUMI se orienta a mujeres de 5 a 60 años de edad. Para mujeres embarazadas de 15 a 49 años.</p> <p>La prevención del cáncer de cuello uterino y tratamiento de lesiones pre malignas.</p> <p>Para las mujeres de 5 a 60 años de edad no embarazadas las prestaciones, referidas a ginecología/obstetricia, odontología, traumatología, cirugías, laboratorio y transfusiones de sangre acceso a los servicios de salud.</p> <p>El Ministerio de Salud y Deporte parte del principio de considerar a las mujeres no sólo como beneficiarias, sino incorporarlas en la toma de decisiones referidas a su salud.</p>
<p>Ley No. 996 de Reforma al Código de Familia, de 1998,</p>	<p>Establece la igualdad de los miembros de la familia y a eliminación de tratos discriminatorios, reconoce un trato jurídico igualitario y el valor y la dignidad esencial de la persona</p>	<p>Ministerio de Justicia</p>	<p>Se establece de forma general los derechos de hombres y mujeres a contraer matrimonio</p> <p>Tanto el hombre como las mujeres tienen el derecho de elegir libremente la persona con la cual quieren contraer matrimonio, en caso de que exista violencia para conseguir el asentimiento, o algún tipo de privación de las facultades mentales el matrimonio puede ser anulado a solicitud de cualquiera de los cónyuges</p>

Ley No 975	Establece la inamovilidad de las mujeres en su puesto de trabajo en período de gestación hasta el año de nacimiento del niño o niña, sin afectar su nivel salarial ni su ubicación laboral	Ministerio de Trabajo	<p>“Toda mujer en periodo de gestación hasta una año de nacimiento del hijo, gozará de inamovilidad en su puesto de trabajo en instituciones públicas o privadas”.</p> <p>Se otorga a las mujeres embarazadas el descanso prenatal (45) días y postnatal (45) días con derecho a conservar su sueldo y cargo.</p> <p>Por otro se adoptan políticas y programas en el marco de la ley asumidos desde el Ministerio de Salud y Deportes como: El Plan Nacional de Equidad de Género y Salud 2004-2007 con Normas y Reglamentos Institucionales establecidos para el personal de salud y servicios de protección de los derechos de las mujeres, como es la Defensoría del Pueblo.</p>
La Ley contra la violencia en la Familia. Ley No. 1674	Caracteriza las diferentes formas de violencia tanto en el ámbito familiar como público	Vice Ministerio de las Mujeres Servicios Legales Integrales Municipales	<p>La violencia contra las mujeres es hoy un asunto de orden público.</p> <p>Implementación de la Ley 1674, Contra la Violencia en la Familia y Doméstica.</p> <p>Ley de protección a las víctimas de acoso y violencia sexual.</p> <p>Implementación del programa de prevención y erradicación de la violencia en la escuela.</p> <p>El establecimiento de servicios de atención de la violencia intrafamiliar.</p> <p>Se cuenta con 128 Servicios Legales Integrales Municipales y 28 brigadas de atención a la familia.</p> <p>Implementación del plan de erradicación de la violencia en razón de género.</p>
Nueva Constitución política de la República de Bolivia¹⁶²	Capítulo segundo. Derechos fundamentales. Artículo 15: Todas las personas, en particular las mujeres, tienen derecho a no sufrir violencia física, sexual o psicológica, tanto en la familia como en la sociedad	Incluye a todos los ministerios Vice Ministerio de las Mujeres como cabeza de sector	<p>Para el Estado boliviano y el gobierno actual, dar cuenta del estado de situación de la igualdad entre mujeres y hombres a partir de la verificación del cumplimiento de los compromisos asumidos con la CEDAW es una tarea de alta importancia que además proporciona insumos para el diseño de medidas que favorezcan el avance de las mujeres.</p> <p>En la actualidad el Estado boliviano aborda la cuestión de la discriminación contra las mujeres a partir de asumir responsabilidades en la protección y garantía del ejercicio de los derechos humanos de las mujeres reconociendo su composición diversa.</p> <p>Para el gobierno nacional, la discriminación contra las mujeres es un hecho de injusticia social.</p>

