

MULTICULTURALISMO, GÉNERO Y DERECHOS HUMANOS. EL CASO DE LA COMUNIDAD NATIVA DE SHINTUYA¹

Martín del Alcázar Chávez²

En mayo de 2000, siendo Comisionado de la Defensoría del Pueblo, visité por primera vez la comunidad nativa de Shintuya en el departamento de Madre de Dios. Esta comunidad está integrada en su mayoría por indígenas de la etnia Arambukt³ y se ubica en la zona de amortiguamiento del Parque Nacional del Manu; desde ahí se pueden tomar las embarcaciones para ingresar a otras comunidades más distantes.

Las campañas itinerantes de la Defensoría del Pueblo a diversas comunidades indígenas del Manu, se realizaron en varias oportunidades. Cabe recordar que Shintuya es el pueblo indígena más numeroso del departamento de Madre de Dios.

Hasta ese entonces ignoraba la marginación de la que eran víctimas algunas mujeres indígenas de la comunidad de Shintuya. En los primeros días del mes de julio se recibe una queja, que primero había sido presentada al PROMUDEH y luego derivada a la Defensoría, que se convertiría en pedido de intervención defensorial por parte del Programa de Comunidades Nativas de la Defensoría del Pueblo.

Esta queja la presentó un misionero dominico quien acogía el malestar de tres mujeres indígenas de Shintuya que venían siendo marginadas. Este misionero realiza su labor pastoral en la Misión de Shintuya, lo acompañan otro sacerdote y un hermano. Son ellos quienes dirigen el internado para niños y jóvenes indígenas. Según los misioneros, ellos fueron los primeros en trabajar en la zona y es en torno a la misión que los indígenas se fueron congregando.

Las mujeres arambukt estaban siendo marginadas por casarse con colonos, viéndose obligadas a salir de la comunidad nativa, cosa que no sucedía con los hombres indígenas que se casan con colonos. Esto, según el reclamo presentado

y luego acogido por la Defensoría del Pueblo, era una clara vulneración de los derechos ciudadanos por cuanto atentaba contra el derecho constitucional y fundamental a la igualdad, la no discriminación por razón de sexo, tener los mismos derechos ante supuestos iguales, etc.

En el mes de agosto de 2000, cuando regresaba de un viaje de campañas itinerantes de la Defensoría del Pueblo, pude estar unas horas en Shintuya. Aproveché la ocasión para entrevistarme con el misionero, así como con Teresa, una de las mujeres afectadas, quien tenía un pequeño puesto de venta de comida cerca del puerto y desembarcadero de la comunidad. Ella estaba casada con un colono que trabajaba para una ONG de la zona, su esposo no podía vivir en la comunidad, iba sólo por dos días, cada quincena, a ver a sus hijos y esposa. Frente a su quiosco un grupo de vendedores ambulantes —foráneos en su mayoría del Cusco— vendían productos varios y se habían afincado a orillas del puerto.

La otra agraviada era Mártir, profesora en el colegio de la misión, que realizó estudios de pedagogía con la ayuda de los misioneros. La particularidad de la profesora de educación inicial era ser bilingüe. Los misioneros le han proporcionado un espacio dentro de la misión, ella tiene una pequeña casa en la que vive con sus hijos y esposo. De esta manera, se ha evitado su expulsión de la comunidad.

Su hermana Sabina se presentó como otra agraviada y la supuestamente última afectada, la señora Marisa, cuyas otras dos hermanas ya habían sido expulsadas de la comunidad nativa. Haciendo un pequeño paréntesis cabría preguntarnos por qué, en general, la comunidad permite que haya colonos⁴ cerca al desembarcadero, pero no cuando se casan con una mujer indígena.

A la señora Teresa los mismos indígenas le habían cortado la luz, como manera de decirle que tenía un plazo de unos días para que dejara la comunidad. Este plazo se hizo extensivo a las demás mujeres afectadas, las mismas que eran objeto de hostilización, marginación, maltrato y, en algún momento, agresión física por parte de otras mujeres indígenas.

Como la señora Teresa era amiga del gobernador, le contó del maltrato y la marginación de que eran objeto. Pero sobre todo hizo referencia al ultimátum que se les había dado: dejar la comunidad o sino serían expulsadas. Al parecer, hubo una conversación por parte del gobernador con las autoridades indígenas y la firme determinación de estos por expulsar a las mujeres, motivó que el gobernador, como forma de presión y disuasión ya no llevara petróleo para su grupo electrógeno. Con lo cual se les dejó sin luz, durante un mes y medio, hasta que cesaran las

hostilizaciones. La represalia dio resultado, no se expulsaron a las afectadas y devolvieron la luz a la comunidad, pero la situación de las agraviadas no varió mucho.

Otro hecho que ocurría al interior de la comunidad, era que a las mujeres indígenas no les habían dado una chacra como es lo usual, cada una debía ver la forma de ganarse la vida, para tener algo de dinero. Tampoco participaban de las obras de bien social dirigidas a las comunidad nativa, ni en el Club de Madres, ni de las donaciones y/o capacitación del PRONAA, tampoco participaban de las reuniones de asamblea de la comunidad nativa. Los comuneros les decían que ellos mismos hacían su ley.

Ante la complejidad de lo que venía ocurriendo, según lo narrado por las afectadas, procedí a hablar con el vicepresidente de la comunidad acompañado de dos de las cuatro mujeres indígenas afectadas. El vicepresidente mostró buena disposición, manifestando su disconformidad con lo que venía ocurriendo.

Asimismo, se coordinó con el misionero dominico sobre la posibilidad de tratar en una próxima asamblea con la comunidad el problema de la marginación, así como otros temas de interés para los indígenas. Con el vicepresidente se acordó revisar los estatutos o reglamento interno y ver si existían precedentes de expulsión de mujeres en la comunidad nativa de Shintuya.

Entrando al análisis de por qué las mujeres nativas tienen cierta inclinación a preferir unirse con un colono, se puede decir —según lo expresado por algunas mujeres indígenas entrevistadas— que para una mujer nativa un colono le representa “alguien que tiene más que ofrecer que un indígena”. Ya sea por tener algún oficio, medios económicos suficientes para tener una pequeña casa en algún centro poblado o ciudad, ya que en su mayoría son gente de campo, agricultores, o pequeños comerciantes, carpinteros, albañiles, o viven del turismo trabajando como motoristas, choferes, cocineros, o desempeñan algún cargo menor en una institución del Estado u ONG, ya sea en el departamento de Cusco o en Salvación, capital de una provincia del departamento de Madre de Dios.

El colono representa para una mujer indígena la posibilidad de vivir mejor y de adaptarse al patrón cultural del colono. Como se mencionó anteriormente, el colono viene de pequeñas ciudades en busca de “El Dorado”. En otras palabras, quieren tener éxito o mejorar su estándar de vida. En la zona tenemos importantes asentamientos de colonos como: Atalaya, pequeño puerto que se encuentra cruzando el río Carbón, especie de límite natural, que separa Madre de Dios de

Cusco; luego se encuentran Pilcopata y Patria, poblaciones cusqueñas de ceja de selva que están a dos horas de Salvación, Madre de Dios.

En la mentalidad de los colonos está, además de la idea que hay tierra de sobra para todos, el hecho del imaginario popular de pensar erróneamente: “¿Por qué van a vivir unos cuantos en unas grandes extensiones de tierra? Se necesita poblar esas zonas, con gente que carece de medios en las ciudades y que no tienen los medios para adquirir una casa”.

