

FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES
FLACSO-SEDE GUATEMALA
PROGRAMA CENTROAMERICANO DE POSTGRADO
DOCTORADO EN CIENCIAS SOCIALES
2ª.PROMOCIÓN (2008-2011)



POSTGRADO
CENTROAMERICANO
FLACSO-Costa Rica
FLACSO-El Salvador
FLACSO-Guatemala

TÍTULO DE LA TESIS:
MUJERES MISKITAS, CIUDADANÍA Y JUSTICIA: VIOLENCIA DOMÉSTICA EN
KRUKIRA

Arelly Mabell Barbeyto Rodríguez

Trabajo de grado para optar al título de
Doctora en Ciencias Sociales

Asesora de tesis: Dra. Dolores Figueroa Romero

*Tribunal examinador:
Dra. Ana Silvia Monzón, Dr. Ricardo Sáenz y Dra. María Teresa Sierra*

Guatemala
2014

L

O

M

O

2011

Trabajo de investigación presentado para optar al grado de
Doctora en Ciencias Sociales

ARELLY MABELL BARBEYTO RODRÍGUEZ

DEDICATORIA

A Dios, porque con Él todo se puede.

A mis hijos: Yarince Hatahualpa y Anani Esperanza, por irradiar de luz este largo caminar.

A mi madre: Esperanza Rodríguez Sandoval, apoyo fundamental en este trayecto de mi vida.

AGRADECIMIENTO

A la Agencia Sueca para el Desarrollo Internacional (ASDI), que a través del programa Centroamericano de Ciencias Sociales de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) ejecutó el Programa Centroamericano de Postgrado, otorgándome una beca de estudios durante el período 2008 – 2012.

Mi gratitud hacia las personas que me acogieron en el Programa Centroamericano de Postgrado, al personal de FLACSO en Guatemala que facilitó nuestra estadía durante los años de estudio, además, a los profesores que nos acompañaron durante el seminario de investigación de “Etnicidad e Identidades”, profesores: Dra. Claudia Dary, Dr. Edgar Esquit, Dra. Matilde González, Dr. Marcelo Zamora y muy especialmente a la Dra. Aura Cumes, quien fue una pieza fundamental para avanzar en mi proyecto de tesis. Así como a mis colegas y amigos del programa que me apoyaron durante mi estancia en Guatemala.

A la rectora de URACCAN MSp. Alta Hooker, por apoyar mi inserción al programa de doctorado en Guatemala, eso permitió mi ausencia durante tres años de la institución, mientras estudiaba. Al mismo tiempo, al actual vicerrector de URACCAN recinto Bilwi - Kamla, MA. Yuri Zapata y a MSc. Ivania Simmons Mejía, al conceder tiempo para que concluyera la última fase de la tesis. A mis colegas y amigos: maestra María Elena Watson, maestro Fidel Wilson y maestra Glennis Escobar por toda la solidaridad y colaboración manifiesta mientras yo todavía escribía la investigación de tesis.

Al CEIMM – URACCAN, en especial a Bernadine Dixon, su directora, a Nuria Gómez y a Anny Marley por creer que esta investigación de tesis aportaría a la comprensión del fenómeno de la violencia de género en mujeres indígenas. Además de proveerme con una beca durante mi trabajo de campo que se desarrolló en la comunidad Miskitu de Krukira. A la vez, agradezco a Yamileth Molina de PATH Intercambios, Rose Cunningham de Wangki Tangni, Shira Miguel del Movimiento de Mujeres “Nidia White” y Lucía Grilli del Colectivo Gaviota, por invitarme a participar en espacios de diálogo y discusión sobre “violencia y derechos de las mujeres indígenas” en el contexto de la región.

Sin el apoyo de las instituciones que me acogieron y sin la luz y el estímulo de mis colegas, este estudio no podría haber encontrado feliz término.

Agradecimientos especiales para la Dra. Dolores Figueroa, quien siempre estuvo dándome ánimo y apoyo para concluir con el documento final de la investigación de tesis, comentó con paciencia los capítulos que la componen, además, fue como una brújula para que no me perdiera entre tanta información recogida y el posterior análisis en la investigación.

En la comunidad de Krukira a doña Alyina Bushie y a su esposo, don Róger Rivera y su familia por su hospitalidad durante mi fase de campo entre el 2010 y 2011, así como a todas las mujeres de esa comunidad, que a través de sus recorridos e historias de vida pude entender sus acciones como sujetos de derecho.

Las amenas conversaciones, las discusiones cotidianas y el apoyo de colegas y amigos fueron fuente de inteligencia y energía. A ellos y ellas que tanto en Bilwi como en

Guatemala me estimularon, siendo piezas fundamentales para concluir este proceso: Geisselle Sánchez, Anita Tzec, Sandra Davis, Sasha Marley, Hazel Law, Edda Moreno, Denis Peralta, Rafael Salinas, Ninoska Sánchez, Jorlene Zamora, Roy Wislat, Argentina García, Alexander López, Reyna Jack, doña Yolanda Corzantes y Don Enrique Morales y familia.

A Albert St. Clair, quien me ha visto crecer en términos académicos desde la licenciatura, la maestría hasta el doctorado ¡Muchas gracias, Albert!

A toda mi familia en Managua, Bonanza y en Bilwi, en especial a mi abuelo Braulio Rodríguez, a mi prima Tania Rugama y a mis tres hermanos: Braulio Emilio, Fabricio Daniel y Grover Francisco, estuvieron pendiente de mis hijos y de mi persona durante este extenso período de estudios.

Contenido

DEDICATORIA	I
AGRADECIMIENTO	II
CAPÍTULO I	1
INTRODUCCIÓN.....	1
1.1 DESCRIPCIÓN DEL TEMA, PROBLEMA DE LA INVESTIGACIÓN, HIPÓTESIS Y PREGUNTAS, OBJETIVOS Y JUSTIFICACIÓN.....	1
1.2 ESTRATEGIA METODOLÓGICA	6
1.2.1 Enfoque teórico-metodológico y su operativización.....	6
1.2.2 Acercamiento a los actores en la comunidad y espacios jurídicos	13
1.2.3 Situándome como investigadora. Posicionamiento metodológico y ético de la investigadora.	14
1.2.4 Compromisos con el feminismo indígena rural	19
1.3 CONTEXTUALIZACIÓN GENERAL DEL ESTUDIO DE CASO	22
1.3.1 Composición socio demográfica, étnico cultural y lingüística	22
1.4 ESTRUCTURA DEL TEXTO	27
CAPÍTULO II.....	29
MUJERES INDÍGENAS Y VIOLENCIA: APROXIMACIÓN TEÓRICA.....	29
2.1 GÉNERO Y VIOLENCIA DOMÉSTICA.....	29
2.1.1 Género-Feminismo y Cosmovisión de mujeres indígenas.....	29
2.1.2 Concepciones de violencia contra las mujeres desde el feminismo	34
2.1.3 Violencia y justicia desde la visión de las mujeres indígenas	36
2.1.4 Derechos de las mujeres y avances legales desde la perspectiva feminista	39
2.2 MULTICULTURALISMO, INTERLEGALIDAD Y CIUDADANÍA.....	42
2.2.1 Multiculturalismo e interlegalidad	42
2.2.2 Los derechos humanos y su interrelación con los derechos individuales y colectivos ¿Contradictorios o complementarios?.....	44
2.3 CIUDADANÍA E IDEOLOGÍAS DE GÉNERO EN LA JUSTICIA.....	49
2.3.1 Agencia y ciudadanía de las mujeres	49
2.3.2 Ideologías de género en procedimientos, normas e imaginarios jurídicos	54
CAPÍTULO III.....	58
KRUKIRA Y EL RÉGIMEN DE AUTONOMÍA EN EL CARIBE NICARAGÜENSE.....	58
3.1. ETNOGRAFÍA DE KRUKIRA.....	58
3.1.1 Orígenes y cosmovisión de los Miskitu	58
3.1.2 Historia y socio demografía de Krukira	61
3.1.3 Actividades económicas, servicios sociales básicos e infraestructura.....	63
3.1.4 Dinámicas organizativas y de parentesco.....	82
3.2 EL ESTADO NACIÓN NICARAGÜENSE Y EL RÉGIMEN DE AUTONOMÍA EN LA COSTA CARIBE EN LA HISTORIA RECIENTE	89
3.2.1 Contexto histórico de la formación del Estado nicaragüense	89
CAPÍTULO IV.....	96
LAS MUJERES NICARAGÜENSES EN LA LUCHA CONTRA LA VIOLENCIA.....	96
4.1 ACTIVISMO DE LAS MUJERES EN NICARAGUA	96
4.1.1 Antecedentes de la movilización de las mujeres.....	96
4.1.2 Mujeres indígenas y multiétnicas organizadas	99
4.1.3 Movilización política de las mujeres nicaragüenses en la actualidad	104
4.2 MUJERES ORGANIZADAS EN LAS REDES CONTRA LA VIOLENCIA	106

4.2.1 Redes contra la violencia hacia las mujeres	106
4.2.2 Aportes en la lucha contra la violencia del movimiento de mujeres del Caribe nicaragüense....	113
CAPÍTULO V	121
INTERLEGALIDAD Y JUSTICIA ENTRE LOS MISKITOS DE NICARAGUA	121
5.1 SISTEMA NORMATIVO MISKITU	121
5.1.1 Evolución histórica de la presencia del Estado en la administración de justicia indígena	121
5.1.2 Sistema de autoridad.....	131
5.1.3 Normativas, procedimiento y funcionamiento de la justicia	141
5.1.4 Normas para sancionar la violencia hacia las mujeres	149
5.1.5 Obstáculos para el acceso a la justicia en las mujeres indígenas	162
5.2 SISTEMA JURÍDICO ESTATAL	166
5.2.1 Funcionamiento de la jurisdicción estatal en la Región Autónoma Atlántico Norte.	166
• COMISARÍA DE LA MUJER Y LA NIÑEZ, POLICÍA NACIONAL	168
• INSTITUTO DE MEDICINA LEGAL	169
• MINISTERIO PÚBLICO.....	169
• DEFENSORÍA PÚBLICA PENAL	170
• MINISTERIO DE SALUD (MINSAL)	170
• MINISTERIO DE LA FAMILIA (MIFAM).....	171
• PROCURADURÍA PARA LA DEFENSA DE LOS DERECHOS HUMANOS (PPDH).....	171
• CENTRO DE ATENCIÓN INTEGRAL A MUJERES CARIBEÑAS (CAIMCA)	171
5.2.2 Procedimiento estatal para sancionar la violencia.....	173
5.2.3 Ruta Crítica de la justicia	177
5.3 COORDINACIONES ENTRE LOS SISTEMAS NORMATIVOS ¿HACIA UN MODELO INTERCULTURAL DE JUSTICIA?	190
5.3.1 Prácticas, procedimientos y funcionamiento de ambas esferas legales ¿En jerarquía?	190
5.3.2 Encuentros y desencuentros entre las dos jurisdicciones: la violencia sexual.....	198
CAPÍTULO VI.....	208
AGENCIA DE LAS MUJERES MISKITAS EN SUS DEMANDAS DE DERECHOS	208
6.1 TIPOLOGÍA DE LA VIOLENCIA DOMÉSTICA	209
6.1.1 Casos no reportados	213
6.1.2 Quejas interpuestas ante la autoridad pero no resueltas	218
6.1.3 Quejas atendidas y resueltas por la autoridad indígena y del Estado	221
6.2 LÓGICAS DE LA DENUNCIA EN MUJERES VÍCTIMAS DE VIOLENCIA	223
6.2.1 Perspectivas generacionales: Quejas de las mujeres jóvenes y de las adultas	223
6.3 LA VIOLENCIA DOMÉSTICA: RUTA, ACTORES Y REDES DE APOYO	229
6.3.1 La ruta de la justicia	229
6.3.2 Actores en la red de apoyo de la ruta de justicia intercultural	230
☒ GRUPO 1) ENTORNO INMEDIATO DE LAS MUJERES.....	232
☒ GRUPO 2) FIGURAS CON AUTORIDAD EN EL ESPACIO DE LA COMUNIDAD	243
☒ GRUPO 3) ORGANIZACIONES DE MUJERES	248
6.4 AGENCIA DE LAS MUJERES MISKITU EN LA BÚSQUEDA DE JUSTICIA.....	251
6.4.1 Agencia y ejercicio de ciudadanía	251
CAPITULO 7	261
CONCLUSIONES.....	261
7.1 MUJERES MISKITAS, CIUDADANÍA Y JUSTICIA EN UN CONTEXTO DE VIOLENCIA DE GÉNERO.	261
PREGUNTAS DE INVESTIGACIÓN Y TEORÍA DE REFERENCIA	261

7.2 PARTICULARIDAD DEL TEMA DE INVESTIGACIÓN	265
7.3 PRINCIPALES HALLAZGOS Y APORTES DE LA INVESTIGACIÓN	266
7.3.1 <i>Interlegalidad y derechos de las mujeres miskitas en un contexto de violencia</i>	266
7.3.2 <i>Espacios y voces de las mujeres versus visiones sexo genérico en los sistemas de justicia</i>	267
7.3.3 <i>Caminos múltiples y estrategias en los recorridos de las mujeres miskitas por una vida libre de violencia</i>	269
7.3.4 <i>Agencia de las mujeres miskitas como una salida a la violencia</i>	270
7.4 VETAS POSIBLES: INVESTIGANDO EL EJERCICIO DE CIUDADANÍA Y VIOLENCIA DE GÉNERO ENTRE MUJERES MISKITU	271
BIBLIOGRAFIA	274
ANEXOS.....	311

CAPÍTULO I

INTRODUCCIÓN

1.1 Descripción del tema, problema de la investigación, hipótesis y preguntas, objetivos y justificación

Este estudio busca explicar y entender la capacidad de acción de las mujeres —o agencia- y el ejercicio de ciudadanía a partir de su participación en la búsqueda de la justicia cuando deciden ventilar sus casos de violencia y comienzan a interponer sus ‘quejas’ en la comunidad y/o deciden continuar en otras esferas para la búsqueda de resarcimiento. Es así que la presente tesis está centrada en cómo las mujeres Miskitu de la comunidad de Krukira actúan para obtener justicia en situaciones de violencia de género y su movilización en la construcción de ciudadanía, ciudadanía que ha sido negada por el Estado nicaragüense.

Las mujeres indígenas interpelan sus derechos en dos sistemas legales, con lógicas distintas pero con una misma posición respecto a la desatención de sus demandas como mujeres. De esta manera, las visiones sexo genéricas están presentes en las dos jurisdicciones, mostrándose como un elemento central en la discriminación que sufren las mujeres por su condición de género, situación que se profundiza cuando estas son indígenas, proceden de las áreas rurales y son de escasos recursos económicos. Las justicias también pueden distanciarse. Eso ocurre cuando los sistemas jurídicos operan de manera contraria en la priorización de los derechos: los derechos individuales versus los derechos colectivos en el resarcimiento del daño ocasionado por la violencia hacia las mujeres indígenas.

La problemática en lo específico es que en la región Caribe y más en las comunidades de los litorales, se han incrementado los niveles de violencia masculina y la inestabilidad en los hogares y comunidades. El Caribe nicaragüense ha sido usado por la narcoactividad desde mediados de la década de los noventa como espacio en el que los comunitarios brindan apoyo logístico en el trasiego de drogas a nivel internacional, quedando la distribución y consumo de estupefacientes en el ámbito local (PNUD, 2005). Se suma a ello la difícil situación socioeconómica de las comunidades rurales en las Regiones Autónomas y una de las consecuencias es que la violencia social ha escalado considerablemente en la comunidad de Krukira, retando a la administración de justicia.

De igual manera, la violencia de género se ha incrementado considerablemente, si se consideran algunos hechos que están aconteciendo en las comunidades Miskitu de Nicaragua. La violencia hacia las mujeres está relacionada directamente a factores estructurales que afectan la convivencia de las comunidades, tales como: efectos provocados por la guerra, nuevos valores conducidos por las nuevas generaciones que tensionan los viejos valores. El flagelo del consumo y expendio de drogas ha alterado la tranquilidad de las comunidades, produciendo como efecto la descomposición social a nivel local.

Aunado a esas condiciones sociales que afectan a las comunidades indígenas de esta región de Nicaragua, la violencia de género tiene relación directa con la crisis económica de las

comunidades rurales. Estas comunidades rurales en las Regiones Autónomas de Nicaragua tienen como base principal el sostenimiento de sus economías a través del aprovechamiento de los recursos naturales de su entorno (PNUD, 2001; PNUD, 2005). De esta manera, Krukira por ejemplo, depende fundamentalmente de la pesca artesanal, vinculándose en los últimos años al mercado local e internacional. Como efecto, el aprovechamiento de los recursos marítimos está provocando su agotamiento sin que se visualicen a corto y mediano plazo, otras formas más amigables de sostenimiento económico.

Las fuentes de empleo son relativamente escasas en la comunidad de Krukira, ya que después de la actividad de pesca, acopio y comercialización de mariscos la población no cuenta con opciones de trabajo digno. Por ese motivo, el trasiego interno de estupefacientes se ha vuelto una modalidad alternativa de sobrevivencia económica, actividad en que las mujeres son las distribuidoras y administradoras. Los hombres por su parte, mayoritariamente dedicados a las labores de pesca, son los principales consumidores de esos estupefacientes. Esa actividad económica tiene una marcada diferenciación de roles de género, como ya antes se había afirmado en el Informe de Desarrollo Humano (IDH) del 2005 “¿Nicaragua asume su diversidad?” (PNUD, 2005: 146). El excesivo consumo de drogas por los hombres es un detonante que convierte a las mujeres en víctimas de violencia en sus propios espacios domésticos y relaciones de pareja.

Las escasas opciones de empleo en la comunidad condicionan las relaciones entre hombres y mujeres conllevando a la subordinación y dependencia a las mujeres. Si bien, en las economías comunales ellas tienen un rol trascendental para el sostenimiento de sus familias, estas más bien están entrando en crisis debido a la desestructuración provocada por su inserción de forma subordinada a las economías globales. Estas fluctuaciones socioeconómicas en los espacios domésticos están provocando la inestabilidad en los hogares y como consecuencia, la violencia de género.

El estudio de PATH (2012) muestra situaciones que complejizan la vulnerabilidad de las mujeres en esta región del país. El fenómeno de la trata de personas o negociación de los cuerpos de las mujeres adolescentes a ‘hombres poderosos’ (transportistas, finqueros, maestros y narcotraficantes) vinculado a normas culturales indígenas, igualmente, el consumo de drogas y alcohol se suman como agravantes a la violencia doméstica y de pareja (PATH, 2012; Montes, Woods, 2008; Wangki Tangni 2012c). Por eso, ante la violencia de género las mujeres Miskitu en su búsqueda de justicia intentan restituir el daño causado. La restitución del daño desde el punto de vista cultural está relacionada a la retribución del bienestar y dignificación de la persona y de su familia, con el fin de restablecer la paz y convivencia social en el ámbito comunitario indígena.

Ante tal coyuntura, los objetivos de la presente investigación se centran en conocer el protagonismo y empoderamiento de las mujeres cuando acceden a la justicia ante los casos por violencia doméstica en ambas esferas jurídicas.

Por eso, en los objetivos específicos los contenidos que guían la investigación se organizan de la siguiente manera:

- (1) El estudio profundiza en identificar las contradicciones, limitantes y logros en la construcción de ciudadanía de las mujeres indígenas desde la perspectiva de la restitución del daño.
- (2) Identificar procedimientos y normas que sancionan la violencia de género existentes en ambos espacios legales, de forma que me permita relacionar conceptos, jerarquías y contradicciones en la justicia indígena y gubernamental.
- (3) Analizar las rutas, actores y redes sociales de apoyo en todo el recorrido que realizan las mujeres indígenas cuando buscan justicia. En este último aspecto el propósito es evidenciar la ruta seguida por las mujeres en la búsqueda de sus derechos frente a la violencia y una vez iniciado el camino, se pretende visualizar el enlace de los espacios jurídicos, las redes que se constituyen en su defensa, los actores participantes y el apoyo proporcionado para detener la violencia.
- (4) Entre las limitantes se hace énfasis en las visiones sexo-genéricas sesgadas presentes en los discursos, actitudes y prácticas jurídicas sostenidas en las dos jurisdicciones en las que interactúan las mujeres miskitas.
- (5) Conocer qué determina las pretensiones de las mujeres según grupos de edad para introducir sus quejas por violencia al sistema legal indígena y estatal.

Las preguntas de investigación de este estudio son:

¿Cómo las mujeres Miskitu buscan acceder a la justicia en los espacios jurídicos comunitario y estatal en los casos de violencia contra ellas considerando una perspectiva intergeneracional?

¿Cómo las mujeres Miskitu construyen ciudadanía a través de procesos jurídicos a pesar de situarse en un contexto social, cultural y económico adverso a sus intereses como mujeres?

¿Cómo interactúan agentes externos, autoridades indígenas y mujeres en procesos de promoción de derechos de las mujeres y las formas de administración de justicia indígena?

Desde el enfoque feminista se usan las categorías analíticas de relaciones de género y violencia de género, explicando cómo las mujeres indígenas enfrentan serias limitaciones para obtener justicia cuando deciden buscar respuestas en la comunidad y/o en el Estado. En el estudio se sostiene como *hipótesis central* que las acciones emprendidas por las mujeres Miskitu en la búsqueda de justicia les forma una identidad como sujetos frente a la violencia de género. Estas acciones de las mujeres están motivando la construcción de nuevos espacios y relaciones de género en el interior de sus familias y comunidad. Si bien, las mujeres son sujetos dinámicos en la lucha contra la violencia en el ámbito comunitario indígena y en la esfera estatal, éstas negocian los roles de género en sus hogares y en la comunidad, además, otras circunstancias están ocasionando esas transformaciones.