162. Otros artículos de la Nueva Constitución se presentan en anexo.

Resolución Ministerial 0711 para la prevención y vigilancia del VIH/SIDA en Bolivia	Ministerio de Gobierno y Justicia. Crea la Oficina de Prevención y control de “Infecciones de transmisión sexual (ITS, VIH, SIDA; y promoción sexual reproductiva con enfoque de género y derechos humanos	Ministerio de Salud	La resolución pretende proteger los derechos de las personas que viven y los que no viven con el VIH. Los artículos destacan derechos a la confidencialidad de los resultados de las pruebas de VIH, a la no-discriminación por vivir con el virus y prohíbe la toma de muestras sin consentimiento informado de la persona y la negación de servicios de salud a las personas que viven con el VIH o SIDA por parte del personal de salud.
Resolución 0422 agosto 2002	Ministerio de Salud y Previsión Social, se instruye a la Unidad Nacional de Género (UNG) y Violencia, pasa a convertirse en el Programa Nacional de Género y Violencia	Dependiente de la Dirección General de Servicios de Salud	Tiene el objetivo de generar políticas, normas y estrategias que contribuyan a disminuir las incidencias de todo tipo de violencias e inequidades de género, orientado a mejorar la salud de la población en general.
Resolución No. 0570, septiembre 2003	Reglamento de asignaciones familiares, con la entrega de productos lácteos a todos las mujeres asalariadas o beneficiarias	Ministerio de Salud	Esta asignación de productos lácteos equivalente a un sueldo mínimo, que beneficia a la madre y la recién nacido, hasta el cumplimiento de un año de vida del menor. Este beneficio o derecho es otorgado tanto a hombres como mujeres.

Fuente: Elaboración propia con información bibliográfica.

GUATEMALA

Marco jurídico internacional y legislación nacional relacionados con los derechos de las mujeres indígenas

CONVENIOS, ACUERDOS, TRATADOS	LEY NACIONAL
APROBACIÓN DE LAS CONVENCIONES AMERICANAS SOBRE LA CONCESIÓN DE LOS DERECHOS CIVILES Y POLÍTICOS A LA MUJER	Decreto Legislativo No. 805, 9 de mayo de 1951
RATIFICACIÓN DE LA CONVENCION AMERICANA SOBRE LA CONCESIÓN DE LOS DERECHOS POLÍTICOS A LA MUJER	Instrumento de Ratificación – 17 de mayo de 1951 ¹⁶³
RATIFICACIÓN DE LA CONVENCION AMERICANA SOBRE LA CONCESIÓN DE LOS DERECHOS CIVILES A LA MUJER	Instrumento de Ratificación. 17 de mayo de 1951
APROBACIÓN DE LA CONVENCION SOBRE LOS DERECHOS POLÍTICOS DE LA MUJER	Decreto Legislativo No. 1307. 26 de agosto de 1959
RATIFICACIÓN DE LA CONVENCION SOBRE LOS DERECHOS POLÍTICOS DE LA MUJER	Instrumento de Ratificación. 18 de septiembre de 1959
APROBACIÓN DEL CONVENIO NÚM. 111 (1958) RELATIVO A LA DISCRIMINACIÓN EN MATERIA DE EMPLEO Y OCUPACIÓN	Decreto Legislativo No. 1382. 31 de agosto de 1960
RATIFICACIÓN DEL CONVENIO NÚM. 111 (1958) RELATIVO A LA DISCRIMINACIÓN EN MATERIA DE EMPLEO Y OCUPACIÓN	Instrumento de ratificación. 20 de septiembre de 1960
APROBACIÓN DEL CONVENIO NÚM. 100 (1951) RELATIVO A LA IGUALDAD DE REMUNERACIÓN ENTRE LA MANO DE OBRA MASCULINA Y LA MANO DE OBRA FEMENINA POR UN TRABAJO DE IGUAL VALOR	Decreto Legislativo No. 1454, 8 de junio de 1961 ¹⁶⁴