Este modo de entender el desarrollo en la Amazonía se denominaría “fronteras vivas” —viene de la época del segundo gobierno del presidente Belaunde, 1980-1985. Una vez que el colono se instala, tiene su chacra y va trayendo al resto de su familia. Si le va bien adquirirá una vivienda en un centro poblado o mejorará la chacra que tiene, luego pondrá un quiosco, de ahí una bodega. Según como le vaya adquirirá un auto, camión o tractor y en algunos casos hasta llegará a tener varias propiedades en diferentes zonas, agrícolas y/o urbanas.

Para ellos, la tierra no tiene el mismo significado que para un indígena. El indígena tiene una parcela de tierra que no le pertenece a él sino a la comunidad, hace un uso adecuado y armónico de ella. El sentido del bien común como factor importante, es como la piedra de toque, esto significa compartir aquello que se tiene y que exista una relación de equidad, solidaridad y reciprocidad. La tierra o territorio, como lo señala el Convenio 169 de la OIT, tiene una connotación importante.

I. MULTICULTURALISMO COMO DESAFÍO A LA UNIVERSALIDAD DE LOS DERECHOS HUMANOS

Posteriormente, el 4 de noviembre de 2000 pude ir a Shintuya para participar en una asamblea. Tuve la suerte de ir acompañado de un dirigente de la FENAMAD (Federación Nativa del río Madre de Dios y afluentes) que hacía las veces de guía, y coordinador de las actividades a realizar en las comunidades nativas, él es un colono de la sierra de Apurímac, casado con una indígena de la comunidad de Palotoa. Es un indígena más, por la forma como se ha inculturado y por su preocupación por el quehacer de las comunidades nativas, esto le ha permitido tener un cargo en la FENAMAD y ser querido y respetado por muchas personas, no sólo indígenas.

Por problemas de coordinación, los indígenas de Shintuya no estaban enterados de nuestra llegada, tenían otra actividad programada con personal del Ministerio

de Agricultura. Pero por lo que representaba la Defensoría del Pueblo, una de las pocas Instituciones del Estado que trabajaba de cerca con los indígenas y sus comunidades, así como también con la Federación que los agrupa y vela por el respeto de sus derechos y bienestar colectivo, los comuneros se mostraron interesados a tratar los diferentes temas: el rol de la Defensoría del Pueblo, los derechos fundamentales consagrados en la Constitución, Convenio 169 de la OIT, en especial, la parte de derecho consuetudinario, para de esta manera abordar el problema central, concerniente a la queja presentada por el grupo de mujeres indígenas afectadas.

Hubo una masiva asistencia de los comuneros y comuneras. Algo que cabe destacar es la reacción de felicidad, aunque fuera momentánea, por parte de las afectadas, por poder hablar frente a frente con los directivos y resto de comuneros. Después de mucho tiempo se les permitía participar en una asamblea y sobre todo ser escuchadas.

La asamblea se desarrolló en el local comunal, pudiendo apreciarse la siguiente composición del grupo: adelante a un costado estaban los jóvenes, al medio algunos ancianos y personas mayores, y al fondo en el medio, sentadas en el suelo formando un grupo compacto, un grupo de mujeres indígenas, las afectadas estaban lejos de dicho grupo, disgregadas.

Cuando se habló del artículo 2 de la Constitución Política del Perú de 1993, en lo referente a que no hay prisión por deudas, varios comuneros se quedaron sorprendidos, pues meses o años atrás habían sido detenidos por la policía, por tener deudas, toda vez que fueron denunciados por un vendedor de ollas, frazadas y diversidad de otros productos. Se presentaron otros casos de violación de sus derechos fundamentales y se tomó nota de ellos, para intervenir en la medida de lo posible en esclarecer y encontrar a los responsables de dichos abusos, aunque el paso del tiempo, era el gran enemigo, además de la memoria, pues algunos no recordaban los nombres de los infractores a la ley.

Poco antes de entrar a participar en la asamblea, tomé conocimiento que una ONG que trabaja en la zona había tenido una reunión, dos semanas antes, con la asamblea de comuneros y ésta habría acentuado los antagonismos, destacando el hecho de no permitir que viniesen colonos casados con mujeres indígenas, pues ello significaría una invasión por parte de estos; según algunos indígenas habría existido una manipulación por parte de la citada ONG. Es al calor de dichos antagonismos que se elaboró el estatuto, siendo aprobado por la mayoría de los comuneros y comuneras presentes.

Durante el desarrollo de la asamblea hubo varias intervenciones. Lo que deseaba hacer en la reunión era que se dijese todo lo que quisieran expresar, para a partir de los temas tratados, poder exponer los casos en que la Defensoría podía intervenir y de qué manera. El problema central fue abordado casi al final de la mañana.

Es de esta manera que se puso especial énfasis al derecho a la igualdad, a que no hay prisión por deudas, a que no se puede detener arbitrariamente a nadie salvo por orden motivada del juez o flagrante delito, derechos consagrados en el artículo 2 de la Constitución. Se les preguntó a los comuneros si estaban o no de acuerdo, a través de ejemplos, en que se discriminase por razón de sexo, varios de ellos manifestaron que tal cosa no era posible. Fueron los adultos mayores y sobre todo los jóvenes, quienes coincidían en dicho postulado. El problema empezó al abordar, de lleno, el artículo 149 de la Constitución de 1993, la parte que dice: “el derecho consuetudinario no puede violar los derechos fundamentales de la persona”; por lo tanto, el que la comunidad obligara a salir a las indígenas casadas con colonos y no a los hombres constituiría una violación a los derechos fundamentales.

Es ahí que comenzaron las diversas reacciones. Una de las intervenciones más vehementes fue la del señor Sonque, quien tiene tres hermanas casadas con colonos. El mencionado señor decía que de acuerdo a sus tradiciones ancestrales, las mujeres casadas con colonos debían ser expulsadas, que la comunidad estaba de acuerdo con dicha práctica, lo mismo decían otros miembros de la comunidad, sobre todo los mayores.

El ambiente estaba algo tenso, se miraban entre ellos y eran dos o tres los que trataban de acaparar la polémica discusión. Había una suerte de intimidación o quizás temor a ser rechazado por el grupo, a opinar en contra de la mayoría.

Otra intervención acalorada fue la de una mujer indígena, antes casada con un colono, pero que luego se había separado y unido con un indígena. Ella decía que la familia comprendía el hecho de que la mujer tenga que salir de la comunidad nativa al no estar casada con un indígena. El vicepresidente tomó luego la palabra, un hombre de edad, y contrariamente a lo que había dicho en la entrevista que tuvimos meses antes, se declaró a favor de que las mujeres indígenas salgan de la comunidad.

Poco después, hizo su intervención el misionero dominico, quien sostuvo que él no podía ir contra lo que dice el Evangelio ni contra lo que dice la Constitución. Pues para él, sacerdote español, el decirle esto a los indígenas era tan evidente como decir que si A es igual a B y B es igual a C entonces A es igual a C.

La postura cerrada de la mayoría de indígenas de no querer comprender según el sacerdote la “errónea apreciación de su llamado derecho consuetudinario”, estaría obligando a la misión dominica a dejar de apoyar a los estudiantes indígenas que salen del colegio y quieren seguir estudios superiores, en especial la carrera de educación para luego retornar a la comunidad nativa y ser profesores bilingües del colegio de la misión de Shintuya.