Antecedentes y problematización

La violencia hacia las mujeres en Nicaragua es un problema social grave por la prevalencia del fenómeno en la vida cotidiana, aunado a la naturalización de la desigualdad entre hombres y mujeres. El feminismo ha planteado que la violencia de género “es un elemento central de desigualdad y discriminación entre hombres y mujeres” (Frías y Hurtado, 2010:

7), afectando el goce y ejercicio de derechos de las mujeres en igualdad con los hombres. La violencia es entonces un instrumento del patriarcado “para ejercer control y mantener las jerarquías sexuales” (Barrios Klée, 2011:164), que se sostiene mediante los estereotipos de género dominantes y la desigualdad de oportunidades, poder y tiempo entre los géneros. Es por eso que Muñoz (2009) afirma que la violencia es una expresión de poder en las relaciones de género, siendo una de las formas más explícitas de la dominación y subordinación presentes en la sociedad, aspecto en el que coincide el feminismo (Muñoz, 2009: 151; Moodo y Niebrugge 2002; Segato 2004).

La inequidad entre los géneros afecta de manera particular a ciertos grupos sociales debido, afirman Fríes y Hurtado (2010), al lugar que ocupan las mujeres en la sociedad y más cuando se trata de mujeres indígenas, ellas ven afectadas sus condiciones de vida y sus posibilidades de desarrollo personal y colectivo. Las mujeres indígenas reunidas en distintos espacios de discusión a nivel global han mostrado cómo los procesos coloniales y neo coloniales han excluido del desarrollo a sus pueblos, colocándolos en un plano de desigualdad, pobreza y exclusión social. Asimismo, en la actualidad el neoliberalismo, refiere el FIMI, “ha exacerbado la violencia contra las mujeres indígenas y ha generado nuevas formas de violencia” (FIMI, 2006: 22), llegando a proliferar la violencia de género dentro de las familias y las comunidades. Al respecto, el mismo FIMI declaró que la violencia se apoya de prácticas y normas que niegan posibilidades de igualdad a las mujeres indígenas en sus propios pueblos y en la sociedad mayoritaria.

La discriminación y la violencia que experimentan las mujeres en general, y las mujeres indígenas en particular, se ha declarado como violación a los derechos humanos básicos (ONU, 1993). Esas distintas formas de manifestación de la violencia de género que afectan las posibilidades de desarrollo de las mujeres se ven reflejadas en los reportes estadísticos que realiza el Estado nicaragüense. Esos datos no reflejan, sin embargo, la proporción de la violencia que sufren las mujeres Miskitu, pero permite observar la prevalencia de ese mal que socava a la sociedad y que afecta de manera directa a las mujeres.

De acuerdo a los datos estadísticos que se conocen sobre el estado de la violencia de género en la Región Autónoma Atlántico Norte (RAAN), se dice que el 34% de las mujeres han sido víctimas de violencia sexual o física (ENDESA citado en Grilli, 2011: 6), mientras que los delitos sexuales representaron el 37.34% en el 2011, reportándose las violaciones como la mayor incidencia y que llegan a constituir el 40% de las denuncias insertas en ese período a nivel regional. En términos globales, la región representa el 10%, ocupando el cuarto lugar por delitos sexuales a nivel del país (Grilli, 2011). Las más afectadas por la violencia sexual son las niñas y adolescentes menores de 15 años, según registra la Comisaría de la Mujer (Vado, 2011:61- 63). La situación de violencia se agrava en el caso de las mujeres indígenas que viven en las zonas rurales debido a las condiciones estructurales y sociales que limitan el acceso a la justicia. Si bien, hay un incremento gradual de denuncias en ambos sistemas de derechos a donde acuden las mujeres, persiste la impunidad, como consecuencia de:

1) La masculinización de los espacios jurídicos y por tanto, visiones de género sesgadas en los procesos (Sierra, 2004a; Sieder y Sierra, 2011).

2) Zona rural dispersa y de difícil acceso que ocasiona problemas para reportar la violencia en el Estado. Las instancias gubernamentales y no gubernamentales poseen escasa cobertura institucional en las áreas rurales (CIG, 2012), además de ofrecer sus servicios en el espacio urbano, muy lejos del asentamiento tradicional de las mujeres indígenas y sus comunidades.

3) Insuficiente colaboración entre jurisdicciones para garantizar el debido proceso en casos de violencia de género y,

4) En la comunidad continúa la práctica de establecer acuerdos comunitarios en determinados tipos de violencia, resarcido el daño a la familia sin considerar a la víctima – a nivel individual- (Herlihy, 2013; CEIMM, 2011) y en el Estado, el establecimiento de mediaciones que sólo benefician a los infractores.

En esta investigación analíticamente se distinguen dos rutas de justicia: una creada por el Estado - que es menos utilizada - y la otra, la ruta intercultural que opera desde la comunidad. En la ruta que inician las mujeres en la comunidad entra toda la fase cíclica de apoyo comunal hacia las mujeres a nivel local. En la ruta estatal son las mujeres organizadas quienes brindan distinta colaboración en el acompañamiento a las mujeres comunitarias Miskitu en la ciudad.

Las dificultades enfrentadas por las mujeres Miskitu para demandar justicia se reflejan en su condición de género, así como su origen étnico, procedencia geográfica y posición social. En la ciudad las limitaciones son más bien estructurales, reflejándose en: 1) el tiempo invertido en dar continuidad a sus procesos legales –gastos de tipo burocrático y de transporte para visitar las distintas oficinas gubernamentales que ventilan sus casos- 2) Los costos de sostener sus procesos ante la justicia –principalmente por los gastos de estadía, o bien, movilizarse de su comunidad a la ciudad-; 3) Además, en la ruta jurídica gubernamental se usa el español como lengua de comunicación cotidiana en los procesos legales, situación que limita a las mujeres indígenas y, 4) El racismo institucionalizado (OEA, 2007; Antonio, 2008; CIG, 2012 y PATH, 2012).

En tanto, en el ámbito comunal los problemas de violencia se visualizan más en el campo simbólico y subjetivo. Los procesos legales en este espacio son más ágiles y pertinentes culturalmente, pero discriminatorios genéricamente invalidando los derechos de las mujeres (Wangki Tangni, 2010^a; Cumes, 2009). Esa perspectiva está presente en el imaginario social y en el de las estructuras de autoridad, como se ha dicho antes. A partir de esa idea sostenida por el colectivo en la comunidad, se muestra cómo la violencia de género puede no ser relevante en la legalidad local, por tanto, no resuelta debidamente, a pesar del importante número de quejas recepcionadas por violencia. Se visualiza también cómo las redes parentales pueden reaccionar de dos formas frente a la violencia: uno, detener inicialmente, cualquier acción que las mujeres emprendan debido a ciertas valoraciones sostenidas en el espacio de la familia y dos, apoyar y proteger a las mujeres, sirviendo como un soporte importante cuando inician la búsqueda de justicia.

Ante tales condiciones, las mujeres parecen no obtener justicia en la institucionalidad del Estado ni en la comunitaria. Con regularidad las mujeres están llegando a resolver sus

disputas cada vez más a la Comisaría de la Mujer -instancia gubernamental con sede en la ciudad de Bilwi- y a las defensorías promovidas por las organizaciones de mujeres. El colectivo Gaviota (2011) ha enfatizado la falta de articulación en la legalidad de manera tal que la justicia esté al servicio de las mujeres víctimas de violencia en cualquiera de los ámbitos jurídicos. Durante mi estancia en la comunidad observé que esa falta de “enlace” entre ambas esferas legales ocasiona que muchos casos queden sin resolverse en el ámbito comunitario o bien, que se descontinúen los procesos jurídicos a los que acceden las mujeres.

A pesar del contexto social que imposibilita que las mujeres se destaquen en el ejercicio de su ciudadanía, en la comunidad han incursionado programas que las involucran en procesos de sensibilización y participación más activa para su empoderamiento y lucha contra la violencia. Estas organizaciones –y el Estado mismo- han propiciado espacios a las mujeres para el abordaje de la violencia doméstica. A estos mecanismos que aunque han sido creados por organizaciones de la sociedad civil con sede en la cabecera municipal de Bilwi, las mujeres comunitarias les han dado vida y los han adecuado a sus necesidades y demandas frente a la justicia. Esto es importante porque las mujeres Miskitu rurales tienen un sitio a dónde acudir en búsqueda de ayuda para detener los malos tratos, allí se les escucha con atención y sensibilidad, siendo una mujer la Defensora.

En mi plan de investigación estas dinámicas ocurridas en la comunidad a partir de la existencia de una defensoría para las mujeres en situaciones de violencia, permite observar con mayor detenimiento a la agencia de las mujeres como sujetos de derechos, así como buscar justicia por distintos caminos. Asimismo, a partir del 2008 las mujeres Miskitu de Krukira experimentan otras condiciones en la atención a la violencia, al instalarse la promotoría e institucionalizarse referentes legales más inclusivos e integrales. Es decir, las mujeres tienen la posibilidad de acudir por auxilio a diferentes referentes legales, al iniciar sus casos en la comunidad y continuarlos en la ciudad, involucrando en sus demandas a una variedad de agentes en la ruta intercultural de la justicia (Cunningham citada en PATH y otros, 2012).

1.2 Estrategia metodológica

1.2.1 Enfoque teórico-metodológico y su operativización: Retos y limitaciones

Así como expliqué en la sección anterior, mi tesis se centra en el análisis de las acciones de las mujeres por la búsqueda de la justicia en sus interacciones con agentes de justicia en la comunidad y externos. He adoptado un enfoque feminista que enfatiza la subjetividad de la mujer y su actuar, a diferencia de otros enfoques que ven a la mujer como víctima. Siguiendo a Saba Mahmood *la agencia* de las mujeres se concibe como “la capacidad de acción que se habilita y crea en relaciones de subordinación históricamente específicas” (Mahmood, 2008:169). Como bien explica Mahmood (2008) en sociedades periféricas como las nuestras, la “agencia social no se concibe dentro de la resistencia y cambio en relaciones de dominación” como ha sido definido por el feminismo en la sociedad Occidental. Mahmood valora que las mujeres subvierten el poder cuando utilizan las prácticas culturales según sus intereses.

Algunas prácticas y roles femeninos son estimados por la sociedad y por las mujeres mismas, y entendidos como acciones que le dan voz a las mujeres más que el desafío del orden social masculino y patriarcal como “significado potencialmente liberador” (Mahmood, 2008:179), visto desde las propias mujeres en estos lugares. Mahmood argumenta que desde el pensamiento feminista la “agencia social está centrada en términos de resistencia a las normas sociales y en la subversión de la subordinación de género entendida esta como el principal eje de discriminación que las feministas quieren revertir” (Mahmood, 2008:181). En este sentido, esta autora va más allá al exponer que los sujetos crean formas específicas de acción según las condiciones históricas y sociales en las que se encuentran.

Continuando con lo planteado por Mahmood, la agencia social puede entenderse como capacidad de cambio progresivo pero también para permanecer, sufrir y persistir. Todas ellas son acciones que pueden ser contrarias a la posición de “conciencia” de las mujeres sobre su situación real de vida (Mahmood, 2008:199). También esta autora critica la forma que desde el feminismo se ha enfocado la agencia de las mujeres sin tomar en cuenta sus particulares circunstancias de vida, la forma en que se ha construido su identidad de género y los valores socialmente relevantes para esa sociedad y para las mujeres mismas. Todo ello tiene correspondencia directa con las demandas que movilizan las mujeres indígenas en su entorno.

Saba Mahmood desde una perspectiva feminista postcolonial ubica la agencia de las mujeres en contextos geográficos y socio históricos específicos. De esta manera, cuestiona la visión feminista hegemónica de agencia – al ser comprendida como subversión contra el poder patriarcal-, al abrir el concepto dotándola de un nuevo contenido al ubicarlo en la vivencia particular de las mujeres. Para ello, Mahmood toma en cuenta las formas específicas de lucha y de resurgimiento de su ser como mujeres frente a situaciones de opresión.

La referencia teórica de Mahmood ayuda a comprender las acciones que movilizan a las mujeres Miskitu como sujetos frente a la violencia de género. Además Mahmood permite identificar la agencia de las mujeres indígenas en sus propios contextos y culturas, aspecto que se observa en la cotidianidad de Krukira cuando ellas mismas están discutiendo cómo enfrentar la violencia sin que ello signifique abandonar sus referentes culturales. Las mujeres ubicadas en los márgenes, como es el caso de las mujeres Miskitu de Nicaragua al enfrentar la violencia lo hacen entre “actos que producen cambios pero también de continuidad y estabilidad” (Mahmood, 2008: 189). Es por ello que las mujeres Miskitu en sus demandas de justicia pueden apelar a la cultura acudiendo por atención espiritual proveída por la iglesia y los médicos ancestrales, como también pueden recurrir ante las autoridades legales de la comunidad o del Estado.

Desde el enfoque feminista se ha empezado a plantear el reconocimiento de los derechos humanos de las mujeres, lo que han dispuesto por considerar como “ciudadanía activa” a todo lo relativo a la “participación y agencia”, según expresa Molyneux este concepto va más allá de la igualdad legal (Molyneux, 2008: 40). Al mismo tiempo, desde el feminismo se ha creado el término “empoderamiento” (León, 1997) en el sentido de convertir a los

sujetos en agentes activos como resultado de su accionar y que varía de acuerdo con cada situación concreta.

Como recurso metodológico con perspectiva de género desde los espacios jurídicos retomo a Alda Facio para estudiar los procesos jurídicos (1992). Facio propone tres componentes: el aspecto *formal normativo* que incluye las leyes escritas. El segundo aspecto es el *estructural*, siendo las instancias administrativas y tribunales las que hacen efectivas las leyes, además de procedimientos e interpretación de la ley. Y el tercero, el aspecto *político-cultural*, abarca las formas tradicionales y costumbres de la temática de una ley determinada (Facio, 1992). Su contenido se basa en los prejuicios y modelos sexogenéricos presentes en el imaginario social.

Si bien, este recurso metodológico tiene sus limitantes en cuanto a que no permite profundizar en lo que ocurre desde el punto de vista cultural en la administración de justicia indígena, comprenderá el discurso y acciones de la autoridades indígenas en casos de violencia sexual seguidos en la comunidad. Usando como referencia este enfoque se interpretará la forma en que las visiones de género sesgadas se introducen en la actuación de los operadores de la justicia ya sea indígena o estatal, sobre todo, cuando las usuarias son mujeres.

El enfoque presentado por Facio fue necesario para interactuar con los agentes administradores de justicia en la jurisdicción estatal y comunitaria, las mujeres usuarias, así como organizaciones de la sociedad civil. El interés central fue estudiar (1) los procedimientos de instancias legales, (2) examinar las mentalidades de servidores públicos y usuarias, y (3) seguimiento a casos específicos desde la comunidad hasta donde concluyeran (en la comunidad o en otra instancia gubernamental), dando seguimiento a la ruta de las mujeres Miskitu rurales en la procuración de justicia.

Si bien, son pocos los casos identificados en este estudio que concluyen un proceso legal en la esfera gubernamental, hay un incremento tendencial de mujeres indígenas de la zona rural que se están movilizandando en el reclamo de sus derechos en situaciones de violencia. Al considerarse a sí mismas como “sujetos de derecho”, las mujeres están usando distintos mecanismos legales en el ejercicio de ciudadanía, igualmente, una variedad de estrategias existentes en el ámbito comunitario para enfrentar la violencia.

La comunidad de Krukira es cercana a la ciudad de Bilwi, con una distancia de 40 Km. Bilwi es la ciudad más importante en la Región Autónoma Atlántico Norte (RAAN), sede regional y cabecera municipal de Puerto Cabezas. En la comunidad un *Wihta* (juez) administra la justicia y los asuntos locales. La comunidad es un espacio pequeño en el que todos se conocen, las familias son extensas con parentescos interrelacionados y donde las actividades económicas definen también los roles que desempeñan mujeres y hombres. Asimismo, la cultura Miskitu y las formas tradicionales de trato tienen un gran peso en la interacción cotidiana.

Para la atención a las mujeres se creó desde el 2008 una defensoría por medio del Proyecto del Centro de Atención Integral a la Mujer Caribeña (CAIMCA). Pero tanto el *Wihta* como la Defensora son las figuras con autoridad para resolver la violencia como también para

remitir los casos hacia otras esferas, al Estado y a las organizaciones de mujeres en Bilwi. Los mecanismos usados por las mujeres, una vez que han valorado que es necesario sacar a luz el sufrimiento de la violencia, recurren a otros mecanismos más locales y cercanos a ellas antes que a las autoridades indígenas localizadas en Krukira. En la comunidad opera una red de actores locales que sirven de soporte a las mujeres en sus demandas de derecho. En el proceso seguido por las mujeres, cuando la violencia ha escalado, estas asisten ante alguien con autoridad que puede ubicarse en la comunidad y luego proseguir hacia la ciudad. En estas condiciones las mujeres tienen una variedad de recursos en dos jurisdicciones distintas para detener la violencia de género.

Métodos y Técnicas

Para visualizar lo ocurrido en el espacio comunitario se usó una diversidad de herramientas metodológicas para conocer cómo las mujeres se sitúan y logran avanzar en la consecución de sus derechos. Por medio de las *fuentes documentales* se logró identificar bibliografía de referencia sobre violencia y justicia en Pueblos Indígenas en Nicaragua y en América Latina durante las diferentes etapas de investigación. Asimismo, *expedientes judiciales* de tres casos de violencia, seleccionados a partir de las historias de vida seguidos desde la comunidad. Uno de ellos se refería a violencia sexual, el caso había sido cerrado y el procesado puesto en libertad. Los otros dos eran expedientes radicados en el juzgado penal local de Puerto Cabezas, uno se encontraba cerrado siendo una “falta penal” (agresión contra las personas) y el otro había concluido a través de mediación (violencia doméstica o intrafamiliar; agresiones verbales y físicas) con el Ministerio Público.

En el estudio también se trabajó con *fuentes orales* logrando identificar las voces de las mujeres involucradas en procesos jurídicos en la comunidad de Krukira, autoridades de la justicia en ambos sistemas, organizaciones de mujeres, autoridades religiosas y regionales autonómicas.

En Bilwi se realizan visitas a las instancias gubernamentales incluyendo a las organizaciones de sociedad civil. En el camino recorrido por las mujeres ubicamos a la Comisaría de la mujer de la Policía nacional, siendo la primera entidad estatal en donde se interpone la denuncia y se investigan los hechos. Seguidamente el Ministerio Público valora las pruebas y realiza la acusación que será revisada por un juez según su gravedad. En la actualidad en Bilwi existe un juzgado especializado de violencia, contemplado en la Ley integral contra la violencia o ley 779. Todos los delitos y faltas tipificados en la Ley 779 sobre violencia hacia las mujeres son ventilados en este juzgado. Desde el 2012 se ha instalado un Modelo de Atención Integral (MAI), en el que se han aglutinado a las agencias que operan desde la jurisdicción gubernamental para sancionar la violencia.

En la esfera de la sociedad civil se ha priorizado a las organizaciones de mujeres que promueven y defienden los derechos humanos de las mujeres, tales como: Movimiento de mujeres “Nidia White”, Asociación de Mujeres Indígenas de la Costa Atlántica (AMICA) y el Colectivo Gaviota. En el 2008 estas organizaciones impulsaron un proyecto conjunto denominado CAIMCA, este centro atiende de forma integral a las mujeres que sufren violencia, además de acompañarlas en los procesos jurídicos, médicos y emocionales.

En las instancias estatales se realizó *entrevistas* a funcionarios públicos, observación en la sala de atención al público del Ministerio Público, revisión de expedientes de casos específicos en los juzgados locales y de cárceles. Se revisaron datos estadísticos para observar el estado de la violencia en un lapsus de cinco años. En las organizaciones de mujeres fundamentalmente se accedió a los expedientes de casos procedentes de Krukira, información estadística sobre violencia y entrevistas con sus representantes en la localidad. Estos datos son de importancia para valorar los niveles de denuncia, registro, control y seguimiento de la violencia hacia las mujeres por parte de la sociedad civil y gubernamentales.

Se efectuó *observación* de los procesos jurídicos, teniendo más peso lo ocurrido en la comunidad de Krukira cuando las usuarias, mujeres principalmente, llegaban a interponer quejas directamente ante la Defensora, misma que fue instaurada a través de un proyecto denominado “Centro de Atención Integral de la Mujer Caribeña (CAIMCA). Aunque se visualizó litigios legales en el juzgado penal de juicio a nivel distrital en Bilwi, se hizo con menor intensidad ya que la mayoría de los casos ahí ventilados dependen de la gravedad del delito, mismos que generalmente proceden del área urbana del municipio de Puerto Cabezas.

Inicialmente la investigadora planeó dar seguimiento y acompañamiento a los casos de violencia sexual que involucraba a mujeres comunitarias indígenas como demandantes de derecho, ya en el campo esta estrategia metodológica se adecuó a la situación encontrada en la comunidad. Aunque en la comunidad ha aumentado la inseguridad y la violencia de género ha proliferado producto del alto consumo y distribución de drogas, los casos de violencia sexual no son frecuentes y si ocurren, con dificultad asisten ante la autoridad indígena (*Wihta* o Defensora). Y de los pocos que asisten a esta instancia comunitaria, por su gravedad los remite a Bilwi. En Bilwi las mujeres acuden a instancias de la sociedad civil o a la Comisaría de la Mujer de la Policía nacional, aunque es usual que los casos quedaran varados, es decir, sin resolución de alguna autoridad (comunitaria o gubernamental).