RATIFICACIÓN DEL CONVENIO NÚM. 100 (1951) RELATIVO A LA IGUALDAD DE REMUNERACIÓN ENTRE LA MANO DE OBRA MASCULINA Y LA MANO DE OBRA FEMENINA POR UN TRABAJO DE IGUAL VALOR	Instrumento de Ratificación. 22 de junio de 1961
DEROGACIÓN DE LA RESERVA CON QUE SE APROBÓ LA CONVENCION AMERICANA SOBRE LA CONCESIÓN DE LOS DERECHOS POLÍTICOS A LA MUJER	Decreto Legislativo No. 71-69. 9 de diciembre de 1969
APROBACIÓN DE LA CONVENCION SOBRE LA ELIMINACIÓN DE TODAS LAS FORMAS DE DISCRIMINACIÓN CONTRA LA MUJER.	Decreto-Ley No. 49-82. 29 de junio de 1982
RATIFICACIÓN DE LA CONVENCION SOBRE LA ELIMINACIÓN DE TODAS LAS FORMAS DE DISCRIMINACIÓN CONTRA LA MUJER	Acuerdo Gubernativo No. 106-82. 8 de julio de 1982; suscrita por nuestro Gobierno en la ciudad de Nueva York el 8 de junio de 1981
APROBACIÓN DE LA CONVENCION INTERNACIONAL SOBRE LA ELIMINACIÓN DE TODAS LAS FORMAS DE DISCRIMINACIÓN RACIAL	Decreto-Ley No. 105-82, del 30 de noviembre de 1982
ADHESIÓN A LA CONVENCION INTERNACIONAL SOBRE LA ELIMINACIÓN DE TODAS LAS FORMAS DE DISCRIMINACIÓN RACIAL	Acuerdo Gubernativo No. 461-82. 30 de noviembre de 1982
APROBACIÓN DE LA CONVENCION RELATIVA A LA LUCHA CONTRA LAS DISCRIMINACIONES EN LA ESFERA DE LA ENSEÑANZA	Decreto-Ley No. 112-82, del 20 de diciembre de 1982
RATIFICACIÓN DE LA CONVENCION RELATIVA A LA LUCHA CONTRA LAS DISCRIMINACIONES EN LA ESFERA DE LA ENSEÑANZA	Acuerdo Gubernativo No. 505-82, 21 de diciembre de 1982

163. El Congreso de la República, en Decreto número 805, de fecha 9 de mayo en curso, ha aprobado la Convención Interamericana sobre Concesión de los Derechos Políticos a la Mujer, suscrita por la Delegación de Guatemala el 2 de mayo de 1948, en el seno de la IX Conferencia Internacional Americana, celebrada en Bogotá, Colombia, y ha hecho reserva en cuanto a lo que la Constitución establece al respecto

164. La República de Guatemala, previa aprobación del Decreto del Congreso número 411, ratificó con fecha 7 de julio de 1947, el texto que contiene la Constitución de la Organización Internacional del Trabajo, y como consecuencia, forma parte de dicha organización como Estado miembro.

APROBACIÓN DEL PACTO INTERNACIONAL DE DERECHOS ECONÓMICOS, SOCIALES Y CULTURALES	Decreto Legislativo No. 69-87. 30 de septiembre de 1987
ADHESIÓN AL PACTO INTERNACIONAL DE DERECHOS ECONÓMICOS, SOCIALES Y CULTURALES	Instrumento de Adhesión del Gobierno de Guatemala. 6 de junio de 1988
RATIFICACIÓN DEL CONVENIO NÚM. 138 (1973) RELATIVO A LA EDAD MÍNIMA DE ADMISIÓN AL EMPLEO (TRABAJO INFANTIL)	Instrumento de Ratificación del Gobierno de Guatemala 5 de diciembre de 1989
APROBACIÓN DE LA CONVENCION SOBRE LOS DERECHOS DEL NIÑO	Decreto Legislativo No. 27-90. 10 de mayo de 1990 ¹⁶⁵
RATIFICACIÓN DE LA CONVENCION SOBRE LOS DERECHOS DEL NIÑO	Instrumento de Ratificación. 22 de mayo de 1990.
APROBACIÓN DEL PACTO INTERNACIONAL DE DERECHOS CIVILES Y POLÍTICOS	Decreto Legislativo No. 9-92. 19 de febrero de 1992
APROBACIÓN DE LA CONVENCION INTERAMERICANA PARA PREVENIR, SANCIONAR Y ERRADICAR LA VIOLENCIA CONTRA LA MUJER. (CONVENCION DE BELÉM DO PARÁ)	Decreto Legislativo No. 69-94. 15 de diciembre de 1994 ¹⁶⁶
RATIFICACIÓN DE LA CONVENCION INTERAMERICANA PARA PREVENIR, SANCIONAR Y ERRADICAR LA VIOLENCIA CONTRA LA MUJER (CONVENCION DE BELÉM DO PARÁ)	Instrumento de Ratificación, 4 de enero de 1995