El problema radica en que si van chicas indígenas a estudiar fuera y se casan con un colono, simplemente no regresan a la comunidad y se quedan en Cusco o Puerto Maldonado, lo cual significa una gran pérdida para lo que invierte la misión en lo que es alimentación, estudios, medicinas, libros, etcétera, pues lo que ellos buscan, sobre todo, es un mayor número de profesores bilingües, de preferencia.

En ese momento el sacerdote citó el caso de la profesora Mártir, a quien la comunidad pone una serie de obstáculos para que continúe su permanencia. El sacerdote añadió: “Con esto se afectaría gravemente la educación bilingüe, pues ella es la única que domina el *harakmbut* y en el fondo ello va contra la propia concepción de identidad indígena, la misma que se gesta desde la escuela y el hogar”.

A mi parecer, dicha concepción concuerda con un patrón de occidentalización, que infravalora una cultura para poner a otra como término de referencia. ¿A qué se refiere con concepción de identidad? Si bien en la sociedad formal o gran sociedad podemos hablar de un proceso de adaptación y dación de normas sociales y pautas de conducta escritas de carácter obligatorio, las representaciones sociales que se tienen una vez internalizadas por el sujeto, constituyen el proceso de socialización del niño o la niña, quien tiene como referente cultural, de identidad, y de transmisión de valores, a la familia. Luego es la escuela, hasta que posteriormente ya el joven discierne entre aquello que integra en su razonamiento y en su forma de vida de acuerdo a su entorno socioeconómico y cultural. Es decir, la asimilación de las representaciones sociales y su consiguiente institucionalización, para luego crear o recrear ese espíritu crítico acerca de su entorno e identidad y de esta manera cuestionar los grados de validez de lo que ha aprehendido; siendo entonces el joven independiente en su manera de concebir el mundo, las cosas y guardando y usando aquello que le permita —lo que Kant denomina— la emancipación de la razón o, por llamarlo de otra manera, la adultez de la razón.

En tal sentido cabe citar a Amy Gutmann:⁵

La exigencia de reconocimiento, fomentada por el ideal de la dignidad humana, apunta al menos en dos direcciones: tanto a la protección de los derechos básicos de los individuos cual seres humanos, como al reconocimiento de las necesidades particulares de los individuos cual miembros de grupos culturales específicos.

En tales términos, parafraseando a la autora, cabe preguntarse si somos capaces de distinguir entre la intolerancia y el respeto a la diferencia. Al referirse el sacerdote a la necesidad de profesores bilingües, es claro, pero al hecho de que él sí respeta “el evangelio y la Constitución”, cabría hacer la pregunta, ¿de qué manera el indígena entiende el evangelio y la Constitución?, ¿para ellos tienen en verdad un significado especial en su lengua o algún equivalente? De ser así, ¿qué lugar ocupa en su vida la religión y la ciudadanía y los derechos básicos, reconocidos por la Constitución? Entonces se puede preguntar: ¿cuál es el estado de las cosas para los arambukt de Shintuya?

En tal contexto se puede decir que hay un problema de emisor, receptor y mensaje. El emisor quiere transmitir algo de determinada manera porque su vivencia así como sus representaciones sociales, cosmovisión e imaginario popular han sido materia de intercambio.

¿El mensaje ha ido en ambos sentidos? El emisor ha sido a su vez receptor y se ha llegado a un convencionalismo, relación entre la palabra y el objeto. ¿Dónde está la distorsión?, ¿la hay?, ¿para quién?, ¿qué papel juega la misión para los indígenas? En su mayoría, los indígenas sienten más un alejamiento e imposición que un acercamiento, ¿es para ellos una forma de integración con la sociedad posmoderna que les es de cierta forma ajena y acultural? o ¿cumple más bien, un rol integrador, respetuoso de sus valores, creencias, tradiciones, mitos y costumbres y ayuda a fortalecer su identidad de pueblo indígena?

Volviendo a la intervención del misionero dominico, cuando añade que de seguir así las cosas ya no se enviarán más jóvenes a estudiar a la misión de Quillabamba (Cusco) a seguir pedagogía u otra carrera que redunde en beneficio de la comunidad nativa, esto provocó la intervención del vicepresidente, quien apresuradamente decía “nos estamos excediendo, no nos afecten de esta manera y qué va a suceder, en particular...”. El hecho es que su hijo estaba a punto de terminar la secundaria, y según la decisión de los comuneros, su futuro y el de otros jóvenes se vería afectado, de ahí el malestar. Para tranquilizar al misionero y demás miembros de la comunidad uno de los directivos dijo: “No se preocupe padre, ya que en los

estatutos que hemos redactado se ha puesto que deben salir de la comunidad las mujeres indígenas casadas con colonos que no tengan profesión”, con lo cual decían querer seguir teniendo el apoyo de la misión.

De esto se puede percibir cómo se trastoca una práctica llamada de derecho interno o consuetudinario, es decir de naturaleza oral y no escrita, que busca el bien común y el restablecimiento del orden interno. Por presiones e intereses creados, los indígenas dan como salida, una suerte de norma escrita, llámese cláusula o artículo del estatuto de la comunidad, que vulnera de manera flagrante el derecho de las mujeres indígenas.

Esta vez ya no se les sanciona con la expulsión sino que se dice: “No te expulsamos si tú tienes una carrera o profesión, y aún en ese caso deberás permanecer con tus derechos limitados”, como en el caso de la profesora Mártir. Es claro que el remedio resultó peor que la enfermedad. Esto se debió por tratar de compatibilizar intereses opuestos, el que no salga una mujer unida con un colono es motivo de “malestar” para la comunidad, pero éste es mayor en el caso de que la misión corte su ayuda. Ello conlleva a perjuicios, sobre todo en los y las jóvenes y sus respectivas familias, ya que el tener un oficio o carrera es motivo de bienestar no sólo para los involucrados, sino como ellos mismos lo consideran, para la misma comunidad nativa. En tal sentido, las palabras del misionero tienen un peso importante para los indígenas.

Posteriormente a este hecho, la segunda intervención fue del gobernador de Salvación, quien sostuvo que los indígenas debían respetar la igualdad de trato entre todos y que no debían hablar mal de los colonos, quienes generalmente vienen de la sierra, pues ellos han destacado en la vida cultural, socioeconómica y sobre todo política del país. También remarcó el hecho de que no hay indígenas, nativos de la amazonía, que hayan sobresalido en dichos campos. Ante tal discurso, los ánimos se caldearon.

La siguiente intervención fue la del señor Sonque, quien respondió a la intervención del gobernador y mandó un mensaje a los comuneros reunidos:

No queremos perder nuestra identidad, lo cual supone mantener el apellido, pues no descamos que nuestros hijos se apelliden Quispe o Mamani.⁶ ¿Cómo puede un nativo autodenominarse como tal llevando tales nombres?

A lo cual otros comuneros añadieron:

La comunidad tiene sus propias normas y nadie tiene por qué interferir en lo que ésta decida.

Si bien, como se sabe, ante la vulneración o amenaza de violación de un derecho constitucional o fundamental, cabe presentar una acción de garantía, en el presente caso la acción de amparo misma podría cautelar los derechos de las afectadas que no son como en un comienzo se decía tres o cuatro sino diecisiete, de las cuales catorce ya habían salido de Shintuya.