El acompañamiento a los casos también se vio imposibilitado porque el proceso de recepción es difícil, ambivalente y tortuoso. Las mujeres reaccionan y emprenden sus demandas jurídicas después de un tiempo, respondiendo más bien al proceso cíclico de la ocurrencia de los episodios de violencia, por eso cuesta que las quejas de las mujeres lleguen a ser formuladas. Durante el tiempo que permanecí en la comunidad de Krukira, no se recepcionaron nuevos casos pero me permitió conocer de manera referencial algunos e historiar otros. En ese tiempo avancé en construir confianza con las mujeres para acercarme a sus casos y conocerlos.

Se hizo seguimiento en profundidad de los casos a través de la narración de las historias de vida de mujeres demandantes de derechos. Inicialmente se consideró como criterio único que las mujeres debían estar sobrellevando una situación de violencia y haber ventilado una queja ante alguna instancia legal (comunitaria o estatal). Sin embargo al enfrentar una variedad de dificultades en el campo, la investigadora tuvo que redefinir dicho criterio, estableciendo como consideración básica que las mujeres estuvieran viviendo violencia.

Asimismo, las quejas debían referir a situaciones de violencia de género abarcando una variedad de formas como: violencia sexual, maltrato verbal, psicológico, físico o patrimonial que se originaron en la relación conyugal y como consecuencia, en el ámbito intrafamiliar. Para efectos de esta tesis se entenderá por violencia contra la mujer cualquier acción o conducta basada en su género, que cause muerte, daño o sufrimiento físico, sexual o psicológico a la mujer, tanto en el ámbito público como en el privado (OEA, 1994:1). Las biografías de las mujeres detallan episodios de violencia reconocidas por las mujeres, algunos de estos casos han sido conocidos y/o ventilados ante la autoridad indígena y/o estatal. Siguiendo a Gloria Camacho se buscaba “identificar mujeres con historias diversas de violencia según frecuencias, motivos y desenlace” de los mismos (Camacho, 2001: 115-116).

La entrevista para la historia personal de las demandantes estuvo centrada en el ejercicio de ciudadanía de estas mujeres. La información recopilada fue producto de la realización de entrevistas con las mujeres sujetos de derechos en los casos seleccionados, además de completar la indagación por medio de entrevista etnográfica con la Defensora comunitaria.

Para la selección de los casos se realizó una clasificación metodológica considerando:

- a) Mujeres que sufren violencia pero que evitan, en un primer momento, involucrar a la autoridad indígena o Defensora en esos casos. La situación de violencia se resuelve utilizando como recurso a la red de apoyo existente en su entorno.
- b) Mujeres involucradas en disputas legales por violencia de género que acuden de forma recurrente a demandar derechos ante alguna instancia jurídica: Comunitaria, gubernamental o de sociedad civil.
- c) Mujeres según su edad (jóvenes o adultas) que han vivido violencia en el pasado o presente, sus casos son conocidos por la Defensora comunitaria y/o autoridad indígena, además de entablar o no proceso legal. A modo de comparación entre generaciones de mujeres se definieron los siguientes elementos en la recopilación de sus historias: El tipo de violencia sufrida, la forma de proceder para detener la violencia, formas de solicitar ayuda, razones que motivan o detienen las demandas de derechos.
- d) Mujeres fuereñas o *trinsar*: Son mujeres que proceden de otras comunidades rurales Miskitu pero que sostienen relaciones de hecho estables o casadas con un hombre originario de la comunidad y que sufren violencia conyugal e intrafamiliar.

Aunque la clasificación propuesta ayudó a identificar posibles casos, en realidad la observación periódica en la comunidad es lo que permitió la cercanía de la investigadora con las mujeres para la narración de sus historias en las disputa por violencia doméstica. Fue muy difícil obtener la narración de las mujeres adultas, fundamentalmente porque asisten menos a interponer una queja ante la Defensora. Además, durante mi estancia de campo en Krukira la mayoría de ellas estaba ausente de la comunidad. La información obtenida para el conocimiento de los casos en mujeres adultas procede de distintas fuentes, por un lado, tomé la historia de vida de una mujer adulta, por otro, las narraciones realizadas por la Defensora y ex *Wihta* entrevistados en determinados casos que ayudaron a

conocerlos y explicarlos. Además, la comunicación cotidiana con las mujeres de la comunidad me ayudó a alimentar la información sobre cómo soportan la violencia las mujeres de mayor edad.

En el proceso investigativo también se identificaron redes de apoyo que acompañan a las mujeres en las demandas de derecho. Asimismo, se tomaron en cuenta los espacios existentes en la comunidad para la atención y acompañamiento a las mujeres en situaciones de violencia, principalmente en la iglesia. Ese apoyo en la ruta intercultural de la justicia continúa en la ciudad de Bilwi desde la sociedad civil, a veces de forma directa en la Comisaría de la mujer, lugar que acompaña de forma legal, psicológica y médico-forense a las mujeres.

En el campo se realizaron distintos tipos de entrevistas, pero ubicadas bajo el contenido de “no estructuradas” siguiendo lo expuesto por Vela Peón (2001). A los *Wihta* y otras autoridades comunitarias, organizaciones de sociedad civil, representantes de entidades estatales (Jefes de sectores de la policía, Comisaría, Consejo Regional Autónomo, Ministerio público, Corte Suprema de Justicia -jueces y magistrados-) se aplicó la *entrevista estandarizada abierta* que Patton circunscribe “cuando se usa un listado de preguntas ordenadas y redactadas por igual para todos los entrevistados pero de respuestas libres o abierta” (Patton 1990: 288, citado por Rojas 2008: 89). Además, durante la estancia en la comunidad de Krukira también se desarrollaron *entrevistas etnográficas* para completar información de situaciones que se visualizaban en el campo respecto a episodios de violencia doméstica y comunitaria. Asimismo se dio seguimiento a determinadas trayectorias de vida y procedimientos de la administración de justicia en la comunidad. Este tipo de entrevista permite al investigador “introducirse en el contexto propio del informante para entender la dinámica de su vida cotidiana relacionado a lo que dice y hace” (Vela Peón, 2001: 73).

En la comunidad igualmente se efectuaron *talleres* con mujeres y hombres. El objetivo fundamental fue conocer en qué medida los procesos de justicia se vinculaban a valores culturales socialmente normados en la comunidad. En las mujeres se buscaba identificar cómo percibían la violencia en sus vidas y qué acciones realizaban para enfrentarla. La información obtenida de este instrumento sirve de insumo para la redacción y análisis del Capítulo cinco “Interlegalidad y justicia...” y Capítulo seis: “Agencia de las mujeres Miskitu...”. Desde la iglesia fue posible visualizar a las mujeres organizadas en este espacio usando algunas herramientas útiles para disminuir la violencia.

Asimismo, se efectuó un taller con hombres, allí se discutió sobre los roles de género y violencia. La importancia de efectuar este taller con los hombres se centró en identificar el reconocimiento de la violencia como un problema social grave, las distintas modalidades de violencia en las que ellos son partícipes, el reconocimiento del daño que ésta causa en la vida de ellos, su pareja y la familia. Ya por finalizar mi estancia en la comunidad se ofrecieron dos talleres: autoestima y ruta de la justicia, las mujeres de la comunidad participaron activamente. El propósito de estos últimos talleres era dotar de conocimientos a las mujeres en estos temas. Muchas de las asistentes llevaban procesos legales en la comunidad o en el Estado.

1.2.2 Acercamiento a los actores en la comunidad y espacios jurídicos

Antes de iniciar las visitas a la comunidad se efectuó en el Movimiento de Mujeres “Nidia White” una revisión de expedientes de procesos provenientes de la comunidad de Krukira. En esta fase se logró identificar varios de los casos que luego, en la comunidad, llevaron sus quejas ante la Promotora de las mujeres, dándoles seguimiento a través de las trayectorias biográficas. Posteriormente muchos de los casos fueron narrados por la Defensora comunitaria ya que estos habían sido conocidos y registrados por su autoridad antes de ser remitidos a CAIMCA en Bilwi.

El seguimiento de los casos y realización de las etnografías de las mujeres fue posible a través de la permanencia en el campo. Algunas de las mujeres de los cinco casos seleccionados para las trayectorias de vida participaron de los talleres efectuados en la comunidad. Supe de otros casos por conocimiento en profundidad de parte de la Defensora comunitaria que conoce sus quejas recurrentes. La revisión de los procesos en la jurisdicción comunitaria y el acompañamiento efectuado por la Defensora permitieron a la investigadora establecer relaciones de confianza duraderas con la más amplia cantidad de mujeres Miskitu en la comunidad de Krukira.

Las historias de vida se realizaron al final del proceso de investigación. Este instrumento se usó hasta en la última fase del estudio debido a las dificultades enfrentadas por la investigadora para encontrar los casos adecuados además de la escasa recepción de casos nuevos en la introducción de quejas ante la Defensora. En este período se estableció un lapsus de contacto y aproximación con las mujeres. Después de un tiempo de haberme acercado a sus casos, finalmente ellas pudieron narrar sus historias en la que muestran sus acciones para detener la violencia sufrida. En esta fase la colaboración de la Defensora como autoridad reconocida en la comunidad fue de relevancia. El conocimiento de los casos fue posible a través de mi cercanía como investigadora, a la Defensora, eso me permitió el contacto con las mujeres que actuaban como demandantes de derechos ante la instancia comunitaria en diferentes momentos. En muchas ocasiones algunos casos fueron mencionados durante las entrevistas con ex *Wihta*.

La estancia prolongada en la comunidad – inicialmente se planificó seis meses, luego se extendió tres meses más para un total de nueve meses- me permitió observar los casos seleccionados y profundizar en las entrevistas con distintos actores identificados para nutrir los datos de campo. Las ‘quejas’, observaciones, entrevistas e historias de vida de mujeres usuarias de la justicia comunitaria se hicieron efectivas con el apoyo directo de la Defensora comunitaria. Los antecedentes de violencia o de quejas interpuestas por las mujeres ante su autoridad estaban plasmados en el registro que ella lleva consigo desde el 2008. Las usuarias mujeres llegaban hasta su vivienda a interponer sus demandas, asimismo la Defensora asistía a sus viviendas para el monitoreo y seguimiento de los casos o cuando había que atender alguna emergencia era convocada por la familia de una de las partes. En todo momento la investigadora participó de esos eventos para comprender de cerca las formas de atención y resolución en cada caso, así como el significado de la justicia, violencia y ejercicio de ciudadanía en las relaciones de pareja y en la vida comunitaria.

Por otra parte, se hizo observación en las salas del Ministerio Público (MP) y en el Juzgado Penal de Juicio de Distrito de Puerto Cabezas. Aunque se había planificado realizar esta misma tarea en la Comisaría, no fue posible debido a impedimentos de tipo burocrático. El seguimiento de casos y acceso a los expedientes se logró realizar en el Juzgado Local Penal de Puerto Cabezas y Juzgado Penal de Ejecución de Sentencia y Vigilancia Penitenciaria de la Región Autónoma Atlántico Norte. Por distintas razones, en la Comisaría y en el Ministerio Público no se conoció de los casos en los que la investigadora tenía especial interés.

En la Comisaría, la investigadora y trabajadora social hablaron sobre la labor efectuada por esta entidad pública, además de conocer sus opiniones sobre casos procedentes de la comunidad de Krukira. En esas conversaciones se pudo conocer que algunos expedientes habían sido archivados, unos no llegaron –al menos no están reflejados en los registros de la Comisaría-, y otros -muy pocos- habían sido remitidos al Ministerio Público y al Juzgado Local Penal de Puerto Cabezas. El acercamiento a los espacios jurídicos del Estado buscaba visualizar las formas de atención y trato recibido por las mujeres indígenas usuarias del sistema. Aunque se priorizó continuar el recorrido de las mujeres en sus demandas ante la justicia de la comunidad al Estado, muy pocas seguían la ruta de la justicia en esa dirección. Esa falta de continuidad de los procesos legales ante el Estado se debía en parte a la complejidad de los procedimientos, aunada al tiempo y recursos que invertían las usuarias versus resultados obtenidos en esa esfera.

1.2.3 Situándome como investigadora. Posicionamiento metodológico y ético de la investigadora.

Posicionamiento metodológico

Desde el punto de vista epistemológico como investigadora me identifiqué como “actor social posicionada” retomando a Hale (2004). Hale argumenta que todo investigador tiene ‘cultura, género y perspectiva política propia’, ocupando una posición determinada en las jerarquías raciales y como miembro de la academia nos inscribe en una posición de élite. Esas distancias sociales limitan la interacción entre la investigadora y las mujeres comunitarias, además de que sirve de barrera para el reconocimiento mutuo y el estudio en profundidad del fenómeno que he definido.

En su mayoría las mujeres indígenas rurales tienen menos oportunidades de continuar estudiando, viven en las áreas, en zonas alejadas del avance tecnológico y de las ciudades, auto percibiéndose en desventajas frente a las ciudadinas. De forma similar Donna Haraway aborda el conocimiento situado que “reconoce el contexto histórico y social desde donde se está percibiendo la realidad” (Haraway, 1991 citada por Hernández, 2008:4). Las investigadoras debemos considerar el lugar a donde nos ubicamos y los sujetos con los que interactuamos, eso incide directamente en la interpretación de los significados de lo que estudiamos.

Nuestros posicionamientos no solo parten del contexto social e histórico sino también de nuestras propias experiencias de vida –personales y profesionales- (Macleod, 2008). La ubicación de nuestro pensamiento y creación están influenciadas por las escuelas de

formación académica así como por la forma en que concebimos lo que nos rodea. Al escribir nuestras preguntas, hipótesis y objetivos influirá esa visión del mundo que poseemos como personas humanas. El conocimiento que sobre los Miskitu como pueblos y sobre las mujeres Miskitu en particular poseo, va a influir en la forma de percibir la realidad y en la interpretación de sus acciones frente a la violencia de género. Por eso, reconocer mis propias limitaciones en torno a mis sentimientos y conocimientos previos, me ayuda a comprender de una mejor manera la relación entre violencia de género y cultura. Así, estoy concibiendo la parcialidad del conocimiento, opción que a juzgar por Haraway, es posible lograr la objetividad que se aspira desde la ciencia (Haraway, 1991:329, citada por Hernández, 2009).

Deborah Lupton (1995) discute que desde la metodología de investigación hay una “variedad de verdades que operan cotidianamente” (Lupton, 1995 citada por Galaz et al, pág. 5). Desde la perspectiva feminista se invalida el conocimiento neutral ya que “se parte del reconocimiento de las subjetividades e inter-subjetividades presentes entre investigadores y sujetos de investigación” (Mejía, 2009: 444). Es imposible aprehender la realidad, quizás por eso los investigadores solo podemos percibir y producir cierta versión de la realidad (Haraway, 1995; Montenegro y Pujol, 1999; citados en Montenegro y Pujol, 2003: 10).

Desde mi incursión a la comunidad de Krukira valoré que tenía el interés de investigar los procedimientos jurídicos y el ejercicio de ciudadanía de las mujeres Miskitu, sin embargo, poseía el sentimiento compartido con las organizaciones de mujeres y operadores de justicia gubernamentales. Estos actores sostienen que entre los Miskitu se “negocian los cuerpos de las niñas, adolescentes y mujeres”, e ahí mi interés por observar la tensión entre los derechos individuales y colectivos en los casos de violencia sexual. En el fondo tampoco comprendía qué valores sostenían la realización de acuerdos comunitarios en estos casos. Mis preocupaciones teóricas y metodológicas sólo podrían despejarse una vez que considerara abrirme a la realidad y considerar mis conocimientos limitados que sobre los Miskitu poseía.

La comprensión sobre la cultura y las acciones de las mujeres en ese contexto me eran prácticamente ajenas aunque mi domicilio estuviera a tan sólo 40 km de distancia y el período de vivir en Bilwi, Puerto Cabezas es extenso. La sociedad de Bilwi está estructurada en términos raciales, jerárquicas que devienen de los procesos coloniales reforzados por el Estado nacional nicaragüense. Las Regiones Autónomas pasaron por un período de constitución de la estructura étnico-racial durante el período de contacto colonial británico, reforzado durante el período de enclave de capital extranjero. En este último período se estabilizó una jerarquía racial y lingüística que funcionó en las relaciones laborales pero que perdura hasta hoy en el imaginario colectivo y hasta en el trato entre los pobladores locales. Esa pirámide se estructuró de la siguiente manera: En la cúspide se ubicaba a los extranjeros quienes dirigían el enclave, seguido por los mestizos originarios del pacífico con algunos recursos económicos, educados y hablantes del español, después a los Creoles de habla inglesa y con formación académica, y por último, en el piso de la pirámide, la población indígena (Miskitu, Rama y Sumu / Mayangna), estos, según juzga Vilas (1990), eran los que realizaban las tareas más duras y sin calificación laboral, eran los menos remunerados y peor tratados.

Mi origen campesino mestizo del interior de la región (Bonanza, RAAN), mi familia mestiza de habla española me ubica en una posición de privilegio y status diferenciado frente a la mayoritaria población indígena del municipio en el cual habito. A esta condición se suma mi lugar como docente universitaria de la Universidad de las Regiones Autónomas de la Costa Caribe Nicaragüense (URACCAN), que aunque retoma la interculturalidad como parte de su misión y visión no despoja la forma en que he construido mi pensamiento. Probablemente esta condición es la que me limitaba comprender el significado de muchos conceptos y acciones que los Miskitu de Krukira recreaban constantemente.

El desafío más grande que como investigadora enfrenté en el campo fue quizás entender el sentido de las normas culturales Miskitu para sancionar la violencia de género, tal es el caso de las retribuciones exigidas por las familias cuando alguno de sus miembros – especialmente mujeres -, ha sido agredido sexualmente. El movimiento feminista urbano en Bilwi y actores estatales creen que los acuerdos definidos en Miskitu como “*tala mana*” (que traducido al español significa: Pago por la sangre derramada) o “*tnata mana*” (pago por el uso del cuerpo femenino en actividades sexuales), sólo son útiles para sostener viejas tradiciones que lesionan la dignidad de la niña y adolescente al negociar sus cuerpos. En la actualidad el fenómeno de la trata de personas ha escalado, más en las zonas fronterizas, en donde las normas comunitaria son usadas por los tratantes en su provecho particular.

En lo personal, esas posturas incidieron fuertemente en mis restricciones de observar en dónde radicaba la dificultad, ya que los acuerdos se siguen realizando entre familias, en las que algún momento interviene el *Wihta*. En el campo, asumiendo mis prejuicios y visiones etnocéntricas sesgadas (Hernández, 2009), procuré realizar una interlocución respetuosa, siendo una mujer no indígena a partir de la escucha con atención de las distintas visiones que en la comunidad se poseían sobre las temáticas abordadas.

Es importante destacar que en la comunidad era percibida como ‘abogada’ y/o ‘docente universitaria’, situación que me colocaba como la ‘experta’, aunque el conocimiento sobre la perspectiva cultural de la realidad de la comunidad era para mí, novedosa desde la convivencia y práctica cotidiana.

En la ciudad de Bilwi gozo de privilegios como parte de la ‘élite intelectual local’ así como por mi posición étnica, condiciones sociales, económicas, lingüísticas y de origen. Esta situación me sitúa en la complejidad del poder y racismo del estatus del mestizo en un lugar como Bilwi, ciudad cabecera de la Región Autónoma Atlántico Norte. Bilwi es un lugar histórico porque aquí es donde se han concentrado en distintas épocas las luchas étnicas y de reivindicación de derechos colectivos de la población indígena y afrodescendientes. Asimismo, esta ciudad es una de las sedes en donde actualmente opera el régimen político de la Autonomía.

Por otra parte, mi visión sobre la problemática del estudio que ahora presento, se asienta a partir de mi experiencia de trabajo en la academia, en los procesos de enseñanza, investigación e interacción cotidiana con mujeres indígenas en un contexto multiétnico como Bilwi. Desde la universidad por medio del trabajo coordinado con organizaciones de mujeres y de sociedad civil se está problematizando la compleja situación de la violencia

que afecta a todas las mujeres a niveles alarmantes. En la región Caribeña, los estudios sobre violencia de género en mujeres indígenas, afrodescendientes y multiétnicas es apenas incipiente. Los actores que trabajan atendiendo a este sector poblacional como los colectivos feministas o de mujeres urbanas así como las universidades, poco saben del fenómeno, teniendo limitaciones para su abordaje (Ver por ejemplo en PATH, 2012 y en CIG, 2012).

La preocupación de las organizaciones regionales locales ha sido atender apropiadamente la situación de violencia hacia las mujeres en la zona indígena y multiétnica, pero hasta la fecha poco se ha estudiado el fenómeno desde la perspectiva local y al contrario, se trabaja desde la experiencia para intervenir y prevenir la violencia. La particular forma en que se presenta la violencia entre los Miskitu responde a la vigencia de ciertas prácticas tradicionales que afectan la integridad de las mujeres, pero que responden a una lógica cultural Miskitu. Asimismo, es bueno poner en evidencia que en la jurisdicción gubernamental no se retoman las estrategias y mecanismos existentes en el espacio comunitario indígena para restablecer las relaciones sociales inestables provocadas por la violencia. Las posibles formas de abordar los aspectos teóricos-metodológicos y conceptuales de la violencia, hasta hace poco, no respondía al contexto de las mujeres indígenas, afrodescendientes y mujeres mestizas campesinas rurales. Ante tal situación, yo me sumo al esfuerzo de promover junto con otras colegas un feminismo más abierto y consciente de la diversidad de situaciones vividas por las mujeres que ofrezca respuestas a las condiciones de vida, contexto y geografía de la región. Desde esta realidad concreta me he organizado para entrar en diálogo con los textos y las entrevistas realizadas con hombres y mujeres Miskitu (Macleod, 2008).