165. La Asamblea General de las Naciones Unidas aprobó con fecha 20 de noviembre de 1989, la Convención sobre los Derechos del Niño, la cual fue suscrita por el Gobierno de la República de Guatemala, con fecha 26 de enero de 1990;

166. El Estado de Guatemala suscribió en la ciudad de Belem Do Para, Brasil, el 6 de septiembre de 1994, la Convención Interamericana Para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer "Convención de Belem do Para".

APROBACIÓN DEL CONVENIO NÚM. 169 DE LA OIT	Decreto Legislativo No. 9-96. 5 de marzo de 1996
APROBACIÓN DEL PROTOCOLO FACULTATIVO DEL PACTO INTERNACIONAL DE DERECHOS CIVILES Y POLÍTICOS	Decreto Legislativo No. 11-96. 14 de marzo de 1996
RATIFICACIÓN DEL CONVENIO NÚM. 169 DE LA OIT	Instrumento de Ratificación 10 de abril de 1996
ADHESIÓN AL PROTOCOLO FACULTATIVO DEL PACTO INTERNACIONAL DE DERECHOS CIVILES Y POLÍTICOS	Instrumento de Adhesión. 19 de junio de 2000
APROBACIÓN DEL CONVENIO NÚM. 182 (1999) SOBRE LA PROHIBICIÓN DE LAS PEORES FORMAS DE TRABAJO INFANTIL Y LA ACCIÓN INMEDIATA PARA SU ELIMINACIÓN	Decreto Legislativo No. 27-2001. 23 de julio 2001

GUATEMALA

Legislación nacional específica para el tema de mujeres indígenas y educación

LEY NACIONAL	
Decreto número 1454, emitido el ocho de junio de 1961 dio su aprobación al Convenio número 100	Relativo a la igualdad de remuneración entre la mano de obra masculina y la mano de obra femenina por un trabajo de igual valor adoptado por la Conferencia Internacional del Trabajo en su Trigésima Cuarta Reunión celebrada en Ginebra, Suiza, el 6 de junio de 1951,
LEY ORGÁNICA DE EDUCACIÓN NACIONAL, Decreto-Ley No. 317 12 de enero de 1965	Establece que las lenguas de los grupos autóctonos podrán utilizarse en la educación y pone especial atención en los programas de castellanización
LEY DE EDUCACIÓN NACIONAL Decreto Legislativo No. 73-76 1 de diciembre de 1976	Establece que la educación y difusión de la cultura se hará en idioma oficial y en las lenguas indígenas y que se declara de urgencia nacional la alfabetización y la castellanización.
LEY DE ALFABETIZACIÓN Decreto Legislativo No. 43-86 8 de julio de 1986	Reconoce el pluralismo lingüístico y la opción del hablante de lengua indígena y español acerca del idioma en el cual desea alfabetizarse
Acuerdo Gubernativo No. 1046-87 23 de noviembre de 1987	Establece el alfabeto que corresponde a cada uno de los 21 idiomas indígenas
Decreto del Congreso No. 65-90 18 de octubre de 1990 (fue modificado)	Ley de la Academia de Lenguas Mayas de Guatemala
LEY DE EDUCACIÓN NACIONAL Decreto Legislativo No. 12-91 9 de enero de 1991	Establece la preeminencia de la educación bilingüe
Acuerdo Gubernativo No. 456-96 22 de octubre de 1996	Creación de becas para niñas del área rural

Acuerdo Gubernativo No. 748-97 24 de octubre de 1997	Creación de la Comisión Consultiva para la reforma educativa con representación y participación indígena
Circular del Despacho Ministerial de Educación 9 de abril de 1999	Reconocimiento del derecho de los alumnos a asistir a clase con trajes indígenas

PANAMÁ

Directorio de organizaciones de mujeres indígenas en Panamá¹⁶⁷

ACCIÓN CULTURAL NGOBE (ACUN)