Haciendo un análisis de lo que planteé en un primer momento, con la vana pretensión de la persuasión,⁷ de presentarse una acción de amparo para proteger el derecho de las afectadas, lo único que se lograría sería agudizar las tensiones, además del hecho de que si las agraviadas volvían a la comunidad con sus familias, la acción de amparo no impediría que sean marginadas ni tampoco el cese de hostilizaciones, no sólo a ellas sino a sus parejas e hijos, como ha sucedido en otros casos.

Ante la imposibilidad material de que la policía asista, a instancia del juez, cada vez que fueran víctimas de insultos, maltratos, acosos y/o de actos discriminatorios, la acción de garantía no podría ser eficaz. Además del hecho que interferiría en la potestad de administrar su derecho consuetudinario, como lo señala el mismo artículo 149 de la Constitución Política del Estado de 1993.

Fue al tratar ese tema que se sugirió revisar los estatutos de la comunidad junto con el presidente o algún miembro de la FENAMAD, ante lo cual dijeron que sus estatutos ya habían sido aprobados y que no se podían revisar nuevamente puesto que la comunidad nativa había adoptado una decisión final.

En tal sentido, para refrendar lo antes dicho, el presidente de la comunidad de Shintuya dio la palabra a miembros de la directiva, lo que aceleró el malestar y los pedidos de que nos retiráramos de la asamblea. De todas maneras se sometió el pedido a votación, teniendo como resultado que nadie se manifestó en contra ni a favor, pero el presidente le dio al silencio un criterio de interpretación negativo, al pedido de revisar los estatutos.

En ese momento, algunas mujeres indígenas dijeron en su idioma que lo mejor era que me retirase de la comunidad, y le dijeron a los presentes que no prestaran atención a lo que les decía. Posteriormente, el presidente añadió que era mejor que me retirara y no volviera a Shintuya hasta que me invitaran.

Una vez de vuelta a Puerto Maldonado conversé con Antonio Iviche, presidente de la FENAMAD, quien junto a los dirigentes Miguel Visse, natural de Shintuya, vicepresidente de COHARYMA (Confederación Harambukt, Yine, Matsiguenga), y Julio Cussurichi Shipibo, quien tiene el cargo de tesorero de la FENAMAD, manifestaron su desacuerdo con la actitud de la comunidad nativa de Shintuya. Antonio, a pesar de ser arambukt, expresó su temor a que tanto él como yo fuéramos expulsados de la comunidad de Shintuya si regresábamos para analizar el estatuto o manifestarle a los comuneros que su costumbre atenta contra los derechos fundamentales.

A lo antes expuesto añadió que no sólo en Shintuya se expulsa a las mujeres indígenas casadas con colonos, sino también en Puerto Luz y San José de Karene, su propia comunidad de origen, donde no se les da ninguna explicación a las mujeres, echándolas sin mayor discusión.

Poco después se me invitó a una reunión, los días 23 y 24 de noviembre de 2000, con los jefes y dirigentes de varias comunidades nativas de Madre de Dios. En esta reunión se pidió un espacio para que la Defensoría intervenga y a través de sociodramas pueda ejemplificar y debatir la problemática de Shintuya y de las otras dos comunidades nativas arambukt. La mayoría de jefes o presidentes de las comunidades estaban en contra de lo que pasaba en Shintuya, San José de Karene y Puerto Luz; sin embargo, la problemática y la participación estuvieron limitadas por discusiones acaloradas a favor y en contra. Al final, sólo se llegó al acuerdo de ir a las otras dos comunidades y tratar el tema, pero esto ocupaba un segundo plano ya que la principal preocupación de los dirigentes era la solución de conflictos con los mineros artesanales que ocupaban parte de sus territorios; por ello no se concretaría ninguna intervención, hasta mi salida de la Oficina Descentralizada de la Defensoría del Pueblo, en julio de 2001.

II. LA CUESTIÓN DE GÉNERO

Lo que no se puede negar es que existe un temor legítimo de los indígenas a perder su identidad, ello debido a la invasión de colonos y la posterior desaparición de la comunidad nativa, como ha venido ocurriendo y ocurre en las comunidades de la selva central de los ríos Ene y Perené. La mayoría de veces, el colono casado con un indígena no viene solo, trae consigo a su familia y/o personas allegadas a él, para que tengan también una parcela que trabajar.

De esta manera, y paulatinamente, los colonos sobrepasan numéricamente a los indígenas, desplazándolos y copando los cargos directivos de la comunidad. Muchas veces los colonos obtienen mayoría para proteger sus derechos en asamblea, con lo cual la figura se invierte y los indígenas quedan como minoría dentro de su propia comunidad, desnaturalizándose su forma de organización social. Esta situación crea graves conflictos al interior, como sucede con la comunidad nativa de Infierno, de la etnia esse'ēja. en Madre de Dios, a media hora de distancia por carretera, de Puerto Maldonado. En esta comunidad, la mayor parte de la población es colona; ante esta situación, los indígenas ya acordaron escindirse y formar la comunidad netamente nativa llamada Baahuaja Kuñaji.

Ante estos hechos cabe remarcar una cuestión importante y es el especial rol que ocupa la tierra para un indígena. Su ser está en función a los correlatos de ésta con sus referencias culturales: la preservación de su lengua, raza, tradición, mitos y costumbres.

En cuanto al género, en el caso de los harambukt, como refiere la antropóloga Liliam Landeo, quien laboró en el Programa de Comunidades Nativas de la Defensoría del Pueblo, en una comunicación enviada, con motivo del informe de la visita a Shintuya, dice:

Los hombres y las mujeres desempeñan papeles diferentes, por ello el género se expresa en términos de división del trabajo, los hombres tienen más relaciones con los fenómenos del monte o la caza mientras que las mujeres con la horticultura o los fenómenos del río. Por esta razón el *género cubre diferentes aspectos del universo, del que la división del trabajo es una manifestación*. En general, las actividades que cada sexo realiza están condicionadas por el contexto. Por ejemplo, las mujeres normalmente no realizan trabajos que requieran esfuerzo físico, pero si el hombre sale fuera de la comunidad en busca de trabajo (...) *la organización en la división del trabajo ideal o práctica cambia según el contexto*. Los hombres y las mujeres tienen diferentes perspectivas de la cultura y de la sociedad. *Los arambukt tienen grupos patrilineales donde todos los hijos de una pareja son del mismo grupo que el padre, no de la madre*. Los hombres ven a la sociedad como un conjunto de varios clanes, en los que cada uno tiene una cadena de hombres hasta el principio del tiempo. Las mujeres que pasan la mayoría de su tiempo entre mujeres, ven a la sociedad como una ligazón entre madre e hija, donde el clan cambia en cada generación.

(...) Para los hombres es importante conservar las líneas de consanguinidad de donde deriva el parentesco y refuerza la figura del hombre, en cambio para las mujeres es más importante la localidad, es decir el lugar donde residen (puede ser casa del marido, de su madre o de su padre) no interesando mucho la línea de consanguinidad, por lo tanto no refuerzan el grupo de parentesco. En este sentido, la incorporación de un «elemento externo» (colono) dentro del grupo no va a ser bien visto por los hombres porque rompe estructuras de parentesco importantes para conservar el clan, al mismo tiempo la mujer es vista como alguien que «rompe estructuras tradicionales» dentro del grupo familiar y si esto ocurre la mujer debe salir de la comunidad.