Posicionamiento Ético

Al llegar a la comunidad de Krukira expliqué a las autoridades de la comunidad (Junta Directiva del *Wihta*, sindico, ancianos) el motivo por el cual había llegado, además, manifesté que radicaría por un período prolongado en esta comunidad. Antes, había asegurado mi estancia en la vivienda de la Defensora de las mujeres de Krukira, teniendo la intención de observar de forma cercana *las quejas* de las mujeres cuando se encuentran “en problemas”. Informé de forma verbal a las mujeres participantes del estudio así como a personas con algún nivel de autoridad de la comunidad sobre mis propósitos para asegurar de esta manera, su consentimiento y aceptación (Ellsberg y Heise, 2007; Babbie, 2000), como efectivamente sucedió durante el transcurso de la investigación.

Las voces e interpretaciones de las acciones de los actores y sujetos participantes en el estudio serán usadas para los fines de la investigación de tesis, siendo esta información confidencial. Tampoco se pretende revelar la identidad real de las informantes, más en el caso de las mujeres sujetos de derecho. En las cinco historias recopiladas se prevé aglutinar contenido y características globales no en términos personales por ser Krukira una comunidad pequeña y donde todos se conocen, así evitar que se ponga en peligro la identidad de las personas que ofrecieron sus testimonios para efectos de la investigación, “evitando perturbar y amenazar su imagen personal” (Babbie, 2000: 401) en ese espacio. A las personas participantes del estudio se les pidió permiso para participar y para usar sus

palabras dichas durante la investigación. A la vez, se les explicó por qué y cómo fueron seleccionadas/os para involucrarlos en el estudio.

Con respecto a lo anteriormente planteado, la Organización Mundial de la Salud (OMS) mandata garantizar la seguridad de las personas que se involucran en investigaciones sobre violencia doméstica, incluye a las sujetas mujeres - generalmente concebidas como víctimas- ya que pueden correr peligro, esos riesgos no eximen a la investigadora (OMS, 1999, citada por Ellsberg y Heise, 2007). Así, las mujeres llegaban hasta la vivienda de la Defensora comunitaria o a una vivienda de alguna autoridad de la comunidad para realizar las entrevistas y/o conversaciones sobre sus casos. Solo en unos pocos se visitó directamente a las mujeres participantes del estudio. En todos los casos se intentó establecer confianza y disposición abierta entre los/las interlocutores/as y la investigadora al ser aceptada para narrar sus historias (Taylor y Bogdan, 1984).

Aunque se trató de realizar la entrevista en total privacidad, así como aconseja la OMS, en realidad fue difícil lograrlo ya que a excepción de una de las interlocutoras, en la mayoría se usó intérpretes. Sobre la dimensión ética de la investigación se conversó con las personas que me sirvieron de apoyo en la traducción, de manera que se pudiera guardar respeto y sigilo con la información brindada por los/as informantes.

Entre los problemas que provocaron mi intervención en la comunidad puedo narrar dos episodios que toman importancia a la luz de los resultados que ahora presento. A pesar de que procuraba tener precauciones pertinentes en el estudio sobre “Mujeres Miskitu, Ciudadanía, Justicia” en la comunidad de Krukira, por las actividades desarrolladas durante la investigación de campo la investigadora fue amenazada por seguir las disputas y observar conflictos reiterados entre familias de la comunidad –las familias en conflictos son núcleos parentales amplios-. Además, mi presencia fue vista como “amenaza” para una de las familias rivales en los conflictos internos en la comunidad. Al bajar la intensidad del conflicto - en el mes de febrero 2011- la investigadora pudo concluir sus tareas de campo. De alguna forma, esos eventos me permitieron entender el funcionamiento de la justicia comunitaria, la fragilidad de la autoridad que emana de la comunidad y como consecuencia, la presencia cada vez más cercana de la autoridad del Estado para resolver los conflictos comunitarios.

La otra situación difícil fue el escaso manejo de la lengua Miskitu por parte de la investigadora, aspecto que incidió directamente en las tareas de campo de la investigación, en la interacción cotidiana con las mujeres y la comprensión del mundo simbólico de los Miskitu como pueblo. Al usar el español como mi lengua de comunicación con los pobladores, especialmente con las mujeres, limitaba mis posibilidades de adentrarme a fondo en el conocimiento de los casos. Mi comunicación era limitada con las mujeres mayores más no con las jóvenes que están acostumbradas a socializar de forma constante entre lo urbano y rural, usando el español como segunda lengua. Asimismo, en mi comunicación con las mujeres adultas las jóvenes me apoyaban con la traducción y con el desarrollo de conversaciones informales, lo que me ayudaba a entender los casos. Antes he mencionado que como en la comunidad se creía que yo era “abogada” las mujeres que llevaban procesos legales se acercaban a mi persona para que yo explicara algún

procedimiento, les dijera qué hacer en sus casos o interviniera ante alguna autoridad para ayudarles.

Quizás el inconveniente mayor durante mi estancia en Krukira fue la colaboración de personas de la localidad como intérpretes, en el sostenimiento de conversaciones con autoridades indígenas y con las mujeres demandantes de justicia. Si bien, tuve importante apoyo de parte de los maestros (hombres y mujeres) y de amistades en la comunidad, la calidad de las traducciones no satisfacían los intereses de la investigadora. A los distintos traductores se les “explicó la intención y objetivos de las entrevistas” (Callamard, 2002:44). Aunque se logró avanzar considerablemente –después de un tiempo- la situación expuesta restringió el avance de la realización de las entrevistas durante las visitas de campo según la planificación.

El uso de las lenguas maternas fue condición indispensable para las entrevistas realizadas con los actores de la comunidad, en pocos casos la intervención de mis interlocutores se realizó en español. En ciertos momentos, algunas mujeres solicitaron cambiar a la persona intérprete y lugares en donde efectuaba la entrevista para garantizar la confidencialidad de la información proporcionada. Debo mencionar que la mayoría de traductores fueron mujeres, solo en determinadas ocasiones dos hombres efectuaron esta tarea.

Finalmente, los hallazgos de la presente investigación se espera que sean validados con la participación de las mujeres y líderes de la comunidad de Krukira y Bilwi una vez que el informe preliminar de investigación esté concluido. Asimismo se espera que estos resultados sean de utilidad para discutirlos en la comunidad, a través de organizaciones de la sociedad civil y en la academia misma, de manera tal que puedan diseminarse entre todo público. Quizás lo más relevante sería si los resultados de este estudio pudieran aportar a la reducción de brechas, dando opciones a las mujeres indígenas para la oferta coordinada de la justicia con pertinencia cultural, lingüística y de género existentes entre el Estado y la comunidad en casos de violencia de género. De la misma manera, estos hallazgos pudieran contribuir con el fortalecimiento de redes para atender la violencia hacia las mujeres en zonas rurales del Caribe nicaragüense. Se espera que los resultados del estudio sean una contribución de trascendencia para las organizaciones y entidades estatales como insumos para la elaboración de leyes, políticas gubernamentales y acciones dirigidas hacia las mujeres indígenas en el contexto autonómico del Caribe nicaragüense, máxime cuando en nuestro contexto se promueven las reformas al Estatuto de Autonomía.

1.2.4 Compromisos con el feminismo indígena rural

En este estudio asumo una visión feminista que como marco analítico, reivindica la edificación de relaciones justas entre mujeres y hombres. Asumiendo también que desde la realidad multiétnica las mujeres organizadas reconozcamos la variedad de intereses, las distintas formas de desigualdad que las mujeres indígenas y no indígenas experimentan en su cotidianidad y la manera de negociar el poder al proponer formas no conflictivas y transformarlo para el desarrollo pleno de sus potencialidades. Desde una perspectiva feminista más incluyente y consciente de la diversidad, avanzo en reconocer cómo mujeres indígenas luchan por equilibrar sus relaciones de pareja al buscar alternativas para cambiar el estado de la violencia en sus vidas de pareja, familiar y comunitarias, a la vez que

modifican sus concepciones particulares que sobre el género han sostenido. Las mujeres están cambiando sus formas de convivencia actual y aspiran a sostener relaciones más justas con los hombres en sus relaciones de pareja, en la convivencia familiar y en la comunidad. Es de esta forma en que se presenta una manera particular del feminismo rural en comunidades Miskitu como Krukira.

Si bien las acciones organizadas - o no - de las mujeres indígenas en el Caribe nicaragüense no se definen como “feministas”, las mujeres tanto en las zonas urbanas como en las rurales –indígenas, multiétnicas o mestizas- están congregándose para atender situaciones que las aquejan. Esas problemáticas parecen ser urgentes en sus vidas y en sus comunidades, y por ello, buscan formas para resolverlas en base a sus propias posibilidades. Esto da cuenta de un activismo organizado que tiene sus propios referentes regionales como es el caso del sistema sociopolítico de la autonomía, siendo el marco que permite a las mujeres incorporar en sus agendas de lucha los derechos individuales y colectivos. En nuestro contexto las mujeres activistas suelen autodefinirse como “mujeres organizadas” o “mujeres que trabajan por cambiar la situación de otras mujeres”.

La conformación de la organización de las mujeres en el Caribe de Nicaragua ha sido más tardía que en la zona central y pacífico del país. Las prioridades para incorporarse a las luchas feministas han sido heterogéneas y obedecen al contexto de las luchas políticas por la autonomía que en esta región se gestaban. Así, las aspiraciones de las mujeres indígenas en la región Caribe pasaron de demandas sociales amplias - por ejemplo, sus esperanzas para la reunificación familiar y cese al fuego en el período de guerra de los ochenta- a pretensiones más específicas de su género, que es el caso de la lucha contra la violencia. En términos contemporáneos más alianzas se están fraguando entre mujeres Miskitu y mujeres de la zona urbana (Figuerola y Barbeyto, 2014).

En estas circunstancias las mujeres Miskitu del área rural han construido el feminismo desde la necesidad, como expone Susana Mejía (2009). Este feminismo se caracteriza por hacer énfasis en las necesidades básicas ya que muchas de estas mujeres se encuentran con limitaciones de tipo socioeconómicas. La movilización de mujeres por la satisfacción de necesidades básicas es también una oportunidad para politizar la conciencia de las mujeres organizadas (Álvarez, 1998). Las mujeres indígenas rurales están “conceptualizando” (Suarez y Hernández, 2008) sus propias realidades e impulsan diferentes estrategias para transformar sus condiciones de vida (Hernández, 2009). De esta manera se demuestra la capacidad de agencia de las mujeres indígenas desde la reconfiguración y resignificación de los postulados feministas, asumiendo sólo los supuestos que les son útiles para sus propias luchas (Marcos, 2011).

En la región caribeña de Nicaragua las organizaciones de mujeres locales están proponiendo estrategias de trabajo conjunto para la diseminación de derechos y empoderamiento de las mujeres indígenas y no indígenas en las zonas rurales y urbanas. En este esfuerzo se conocen los trabajos llevados a cabo de organizaciones como el Wangki Tangni en Waspam y en Bilwi, el Colectivo Gaviota, la Asociación de Mujeres Indígenas de la Costa Atlántica (AMICA) y Nidia White. Todas ellas proponen establecer una relación equilibrada de derechos humanos de las mujeres y los derechos colectivos de sus pueblos. En las luchas antiviolencia a nivel internacional, FIMI (2006), está planteando la

intersección de los derechos enlazando los derechos humanos, los derechos de Pueblos Indígenas y los derechos humanos de las mujeres. Asimismo, FIMI incorpora formas específicas de violencia que afectan a las mujeres indígenas, ampliando la tipología definida en la Convención Interamericana para prevenir, sancionar y erradicar la violencia contra la mujer.

A nivel local las organizaciones de mujeres como es el caso de Wangki Tangni en los múltiples foros efectuados desde el 2008 con mujeres del Wangki, se ha centrado en retomar principios y valores propios de la cosmovisión Miskitu como el *Laman laka* (paz, armonía o convivencia) como parte de la lucha creativa para enfrentar la violencia de género en este pueblo, además de tomar como referencia esos principios al proclamar los derechos de las mujeres en un contexto de transformación social. Para ello, el Wangki Tangni (2012), ha enunciado incorporar en sus acciones estrategias interculturales e intergeneracionales, además de revisar las formas de relacionarse en las comunidades a partir de la puesta en práctica de normas culturales inclusivas y no discriminatorias para los géneros entre los Miskitu. De esta manera las activistas de mujeres locales están adecuando las premisas feministas a las necesidades propias de las mujeres indígenas rurales en esta región del país.

Mis aportes y compromisos están orientados hacia el feminismo diverso que reconozca una variada y compleja forma de movilizar a las mujeres indígenas de acuerdo a sus propios contextos y problemáticas vividas. Desde la academia y desde la sociedad civil las feministas de los centros urbanos deberíamos estar más preocupadas por establecer agendas que sean integradoras y amplias de acuerdo a los intereses de las mujeres rurales, esta acción implica, como lo expone Aída Hernández (2009), “crear una política de alianzas y solidaridad” (Hernández, 2009: 4). Es trascendental impulsar un feminismo más incluyente que reconozca sus limitaciones, reconsiderando sus prácticas excluyentes y discriminatorias, asociado a la capacidad de construir juntas un puente de comunicación que conlleve al reconocimiento de la diversidad para el diálogo intercultural entre mujeres (Marcos, 2010: 29; Hernández, 2008; Marcos, 2008).

Las mujeres indígenas y multiétnicas organizadas están haciendo importantes esfuerzos para definir agendas más incluyentes y tratando de reconocer sus propias limitaciones en el abordaje de los derechos humanos de las mujeres desde nuestros propios contextos culturales y sociales. En ese sentido se han realizado importantes encuentros que potencializan la capacidad de unir la diversidad de enfoques y estrategias para la promoción de los derechos de las mujeres. Las experiencias conocidas han sido los foros y encuentros de mujeres a nivel local como los efectuados en el 2010 y 2011 por Gaviota, CEIMM, Nidia White y Voces Caribeña y el Foro de Mujeres del Wangki que se efectúa cada año en el municipio de Waspam, allí se congregan a mujeres de todo el río Coco y a otras mujeres de distintas identidades que las acompañan.

1.3 Contextualización general del estudio de caso

1.3.1 Composición socio demográfica, étnico cultural y lingüística

La costa Caribe nicaragüense se caracteriza por su composición multiétnica y diversa en términos lingüísticos y culturales. Hay presencia de seis grupos étnicos distintos: Rama, Sumu / Mayangnas y Miskitus, Creole, Garífuna y Mestizos. Esta región constituye el 56% del territorio nacional con una superficie aproximada de 60,000 Km², tiene una población que representa el 15% del total nacional. Además, alberga la mayor parte de los recursos naturales de todo el país (URACCAN, 1999: 2).

En la división político-administrativa de Nicaragua a la región Caribe se le conoce, desde 1987, como Regiones Autónomas, dividida actualmente en dos: Región Autónoma Atlántico Norte (RAAN) y la Región Autónoma Atlántico Sur (RAAS). La RAAN registra ocho municipios, entre ellos Puerto Cabezas, cabecera regional. En tanto, la RAAS actualmente integra a doce municipios.

Aunque la mayoría de los Miskitu se asientan en el área rural, en la actualidad, su presencia cada vez es más importante en las áreas urbanas densamente pobladas en el Caribe nicaragüense como: Bilwi, Waspam, Alamikamban, Bluefields, Corn Island y Rosita, inclusive en la capital del país. Este movimiento poblacional se incrementó durante la guerra desatada en los “años ochenta”, finalizando el conflicto armado la población se movilizó de forma acelerada, asentándose progresivamente en las zonas urbanas de mayor movimiento económico, la población buscaba mejores condiciones de vida.

Distribución de la población Miskitu

Población	Población Miskita	
	Costa Caribe	Puerto Cabezas
113,855	36.18%	72.3%

Fuente: INEC (2006) en, Zapata, 2007:70

En el municipio de Puerto Cabezas la población Miskitu, a juzgar por los datos estadísticos, es mayoría poblacional alcanzando más del 50% de los habitantes que allí se asientan. Puerto Cabezas es un municipio multiétnico, tiene en su seno población de identidad Mestiza, Afrodescendientes y Sumu/Mayangna, aunque en menor proporción.

En otros municipios de la RAAN, la población Miskitu tiene un peso representativo como es el caso de Prinzapolka, Waspam y Rosita. Aunque ha habido asentamientos progresivos en otras localidades de la región Caribe, en verdad, su número es menor con relación a otros grupos étnicos radicados en el Atlántico Sur como en La Desembocadura, Laguna de Perlas, Corn Island, como se refleja en el siguiente cuadro:

Asentamiento de los Miskitus según densidad poblacional

	Mayor densidad poblacional	Menor densidad poblacional	
Región/Departamento	RAAN	RAAS	Jinotega
Municipios	Prinzapolka	La Desembocadura	Bocay
	Waspam	Laguna de Perlas	
	Puerto Cabezas	Corn Island	

Fuente: Elaboración propia, 2011

La población indígena de la región: Miskitu, Sumu/Mayangna y Ramas constituye la población aborígen con asentamiento histórico a diferencia de los otros grupos étnicos: Afrodescendientes (Creoles y Garífunas) y Mestizos. Los Creoles llegaron a habitar esta zona del país como producto del naufragio de un barco que trasladaba esclavos, posteriormente fueron atraídos por el empleo generado con la economía de enclave. Situación similar ocurrió con los Mestizos, quienes llegaron a través de distintas olas migratorias al Caribe, motivados principalmente por las oportunidades laborales, en búsqueda de mejores tierras de cultivo y para la ganadería extensiva. Los Garífunas por su parte, se asentaron en la región buscando mejores opciones de vida, sus comunidades se ubican frente al mar Caribe en el Atlántico Sur.

Los Miskitu conservan su lengua, además, algunas personas –según el asentamiento de sus comunidades – hablan una segunda lengua –generalmente español o inglés-. Igual situación ocurre con los Mayangna. Los Ramas y Garífunas han dejado de usar su lengua materna y han adoptado el inglés creole para la comunicación cotidiana. Los Creoles se comunican en inglés creole en el seno del hogar y en la interacción diaria, además, la mayoría de su población usa el español como segunda lengua. Con el Sistema de Educación Autonómico Regional (SEAR) administrado por los Consejos y Gobiernos regionales se han hecho esfuerzos importantes para fortalecer el sistema educativo en las lenguas propias de las comunidades, asimismo, se ha revitalizado la cultura de estos pueblos.

Condiciones socioeconómicas

Las realidades socioeconómicas de las comunidades y habitantes del Atlántico de Nicaragua son bastante difíciles si comparamos sus condiciones materiales con el resto de la nación. Las brechas de equidad entre las distintas regiones de Nicaragua son señaladas por el PNUD en distintos estudios presentados en años recientes (PNUD, 2005; PNUD, 2001). En estos trabajos investigativos se muestran las distancias, en términos estadísticos, entre la infraestructura, recursos y servicios básicos, situación que representa el rezago y profundas desigualdades en que vive la población costeña.

A partir del último censo poblacional (2005), se puede deducir que las regiones del Atlántico se ubican en un Índice de Desarrollo Humano (IDH) bajo. En términos de acceso a la salud en la Costa Caribe y Rio San Juan solamente dos viviendas tienen suministro de agua potable mientras en el pacífico del país esa cobertura asciende a seis de cada diez viviendas (PNUD, 2001). El sistema de alcantarillado sanitario es inexistente en la mayoría de los municipios, particularmente en las áreas urbanas de la región.

Se suma a ello la escasa inversión en infraestructura promovida por el gobierno central en la región. La población caribeña tiene más dificultades para comunicarse y moverse de los sectores rurales hacia los centros urbanos y viceversa (PNUD, 2001), esas condiciones están dadas por las distancias, malas condiciones de los caminos y el alza constante del combustible.

En la región, en los últimos años ha aumentado el servicio de telefonía con inversión más bien privada que estatal. Para ello se han realizado mayores esfuerzos por introducir la telefonía celular y servicio de internet en los centros urbanos de mayor importancia en la región. Según datos presentados por el PNUD (2001), la densidad telefónica (teléfonos por 1,000 hab.) en la RAAN para 1999 apenas llegaba al 2.9 respecto al 30.4% del nivel nacional. Estos indicadores de desarrollo humano solo muestran la inaccesibilidad de los servicios en las áreas urbanas pero esta situación es más compleja y desigual en las zonas rurales de la región. Los datos aquí presentados demuestran la precaria situación de la población del Atlántico, profunda pobreza y limitados servicios ofertados por el Estado en esa zona del país.

En este contexto se aprueba en 1987 e instala en 1990 el Régimen de Autonomía para las poblaciones indígenas y étnicas de la costa Caribe del país. No obstante, en medio de la vulnerabilidad social, económica y ambiental de la zona, la autonomía como filosofía es una oportunidad para el desarrollo de la población.

Las economías comunitarias proporcionan el sustento básico a sus habitantes en el Caribe nicaragüense, en donde como marco general se desarrolla la Autonomía Regional y la vulnerabilidad económica de la región. Las economías de base comunitaria e indígena están ligadas a la economía de mercado, lo que está provocando en los últimos años su debilitamiento. Esa fragilidad de las economías locales la está provocando la demanda de recursos naturales que se da en los mercados globales y las escasas alternativas que poseen las comunidades para sobrevivir.

En la actualidad, las familias Miskitu rurales están aprovechando la variedad de recursos que les provee la naturaleza, como es el caso de Krukira. La principal fuente de subsistencia en la comunidad es la pesca, tanto hombres como mujeres dependen fundamentalmente de ella. Las labores en las que se desempeñan se refieren a la pesca, acopio y comercialización de productos del mar. Otra actividad que complementa la economía familiar y comunitaria es la producción de alimentos básicos como el arroz, frijoles y bastimentos (tubérculos y musáceas), asimismo, se dedican a actividades informales como el comercio local (pulperías, ventas de pan, etc...) y no menos importante, la distribución de drogas en manos de las mujeres, que a juicio de algunos, proporciona significativos recursos para el sustento familiar. Este es el contexto en el que se reivindica la autonomía sociopolítica de los Pueblos Indígenas que a continuación se explica.