Tel: (507)262-23-26

Correo electrónico: acun@cwpa.net.pa

ASOCIACIÓN DE ESTUDIANTES NGOBE BUGLÉ DE LA UNIVERSIDAD DE PANAMÁ

Correo electrónico: seliano@hotmail.com

ASOCIACIÓN DE MUJERES NGOBE

Correo electrónico: anethgallardo@hotmail.com

ASOCIACIÓN DE PROFESIONALES NGOBE

San Félix, Chiriquí

Tel: (507)727-09-29

ASOCIACIÓN GARDI SUGDUP

Calle 16, Santa Ana, Cd. Panamá

Tel: (507)228-8917

ASOCIACIÓN INABAKINYA

Edif. Secretaría Indígena, calle 32, Ave Cuba y Ave Perú, Cd Panamá

Tel: (507)225-0374

ASOCIACIÓN KUNAS UNIDOS POR NAPGUANA

Tel: (507) 227-58-86 y 227-20-24

Correo electrónico: napguana@hotmail.com

Sitio Web: <http://www.geocities.com/TheTropics/Shores/4852>

CENTRO IGUANAGSY PARA EL DESARROLLO INTEGRAL DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS

Calle Monteserín. Cd. Panamá

Tel: (507)212-0830

CENTRO INDÍGENA PARA EL DESARROLLO Y LA CONSERVACIÓN AMBIENTAL

Tel: (507)594-89-55

Correo electrónico: irodeg@yahoo.com

Correo electrónico: cidcangbugle@yahoo.es

Sitio web: <http://www.redindigena.net/organinteg/cidca.html>

COLECTIVO DULENEGA

C.C. 98, Zona 1 Panamá, Panamá

Tel: (507) 212-83-01

Fax: (507) 212-84-01

Correo electrónico: kungiler@nativeweb.net , kungiler@hotmail.com

Sitio Web: <http://dulenega.nativeweb.org/>

CONGRESO GENERAL EMBERÁ- WOUNAAN

C.C. 4473 Zona 5 Cd. Panamá; Comunidad el Salto, Comarca Embera- Wounaan

(507)273-07-90

Correo electrónico: betanio_1964@hotmail.com

CONGRESO GENERAL KUNA

A.P. 6-8299, El Dorado, Cd. Panamá

Farfán, Howard, Calle Florida D.R: Edif 1512

Tel/Fax: (507) 316-12-32 /33/34

Correo electrónico: congresok@hotmail.com, congresoKuna@pa.inter.net

Sitio web: <http://onmaked.nativeweb.org/>

CONGRESO GENERAL NGOBE-BUGLÉ

Tel: (507) 66-81-13-10 (cel.) y 221-60-31

CONSEJO COMARCAL EMBERÁ

Tel. (507)227-88-96

COOPERATIVA PRODUCTORES DE MOLAS, R.L.

C.C. 830584, Zona 3 Panamá, Panamá, Panamá

Tel/fax: (507) 262-68-27

Correo electrónico: coopmola@sinfo.net

Sitio Web: <http://www.catgen.com/home/coopmola/EN/0.html>

COORDINACIÓN GENERAL DE MUJERES NGOBE-BUGLÉ

Av. Perú Calle 36 Este, Edif. Arboix, of. 8, Ciudad de Panamá

Tel: (507)66-39-89-73 (cel.)

Correo electrónico: coordmujeres_indigena@hotmail.com

COORDINADORA COMARCAL DE MUJERES EMBERÁ -WOUNAN

Av. Perú Calle 36 Este, Edif. Arboix, of. 8, Ciudad de Panamá

Tel/fax: (507)227-41-38

Correo electrónico: conamui@cableonda.net

COORDINADORA NACIONAL DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS DE PANAMÁ (COONAPIP)