Por otro lado, el hombre arábunkt tiene todo un proceso de formación desde temprana edad hasta adulto. Es decir, el niño será insertado en la comunidad en las tradiciones, costumbre y mitos, así como en todo aquello que de una u otra manera de la continuidad, institucionalizada por los ancestros. Esto está garantizado dentro del clan, el cual dejará de ser al entrar una persona ajena que no pertenece al grupo (colono), los niños ya no pertenecerían al clan ni querrían formarlo, pues tiene un acervo cultural distinto ajeno y/o antagónico con el de la costumbre de la comunidad, por lo que resultaría más conveniente su alejamiento de ella. Es por ello que James Nickel, citado por Will Kymlicka,⁸ dice:

Para que existan unos vínculos intergeneracionales valiosos es necesario que los padres sean capaces de transmitir su cultura a sus hijos y a sus nietos, ya que en caso contrario, se pone en peligro la solidez de estos vínculos.

III. LA IDENTIDAD CULTURAL

La vinculación de las personas con su propia cultura, cuya causa se encuentra en lo más profundo de la condición humana,⁹ hace que la introyección de los valores, tradiciones, costumbres y mitos sirvan de marco de referencia para establecer representaciones sociales que ayudan a elaborar un lenguaje común a los pertenecientes a una misma cultura, grupo, clan, familia.

En tal sentido, al abordar la problemática indígena en su contexto se puede decir que en los pueblos indígenas existe un deseo y un esfuerzo de autodeterminación; es decir, que la comunidad decide y elige cómo vivir, sin subordinación a intereses extraños, ya sea por parte del Estado o de particulares. En tal sentido, los indígenas

agrupados en comunidades nativas asumen la defensa de sus derechos étnicos y culturales en tanto derechos colectivos.

Actualmente, los pueblos indígenas tienen capacidad de autodeterminación en los diferentes ámbitos. Uno de ellos está reconocido por el Estado y es el referente a la aplicación de su propio derecho, como lo señala el artículo 149 de la Constitución Peruana:

Las autoridades de las Comunidades Campesinas y Nativas, con el apoyo de las Rondas Campesinas, pueden ejercer las funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial de conformidad con el derecho consuetudinario, siempre que no violen los derechos fundamentales de la persona. La ley establece las formas de coordinación de dicha jurisdicción especial con los juzgados de paz y con las demás instancias del Poder Judicial.

IV. ¿LOS DERECHOS HUMANOS SON UNIVERSALES?

Los derechos humanos no son patrimonio de un determinado grupo de Estados o sociedades. Es una positivización, generalización e internacionalización de aquellas normas básicas de protección a la persona y a la comunidad; así como el establecimiento de deberes y compromisos por parte de los Estados, los que al tener como fin el respeto a la persona, permiten que los derechos fundamentales sean el punto de partida para que los diversos sistemas jurídicos reconozcan complementen y/o den mayores derechos, de acuerdo al contexto social y a los requerimientos y características de los grupos humanos que conforman cada nación.

Si bien existe todo un conjunto de instrumentos declarativos y de mecanismos de protección internacional de los derechos humanos. Dada la universalidad de estos, al encontrarse con la particularidad de los derechos indígenas, el diálogo entre la universalidad y la particularidad es inevitable y necesario para poder establecer un puente que en la práctica enriquezca los contenidos de los derechos ciudadanos y se traduzcan en mecanismos e instrumentos adecuados que desarrollen el derecho interno y el derecho internacional de los derechos humanos a favor de las comunidades indígenas.¹⁰

Sobre el particular, cabe señalar que no se trata de rechazar el ideal de igualdad e imponer en su lugar el ideal de la diferencia. Pretender ello sería una solución fácil.

De lo que se trata es de buscar un ideal en que la igualdad en un conjunto de derechos de todos los hombres y mujeres del mundo coexista con el derecho a la diferencia de los pueblos indígenas. En otros términos:

Es posible tener una visión restringida de la igualdad a partir de los derechos de vivir, trabajar, organizarse y ser libres, abriendo un claro y legítimo espacio para la diferencia en los terrenos de la cultura, de la lengua y de la religión.¹¹

Es justamente a partir de la manera propia de organizarse y de transmitir su cultura y costumbre que las comunidades nativas aplican su derecho consuetudinario, teniendo como características, el ser oral, no escrito ni codificado, que trata de ser equitativo y que busca en su aplicación no sólo resolver el conflicto que se plantea, sino llegar a una situación de restablecer la armonía al interior del grupo; o dicho en palabras de los grupos indígenas canadienses: curar las heridas.¹² Al respecto, Kymlicka afirma: "Dichas Comunidades están interesadas en controlar el disenso interno y reclaman de una u otra manera derechos diferenciados en función del grupo, para imponer restricciones internas sobre sus miembros".¹³ Tal es el caso de la comunidad nativa de Shintuya, donde en aplicación de su derecho consuetudinario obligan a las mujeres indígenas que se casan con colonos a salir de la comunidad, lo cual no se aplica con los hombres. Sobre el particular cabe citar el ejemplo de Kymlicka:

Como parte de su autogobierno, los consejos tribales en los Estados Unidos han sido históricamente eximidos de la exigencia constitucional habitual de respetar los derechos recogidos en la Declaración de Derechos de los Estados Unidos. Según la ley de los derechos civiles de los indios de 1968, a los gobiernos tribales se les exige ahora que respeten la mayoría de (pero no todos) estos derechos individuales. Sin embargo, aún existen límites a la posibilidad de recurrir judicialmente contra las acciones de los consejos tribales. Si una mujer de una tribu india considera que sus derechos han sido violados, por su consejo tribal, puede apelar a un tribunal tribal, pero no puede (excepto en circunstancias excepcionales) apelar al Tribunal Supremo. De forma similar, las colectividades indias de Canadá consideran que sus consejos de autogobierno no deberían estar sometidos a recursos judiciales amparados por la carta de Derechos y Libertades canadiense. No quieren que sus miembros puedan cuestionar las decisiones de la colectividad en los tribunales de la sociedad canadiense.¹⁴

El multiculturalismo es como la piedra de toque que busca unir a diferentes grupos étnicos en una relación de interdependencia, respeto mutuo e igualdad, permitiendo en todo momento mantener y desarrollar sus modos propios de vida, su diversidad cultural. Esto nos plantea la siguiente cuestión: ¿de qué manera el derecho común o positivo deja un espacio de acción a las comunidades nativas, que si bien aplican su derecho consuetudinario, no pueden ir contra los derechos fundamentales de la misma Constitución del Estado o consagrados y/o integrados en el sistema jurídico? Lo que nos lleva a plantear la pregunta: ¿Qué hacer frente a un reclamo ante el Poder Judicial, ante una presentación de una acción de amparo por parte de las mujeres agraviadas contra la comunidad de Shintuya por la vulneración de sus derechos fundamentales?