1.3.2 Sistema socio-político de la Autonomía

En las hoy Regiones Autónomas de Nicaragua, después de un largo proceso de colonialismo y protectorado británico, Régimen de Autonomía relativa e inserción por la fuerza por parte del gobierno liberal de José Santos Zelaya a finales del siglo XIX, se instalan en 1990, los Consejos y Gobiernos Regionales Autónomos y se declara un “Régimen Especial de Autonomía”. Debido a la forma como fue pensado dicho sistema de gobierno, se priorizó los derechos históricos y colectivos de la población indígena y afrodescendientes como sujetos de derecho. Este proceso es una “aspiración histórica, de poder de decisión y autodeterminación política e histórica de los pueblos indígenas” (PNUD, 2001: 41).

El estatuto de Autonomía fue aprobado en 1987 por el gobierno sandinista de entonces, sin embargo, carecía de un reglamento para su regulación. Hasta antes de la puesta en vigencia de la Reglamentación Autonómica (2003) no existían mecanismos legales institucionalizados ni de coordinación, cooperación o control (Mattern, 2003: 27) entre los distintos niveles de gobierno a nivel regional (regional, municipal y comunitario) y nacional (gobierno central), situación que ha afectado la gobernabilidad y efectividad del sistema de gobierno de la autonomía costeña.

Si bien, ha habido dificultades significativas entre 1990 al 2003 en la vida del régimen autonómico caribeño, hasta antes de ser aprobado el reglamento, los gobiernos regionales hicieron cuantiosos esfuerzos por avanzar en la institucionalización del régimen a partir de lo que permitía el marco legal nacional. Entre los avances se destaca la creación de modelos de salud y educación, regulación de las concesiones de explotación y exploración de recursos naturales y acuerdos directos con el gobierno central para garantizar el desarrollo de la región.

Aunque el esfuerzo de los gobiernos regionales es valioso, en realidad no ha habido voluntad política de parte del gobierno central para reconocer y crear mecanismos de coordinación de trabajo e institucionalización entre las regiones del Caribe y el gobierno central. Más bien, como explica Mirna Cunningham en entrevista (Rivas, 2007) ha ocurrido un proceso de desconcentración como en la salud y la educación. Estas acciones se evidencian cuando el gobierno central a través de sus ministerios ha delegado algunas competencias a las autoridades regionales y/o municipales, pero se ven limitados por la carencia de recursos financieros y fortalecimiento institucional para el cumplimiento de sus funciones. En otro momento “ha sucedido recentralización de competencias” (Cunningham referida en Rivas, 2007: 11).

Como se observa, el Régimen de Autonomía – a través de la Ley- presenta vacíos y debilidades que fueron finalmente articulados –aunque otros están sujetos a la negociación y/o coordinación entre el gobierno central y esferas de gobierno a nivel regional, municipal y comunitario/territorial-, a partir de la aprobación del reglamento de la Ley 28 o Estatuto de Autonomía en el 2003. De acuerdo con algunos expertos esas bondades se enmarcan en la operativización de los contenidos de la Ley (Frühling, González y Bulloven, 2007). Con la reglamentación de la Ley de Autonomía se avanza hacia la institucionalización de las estructuras de gobierno a nivel regional y de competencias que a cada nivel le corresponden

(Cunningham referida en Rivas, 2007: 13), asimismo, el gobierno central reconoce finalmente dentro de la institucionalidad del Estado a los gobiernos regionales autónomos (Frühling et al, 2007).

Además de la Reglamentación de la Ley 28, la Asamblea Nacional aprobó La ley de Demarcación de los Territorios Indígenas. Estos dos hechos son significativos para “profundizar el reconocimiento de los derechos colectivos” (Cunningham citada en Rivas, 2007: 15). Aunque la ley en si es un procedimiento jurídico para demarcar, legalizar y titular las tierras de las comunidades indígenas, afrodescendientes o multiétnicas, se avanza en términos de incorporar a las comunidades en la estructura gubernamental de la región. En otras palabras, las comunidades y territorios indígenas adquieren status de gobiernos con mandatos y derechos dentro de la jurisdicción autonómica (Frühling et al, 2007).

Si bien, las comunidades y territorios indígenas aún son frágiles como figuras de gobierno en términos de su institucionalidad, las estructuras de gobierno comunitario/territoriales están negociando su desarrollo con mayores ventajas frente al gobierno y/o empresas que se presentan en sus territorios. Estas nuevas instancias de gobierno, formalmente reconocidos, administran sus asuntos locales y distribuyen beneficios de acuerdo a las transferencias efectuadas por el Ministerio de Hacienda según lo establecido en la ley 445¹. No obstante, es meritorio señalar la vulnerabilidad de las comunidades frente a la pobreza, poca transparencia y corrupción de sus autoridades electas, así como alta polarización a las que están expuestas. Además esa fragilidad también se presenta en la gobernabilidad de las comunidades rurales, especialmente en cuanto a la vigilancia de los derechos humanos de las mujeres. En la actualidad se visualiza el incremento de la violencia social y de género que la autoridad tradicional no puede resolver sin la cooperación estatal. A su pesar, el régimen legal de la autonomía ha avanzado sustancialmente en ‘reforzar la autonomía comunitaria y territorial’ como lo expresan Frühling, González y Bulloven (Frühling, González y Bulloven, 2007: 247).

Ese reforzamiento de la autonomía comunitaria le da fuerza a las formas de organización social que ya establece la Ley 445. El Consejo Regional Autónomo Atlántico Norte junto a la Corte Suprema de Justicia (Tribunal de Apelaciones) en la región, están trabajando en mejorar los niveles de coordinación entre jurisdicciones, concediendo mayor autonomía y poder resolutivo a las autoridades comunitarias, de manera tal que regule un “modelo de justicia intercultural”. El modelo prevé articular las demandas de las comunidades y lo establecido por la ley en el artículo 18 de la Ley de autonomía, el artículo 20 del nuevo Código Penal de Nicaragua y en la Ley Orgánica del poder judicial y su reglamento (1998/1999). Sin embargo, esas discusiones todavía son iniciales e incorporan muy ligeramente las demandas de las mujeres indígenas, más cuando se trata de la violencia de género. Las mujeres Miskitu en el ámbito de la comunidad se encuentran, en la mayoría de los casos, en la indefensión. Por esa razón están impulsando sus luchas de forma creativa usando estratégicamente los dos sistemas de derecho. Las mujeres son sujetos relevantes en la comunidad y reclaman un lugar en el modelo de justicia que ya se discute en el Caribe de Nicaragua en el marco de la Autonomía Regional.

¹ La ley 445 estipula que devolverá el 25% de los recursos económicos en concepto de explotación y exploración sobre recursos naturales ubicados en esos territorios, a cada nivel de gobierno.

1.4 Estructura del texto

En el **Capítulo uno**, a manera de introducción, se presentan los aspectos medulares de la investigación, además, se plasma la estrategia teórico-metodológica, sus retos y dificultades durante el proceso de la investigación. Parto desde el conocimiento situado que me permite el acercamiento a las mujeres Miskitu en la comunidad de Krukira. En la comunidad me interesó observar los procesos que ahí se gestan sobre ciudadanía y agencia de las mujeres cuando reclaman derechos en la jurisdicción indígena o en la esfera estatal en la ciudad de Bilwi.

Seguidamente se presenta el **Capítulo dos**, en el que se discuten las categorías básicas del estudio referidas a violencia, interlegalidad, ciudadanía, agencia, derechos humanos y género, en todos ellos se hace énfasis en la visión indígena asumiendo posturas discutidas que en la actualidad realizan las propias mujeres indígenas en la teorización de sus propias realidades. En la discusión teórica y conceptual se retoman a autores destacados en la temática según las categorías estudiadas.

El **tercer Capítulo** está enfocado a establecer la vinculación entre la vida de los Miskitu como pueblo por medio de la descripción etnográfica y su vida actual en la comunidad de Krukira. Krukira es una comunidad Miskitu ubicada en el litoral Caribe tomada como estudio de caso para observar los procesos jurídicos y la acción de las mujeres en contra de la violencia de género. El interés central de este capítulo es visualizar las transformaciones gestadas en esta localidad, exponiendo y explicando la vinculación con la problemática planteada en la investigación de tesis. Al concluir este apartado se esboza de forma breve, el contenido histórico referido a la inserción de la región al Estado nicaragüense hasta llegar en la época contemporánea, a instaurarse el Régimen de Autonomía.

Para contextualizar la lucha de las mujeres en Nicaragua y en la región Caribe, se escribe el **Capítulo cuarto**. En este contenido se realiza un recorrido histórico de las luchas políticas de las mujeres hasta llegar a consolidar una agenda en contra de la violencia, fenómeno que afecta a las mujeres en todo el país. Asimismo, se muestra cómo las mujeres costeñas, indígenas, afrodescendientes y multiétnicas están aportando a la lucha contra la violencia desde ópticas distintas, además de mostrar la manera en cómo estas organizaciones se vinculan a espacios más amplios con objetivos similares, pero con agendas e intereses a veces divergentes y poco articulados.

Posteriormente presento el **Capítulo cinco** sobre “interlegalidad y justicia” y el **Capítulo seis** relativo a la “agencia de las mujeres Miskitu”. En esta sección de la investigación se desarrolla el contenido analítico asumiendo el sistema de objetivos, preguntas e hipótesis planteadas en el proyecto de tesis. La discusión del capítulo centra su atención en temas básicos: la agencia de las mujeres en la construcción de ciudadanía a partir de procesos legales e interlegales en Nicaragua.

Con el **Capítulo cinco** en “interlegalidad y justicia”, se pretende visualizar las contradicciones del sistema jurídico a partir del reconocimiento constitucional de las políticas identitarias y la vigencia de un Régimen de Autonomía en el Caribe de Nicaragua

que declara la reivindicación de derechos colectivos. Aquí se destacan las especificidades de cada uno de los sistemas normativos y los niveles de coordinación existentes, considerando los casos de violencia de género iniciados por las mujeres Miskitu desde la comunidad. El capítulo concluye mostrando las contradicciones entre los derechos individuales y colectivos de las mujeres, usándolo como referente para el análisis de los casos de violencia sexual. Eso provoca las disputas en ambas jurisdicciones.

En el **Capítulo seis** se busca mostrar cómo las mujeres transforman sus relaciones de género a nivel personal, familiar y comunitario y cómo ocurre el proceso para accionar en contra de la violencia doméstica. Finalmente se enuncian las **Conclusiones** del estudio. Aquí se destacan los hallazgos más relevantes así como las hipótesis de trabajo e ideas más importantes sostenidas en la tesis.

CAPÍTULO II

MUJERES INDÍGENAS Y VIOLENCIA: APROXIMACIÓN TEÓRICA

2.1 Género y violencia doméstica

2.1.1 Género-Feminismo y Cosmovisión de mujeres indígenas

Desde la teoría feminista se concibe género como la construcción de las identidades, sean éstas masculinas o femeninas en el ejercicio de roles, ya sea de forma individual, familiar o colectivo. No obstante, esas dimensiones se edifican de acuerdo al proceso de socialización, dependiendo de las diferencias sociales y culturales entre mujeres y hombres a través de procesos históricos, culturales y geográficos (Quintero, 2007:77)

Género no es sinónimo de sexo, tampoco de mujer. Se ha dicho que sexo es lo biológico y género corresponde a lo cultural. Estudiosas de la temática han determinado que la identidad sexual es la encargada, dentro de los procesos de socialización, de ordenar los roles sociales, por lo tanto, esta identidad no es el de sexo biológico (Facio, 1992:40). Las feministas han definido este sistema como sexo/género en el entendido de que los hombres tienen privilegios que son aceptados como naturales por la sociedad. No obstante, esa dualidad ha sido criticada porque se busca significar género como construcción cultural del sexo, si el sexo mismo es una construcción cultural (Butler, 2001).

El enfoque crítico sobre la categoría género es relevante porque le resta posibilidades a una posición binaria y simplista como parecen hacernos ver algunas corrientes del feminismo. Las mujeres indígenas organizadas han planteado ese desafío que representa observar las dicotomías únicamente entre hombres y mujeres, insertando en el centro de la discusión las relaciones de poder que se sostienen por razones de edad, procedencia geográfica, nivel educativo, entre otros. No obstante, los aportes de la teoría feminista han sido cruciales para visibilizar a las mujeres que históricamente han estado en desventaja en la sociedad, por lo que a juicio de Facio esta perspectiva evidencia “relaciones de poder entre los sexos” (Facio, 1992:31).

Las relaciones de poder entre los géneros se manifiesta de diversas maneras en la cotidianidad. Es así como la feminidad y masculinidad se vive siguiendo órdenes sociales, es por ello que Pierre Bourdieu en “Dominación Masculina”, argumenta que el proceso de socialización obliga a las mujeres a someterse en tareas consideradas la norma para su identidad de género, al disminuirlas y negarlas; por el contrario, la posición de poder que ostentan los hombres los obliga a ser prisioneros de esas normas socialmente aceptadas, debido a las expectativas que eso genera (Bourdieu, p.19, 26). En todo caso, el deber ser se constituye en ambos géneros: femenino y masculino. Desde este punto de vista, género se concibe como principio de la organización social (Riquer, p. 3). En ese sentido Florinda Riquer plantea la necesidad de entender la categoría género como ‘relación o relaciones que tienen como elemento distintivo el basarse en la construcción social de la diferencia sexual’ (Riquer, p.7).

Desde la conceptualización de género, así entendida desde la academia y el activismo feminista heterosexual, Judith Butler arguye que se busca regular una identidad de género sin tomar en cuenta su plasticidad (Butler, 2006:22). En términos políticos el feminismo destaca una identidad común y universal del ser mujer, pero este ser es muy diverso y fragmentado en su constitución (Bonder, 1998:4); incluso en las múltiples expresiones de desigualdad y discriminación que éstas viven. Esta situación ocurre porque, a juicio de Nira Yuval-Davis, no todas las mujeres están oprimidas de igual forma o en el mismo grado, aun dentro de la misma sociedad y en un mismo momento específico (Yuval-Davis, 2004:22; referido también por hooks, 2004).

Género es una categoría social así como lo es raza, clase y otras, que atraviesa y es atravesada por todas las otras categorías sociales (Facio, 1992:37). Butler argumenta que esta noción identitaria homogénea y universal se “descontextualiza”. El género no siempre se establece de manera coherente o consistente en contextos históricos distintos porque se intersecta con modalidades raciales, de clase, étnicas, sexuales y regionales de identidades discursivamente constituidas que se producen y se transforman. Así, resulta imposible desligar el “género” de las intersecciones políticas y culturales en que invariablemente se produce y se mantiene (Butler, 2001:35; Yuval-Davis, 2004:5; Bonder, 1998:2).

La construcción social del ser mujer y ser hombre entre los Miskitu está mediada por lo establecido socialmente al definir papeles refrendados por el colectivo. Asimismo, los roles de género estarán relacionados al tipo de economía, al desempeño de actividades particulares de las mujeres y hombres y a los propios valores culturales que ahí se sostienen.

Siguiendo esta perspectiva, Teresita De Barbieri (1992) observa la categoría género para redimensionar las relaciones sociales según sexo y generaciones. Es necesario precisar que esta categoría conlleva a situaciones de conflicto en distintas esferas de la vida social. El sistema de género es un sistema de poder, aborda lo referido a cómo se estructura y ejerce el poder. En el análisis de los sistemas de género debe considerarse la subjetividad de los distintos actores en el sistema.

Por otro lado, Teresita de Barbieri también emplea la categoría de género para comprenderla en un sentido amplio de desigualdades que excede la relación género-clase, abarcando otras exclusiones: étnicas, generacionales, raciales entrecruzándose para su análisis respectivo (Barbieri, 1992:125).

Desde este enfoque las mujeres indígenas han planteado sus demandas por lo que es preciso historizar y contextualizar el análisis de las desigualdades de género. Algunas autoras como Aída Hernández han expresado que el feminismo como corriente teórica “debe reconocer la diversidad de circunstancias en que las mujeres construyen sus identidades de género, viven las relaciones de desigualdad y desarrollan estrategias de lucha” (Hernández, 2003a:21). Esta visión se caracteriza por recuperar y valorar las experiencias y cultura femenina a lo largo de la historia.

Desde el feminismo hegemónico no se tomó en cuenta la flexibilidad de las identidades y la complejidad de las mismas. De esta manera la identidad tiene carácter jerárquico, al

desplazar una por otra de acuerdo al contexto (Velazco, 1992:269). A juicio de Macleod las identidades son situacionales y posicionales, estas dependen de los diferentes contextos y lealtades que estén en juego, tomando como referencia las múltiples opresiones experimentadas por las mujeres indígenas (Macleod, 2008: 577).

Así, desde el feminismo existe la idea de que a todas las mujeres les une una experiencia común frente al patriarcado. Pero esta imagen ha sido fuertemente cuestionada ya que junto al patriarcado también se expresan otras formas de dominación como el racismo y clasismo que marcan las identidades de las mujeres indígenas (Sajbin, 2007: 136). Esta misma crítica la realizan las mujeres negras norteamericanas cuando bell hooks señala que el sexismo no ha determinado el destino de todas las mujeres porque las opresiones de género se viven en dependencia de las situaciones, necesidades, aspiraciones de las mujeres.

En la vida cotidiana, las experiencias de vida son muy diversas según su procedencia de clase, raza, religión y preferencia sexual (hooks, 2004:37). Para las feministas, dice Aura Cumes, es incomprendible que las mujeres afrodescendientes e indígenas no vean en la lucha de las mujeres la única o la más importante reivindicación (Cumes, 2009:4) porque en esas agendas se entrecruzan los variados intereses de las mujeres, tomando en cuenta que son sujetos miembros de colectividades, los Pueblos Indígenas y Afrodescendientes.

Al asumir el estudio de la categoría género en su complejidad, es preciso observar el funcionamiento de los sistemas de opresión que operan complejamente interconectados (Cumes, 2009:10). Según Preciado (2004, citada por Cumes, 2009:10), el sobre cruzamiento de opresiones no es simplemente cuestión de tener en cuenta la especificidad étnica en los análisis de género, la especificidad de género en los análisis étnicos o la especificidad étnica y de género en los análisis de clase, más bien, se precisa analizar la constitución mutua del género, la cuestión étnica y la clase en los sistemas de dominación. Lo que implica evitar la creación de jerarquías analíticas entre las políticas de género, etnia y clase. Yuval-Davis expone igualmente que estas categorías no pueden ser vistas como añadidas y ninguna puede ser priorizada de modo abstracto (Yuval-Davis, 2004:22).

Las mujeres indígenas proponen la aprehensión del espacio doméstico dándole valor y significado social como un lugar de resistencia y transgresión, así como lo expresa Bonder (1998). De esta manera las mujeres indígenas reunidas en la I Cumbre Continental de Mujeres indígenas de Abya Yala (2009), celebrada en Perú, plantean dar atención al espacio doméstico y al rol de portadoras, transmisoras de la identidad, generadoras y criadoras de la vida, ejes de la familia y la sociedad en complementariedad con los hombres.

Meentzen reconoce cómo en las comunidades las mujeres pueden ser valoradas por sus conocimientos, habilidades y prácticas transmitidas de una generación a otra (Meentzen, 2001: ii). De la misma forma que Meentzen, Mirna Cunningham manifiesta que desde la cultura indígena las mujeres preservan, conservan, potencian y reproducen el rol cultural y material de sus pueblos (Cunningham citada en Figueroa, 2005: 160). Esta perspectiva, sin embargo, no oculta las desigualdades de género al interior las propias localidades indígenas. De esta manera, género se comprende desde la visión de complementariedad basada en principios que devienen de la cosmovisión de los Pueblos Indígenas (Dixon y Gómez, 2005: 30-32). Esta categoría adquiere un nuevo significado ya que 'trasciende el

marco binario femenino/masculino', agregando naturaleza.

Asumiendo la categoría género desde los principios filosóficos de los Pueblos Indígenas la *complementariedad* comprende:

La relación hombre-mujer a partir de principios de complementariedad y dualidad, siendo el horizonte a través del cual se materializa la ayuda mutua y el desarrollo de una vida e historia en común. El horizonte esencial de este principio filosófico es la igualdad y el respeto entre hombres y mujeres, como un ideal que debe materializar en el desarrollo de la sociedad (López Mejía en, www.focal.ca/pdf/mujer_indigena.pdf).

Algunas posturas concuerdan en que “la equidad de género no se contradice con la cosmovisión” (Macleod, 2008: 531). Argumentación que sostiene que el discurso de los derechos es necesario pero insuficiente, como consecuencia se recurre a la cultura para nutrir sus propias luchas. Según Macleod se busca resemantizar los conceptos de complementariedad, dualidad y equilibrio con perspectiva de género, desde esta visión se enfatiza la agencia social de las mujeres indígenas (Macleod, 2008: 532). En todo caso, la categoría género se constituye en una herramienta teórico metodológica importante para desnaturalizar y deconstruir las relaciones inequitativas entre los hombres y mujeres para nombrar opresiones y maltrato (Macleod, 2008:530, 532).

No obstante, Morna Macleod ha llamado la atención que estos principios cosmogónicos no siempre se comprenden en su total dimensión, leyéndose desde otras culturas y perspectivas, cambiando sus lógicas y hasta el significado de lo que las mujeres indígenas plantean. Así, Macleod (2008) expone que los Pueblos Indígenas tienen sus propias formas de entender y nombrar el mundo al conectar a los seres humanos, la naturaleza y cosmos en donde cada elemento y persona tiene su propia esencia.