Parque Lefevre, Av. Primera, Cd. Panamá

A.P. 4473 Zona 5 Cd. Panamá

Tel: (507) 221-29-14

Fax: (507)221-60-31

COORDINADORA NACIONAL DE MUJERES INDÍGENAS DE PANAMÁ

Av. Perú Calle 36 Este, Edif. Arboix, of. 8, Ciudad de Panamá

Tel/fax: (507)227-41-38

Correo electrónico: conamui@cableonda.net

Sitio web: <http://www.conamui.org>

FEDERACIÓN DE ORGANIZACIONES ARTESANALES NGOBE BUGLÉ

100 mts de la Entrada de San Félix hacia David, Chiriquí

Tel: (507)597-32-01 Y 727-09-29

Correo electrónico: artesaniangobe@hotmail.com

Sitio web: <http://www.redindigena.net/organinteg/foranb.html>

167. Este directorio fue actualizado en agosto del 2005 por personal de SEPRADI directamente en Panamá. Se puede ver completo en <http://www.redindigena.net/dirint/panama.html>

FUNDACIÓN DOBBO YALA

Calle Herbruger con Ave. Ramón Arias, Urbanización Linares, Nuevo Reparto El Carmen, Casa 13-B, Cd. Panamá

A.P. 830308, Zona 3, Cd. Panamá

Tel: (507)261-72-29

Fax: (507)261-63-47

Correo electrónico: dobbo@cableonda.net

Sitio web: <http://www.dobboyala.org.pa>

FUNDACIÓN EMBERÁ PARA EL DESARROLLO

Río Chucunaque, calle principal casa 7, El Salto, Lajas Blancas, Cemaco

Tel: (507)212-26-39 y 66-63-40-45 (cel.)

Fax: (507)212-26-39

Correo electrónico: Fundacionembera1@yahoo.es

FUNDACIÓN PARA EL DESARROLLO INDÍGENA UAGUITUPU

Ave. Federico Boyd y Vía España, Edificio Costa del Sol Planta baja, Cd. Panamá

Tel : (507)263-13-49

Fax : (507)263-25-59

FUNDACIÓN PARA LA PROMOCIÓN DEL CONOCIMIENTO INDÍGENA (FPCI)

Ave. Perú. Calle 36. Edificio Arboix. 3er. Alto. Oficina 9

A.P. 10028, zona 4 Cd. Panamá

Tel: (507)227-50-90

Correo electrónico: fpci@ailigan.org

Sitio web: <http://www.ailigan.org>

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES KOSKUN KALU

A.P. 6-8299, El Dorado, Cd. Panamá

Farfán, Howard, Calle Florida D.R: Edif 1512

Tel/Fax: (507) 316-12-32 /33/34

Correo electrónico: koskunkalu@hotmail.com

Sitio web: <http://onmaked.nativeweb.org/>

INSTITUTO PARA EL DESARROLLO INTEGRAL DE KUNA YALA (IDIKY)

A.P. 6-8299, El Dorado, Cd. Panamá

Farfán, Howard, Calle Florida D.R: Edif 1512

Tel/Fax: (507) 316-12-32 /33/34

Correo electrónico: idiky9@cwpanama.net

KORMAKET POR TUBUALA

Calle Monteserín, Frente al Instituto Nacional, Cd. Panamá

Tel: (507)262-59-95

MERY NGOBE

Correo electrónico: Meryngobe@hotmail.com

Sitio Web: <http://www.redindigena.net/organinteg/merybrare.html>

MOVIMIENTO DE LA JUVENTUD KUNA

San Miguelito, Paraiso, calle O,

Tel: (507)66-08-21-80 (cel.)

Correo electrónico: nikingua@yahoo.com, taira_21@hotmail.com

ORGANIZACIÓN COMARCAL DE MUJERES KUNAS OLOWAILI

Av. Perú Calle 36 Este, Edif. Arboix, of. 8, Ciudad de Panamá

Tel/fax: (507)227-41-38

Correo electrónico: conamui@cableonda.net

ORGANIZACIÓN DE JÓVENES EMBERÁ WOUNAAN DE PANAMÁ

Calle HerBruger, Casa 13 B, Urbanización Linares, Ciudad de Panamá

Tel: (507) 261-72-29

Tel: (507) 65-10-35-41 (cel.)