Los derechos culturales, como sostiene Norbert Rouland, tienen un arraigo en las colectividades, sociedades o grupos humanos donde de las más diversas maneras, estos se manifiestan. De la misma manera, tales derechos de los pueblos autóctonos no están excluidos del derecho a la diferencia, ya que el esfuerzo empleado por el Derecho Internacional consiste justamente en preservar tal especificidad, resultando entonces, por decirlo de alguna manera, tolerable para los Estados y las sociedades dominantes.¹⁵ Un ejemplo de cómo el Derecho Internacional incluye el respeto a los derechos culturales como condición de posibilidad, entre otras, para la aplicación ya sea de su derecho consuetudinario, está mencionado en los artículos 8 y 9 del Convenio 169¹⁶ de la OIT.

Para Levy Brhur, según Norbert Rouland:¹⁷

Hay una diferencia importante entre lo que es la ley como obra de un poder político diferenciado que puede revestir la forma del Estado y de otro lado la costumbre que viene a ser un conjunto de reglas propias de un grupo social. Si bien todo grupo dispone de un poder normativo que le sirve para manejar sus relaciones internas, sin embargo se rehúsa a identificar automáticamente este poder con un sistema jurídico, por cuanto las normas propias de un grupo tiende a menudo a reproducir las prescripciones de un derecho común a todos los grupos.

Existen caracteres semejantes a la concepción de derecho común, lo que no hace sino hablarnos de la complementariedad del derecho cultural y consuetudinario de las comunidades nativas con el derecho interno, donde los subgrupos jurídicos están pautados por referencia al grupo social, clan, linaje, familia, etc. Esta situación produce la existencia de diversos sistemas jurídicos al interior de la misma.

Posipil, en su teoría acerca de los Criterios Universales del Derecho citada por Norbert Rouland,¹⁸ señala ciertas características del mismo como fenómeno universal, según criterios que caracterizan a todas las sociedades: la autoridad, la intención de aplicación universal, la *obligatio* y la sanción:

La autoridad: una decisión jurídica debe estar investida de una autoridad que permita su aplicación. Sea que las partes mismas convienen en ejecutarlas, o que estas puedan ser de tipo constrictivo por medio físicos o psicológicos. El individuo o el grupo que detenta el poder de constreñir constituirá aquello que se conoce como autoridad.

En el presente caso hay que destacar que un sector de los pueblos indígenas amazónicos es acéfalo, es decir no tienen un líder o grupo de personas que gocen de legitimidad y tengan buen grado de ascendencia para obrar y actuar en nombre de la comunidad, como podría ser el Consejo de Ancianos o un grupo de personas respetables por el grupo y a quienes éste les da un poder y tienen ascendencia moral e influyen las tomas de decisión al momento de resolver conflictos al interior del grupo o decidir acerca de la manera como vive la comunidad en la cotidianidad.

Quienes detentan el poder en las comunidades asháninka de la selva central y en la mayoría de comunidades de Madre de Dios son el presidente o jefe de la comunidad y los directivos, personas generalmente jóvenes y que tienen una relación constante con las federaciones indígenas, en la mayor parte de casos.

Los directivos son elegidos también en asamblea y los acuerdos, según el uso cada vez más extendido, se sientan en un libro de actas donde figuran los estatutos de la comunidad, los nombres de los integrantes de la junta directiva y de los comuneros y comuneras, llevándose una memoria de tipo escrito acerca de las decisiones que se toman cada vez que hay reuniones que ameritan una asamblea comunal.

La participación del grupo es importante, pues lo que decida tiene carácter vinculante para refrendar las decisiones del presidente y los directivos o para dialogar acerca de las propuestas que se planteen; por ejemplo, que se acepte firmar un contrato de extracción de madera entre la comunidad y un empresario maderero. Otro ejemplo es el plantear las medidas a tomar en caso de invasión de sus tierras por parte de colonos o —lo más común— por parte de la minería informal de Madre de Dios, de pequeños y/o grandes madereros tanto en la selva

central, Satípo, como en Madre de Dios, depredando los escasos recursos naturales que existen en las comunidades indígenas o cerca de éstas.

Los dirigentes que tienen capacidad de decisión y liderazgo son los que frente a la comunidad nativa imprimirán un determinado nexo entre decisión, ventaja, beneficio, bienestar, incumplimiento y sanción. Los dirigentes tienen tal calidad por pertenecer a las familias más poderosas del grupo, el clan predominante; otros por la valentía y coraje demostrados o por tener un puesto en una federación indígena y tener el apoyo de ésta. También se llega a ser directivo debido a la constante participación en las faenas comunales, en las que sobresale su interés y bienestar por la comunidad; este es el caso de algunos ronderos de diversas comunidades asháninka que participan en la lucha contra los terroristas y forman parte de las llamadas rondas de autodefensa.

En caso de conflictos entre indígenas al interior de la comunidad nativa, estos se resuelven por criterios que al buen saber y entender de la comunidad son para beneficio de ésta y obedecen a patrones culturales, de protección de la tierra, identidad, cultura y tradición. Como ya se mencionó anteriormente, ello puede ser desvirtuado e incluso ser motivo de manipulación de unos cuantos con el asentimiento a ciegas de los comuneros, lo que conlleva a perjuicios no sólo de algunos de la comunidad sino de esta misma, pues sus directivos son como la voz de ésta, pocas veces refutada en la toma de decisiones. Esto da lugar a que se creen bandos rivales, pero predominando la directiva, que variará anualmente o cada dos años. Sólo en casos muy extremos se sanciona al jefe de una comunidad, esto se dará de acuerdo al tipo de control social de los demás miembros, que varía según la particularidad de cada comunidad nativa.

El actuar de los directivos en la selva central está marcado por la pertenencia a una federación que agrupa a dos sectores importantes de la región, pero si bien ocupan un cargo como presidentes de su comunidad y representantes en la federación, su legitimidad es escasa, ya que antes de satisfacer el bien de la comunidad, se benefician sólo éste y sus allegados. Son pocas las comunidades en que opera una especie de revocatoria de sus dirigentes.

El segundo elemento que señala Pospil es la:

Intención de aplicación universal: para ser jurídico es necesario una decisión, sin importar la autoridad de la cual proceda, y tenga por característica el deber de aplicar en el futuro, a todos los casos similares o idénticos (característica que hace falta en la decisión de tipo político).

Ante esto cabe resaltar dos precisiones importantes, la primera hace necesaria que dicho carácter se base en una intención por parte de la autoridad jurídica, sin prejuzgar el nivel al cual ella será efectivamente aplicada en el futuro: en muchos casos, en la práctica, los litigios no son necesariamente regulados en concordancia a las decisiones precedentes. Por otro lado, la decisión jurídica se separa ahí de la costumbre, en todo aquello que de una u otra manera tuviera ligazón alguna a los precedentes. Así tenemos que mientras en nuestras grandes sociedades está presente el carácter dominante de la ley, ello no ocurre, en las sociedades llamadas tradicionales, con la costumbre, pues como múltiples ejemplos nos lo muestran, ellos son capaces de innovar y no mantienen siempre el carácter vinculante en función a la costumbre.¹⁹

Dada la intención de aplicación universal, si bien el autor sostiene que en las llamadas “sociedades tradicionales” se innova la costumbre en la resolución de casos, esto no se aplica en el caso de Shintuya, Puerto Luz y San José de Karene, todos del pueblo Arambukt, en que se separa de la comunidad a las mujeres indígenas casadas con colonos.²⁰ Sólo las mujeres de Shintuya, por las particularidades de la comunidad y sobre todo por la presencia de la misión, hicieron posible que los hechos trascendieran el quehacer mismo de la comunidad, presentando su queja a fin de que se diera una solución a su problema; no sucedió lo mismo con las otras dos comunidades indígenas: Puerto Luz y San José de Karene.