Aunque autoras como Macleod (2008), Hernández y Sierra (2005), Cumes (2009), Pequeño (2009) entre otras, han señalado en sus escritos las formas en que las mujeres indígenas sustentan sus luchas dando un espacio a la cultura, han recibido muchas críticas. La polémica se posiciona sobre polos opuestos. Esta discusión tiene dos vertientes, por un lado, la posición feminista de quienes observan el peligro de reivindicaciones identitarias puras que tienden a ocultar situaciones opresivas en el interior comunitario indígena (Okin citada en Hernández, 2003a). Y por otro, por aquellas posturas que resaltan la necesidad de introducirse en las formas propias de interpretar el mundo.

Estas perspectivas señaladas anteriormente no se dan solas, están basadas en los contextos trastocados por la historia de situaciones de subordinación a las que han sido expuestos los Pueblos Indígenas. En el fondo pareciera que ambas posiciones son opuestas, ya que quienes claman por observar las relaciones de poder en el interior de los pueblos, muchas veces, no asumen que estas posturas primordiales son un recurso político de quienes de cierta manera, se sienten atacados y por tanto, acuden a ese tipo de discursos para emerger desde su autenticidad en sociedades y posturas ideológicas hegemónicas. Pero esta no puede ser la única lectura dada a la visión de género desde la cosmovisión indígena.

Los recursos discursivos de las mujeres indígenas nos obligan a pensar que en sus planteamientos no existe una esencia por sí misma, sino, apelan a la cultura como un nicho para establecer sus agendas. Es decir, los principios cosmogónicos de los Pueblos Indígenas sirven como núcleo para acuerpar teóricamente su posicionamiento como mujeres culturalmente diferentes.

Si bien es cierto, como expresa Yuval-Davis (2004), los símbolos de género juegan un rol trascendental en la esencia constitutiva de la nación, ya que las mujeres aparecen como guardianas simbólicas al mismo tiempo que reproductoras culturales de esta esencia. En este particular, la esencia puede ser usada como “un recurso dinámico disputado (...) sirviendo de base para sus propios proyectos” (Yuval-Davis, 2004:6).

La dimensión de género desde la cosmovisión enfoca la comprensión de sentidos profundos de la cultura que obliga a pensar el género de forma integral, visión que involucra la espiritualidad como referente en la constitución como sujeto sean hombres o mujeres (Macleod, 2008:487). Y como afirman Hernández y Sierra “la espiritualidad indígena tiene un potencial emancipatorio” (Hernández y Sierra, 2005:109), en tanto promueve la cultura como el nicho que las mujeres indígenas usan para el restablecimiento y resguardo de sus derechos frente a la violencia y en general, para sus propios intereses colectivos.

Las relaciones entre los géneros son dinámicas y se transforman en el tiempo. La identidad de género se instituye en base a mandatos culturales, la cultura se encuentra sujeta a un proceso de cambio permanente. La cultura como lo expone Linnekin (Linnekin, 1983: 250, citada por Blackwell y otras, 2009) tiene un carácter reflexivo porque son inventadas mientras son vividas y pensadas.

Al ubicar a las sociedades y culturas en un contexto evolutivo, Georgina Méndez inscribe las relaciones de género equitativas desde lo que “debería ser” (Méndez, 2009: 61). Ante ello, el grupo de mujeres Kaqla demanda una cosmovisión libertaria que esté en concordancia con la dignidad personal de la mujer (Kaqla, 2004:37), de tal manera que se inserten los cambios vividos en la actualidad por los pueblos indígenas.

Desde las posiciones críticas de las mujeres indígenas –mismas que no son uniformes, y en su interior diversas- han expuesto que los principios filosóficos de la complementariedad, dualidad, reciprocidad, equilibrio en las relaciones de género de las sociedades indígenas, son legítimas como ideales que guían las acciones. Pero advierten el efecto contrario que eso puede provocar en esta sociedad si no se establecen estrategias para crear nuevas formas de articular y capitalizar esas contradicciones a favor de las mujeres y sus pueblos (Cumes, 2009:11,12).

Entre los Miskitu los referentes cosmogónicos son representados como masculinos y femeninos (Pérez Chiriboga, 2002), de la misma manera ese principio filosófico es un componente normativo en las relaciones sociales que establecen mujeres y hombres en sus propios pueblos. Las relaciones entre los géneros comprendidas como complementarias entre los Miskitu suelen mostrarse cuando los roles de las mujeres son particularmente estimados (García, 1996; Herlihy, 2006). Sin embargo, en la actualidad hay rupturas sociales importantes que inciden en la convivencia y hasta en las formas de trato, muchos

valores de la sociedad Miskitu están siendo transformados (Wangki Tangni, 2012). Las mujeres Miskitu al congregarse en los foros del Wangki están haciendo los cuestionamientos pero también propuestas, teniendo como marco de discusión sus valores ancestrales.

Si bien, producto de situaciones diversas de opresión los Pueblos Indígenas y en su interior, las mujeres cada vez más están movilizándose en contra de los abusos cometidos en su contra. La violencia doméstica es percibida como un elemento que congrega a las mujeres. Como ideal, las mujeres anhelan relaciones más equitativas, libres de violencia en los espacios comunitarios indígenas.

2.1.2 Concepciones de violencia contra las mujeres desde el feminismo

En los “años noventa” producto de la movilización de las mujeres a nivel global se empieza a abordar la violencia contra las mujeres de forma cada vez más importante, al presentarse en el debate público y académico, en foros internacionales como Naciones Unidas. A partir del establecimiento de normas y políticas para sancionar la violencia a nivel universal, se presiona a los Estados nacionales para reconocer en sus marcos legales las formas más crueles de violencia hasta las más sutiles y normadas por la sociedad, aunque dicha incorporación en la legislación y en las políticas públicas ha sido lenta. Es relevante darle lugar a las organizaciones y redes desde la sociedad civil quienes fueron las que pusieron la temática en la agenda pública.

Desde que la temática sale a luz pública en los años ochenta, el debate teórico sobre la violencia ha evolucionado considerablemente. En la época de los setenta se nombraba el fenómeno de la violencia como “violencia sexual”, incorporando la violación, abuso sexual de menores y hostigamiento sexual.

En la década de los ochenta se hablaba de “violencia contra las mujeres”, enfatizándolo como un problema social de gran envergadura para las mujeres y para la sociedad en su conjunto; también se le llamó “violencia intrafamiliar” con el interés de crear una figura jurídica que la sancionara (Riquer 2007, mencionada en Guzmán, 2009:190). En la actualidad a este fenómeno se le conoce como “violencia de género” que incluye una diversidad de formas de violencia (Riquer, p. 10). Lo más importante en este período ha sido, a juicio de Riquer, el avance en los marcos jurídicos al penalizar los distintos actos de violencia que se ejercen como formas de dominación y ejercicio de poder, generalmente de un género en contra del otro (Riquer, p. 10, 13).

El aporte de la teoría feminista para la comprensión del fenómeno de la violencia se ha centrado en considerar el origen de las desigualdades de género reflejadas en los intereses concretos de los hombres en el control, uso, sumisión y opresión de las mujeres como manifestación del patriarcado. Siendo la violencia la máxima expresión de dominación de los hombres hacia las mujeres, misma que puede ocultar prácticas más complejas, modificándose según los contextos (Moodo y Niebrugge 2002: 384, 388-389).

Un enfoque similar sostiene Rita Laura Segato (2004) cuando expresa que la masculinidad se afianza sobre los cuerpos de las mujeres, mismos que son considerados como parte de su

territorio ya sea en el ámbito doméstico como en la esfera pública. Las disputas por el control del territorio entre machos tienen como propósito neutralizar la autonomía de las mujeres, usando como recurso la violencia.

Pierre Bourdieu al hablar de dominación masculina concluye que las relaciones de poder actúan de forma mutada de un conjunto de pares opuestos que funcionan como categorías de percepción, construyen esas relaciones de poder desde el mismo punto de vista que afirman su dominio, haciéndolas aparecer como naturales (Bourdieu, p. 6). Desde los planteamientos teóricos del feminismo se deriva que la violencia solamente ocurre de forma vertical de los hombres hacia las mujeres, sin problematizar que el poder puede ser usado también desde la subalternidad e incluso, también se reacciona, se resiste y reformula de acuerdo a los márgenes de maniobra según los contextos. De cierta forma, el poder masculino puede ser asumido como tal y reproducido por las mismas mujeres y entre las mujeres, según su condición social.

Lily Muñoz examina la correspondencia entre violencia contra las mujeres y desigualdad de género en el que visualiza la estrecha interrelación entre el ejercicio de poder y violencia (Muñoz, 2009:157). En la práctica, las posibles distancias entre poder y violencia no existen, están presentes en el entramado social. Al respecto, algunos estudiosos del tema valoran como problemático diferenciar dónde termina la desigualdad de género y dónde comienza la violencia de género, pues esta última es la consecuencia extrema de la primera (Guezmes, mencionado por Castro y Riquer, 2003: 142).

Así, la violencia como fenómeno social es un proceso complejo. Para Riquer la violencia es un acto constituido a partir de una relación de dos o más sujetos, asumiendo que los mecanismos suponen la presencia de otro(s) (Riquer, p.13), presumiendo conductas, acciones o medios producidos por individuos pero traspasados a nivel colectivo en los espacios de parejas, familiar o social. La interacción entre los actores e instituciones sociales es lo que Riquer llama mediaciones entre la estructura y la acción para comprender el fenómeno de la violencia.

Uno de estos espacios de mediación es la familia donde ocurre la violencia con mayor frecuencia (Riquer, p. 15), dicha situación se origina en las relaciones de dominación desiguales, afectando principalmente a las mujeres. En este sentido, el sistema social se sustenta en relaciones de dominio masculino que subordina por lo general a las mujeres, pero su funcionamiento depende de los contextos y espacios específicos (Guzmán, 2009:196).

La violencia de género desde la perspectiva de las mujeres indígenas va más allá al introducir aspectos estructurales, raciales y étnicos. Las mujeres indígenas cuestionan el concepto vigente de violencia promovido por el feminismo occidental, este se enfoca fundamentalmente en las mujeres como sujetos individuales, mientras que las mujeres indígenas proponen su ampliación de formas específicas de violencia que son más bien colectivas - FIMI por ejemplo propone “violencia ecológica” o “violencia espiritual”, (ver en FIMI 2006:20)-. En los espacios de discusión a nivel global las mujeres indígenas han puesto en agenda sus criterios de comprensión de la violencia afectándoles a ellas y a sus

pueblos. En la siguiente sección de este capítulo se discute con mayor énfasis este contenido.

Así, la violencia como problema social parece estar presente en todas las sociedades pero sus manifestaciones y las estrategias para enfrentarla y contrarrestarla, son diversas. Para poder ubicar la violencia contra las mujeres en sus contextos, tal y como explica Guzmán (2009), revisaremos cómo se presenta el fenómeno entre los Pueblos Indígenas.

2.1.3 Violencia y justicia desde la visión de las mujeres indígenas

Las sociedades indígenas han sido sometidas por diversos procesos que las han expuesto a la exclusión y como consecuencia, ha limitado su ejercicio de ciudadanía plena. En la actualidad, las comunidades indígenas también son escenarios de violencia, pues no son entidades aisladas y por años, han estado en interacción con la sociedad más amplia. En estas condiciones las mujeres indígenas construyen su agencia movilizándose y transformando sus propias realidades enfrentando a la autoridad indígena y el poder que emana de ellos. Así, las indígenas mujeres resisten de diversas formas, incluso, pueden reaccionar desde la cultura al maltrato y violencia vivido en el interior de las relaciones de pareja, parentales y comunitarias.

La sociedad nacional, organizaciones de mujeres urbanas e incluso, operadores de justicia piensan que la violencia se vive con mayor agudeza entre los Pueblos Indígenas. Desde ese punto de vista –al parecer sesgado-, se deduce la prevalencia de una visión incomprensible en la complejidad de las relaciones sociales de género entre los pueblos indígenas, debido a que la violencia se introduce en las relaciones comunitarias articuladas a la noción de complementariedad. De esta manera, las relaciones de género construyen el tejido de relaciones colectivas, es más, “intervenir en la violencia de género compromete las relaciones y la identidad de los pueblos” (Prieto, Cuminao, Flores, Maldonado y Pequeño 2006: 174).

La lucha contra la violencia aunque unifica a las mujeres en todos los ámbitos, no siempre se coincide en la formas de enfrentarla, lo cual puede provocar el fracaso de las alianzas para abordar la problemática y sus estrategias pueden resultar frágiles para extirpar de raíz la violencia. Pero esa debilidad puede ser consecuencia de visiones contrapuestas para tratar la violencia hacia las mujeres, más si no se consideran las particularidades culturales para su abordaje. Una salida podría ser, lo expuesto por Chandra Mohanty al referir que la violencia masculina hay que estudiarla y teorizarla dentro de las sociedades específicas en las que tiene lugar, tanto para poder comprenderla mejor como para organizar de forma eficaz su transformación (Mohanty, 1998:6).

La violencia hacia las mujeres es vista como una ruptura a los principios filosóficos de la complementariedad (Pequeño, 2009:15). Pequeño valora que el discurso de la complementariedad es usado como un recurso político para plantear la reconstrucción de las relaciones sociales asimétricas en la cotidianidad. Antes bien, este planteamiento posibilita problematizar los órdenes al interior de sus comunidades y organizaciones, además, abre nuevos y mayores espacios de presencia y acción política de las mujeres (Pequeño, 2009:15).

No obstante, así como la violencia puede ser una razón para convocar a las mujeres en pro de sus derechos, también las puede inmovilizar como ocurre en muchos contextos rurales e incluso urbanos. Así lo expone Lavinas Picq cuando afirma que la violencia de género inhibe las voces de las mujeres, afecta negativamente su capacidad de movilización, por tanto, limita su participación y posicionamiento público-político (Lavinas Picq, 2009:131).

Desde luego, en el espacio comunitario indígena existen ciertas esferas que pueden propiciar situaciones de violencia involucrando a las mujeres, sus parientes y a la comunidad. Asimismo, también el espacio comunitario indígena y las familias pueden ser soporte importante para sancionar la violencia doméstica funcionando como medios y redes para acceder a la justicia.

Volviendo al tema de la contextualización cultural entre los Pueblos Indígenas es relevante tomar en cuenta las relaciones de parentesco y patrones de asentamiento como mecanismos para atender este fenómeno. Estos pueden estar incidiendo en las formas de violencia experimentada por las mujeres o servir como amortiguador y agente negociador para disminuir la violencia. El tipo de asentamiento según las reglas de parentesco es fuente de disputas y tensiones que puede generar violencia de género. En algunos contextos, la violencia es vivida principalmente por las mujeres, siendo ejercida por parientes cercanos o el mismo compañero de vida.

En otros escenarios culturales la violencia y maltrato pueden presentarse de forma inversa, es decir, ser el hombre el agredido por su compañera y/o familia. En algunos casos la ausencia de un hogar propio puede provocar conflictos (Pequeño, 2009; Pérez Moscoso, 2009). En el caso Miskitu trabajos investigativos realizados por Mary Helms (1976), Claudia García (1996) Salvador García (2010), Melecio Peter (2006) y Laura Herlihy (2006) dan cuenta de cómo el tipo de asentamiento y parentesco extenso puede provocar la protección de las mujeres al tener estas un rol central en la toma de decisiones de las familias. Por otra parte, también el incumplimiento de roles estabilizados socialmente puede ser razón de rivalidades en la familia y comunidad, máxime si se trata de las mujeres según demuestran varios estudios (Guzmán, 2009; Cumes, 2008; ASIES/OACNUDH, 2008 y Urizar, 2000).

Los recursos culturales para enfrentar la violencia pueden también incluir el uso de la medicina tradicional como se sugiere ocurre en distintos contextos (Weismantel, 1994, citado por Pequeño, 2009: 160; García, 1996; Wheelock y Torres, 2008). En palabras De Barbieri (1992) estas actitudes les otorgan a las mujeres cierto margen de negociación.

Otras experiencias proponen como referente la espiritualidad en la búsqueda de equilibrio y elevar la autoestima de las mujeres indígenas, asimismo, el apoyo de las redes de parentesco en la indagación de soluciones en la vida de pareja, del diálogo y consejos; sin embargo, hay que tomar en cuenta el contenido de las orientaciones de manera que estos espacios sean mecanismos útiles para promover la dignificación de las mujeres y hombres (Kaqla, 2004:110,118; Moreno, 2008; Cumes, 2008).

Sumado a los recursos culturales se debe tomar en cuenta las transformaciones sociales más

amplias que tienen lugar entre los Pueblos Indígenas. En ellos incide la pobreza y el narcotráfico como aspectos estructurales afectando a los pueblos y de forma sustancial a las mujeres. Por esa razón las mujeres indígenas reunidas en FIMI (2006), han propuesto la redefinición del concepto de violencia, de manera que incluya otras formas de violencia que afectan específicamente a las mujeres indígenas y a sus pueblos. El FIMI considera la interseccionalidad para la inclusión de los derechos humanos, derechos humanos de las mujeres y derechos de los Pueblos Indígenas (FIMI, 2006), esta referencia de los derechos se convierte en la plataforma de lucha de las mujeres indígenas al interrelacionar sus derechos individuales y colectivos.

Por su parte, en los diálogos sostenidos entre mujeres indígenas de Centro América reconocen que la violencia de género provoca la pérdida de armonía, experimentándose en las comunidades como ausencia de equilibrio (Burguete, 2013). Asumiendo también que la manera en cómo se presenta la violencia en las localidades, se origina de las relaciones desiguales de género, de la ruptura del tejido social y cultural y de la inserción de las economías comunales a economías globales. Por esa razón, las comunidades se convierten en entornos amenazantes al ser generadoras de violencia, pero contradictoriamente, es el espacio que restablece las relaciones sociales (Burguete, 2013). En estas discusiones las mujeres indígenas propusieron que para enfrentar la violencia es necesario restituir el tejido social de las comunidades. Para lograrlo se proponen de manera crítica “tomar en cuenta la institucionalidad local, involucrar a todos los actores miembros de la colectividad y mejorar el modelo de abordaje de la violencia a nivel comunal” (Burguete, 2013:8).

Al respecto, entre los Miskitu de Nicaragua, Wangki Tangni está promoviendo usar como recursos los principios filosóficos de este pueblo que se enfocan en el bien común, en la colaboración colectiva y condiciones de igualdad y complementariedad entre los géneros. Para ello se propone que como estrategia frente a la violencia se retome un enfoque familiar, comunitario e integral que contemple la sanación personal y colectiva, además de los diálogos intergeneracionales e interculturales revisando las formas de trato entre mujeres y hombres, grupos de edad, indígenas y no indígenas y otros, y proponiendo relaciones más justas que contribuyan al equilibrio cultural y social (Wangki Tangni, 2012). Todo esto podría ayudar a superar la situación de violencia cada vez más alarmante en las comunidades.

A pesar de los contextos de violencia que están experimentando las mujeres indígenas y sus pueblos, las mujeres se están movilizand para detenerla usando para ello recursos culturales particulares, revisando y proponiendo cambios en sus sistemas normativos y hasta en la forma de trato. De ahí que el activismo de las mujeres como sujeto es en parte, consecuencia de procesos de formación continua sobre sus derechos, acceso a la educación formal y profesional, organización e incluso, los procesos migratorios (Pequeño, 2009; Pérez Moscoso, 2009; Flores, 2009; Cuminao Rojo, 2009).

2.1.4 Derechos de las mujeres y avances legales desde la perspectiva feminista

América Latina tiene una larga historia de lucha en torno a los derechos de ciudadanía de las mujeres, sus demandas se han puesto en agenda desde el S. XIX hasta hoy. Sin embargo, desde sus inicios las mujeres movilizadas no ostentaron un discurso uniforme, pues eran muy diversas en pensamiento y en la acción. Por otro lado, esa pluralidad se expresó en el tipo de temáticas que abanderaban para el reconocimiento de su ciudadanía. De estos procesos, a decir de Molyneux, quedaron fuera las mujeres indígenas y campesinas de la zona rural e incluso de las ciudades, pero que por sus condiciones socioeconómicas, lingüísticas y culturales no fueron incluidas, tampoco se movilizaban en torno a sus derechos (Molyneux, 2008: 30-31).

Con el paso del tiempo, el feminismo latinoamericano incorporó esas otras demandas provenientes de las clases populares, proceso desarrollado a partir de la participación amplia de las mujeres para la restauración de la democracia que caracterizó a toda la región en épocas recientes. En los últimos años se observa con mayor fuerza las agendas y demandas de las mujeres indígenas.

El impulso de importantes logros y transformaciones en la sociedad y en los marcos legales de los Estados nacionales de la región Latinoamericana ha sido producto de la movilización continua de las mujeres organizadas. Esos avances se observan a través de reformas legales en diferentes momentos históricos.

En 1975, la Organización de Naciones Unidas realiza la primera conferencia mundial de las mujeres, como resultado, se declara la década de las mujeres. Este período implicó importantes cambios en las acciones, legislaciones y movilización de las mujeres en pro de sus derechos.

Así, se realizaron las cumbres de Copenhague (1980), Nairobi (1985) y Beijing (1995), ahí se abordaron los temas específicos de género; hubo otros eventos de mucha importancia para las mujeres como la Conferencia sobre Derechos Humanos en Viena (1993). En esta conferencia ya se declara que los derechos de las mujeres son parte integral de los derechos humanos y en ningún momento están subordinados. De igual forma, la Cumbre sobre Población en El Cairo (1994), siendo el tema central de discusión los derechos reproductivos de las mujeres. Y la Cumbre Mundial sobre Sociedad realizada en Copenhague, (1995).

En estos eventos mencionados se propició el debate de la agenda de las mujeres, en especial la desigualdad de oportunidades y discriminación. Desde luego, la relevancia de Beijing se centra en ratificar la inclusión de las mujeres en la vida política de sus respectivos países (Chant y Craske, 2007: 94-95). Fue en Beijing donde se hicieron propuestas para motivar reformas en el estatus legal de las mujeres, de acuerdo a Molyneux, esa discusión se denominó ‘principios de la justicia de género’ (Molyneux, 2008). Estos principios se insertaron en las agendas de los gobiernos nacionales, forma en que la región Latinoamericana se acoge a una ola de reformas abriendo espacios para las mujeres.