Correo electrónico: ojewpanama@hotmail.com

Sitio Web: <http://ojewpanama.turincon.com/>

<http://www.redindigena.net/organinteg/ojewp.html>

ORGANIZACIÓN PARA EL FOMENTO DE LA CULTURA NGOBE Y TURISMO DE BOCA DEL TORO

Tel: (507)295-56-26

Correo electrónico: higinio_cr@hotmail.com

SERVICIOS TÉCNICOS PRO-NGOBE

Vía Panamericana, 24 de Diciembre, Casa D-85

Tel: (507) 295-41-30

Correo electrónico: oguerra63@hotmail.com

Sitio Web: <http://www.redindigena.net/organinteg/prongobe.html>

TALLER DE MUJERES KUNAS KIKADIRYAI

Tel: (507) 227-41-75

Fax: (507) 227-41-75

Correo electrónico: kikadiryai@inkarri.net

Sitio Web: <http://www.geocities.com/Eureka/Plaza/1873/home.html>

PANAMÁ

Legislación nacional relacionada con los derechos de las mujeres indígenas

LEY NACIONAL	CONTENIDO
Ley 16 del 31 marzo 2004	Establece disposiciones para la prevención de delitos contra la integridad y la libertad sexual y modifica y adiciona artículos al Código Penal y Judicial.
Decreto Ejecutivo N° 53 de 25 de Junio de 2002	Reglamenta la Ley N° 4 del 29 de enero de 1999, por la cual se instituye la Igualdad de Oportunidades para las Mujeres.
Ley 29 del 13 junio 2002	Garantiza la salud y la educación de la adolescente embarazada.
Ley N° 68 de 19 de diciembre de 2001	Establece la Titulación Conjunta como forma de adquirir la tierra y modifica artículos al Código Agrario.
Ley N° 38 de 10 de julio de 2001	Reforma y Adiciona el Código Penal y Judicial, sobre Violencia Doméstica y Maltrato al Niño, Niña y Adolescente, deroga artículos de la Ley 27 de 1995 y dicta otras disposiciones.
Ley N° 17 de 28 de marzo de 2001	Aprueba el Protocolo Facultativo de la Convención sobre la Eliminación de todas las formas de Discriminación contra la Mujer.
Ley 6 del 4 de mayo de 2000	Establece el uso obligatorio del lenguaje, contenidos e ilustraciones con perspectiva de género en las obras y textos educativos.
Ley N° 6 de 4 de mayo de 2000	Establece el Uso Obligatorio del Lenguaje, Contenido e Ilustraciones con Perspectiva de Género en las Obras y Textos Escolares.
Decreto Ejecutivo N° 33 de 24 de abril de 2000	Se declara el Mes de Marzo "Mes de la Mujer", para la realización de actividades en el marco del Día Internacional de la Mujer.
Ley N° 54 de 7 de diciembre de 1999	Reforma al Régimen del Seguro Voluntario de la Caja del Seguro Social, para incorporar a la persona que se dedique a la atención de su familia.

Ley N° 4 del 29 de enero de 1999	Instituye la Igualdad de Oportunidades para las Mujeres.
Ley N° 22 de 14 de junio de 1997	Reforma el Código Electoral y se adoptan otras medidas. (Incorpora la cuota electoral del 30% de participación femenina).
Ley N° 50 de 23 de noviembre de 1995	Protege y fomenta la Lactancia Materna
Ley N° 44 de 12 de agosto de 1995	Dicta normas que regularizan y modernizan las relaciones laborales. (Se incorpora la figura del Acoso Sexual como causa justa de despido y como prohibición para el empleador de cometer esta conducta y se establece normas favorables a las mujeres como los artículos 14, 16, 18 y 28).
Ley N° 12 de 20 de abril de 1995	Ratifica la Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer – Convención de Belem Do Pará.
Ley N° 9 de 20 de junio de 1994	Establece y regula la Carrera Administrativa (Incorpora la figura del Acoso Sexual como causa de destitución directa, y protege a las trabajadoras en estado de gravidez).
Ley N° 3 de 17 de mayo de 1994	Aprueba el Código de la Familia.
Ley N° 22 de 7 de diciembre de 1990	Brinda la opción de la mujer de adoptar o no el apellido de casada.



Fondo de Desarrollo de las Naciones Unidas para la Mujer



UNIFEM - Región Andina
Av. Amazonas 2889 y La Granja
Edificio Naciones Unidas, 2do Piso
Quito Ecuador, PO Box 17-03-4731
Tel (593 2) 2460329 / Fax: (593 2) 2460328
unifem.paises.andinos@unifem.org
www.unifemandina.org