El trastocado derecho consuetudinario da cuenta de una costumbre ancestral que está enraizada en su cultura, pero algo que cabe resaltar es que no hay una verdadera conciencia de que aquello que aplican sea justo y equitativo. Una vez tratado el tema en la asamblea, poco después de la intervención de los comuneros que se vieron afectados en sus derechos fundamentales —por abuso de autoridad, detenciones arbitrarias, malos tratos al recurrir a instancias estatales, etcétera—, les pregunté cómo se sintieron cuando fueron víctimas de la vulneración de sus derechos. Respondieron que muy mal, que habían sentido indignación, cólera, impotencia y humillación.

Ante dicho malestar, les pregunté: “¿Por qué entonces aplicar un método injusto, a manera de sanción?”, refiriéndonos a la separación de la comunidad de las mujeres indígenas casadas con colonos. Añadí nuevamente en tono de pregunta: “¿Qué es lo peor que le puede ocurrir a un indígena?” Varios indígenas respondieron: “Quedarse sin tierra”. Repliqué: “Un indígena sin tierra es como un

indígena muerto". Tal afirmación la escuché repetidamente en diversas comunidades nativas, tanto en la selva central como en Madre de Dios.

¿Por qué entonces expulsar a una mujer indígena, que es como condenarla a un destierro, despojarla de lo más valioso? Sólo un joven intervino diciendo que la comunidad debía variar su derecho consuetudinario y aplicarlo en concordancia con los derechos constitucionales y fundamentales de la persona. Después de esta intervención se elevaron varias voces, confusas, que no sabían dar cuenta de una argumentación contundente de oposición a lo esgrimido anteriormente. Poco después me enteré que aquel joven que intervino era de la etnia wachipaeri, quienes tienen una lengua semejante a los arambukt.²¹

Lo único que mencionaron los demás comuneros fue: "No se trata de una expulsión pues la mujer indígena puede volver cuando quiera, visitar a su familia y quedarse algunos días, como lo hacen algunas". Luego, como tratando de dar legitimidad a ello, intervino una mujer indígena casada antes con un colono, que salió por tal razón y años después volvió por separarse de dicho colono y juntarse con un indígena de Shintuya.

Posteriormente, intervino el conocido señor Sonque, el indígena con tres hermanas casadas con colonos, de las cuales se expulsó ya a dos. Él expresó de manera contundente su posición a favor de la salida de las mujeres indígenas, pues dicha costumbre era de una aplicación ancestral. Según la señora Teresa esto era falso, pues para ella el que no constara en los estatutos desde tiempo atrás invalidaba dicha costumbre.

Lo que el señor Sonque refirió como una práctica de los ancestros, no estaba claro ni para él mismo. Peor aún resultaría el invocar dicha práctica como parte de su derecho consuetudinario, plasmado en el libro de actas bajo la forma de estatutos de la comunidad. Lo cierto es que las otras catorce mujeres, que ya habían sido expulsadas, manifestaban su interés por retornar a la comunidad; su expulsión se había realizado dentro de los siete últimos años.

Volviendo al análisis de las características de la Teoría del Derecho como fenómeno universal a toda sociedad, en lo que respecta a la:

Obligatio: supone que una decisión jurídica debe establecer un lazo entre las partes en litigio, ello define justamente los derechos de una parte y los deberes de ésta para con la otra.²²

En el presente caso, la decisión adoptada por la asamblea constituye un nexo causal, más que una decisión jurídica que establece un lazo entre las partes, y el efecto o resultado es la interrelación de actos. La constricción que tienen las mujeres indígenas de salir de la comunidad —al unirse con un colono— presenta una retención frente al no cumplimiento de una obligación, lo que genera una sanción: separación del grupo, debiendo la mujer acatar lo acordado. Esto constituye la aplicación del derecho consuetudinario, no dando pie a que las indígenas puedan refutar esto en asamblea. Se trata de una decisión que no admite ser tratada ni discutida en grupo, con las autoridades y demás comuneros.

De esta manera, se recortan los derechos de la mujer frente al hombre por la misma característica patrilineal, en que todos los hijos de una pareja son del mismo grupo que el padre y el nombre se mantiene en el hombre y no en la mujer. Los derechos de las personas que integran la comunidad son interdependientes de aquello que constituye un beneficio o un peligro para la comunidad, aunque el temor que refleja un sentimiento de supervivencia pueda influir en la concepción de los vínculos y el *status quo*.

La sanción: tal concepto según diversos autores está ligado a la eventualidad del empleo de la fuerza física o material (en las sociedades modernas la sanción se traduce generalmente por un resarcimiento del patrimonio de la parte autora del daño). Hay, sin embargo, otros tipos de sanción, de naturaleza psicológica, que pueden ser usados para forzar el respeto de la decisión jurídica (reprimenda, censura, escarnio, ostracismo, competencia de cantos, etc.). Una de las características importantes de la sanción es el hecho que ésta puede revestir formas variadas. La sanción o la posibilidad de sanción es indispensable para calificar como jurídico un proceso de control social. De la misma manera, la sanción será tanto más efectiva en la medida en que ella sea definitiva, previsible e inmediata.²³

A nivel de lo definido como sanción, es fácil la comprensión de este elemento de control social o forma de pautar comportamientos, aceptables o no, por el grupo que norma dichas conductas en concordancia con lo expresado como “bueno” para la comunidad o aquello que debe ser sancionado como conducta o actuar reprehensible.

V. CONCLUSIÓN

Frente al problema de discriminación planteado en Shintuya y en las otras dos comunidades, la problemática que se presenta y los diversos enfoques para tratar de aprehender una realidad que cuestiona nuestra forma de ver y conocer el mundo, nos puede dejar con una serie de interrogantes, censuras, acuerdos o desacuerdos. Lo que busca el artículo es plantear diversos problemas en torno a la multiculturalidad, el género y la llamada universalidad de los derechos humanos. Sobre el particular cabe mencionar que los derechos humanos son el resultado de vivencias, situaciones económicas, sociales, políticas culturales, morales determinadas, propias de diferentes culturas y formas de vida. De ahí que se pueda hablar del relativismo de los derechos humanos, pues al existir pluralidad cultural, entonces debe haber también pluralidad normativa. “La tesis de que cada pueblo construye, desde sus propias condiciones, formas de lo jurídico puede ser el punto de partida para superar la pretensión universalista de los derechos humanos”.²⁴

Sin embargo, de qué manera esa expresión de la forma de lo jurídico se manifiesta en el uso del derecho consuetudinario, pues éste obedece a intereses de grupo que no necesariamente representa un sentir común. Por ello se crean situaciones de vulneración de derechos o despojo de los mismos a aquellas personas que pueden tener derechos restringidos o determinados en relación a si la rama de parentesco es matrilineal o patrilineal; es decir, según quién tenga la primacía o hegemonía al interior del grupo.