En este contexto, las luchas feministas fueron cruciales para evidenciar sus derechos

particulares a partir de la nueva dimensión de los derechos humanos. Las mujeres parten de este concepto para legitimar demandas frente a la sociedad y el Estado. Los movimientos de mujeres han expresado que la violencia es una limitante para el ejercicio pleno de sus derechos humanos. Es así que como producto de su movilización se aprueba una serie de instrumentos internacionales que sancionan la violencia en su contra.

Dos de los mecanismos más importantes en la lucha contra la violencia son: la “Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer” (1979) y la Convención Interamericana para prevenir, sancionar y erradicar la violencia contra la mujer (Belém do Pará) (1994).

La Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer, estableció una serie de obligaciones para los Estados con el interés de superar las condiciones de desigualdad de las mujeres. Ese reconocimiento pasa por considerar la modificación del papel tradicional de mujeres y hombres en la sociedad y la familia. El fundamento principal de esta convención se basa en los derechos humanos, valorando como primordial la dignidad de las mujeres.

En 1994 la Asamblea General de la Organización de los Estados Americanos (OEA) aprueba la Convención Interamericana para prevenir, sancionar y erradicar la violencia contra la mujer (Belém do Pará). Los principios de esta normativa están orientados a reconocer la violación de los derechos humanos de las mujeres considerando la violencia como una expresión de relaciones de poder históricos entre hombres y mujeres. Asimismo, se examinan los ámbitos donde ocurre la violencia, sean estos público y/o privado. La convención provee los recursos para que los Estados adopten medidas para prevenir, sancionar y erradicar la violencia hacia la mujer a partir de distintas acciones que contribuyan a superarla.

Desde luego, las mujeres indígenas se han movilizadas también para demandar mecanismos apropiados que normen sus derechos, individuales y colectivos, en la lucha contra la violencia en el seno de sus hogares, comunidades y sociedad más amplia. Las demandas de las mujeres indígenas van acompañadas por la emancipación del movimiento indígena a inicio de la década de los años noventa (Cunningham, 2008; Valladares, 2008; Cunningham referida en Figueroa, 2005).

Si bien es cierto, las voces de las mujeres indígenas se escuchan ahora más que antes, sus demandas han estado condicionadas por los cambios sociales en la vida actual de las comunidades o regiones indígenas. Ahora ya se habla de las “costumbres que hacen daño” (Gutiérrez y Palomo, 1999: 77), se reconoce la necesidad de su revisión como garantía para una sociedad más justa.

Se manifiesta mayor acceso y participación de las mujeres indígenas a diferentes espacios generando cambios positivos en sus luchas. Así, Meentzen (2001), Hernández (2003) y Sierra (2004a), coinciden en afirmar la relevancia adquirida por las organizaciones de mujeres en las comunidades. Su trabajo se ha extendido a sensibilizar y reivindicar derechos de las mujeres, haciendo hincapié en la necesidad de organizarse.

En el contexto internacional hubo situaciones importantes que propiciaron el impulso de la agenda de las mujeres indígenas, destacándose los encuentros preparativos de la cuarta Conferencia mundial sobre la Mujer (Beijing, 1995) (Flores, 2009:76). No obstante, el evento mismo fue crucial ya que unificó las voces y posiciones de las mujeres indígenas en la agenda internacional. En Beijing las mujeres indígenas insertaron sus propias demandas en las que ya abordaban la necesidad de articular los derechos colectivos e individuales. No obstante, en la plataforma, resultado de la conferencia, se cuestionó la ausencia de las propuestas de las mujeres indígenas, además, del énfasis excesivo en la discriminación e igualdad de género (Valladares, 2008: 49).

La reunión de Beijing permitió articular las propias iniciativas de las mujeres indígenas. En 1995 se crea el Encuentro Continental de Mujeres Indígenas y, más tarde, el Foro Internacional de Mujeres Indígenas (FIMI) (Hernández y Sierra, 2005:107; Valladares, 2008). Estas dos redes se reunieron con el interés de integrar sus agendas, fortalecer su unidad, desarrollar capacidades de liderazgo y cabildeo (Valladares, 2008:50).

A partir de la visibilidad y movilización de estos nuevos actores, los pueblos indígenas, se ha establecido una serie de derechos en el marco legal internacional. Uno de ellos es el Convenio 169 de la OIT (1989) y la Declaración Universal de los derechos de los Pueblos Indígenas (2007). El Convenio 169 recomienda a los gobiernos tomar en cuenta sus costumbres en materia jurídica (Arto. 8, 9 y 10); instando a los Estados nacionales realizar cambios en las legislaciones internas incluso las de tipo penal.

Por su parte, la Declaración de las Naciones unidas sobre los derechos de los Pueblos Indígenas recoge una amplia gama de derechos que les son favorables. Su contenido es mucho más avanzado que su precedente el C-169. Dichos adelantos se reflejan en materia de reconocimiento de los derechos de las mujeres y niñez en situaciones de violencia social e intrafamiliar, además incorpora los derechos individuales y colectivos (arto. 34, 40) en los procesos jurídicos indígenas e igualmente, los derechos humanos.

Los avances de la legislación internacional de cierta manera se asumen en la legislación de los países. Los acuerdos de la plataforma de Beijing para sancionar la violencia, en la actualidad están insertos en los marcos legales nacionales y en las políticas públicas.

En Nicaragua el movimiento de mujeres, después de un amplio proceso de incidencia en la sociedad y esfera institucional del Estado, ha impulsado avances importantes en la legislación y políticas públicas a beneficio de las mujeres. Pero especialmente importante ha sido la promoción de derechos en materia de violencia sexual contra las mujeres. A su pesar, queda aún el reto de la lucha contra la impunidad y el debido proceso en la justicia nicaragüense a favor de las mujeres en sus demandas de derecho.

En el Caribe nicaragüense el ejercicio de ciudadanía en las mujeres indígenas está distante de las bondades que proyecta el Régimen de la Autonomía costeña. El ejercicio de derechos en estas mujeres se ve limitado por las desigualdades estructurales que afectan a toda la población ahí asentada pero que tiene un énfasis particular en la población indígena. Los Pueblos Indígenas han estado excluidos del desarrollo, ese rezago lo reflejan los

indicadores de desarrollo humano que el PNUD ha indicado en su informe en el 2001 y 2005.

En las mujeres indígenas la ciudadanía es particularmente incompleta y desigual. Ellas están débilmente representadas en las instancias de toma de decisiones a nivel comunitario, local y regional, los espacios de participación más localizados están masculinizados y su presencia diluida, así mismo, tienen menos acceso a empleo (por las formas masculinas en que se desarrollan las economías comunales e incluso urbanas) y pocas oportunidades para continuar una formación académica técnica o profesional. Todo ello requiere del establecimiento de políticas públicas más incluyentes para este sector poblacional, así como un Régimen de Autonomía sensible y abierto a incorporar en sus agendas las necesidades específicas de las mujeres indígenas asentadas en el Caribe.

2.2 Multiculturalismo, interlegalidad y ciudadanía

2.2.1 Multiculturalismo e interlegalidad

Inicialmente los sistemas jurídicos indígenas eran vistos como entidades para “el mantenimiento del orden y estructura social” a nivel local (Gluckmann 1955, Bohannan 1957, mencionados por Sieder 2005:2). Con el tiempo, este enfoque en el estudio del derecho indígena fue cuestionado al dejar fuera los procesos de dominación representados e incrustados en los procesos de colonización y, posterior instauración de los estados independientes. Estos cambios trastocaron la autoridad comunitaria y todo su sistema jurídico (Sieder, 2005:2; Esquit & García, 1998:29; 31, 33; Stavenhagen, 1990:32-33).

Es así como en la “época de los ochenta” la forma de entender el derecho desde la realidad indígena, fue visualizada con un status diferencial en una relación jerárquica que oscilaba entre la dominación y resistencia (Sieder, 2005: 2; Esquit & García, 1998:16, 29, 31). En esta misma dirección, Yrigoyen (1999) ha planteado que al sistema normativo indígena se le imponen límites, de manera que se observa en su ejercicio cotidiano, tutelado y controlado por la esfera estatal, despojándolo del componente cultural en su ejercicio legal (Yrigoyen, 1999:18). Desde esta perspectiva, la subordinación de la jurisdicción indígena a la gubernamental reduce el referente de derecho y la capacidad normativa que ha poseído ancestralmente el derecho indígena. Así, ciertos hechos ocurridos en la comunidad ya no serán revisados ni establecidas normativas para la restitución del daño porque los delitos son ordenados siguiendo la normatividad legal estatal más no comunitaria indígena. Es así como el significado cultural en las normas, procedimientos y lógicas jurídicas pierden sentido.

Desde la visión estatal, este sistema de derecho es considerado con mucho prejuicio en su capacidad de resolución, aminorándolo. Otros autores como Llanan y Bellido señalan que las desigualdades se originan en la constitución de los Estados, ya que éste era considerado como el único órgano productor de derecho legítimo. Situación que responde a directrices fundacionales del Estado liberal, derivándose en monismo jurídico (Llanan, p. 87, 91; Bellido, 2008: 94).

Para que esas normas diversas fueran reconocidas como legítimas por los Estados

Latinoamericanos, se transformaron los marcos jurídicos nacionales. Esos derechos sin embargo, son producto de la movilización de los Pueblos Indígenas en la etapa del multiculturalismo estatal. De esta manera el reconocimiento estatal de la pluralidad jurídica refuerza el privilegio de la jurisdicción gubernamental.

Es también cierto que en el contexto multicultural se promovieron cambios en el sistema jurídico a partir de reformas que condujeron a acercar más los servicios a la población, es decir, descentralizar la justicia. Este proceso es llamado por Walsh como pluralismo jurídico aditivo (Walsh, 2002:8), por su incorporación supeditada al sistema nacional en vez de un reconocimiento genuino (Assies, van de Har y Hoekema, 1999:6).

No obstante, es importante expresar que a pesar de esas formas jerárquicas presentes en la legislación estatal y en la práctica jurídica de muchos pueblos indígenas en la región Latinoamericana, el movimiento indígena ha reivindicado lo jurídico como un elemento esencial en sus luchas políticas. En la actualidad, la forma de nombrar las normas de convivencia interna entre los pueblos indígenas ha evolucionado, de manera que se ha dejado atrás los usos despectivos que deslegitimaban su accionar frente a la sociedad y el Estado.

Yrigoyen manifiesta que el derecho refiere a la existencia de sistema de normas, autoridad, y procedimientos (Yrigoyen, 1999:16). Este sistema se articula a través de la cotidianidad que tiene como base la cultura. La cultura sirve como organizador de la vida social, resuelve conflictos y organiza el orden interno. Asimismo, se adapta y transforma según circunstancias históricas.

El pluralismo jurídico además de ser contrario a la visión monolítica y centralista de Estado (Bellido, 2008: 95), emerge de las prácticas de la gente, tal como señala Dupret, cuando se orienta hacia una situación de coexistencia, combinación y/o conflicto de varias normas; esta diversidad de órdenes jurídicos actúa como un fórum shopping en el que la gente navega y participa (Dupret p. 19, 23). Sin embargo, la interacción entre los sistemas jurídicos es recurrente en la medida en que, como plantea Merry (citada por Dupret), la gente se mueve en espacios semiautónomos y tiene la capacidad de accionar según sus intereses, recurriendo a distintas normas y procedimientos que estén a su alcance.

Esas formas de interactuar entre un espacio y otro es lo que ha llamado Boaventura de Sousa Santos interlegalidad. Este autor reconoce procesos sociales como alternativas de legalidad que inserta normas del derecho oficial y otros que no pertenecen a él (Santos citado por Bellido, 2008: 95). Su uso es pertinente en la era de la globalización y la creación del multiculturalismo de Estado -nacional y transnacional- (Sieder, 2008: 74); estos espacios permiten la interconexión de una diversidad de actores: las comunidades, organismos no gubernamentales y de la sociedad civil, el Estados, la cooperación internacional, académicos, entre otros.

En estos lugares hay un ir y venir de las prácticas del derecho indígena, mismo que han sido catalogados como “un continuum” ya que facilitan mecanismos accesibles a los pueblos. En este sentido, los procesos sociales son dinámicos en la construcción de las fronteras, en procesos sincréticos e híbridos en sus procedimientos, enriqueciendo la posible convivencia

jurídica intercultural (Walsh, 2002: 11; expresado también por Sieder, 2008; Sierra, 2004; Assies, van de Har y Hoekema, 1999).

Este enfoque trasciende la forma tradicional de entender la relación separada de dos sistemas jurídicos. Además, el pluralismo concibe lo jurídico como “estático”, constituyéndole autonomía a cada uno de los sistemas legales que conviven en el interior de un espacio geopolítico. En cambio, interlegalidad alude a procesos más bien “dinámicos” (Ávila, 2010: 13). En todo caso es una concepción de “diferentes espacios legales superpuestos, interpenetrados y mezclados tanto en nuestras mentes como en nuestras acciones”. Para Sousa Santos vivimos en un tiempo de legalidad porosa, en donde los discursos y actuaciones jurídicas se traslapan (citando a Santos por Sieder, 2005:5).

Para Sieder (2005) la idea de “interlegalidad” indica no sólo un punto de vista sobre el traslape de códigos y prácticas legales, sino también muestra el papel tan vital que tiene la agencia y las negociaciones que se dan en distintos espacios legales sobre significados, identidades y entendimientos subjetivos de derechos y obligaciones. En otras palabras, el énfasis está dado sobre la construcción social del derecho, y por lo tanto de los sujetos del derecho y la ciudadanía. La preocupación con la agencia implica un enfoque sobre “cómo los actores sociales utilizan diferentes ideas, estructuras e instituciones legales y normativas para su ventaja estratégica” (Sieder, 2005).

En la medida en que los actores interactúan en espacios semiautónomos, como dijera Merry, la interlegalidad puede desafiar a la vez que enriquecer la institucionalidad comunitaria indígena, puede provocar tensión en la esfera gubernamental, o bien, puede fortalecer la capacidad de negociación de la comunidad (Sierra, 2004). Por sus características los discursos jurídicos son apropiados y retraducidos por los sujetos sociales según los contextos, relaciones de poder en juego y posibilidades de acceder a ellos (Sierra, 2004). Máxime si las mujeres indígenas consideran distintos recursos legales, incluso el de los derechos humanos en sus demandas de derecho.

2.2.2 Los derechos humanos y su interrelación con los derechos individuales y colectivos ¿Contradictorios o complementarios?

La idea de los derechos humanos tiene sus bases en la Ilustración, mismos que son retomados en la Declaración de las Naciones Unidas sobre derechos humanos, ya en el siglo XX. Sin embargo, en sus inicios, sus principios sólo eran válidos para determinados grupos sociales. En la actualidad la concepción de los derechos humanos ha evolucionado, pero solo ha sido posible por la presión de los colectivos que se han sentido exentos de sus principios y contenidos. Siendo este el contexto, Alda Facio plantea la necesidad de apuntar hacia un nuevo concepto de lo humano que trascienda la visión androcéntrica y eurocéntrica con que originalmente fueron pensados los derechos humanos (Facio, 1997:6).

Por su parte, Víctor Abramovich explica que el enfoque de derechos humanos apunta esencialmente a otorgar poder por la vía del reconocimiento de derechos. Agrega este autor “el lenguaje de los derechos tiene de por sí un valor ético y político, y puede fortalecer las demandas sociales frente a situaciones de inequidad, sus implicancias concretas en las relaciones sociales no siempre se consideran adecuadamente, con lo cual se corre el riesgo

de utilizar una retórica de los derechos que luego no logre satisfacer las expectativas mínimas que este concepto puede legítimamente ocasionar” (Abramovich, 2006: 40).

Esa visión de los derechos humanos del que habla Abramovich (2006) está resguardado a través de un cuerpo legal promovido por el Sistema de Naciones Unidas, considerado por algunos autores como un sistema “cuasi legal” (Merry, 2002), por su imposibilidad de obligar a los estados miembros su cumplimiento, aunque es útil como referente en las luchas de distintos actores sociales. “El sistema de derechos humanos está en constante cambio, desarrollando nuevas concepciones de derechos y nuevas declaraciones para anunciarlos” (Merry, 2002: 67).

Si bien, hay transformaciones en las formas de entender y ejercer derechos, el sistema internacional de derechos humanos sostiene que en virtud de su humanidad, todos los individuos tienen derecho a un mínimo básico de dignidad humana. Zechenter afirma “ciertos derechos son universales, fundamentales e inalienables, y por lo tanto, no deben ser avasallados por las tradiciones culturales y religiosas, y que el accidente del nacimiento en una cultura o grupo social particular no tiene ninguna relevancia sobre el valor intrínseco de los individuos o su derecho a ser tratados como seres humanos” (Zechenter (1997) citado por Merry, 2002:68).

Esta postura permite argumentar a favor del sesgo en los principios de este postulado y da paso a lo que Santos arguye como “universalidad abstracta de los derechos humanos” (Santos, 2009:14). Pareciera ser que los derechos humanos son universales sólo cuando se consideran desde un punto de vista occidental (Santos, 2009: 514).

Sousa Santos se pregunta “si la humanidad es solo una ¿Por qué hay tantos principios diferentes en torno a la dignidad humana –todos con pretensiones de ser únicos- y porque a veces son contradictorios entre sí?” (Santos, 2009: 13). El argumento central de este autor versa en que no todos los pueblos poseen un referente similar en torno a la dignidad humana, además de ser un campo problemático para ser aglutinado en un solo enfoque. Aunque la titularidad de derechos se adscribe a todos los seres humanos, según Claudia Agreda los criterios de igualdad y universalidad de los derechos humanos se definen por principios de justicia que se basan en la valoración de la diferencia (Agreda, 2006:24).

El Sistema de Naciones Unidas a partir de la Declaración Universal de los Derechos Humanos se ha planteado la necesidad de “establecer una norma mínima de conducta” (Cerna, p. 11). Sin embargo, no todos los Estados – y pueblos- se subordinan a este mandato de la declaración universal, dichas posturas están relacionadas a las distintas visiones religiosas, culturales o políticas que no siempre convergen con estos principios morales.

La visión clásica sobre los derechos humanos se basa en la racionalidad. Así, se piensa que el uso de la razón impulsaría el consenso universal y el respeto de la dignidad humana en todos los lugares (Del Águila, 2001:20). Estas reglas por consenso es lo que se ha llamado “un mínimo moral” (Del Águila, 2001:25). Para Carmack la visión moderna occidental de derechos humanos se basa en la “dignidad humana”, reconocida actualmente por la mayoría de las sociedades, no obstante, es necesario expresar que el contenido de este precepto no

ha sido comprendido de la misma manera, tampoco fueron completamente aplicados igualmente para todos los sectores sociales. Si se ha llegado a algún consenso universal, según Carmack, es porque después de un proceso largo de colonización e imposición de valores liberales, esas sociedades han sido radicalmente transformadas haciendo más fácil la tarea de homogenizar la concepción de los derechos humanos (Carmack, 2001:40, 41, 44).

El consenso global de una versión única sobre los preceptos básicos de los derechos humanos es difícil de lograr, aun con períodos largos de colonización y subordinación de la periferia al centro. En este particular, Santos (2009) enfatiza que las culturas tienen diferentes versiones de dignidad humana, algunas más extensas que otras, unas con un círculo más amplio de reciprocidad que otras, algunas más abiertas a otras culturas.

Todas las culturas poseen ideas sobre la dignidad humana pero no todas conciben la dignidad humana como equivalente a los derechos humanos y por último, todas las culturas son incompletas y problemáticas en sus concepciones de la dignidad humana (Santos, 2009: 517). En síntesis, Santos se pregunta ¿Cuáles estándares absolutos mínimos? ¿Los derechos humanos más básicos? ¿El mínimo común denominador? (Sousa Santos, 2009: 516). Ante ello, este autor sugiere un diálogo competitivo entre diferentes culturas acerca de los principios de dignidad humana, es indispensable que tal competencia genere coaliciones transnacionales para llegar a máximos, mejor que a mínimos (Santos, 2009).

Esos máximos posibles sólo se pueden lograr a partir de lo expuesto por la Relatora Especial sobre la violencia hacia la mujer, Sra. Yakin Erturk, a través de un diálogo constructivo sobre la cultura con el fin de consensuar valores y normas que logren la unidad en la diversidad (citada por la Oficina en México del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos p. 32).

Pero las obligaciones de promover y proteger derechos no es una tarea exclusiva del Estado, sino también de los pueblos indígenas, ya que estos son sujetos de derechos así como de obligaciones con respecto a las mujeres. En el caso de existir alguna discriminación contra ellas u otros grupos dentro de la sociedad indígena, estos tienen la obligación, a través de sus instituciones y autoridades, de respetar, proteger y garantizar la erradicación de las prácticas que vulneren, restringen o impidan el ejercicio de derechos de las mujeres (Oficina en México del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos p. 26).

Claudia Dary sostiene que también en las sociedades indígenas “existen límites impuestos a las acciones humanas” basados en “sus valores filosóficos presentes en sus propios sistemas normativos” (Dary, 1997: 274). No obstante, también advierte que estos mecanismos de control sostenidos por los pueblos desde la cultura están “condicionados al hecho de no contradecir las normas legales nacionales e internacionales sobre derechos humanos” (Dary, 1997:255), así como se expone en el Convenio 169 de la OIT y en las mismas legislaciones nacionales.