El artículo 149 de la Constitución Peruana de 1993, es claro al decir que el derecho consuetudinario no puede ir contra los derechos fundamentales de la persona, pero ello interpretado a la luz de los artículos 8 y 9 del Convenio 169²⁵ de la OIT, da un margen más amplio a dicho derecho, determinado el tipo de sanciones o medidas legitimadas por el grupo. Pero al vulnerar los derechos del más débil, se le relega a un segundo plano, como en el presente caso la mujer indígena. Es claro que para la mayoría de indígenas arambukt, expulsar a una mujer de la comunidad no es un acto de injusticia y menos aún de despojo de sus derechos, lo cuál es cuestionado por algunas de ellas. Las mujeres afectadas comienzan a tomar conciencia de que se les despoja arbitrariamente de sus derechos; frente a ello se da el reclamo para que cesen tales actitudes.

De por sí la toma de conciencia y la perspectiva crítica del entorno tienen una gran importancia, pues los directivos encuentran —por parte de tres de las diecisiete mujeres— una férrea oposición a la decisión de la mayoría de indígenas. Queda

entonces el desafío para las mujeres indígenas así como para los hombres, de buscar una medida que sea beneficiosa para todo el grupo social, con una visión realista de su futuro, pensando y sintiendo como necesidad que hay que curar las heridas para el común beneficio de todos. □

Notas

1. En el artículo se han variado algunos nombres de personas o se han omitido sus apellidos para guardar en reserva su identidad.
2. Abogado; para dialogar con el autor, escribir a meda376@hotmail.com
3. Se ha preferido el término *avambukt*, como nombre indígena al que pertenecen los pobladores de *Shintuya*, por ser la manera más corriente en que se definen los mismos indígenas, ya que *harambukt* es la familia etnolingüística.
4. Término que designa al foráneo, al no indígena que penetra en sus tierras y se instala en la comunidad nativa ya sea como maderero, minero, agricultor, vendedor, etc.
5. Gutmann Amy. *Introducción a: El multiculturalismo y la política del reconocimiento. Ensayo de Charles Taylor.*
6. *Quispe y Mamani* son nombres muy comunes sobre todo en la gente que procede de la sierra.
7. La persuasión es la principal herramienta que tiene la Defensoría del Pueblo en su actuar ante cualquier autoridad, funcionario, servidor público y entidades que prestan servicios públicos.
8. Kymlicka. 1996, p. 129.
9. Op. Cit. p. 129.
10. Márquez, Jaime. 1995, p. 149.
11. Montoya, Rodrigo. 1998, p. 68.
12. El abogado canadiense Bernard Duhaine, al ser entrevistado en el Video *Administración de Justicia y Pueblos Indígenas* realizado por la OIT en 1998 "Hacia el reconocimiento del derecho de los pueblos indígenas", dice: en las comunidades nativas canadienses, es el juez estatal quien acude a la comunidad indígena, se sienta con los ancianos, víctimas, agresores y miembros de la comunidad, todos se van sentando en círculos para curar las heridas, hay una participación de todos, se habla de la situación y se busca una solución que satisfaga a todos.
13. Kymlicka. 1996, p. 58.

MULTICULTURALISMO, GÉNERO Y DERECHOS HUMANOS...

14. Op. Cit. p.62.

15. Rouland, Norbert. 1986, p. 461.

16. El artículo 8 dice:

1. Al aplicar la legislación nacional a los pueblos interesados deberán tomarse debidamente en consideración sus costumbres o su derecho consuetudinario.

2. Dichos pueblos deberán tener el derecho de conservar sus costumbres e instituciones propias, siempre que éstas no sean incompatibles con los derechos fundamentales definidos por el sistema jurídico nacional ni con los derechos humanos internacionalmente reconocidos. Siempre que sea necesario, deberán establecerse procedimientos para solucionar los conflictos que puedan surgir en la aplicación de este principio

3. La aplicación de los párrafos 1 y 2 de este artículo no deberá impedir a los miembros de dichos pueblos ejercer los derechos reconocidos a todos los ciudadanos del país y asumir las obligaciones correspondientes.

El artículo 9 dice:

1. En la medida en que ello sea compatible con el sistema jurídico nacional y con los derechos humanos internacionalmente reconocidos, deberán respetarse los métodos a los que los pueblos interesados recurren tradicionalmente para la represión de los delitos cometidos por sus miembros.

2. Las autoridades y los tribunales llamados a pronunciarse sobre cuestiones penales deberán tener en cuenta las costumbres de dichos pueblos en la materia

17. Rouland, Norbert. 1988. p. 83.

18. Citado por Norbert Rouland en *Anthropologie Juridique*, pp. 145-146.

19. Op. Cit. p. 145.

20. Alfred Grosser (1999, p. 9) refiere que: "...preguntarse seriamente por las identidades es armarse de una desconfianza profunda respecto de su formulación, que, sin embargo, se emplea constantemente 'Sócrates dice que los griegos son mentirosos. Pero Sócrates es griego. Por lo tanto miente. Por lo tanto los griegos no son mentirosos. Por lo tanto dice la verdad. Por lo tanto los griegos son mentirosos. Por lo tanto ha mentado...'. ¿Qué hay de absurdo en esta historia bien conocida? Es que lo contrario de 'todos' no es 'ninguno', sino 'unos sí, otros no', lo mismo que lo contrario de 'siempre' no es 'nunca', sino 'a veces sí y a veces no'. Reconocerlo es progresar a la vez en rigor lógico y en comprensión humana".

21. Cabe destacar que un indígena de otra etnia puede vivir en cualquier otra comunidad nativa, esto ha sido muy común en la selva central, sobre todo durante la época de gran presencia del grupo terrorista Sendero Luminoso, que causó grandes estragos en la población asháninka, la población indígena que más sufrió los embates del terrorismo.

22. Rouland Norbert. 1988, p. 145.

23. Op. Cit. p. 146.

24. Fajardo y Gamboa. 1998, p. 31.

25. El Convenio 169 de la OIT fue ratificado mediante Resolución Legislativa 25253, por lo que se convierte en norma de derecho peruano, la misma que tienen rango constitucional

por interpretación de la Disposición Final Cuarta: "Las normas relativas a los derechos y a las libertades que la constitución reconoce se interpretarán de conformidad con... los tratados... internacionales sobre las mismas materias ratificados por el Perú".

Bibliografía

- FAJARDO, Luis Alfonso y Juan Carlos GAMBOA
1998 *Multiculturalismo y Derechos Humanos Una perspectiva desde el pueblo indígena Wiwa de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Ed. Escuela Superior de Administración Pública. Bogotá.
- GROSSER, Alfred
1999 *Las identidades difíciles*. Biblioteca del Ciudadano. Ed. Bellaterra. Barcelona.
- GUTMANN, Amy
1993 Introducción en: *El multiculturalismo y la política del reconocimiento* de Charles Taylor. Fondo de Cultura Económica. México.
- LANDEO, Liliam
2000 *Informe antropológico sobre caso de la comunidad nativa de Shintuya*
- KYMLICKA, Will
1996 *Ciudadanía Multicultural. Una Teoría liberal de los derechos de las minorías*. Paidós. Madrid.
- MÁRQUEZ CALVO, Jaime
1995 (Des)Igualdades ante la ley. En: *Allpanchis* N° 46. Segundo semestre. Instituto de Pastoral Andina. Cusco.
- MONTOYA ROJAS, Rodrigo
1998 *Multiculturalidad y Política. Derechos indígenas ciudadanos y humanos*. Sur. Lima
- ROULAND, Norbert
1988 *Anthropologie juridique*. Presses Universitaires de France. París.
- ROULAND, Norbert *et al*
1986 *Droit des minorités et des peuples autochtones*. Presses Universitaires de France. París.