Esos principios entre las distintas visiones de “dignidad de lo humano” pasan por observar también las condiciones materiales de los pueblos, quienes viven en profunda exclusión y

desigualdad. Por ello, Carmack expresa que legitimar los derechos humanos sin transformar a la vez, las condiciones sociales imbricadas con diferencia de poder y respeto sin resolver, solo puede resultar en soluciones temporales, a veces ficticias (Carmack, 2001:46). Este dilema es lo irresuelto en países periféricos - y del centro-; hasta ahora, son muy pocas las garantías y oportunidades ofrecidas a sus conciudadanos, largamente olvidados y hasta invisibilizados en las políticas de desarrollo. El dilema para los Estados es pasar del reconocimiento a la práctica de los derechos como expone el relator Rodolfo Stavenhagen en el informe temático del 2002 sobre la “Situación de los Pueblos Indígenas”.

Xochilt Leyva y Shannon Speed argumentan que existen influencias recíprocas entre los discursos y las prácticas de los derechos, los grupos subalternos pueden asumir los conceptos pero también reaccionar en sus propios términos, mientras que como enuncia Carmack, los Estados y entidades transnacionales esconden sus intereses particulares tras un discurso aparentemente neutral. Estas acciones invalidan la existencia de un lenguaje imparcial de los derechos humanos porque los distintos grupos lo asumen según sus intereses (Leyva y Speed, 2001:85, 89,98). Aún más, los derechos humanos representan un discurso disponible para enmarcar problemas, más que un sistema de derechos para prevenirlos (Merry, 2002:85).

Los derechos humanos pueden tener una variedad de usos, desde el entendido, como expone Abramovich (2006), de garantizar condiciones aceptables de vida hasta formas de control social impulsadas por los grupos de poder. Es así como dicho concepto puede tener una carga política entre distintos actores: el Estado, las mujeres, las organizaciones de la sociedad civil.

Esos múltiples usos de la noción de los derechos humanos pueden ser útiles para la defensa, reelaboración y apropiación de derechos de los Pueblos Indígenas y, por el Estado que se da a la tarea de descalificar ciertas prácticas, consideradas por ésta entidad como “opresivas”, con el interés de proteger a los grupos vulnerables (Sierra, 2004b: 131).

Es así como en el espacio comunitario incursionan organismos no gubernamentales, transnacionales y estatales que visualizan, desde una perspectiva urbana occidental, las garantías individuales trasladándolas a procesos culturales que ostentan distintos significados, tensionando las visiones de los derechos. En ese sentido, Sierra manifiesta que es imposible ocupar los lentes de las garantías individuales para comprender el sentido de prácticas colectivas que implican obligaciones y compromisos (Sierra, 2004b: 134).

Usando como recurso discursivo los derechos humanos, las mujeres indígenas y sus propios movimientos reivindican derechos entendiendo este concepto a partir de su experiencia de vida, pero bajo nombres y perspectivas diferentes. Claudia Dary manifiesta que los derechos humanos desde la visión indígena se entienden pensando en el equilibrio y respeto entre los humanos y la naturaleza, los hombres y mujeres, la colectividad e individualidad (Dary, 1996:47).

Ese ensanchamiento y apropiación de los derechos humanos como bandera de lucha, está movilizandando a las mujeres indígenas a partir de las condiciones desiguales y exclusión en sus propias comunidades y movimientos pero también frente al feminismo.

Las mujeres indígenas han criticado al feminismo occidental porque éste presenta algunas retóricas coloniales (Cumes, 2009; Hernández y Sierra, 2005 y Hernández, 2003), y como consecuencia, primordialistas y racistas. Al usar selectivamente el lenguaje de los derechos humanos e imponer ideologías de género (Sierra, 2004b: 138), sin considerar las formas culturales de definir la masculinidad y feminidad, y como resultado, las desigualdades que ahí se puedan generar.

Por su parte, Santos enfatiza que las dificultades para reconocer la existencia de Estados plurales se basa en la idea de que con ello “se crean enclaves no democráticos”. La sospecha se sustenta en lo poco inteligible que resultan los sistemas de gobiernos y las formas de normar sus asuntos internos desde la cultura, de manera que se suponen prístinas (Santos, 2007:13). Tanto Santos como Kymlicka representan sus propias interpretaciones a partir de las mujeres a quienes ven que en “sus propias sociedades no se les respeta sus derechos”, pero a diferencia de Kymlicka, Santos explica cómo las mujeres desde dentro de sus propios pueblos, están empujando cambios a su favor (Santos, 2007).

Por lo anterior, las mujeres indígenas –como sujetos de derecho- se ubican en el centro del debate ya que se mueven entre derechos en tensión. Por un lado, las disputas existentes entre los que sustentan la supresión de los derechos de las personas como miembros de las colectividades al concedérseles derechos de autodeterminación y los otros, que cuestionan la visión liberal al considerar que los derechos colectivos e individuales colisionan y se vuelven ininteligibles entre sí. Estos últimos sostienen que es posible gozar de derechos individuales mientras se detentan los colectivos.

Will Kymlicka, uno de los más destacados pensadores liberales ha expuesto algunas de las contradicciones entre los derechos individuales y colectivos. Los supuestos sostenidos por este autor se centran en la idea de “restricciones internas y protecciones externas” que los grupos sociales realizan actuando como colectivos, situación que tiende a limitar a sus miembros en ciertas circunstancias. Mientras que se intenta proteger al grupo del impacto que pudiera generar cualquier decisión de la sociedad más amplia, a ello Kymlicka le llama protecciones externas (Kymlicka, 2009: 5, 15).

Este punto de vista destaca la jerarquización de los derechos, ya que hace ver la prevalencia de los derechos colectivos sobre los individuales, como se supone que ocurre con las mujeres en el interior comunitario indígena.

En el fondo, lo que parece preocupar a Kymlicka (2009) son las opresiones que en el seno del grupo se sostienen en contra de los individuos, aunque en momentos exprese su preocupación por la “justicia social” de aquellos grupos marginados dentro de las sociedades indígenas. Este argumento es cuestionado por Rainer Baubock quien dice que “el temor de los liberales es que los derechos colectivos atribuyen a las colectividades una condición moral igual o superior a la de las personas individuales y eso puede proporcionar una justificación para subordinar los derechos individuales a los colectivos” (Baubock, 2009: 34). Para Baubock “los derechos colectivos son también individuales”. En todo caso, “los individuos poseen un derecho colectivamente y no pueden poseerlo por separado” (Baubock, 2009: 38). De modo semejante, Stavenhagen muestra que desde la perspectiva de los derechos humanos el sujeto de los derechos culturales es el individuo, aunque esos

derechos únicamente pueden disfrutarse plenamente por todas las personas en comunidad con otros miembros del grupo, como ocurre con el uso del idioma (Stavenhagen, p. 32).

Siguiendo a Baubock y Stavenhagen, Santos sostiene que los ‘derechos colectivos primarios’ de los pueblos indígenas pueden practicarse de dos maneras, por un lado, individualmente, pero hay derechos que se ejercen solamente de forma colectiva. Antes bien, Santos también deja entrever que en algunas circunstancias ambas formas de ejercer derechos pueden entrar en conflicto (Santos, 2007:14 - 15).

Teresa Sierra argumenta que los límites de las políticas multiculturales se miden a través del repertorio de los derechos humanos; la discusión de fondo es el despojo de derechos de los pueblos más que la subordinación de los derechos de ciudadanía en términos individuales en tanto miembros de un grupo social particular (Sierra, 2004b:130). En este mismo énfasis Baubock refiere que “es del todo evidente que un colectivo no puede ni ser un ciudadano, ni ser sujeto de un derecho humano” (Baubock, 2009: 41).

De acuerdo a los preceptos del liberalismo se reconoce el interés superior de los individuos porque hacia ellos se enfocan sus derechos y obligaciones según lo expresado en los contenidos de la legislación nacional e internacional. Estos preceptos difieren de la visión indígena porque lo colectivo sería un sinsentido si todas las actividades realizadas por los individuos en la comunidad fueran exclusivamente para su beneficio, se plantea entonces una interacción y reciprocidad entre ambos derechos: los colectivos e individuales, uno y otro no se contraponen (Dary, 1996). De esta manera se acudiría a una visión de integralidad de los derechos como afirma Ramírez (2009), lo cual posibilita un intercambio respetuoso en el ejercicio de derechos (Ramírez, 2009:45).

2.3 Ciudadanía e ideologías de género en la justicia

2.3.1 Agencia y ciudadanía de las mujeres

En Giddens (1998) los actores tienen una considerable capacidad de “agencia” como llamará a las acciones llevadas a cabo por el agente quien tiene el poder de transformar la sociedad. La capacidad de los actores para conducir a cambios culminantes en términos colectivos, está mediada por ciertas circunstancias que permiten trascender de un escenario a otro a la vez que cambiar situaciones objetivas y subjetivas de los sujetos y los colectivos a quienes representan.

Lo expuesto por Guiddens puede demostrarse a partir de la experiencia de los procesos vividos en América Latina. En la región, luego de un período largo de dictaduras militares, las mujeres se convirtieron en actoras políticas destacadas. La coyuntura política las obligó a salir del espacio doméstico, movilizar demandas e impulsar regímenes políticos más democráticos. Ese nuevo sujeto que cobra fuerza en los años setenta trasciende dando apertura a un nuevo liderazgo (Asencio, 2003).

En el escenario de las luchas feministas latinoamericanas, las mujeres indígenas como sujetos de derechos fueron visibles posteriormente. Bonder (1998) explica el ‘agenciamiento’ de las mujeres indígenas como un conjunto heterogéneo de posiciones que

en ciertas circunstancias “armonizan”, en otras cristalizan y en otras se colocan en tensión (Bonder, 1998:13).

Esas posibilidades de accionar de los sujetos no ocurren en el vacío, dice Giddens, estas se efectúan en correspondencia a las estructuras y procesos de tomar de conciencia. La interacción entre la acción y estructura ocurre cuando el poder es usado con la finalidad de transformar situaciones en las que intervienen los sujetos. Giddens (1998) argumentará que son las prácticas de los actores la que generan acción a partir de la articulación entre individuo y sociedad y éstas a la vez crean estructura. De forma inversa la estructura produce acción. Esta situación dialéctica permite la intersección entre la acción y estructura.

De esta forma la capacidad de movilización de las mujeres por sus derechos va a estar mediada por la posibilidad de apertura y cambios insertos en las políticas y legislaciones estatales - y en el Estado Transnacional. Pero para poner en práctica esos mecanismos se acompañan de procesos de sensibilización y apropiación por parte de las mujeres y de la población en general. En la vida cotidiana las mujeres pueden estar enfrentando una variedad de obstáculos para realizar esos derechos, aun así, estos impedimentos pueden ser transformados a partir de la movilidad de las mujeres mismas.

La capacidad transformadora del sujeto depende de sus posibilidades de intervenir o no en el mundo social. Toda acción implica poder, dice Giddens, el poder es inherente a la acción, tiene que ver con la capacidad de los individuos para intervenir causalmente en una serie de acontecimiento. Esta visión de poder en las acciones le permite libertad al sujeto (Baert, 2001: 125, 126). Y esta libertad puede ser usada de diversas maneras, incluso de forma alternativa rompiendo con las convencionalidades establecidas por la sociedad o simplemente reproducir las reglas socialmente aceptadas.

Los agentes pueden moverse entre situaciones de autonomía y dependencia (Giddens, 1998: 52). En todo caso, se resalta la capacidad de intervención en una situación que puede llegar a favorecerle o tener algún resultado esperado para los sujetos. Los agentes generalmente racionalizan sus acciones que se mueven entre el saber y el hacer. El obrar se caracteriza entonces por su capacidad de movilizar ciertas acciones.

Así, los movimientos sociales y actores locales como las mujeres indígenas pueden moverse entre la lucha y la resistencia, entre lo establecido por el Estado en los procedimientos legales y actuar según la costumbre para ejercer sus derechos.

En Giddens la estructura e interacción están relacionadas siendo un proceso de mutua transformación. Algunos estudiosos del pensamiento de este sociólogo han dado por evidenciar los procesos activos de modificación y reproducción de las estructuras por parte de los agentes sociales (Miranda, 1994: 148).

Agencia o agente² “alguien que actúa”. Las acciones no siempre logran lo que buscan, es

² Viene del inglés “agency”. En la mayoría de los textos de teoría social se habla de “agente”, en pocas ocasiones se usa “agencia”.

decir los resultados dependerán de las condiciones que ofrece la estructura. El sujeto se mueve entre la estabilidad del sistema y sus propias regulaciones, y la capacidad de autonomía y libertad del actor para moverse en las estructuras. En este sentido, el accionar del agente requiere de la institucionalidad social para interactuar. En esta relación dialéctica entre el individuo y la estructura, los sujetos le dan sentido a las estructuras porque pueden usarlas, adaptarlas, rechazarlas o hasta interpretarla de acuerdo a sus propios intereses.

Hasta aquí enfatiza la perspectiva sociológica de la agencia en los sujetos sociales, el contenido que a continuación se desarrolla, se enfoca en la perspectiva feminista. La visión feminista de agencia permite relacionar las acciones de las mujeres con sus propios procesos emancipatorios enmarcados en sus luchas por relaciones equitativas entre los géneros, teniendo como referencia sus marcos culturales.

La interrelación entre autonomía y dependencia es el marco en el que se mueven las mujeres indígenas para constituir agencia en los espacios comunitarios frente a la situación de violencia vivida de forma individual o colectiva. De manera que a juicio de Macleod, la capacidad de agencia de las mujeres se comprende como “empoderamiento, capacidad de acción, autodeterminación, agente de cambio y de palabra de las mujeres” (Macleod, 2003a:2). A juicio de Morna Macleod las mujeres indígenas viven la disyuntiva al interior de sus comunidades y organizaciones en las que sus acciones son un entramado que oscila entre discriminación y protagonismo (Macleod, 2003a:2-3).

Esta capacidad de acción de las mujeres está determinada como el espacio de libertad que tienen los actores sociales para incidir y transformar la realidad dentro de los límites estructurales de la dominación Patriarcal (Aída Hernández citada por Macleod, 2003b:7). En los casos de violencia, las mujeres indígenas se mueven entre los márgenes del poder, máxime cuando se trata de la búsqueda de justicia.

Es desde esta posición que retomo a Saba Mahmood (2008) para insertar la discusión conceptual sobre agencia desde una perspectiva particular de mujeres no occidentales. Esta autora teoriza la agencia desde una posición contestataria a lo que se concibe en occidente como liberación de las mujeres de la dominación masculina y ubicando aquellas acciones que priorizan las formas específicas del ser femenino pero que no transgreden el orden patriarcal. Estas formas reguladas de lo femenino, siguiendo referentes culturales específicos, otorgan a las mujeres maneras determinadas de constitución de su género llegando a reconfortarlas y “efectuando transformaciones en muchos aspectos de la vida social” (Mahmood, 2008: 171).

Esta forma de comprender la agencia lleva a cuestionar la concepción de este concepto en el feminismo occidental, al concebirse una manera universal del ser mujer en todas las culturas, al ubicar a las mujeres en posición de subordinación (Strathern, 1998: 26-28 citada en Mahmood, 2008: 177), y por tanto, necesitada de liberación, pero esa liberación sólo es posible por voluntad propia de las actoras.

En los contextos indígenas, las mujeres obedecen a su ser individual pero también a las construcciones colectivas, su agencia está ligada a esa interrelación en una posición que refuerza la cultura. Por eso, cuando las mujeres Miskitu definen sus proyectos personales y

colectivos, al recrear su ser femenino toman en cuenta los referentes culturales locales. Y cuando las mujeres Miskitu demandan justicia, lo hacen valorando los propios recursos que ahí existen y usándolos según sus necesidades. Las Mujeres Miskitas reclaman relaciones más justas con sus parejas y colectivos pero no siempre responden a la expectativa feminista urbana de alejarse de las relaciones dañinas en las que se encuentran.

Desde esta perspectiva, Mahmood va a definir la *agencia* como “capacidad de acción que ciertas relaciones específicas de subordinación crean y hacen posible” (Mahmood, 2008: 185). La agencia social entendida en los contextos no occidentales traspasa las posibilidades de la acción de las mujeres, desde esta visión propuesta por Mahmood, abarcará también la continuidad. Esa constitución del sujeto “dócil”, cómo la autora va a llamar al agente está ligado a las formas de ejercer poder, entendido como “conjunto de relaciones que no sólo dominan al sujeto también otorgan las condiciones para su existencia” (Mahmood, 2008: 184). Esto es así porque esas condiciones de subordinación son las que permiten su liberación, convirtiéndolo en sujeto consciente y agente (citando a Butler, 1997 y Foucault, 1980, 1983 en Mahmood, 2008: 184).

El poder transformador de las mujeres en sus propios espacios va a tener como referencia, no solo la agencia sino el ejercicio de ciudadanía y el empoderamiento cuando en ciertas circunstancias las mujeres deberán proseguir otros procesos más ligados al ejercicio de derechos. En el caso estudiado, la violencia de género está movilizándolo cada vez más a las mujeres Miskitu que recurren al discurso de los derechos humanos para procurar justicia.

El concepto de empoderamiento³ surge como una estrategia empleada por el movimiento de mujeres en el sur con el fin de avanzar en el cambio de sus vidas y generar un proceso de transformación de las estructuras sociales (León, 1997: 8, 12).

Las feministas enfatizan su trabajo en el poder creativo (poder para, con, desde dentro) que conduce al empoderamiento (citando a Macleod (1997: 27) en, Macleod, 2008: 86). De acuerdo con Macleod se busca la construcción de poder, el poder para hacer cosas, el poder desde dentro de una misma, el poder entre personas y la capacidad de lograr sinergias (Macleod, 2003: 14-15). Este ‘poder’ es nombrado por Haugaard (2003) como “poder para la acción” (Haugaard (2003) citado por Pearce p.14). Los procesos de emancipación sin embargo, enfatizan la construcción de autoestima y respeto hacia uno mismo y hacia otros (León, 1997:16-19; Macleod, 2003: 15). Asimismo, solidaridad de clase, de género, y en el caso de las mujeres indígenas, la politización de la etnicidad.

El empoderamiento, por lo tanto, es entendido como “un cambio en las jerarquías de relaciones de género” (Macleod, 2008: 87), en el que se involucran las mujeres, sus familias y la comunidad misma. Pretendiendo un proceso de concientización de la sociedad, los hombres y mujeres en el reconocimiento de los derechos humanos para el ejercicio de ciudadanía. El contenido que pretenden proyectar es el de convertir a los sujetos en agentes activos como resultado de un accionar, variando en cada situación concreta.

³ El concepto viene del uso del idioma inglés “*empowerment*”, las feministas latinoamericanas lo han traducido como “empoderar o empoderamiento”.

En estas circunstancias se puede hablar de un sujeto mujer que al movilizarse se encuentra en situaciones de resistencia, resignificación y creación de representaciones y prácticas sociales entre distintos órdenes discursivos y dispositivos institucionales que a su vez los han constituido (Bonder, 1998:13). Los movimientos sociales son los marcos que definen la acción política de los sujetos que se movilizan por alcanzar un objetivo en específico y transformar ciertas condiciones sociales. El feminismo es un movimiento que se caracteriza por la transnacionalización de sus agendas, muchas de sus demandas están localizadas y a la vez, globalizadas. Así, sus discursos y agendas son un todo coherente que abrazan “formas organizadas de acción social por el control del sistema político y cultural hasta modos de transformación y participación cotidiana” (Santos, 2001: 181).

Si bien, la agencia es vista como posibilidad de acción frente a situaciones opresivas, la ciudadanía permite esas acciones en tanto sujetos reconocidos y conscientes de sus derechos. Tanto las mujeres como los Pueblos Indígenas han sido actores excluidos como sujetos políticos es hasta en la historia reciente que empiezan a figurar con mayor fuerza, aperturando los marcos normativos y con ello, la integración de sus derechos humanos fundamentales.

La ciudadanía es una condición que garantiza en el plano formal la integración y reconocimiento de miembros plenos de derechos y deberes en la sociedad. Esa titularidad y ejercicio de derechos ciudadanos son de tipo civil, político y social que otorga el Estado a sus miembros. Los ciudadanos disfrutan de ciertos derechos que el Estado legitima, garantiza y defiende. El contenido y los sujetos a quienes se les reconoce como ciudadanos, es un punto central en cuestión (Craske, 2007:90).

Marshall argumenta que la ciudadanía “igualda ciertas condiciones” (Marshall y Bottmore, 2004: 18). Las demandas como ‘sujetos plenos de derechos’ fue un elemento central en las luchas feministas y años después, por los Pueblos Indígenas.

El movimiento feminista latinoamericano ha reclamado “reconocimiento a la diferencia de género” pero ha sido ciego a las condiciones situacionales de las mujeres tal y como lo manifiesta Maxine Molyneux (2008). La igualdad diferenciada para las mujeres significa que los Estados deben considerar las desigualdades de circunstancias y oportunidades de las mujeres según sean las diferencias pertinentes a su rol reproductivo (embarazo, lactancia, maternidad) y como individuo, al tener determinados derechos sobre sus propios cuerpos y sus funciones (Molyneux, 2008: 23, 25-26). El ejercicio de la ciudadanía de las mujeres tiene un importante carácter situacional, ya sea por razones geográficas, etáreas, culturales, étnicas, lingüísticas, religiosas o de clase social. Molyneux (2008: 28, 29) valora que esta condición debe ser tomada en cuenta por las mismas mujeres y por los Estados al demandar y ejercer derechos.

El reclamo a la ciudadanía diferenciada tiene un importante énfasis en los movimientos reivindicativos de los Pueblos Indígenas. Estos criticaron la dimensión universal e individual de la ciudadanía, situación que invisibiliza la especificidad de derechos (Bastos, 1997:2 citado en Leyva, 2007: 37). Esta particularidad tiene sustento en la cultura (Leyva, 2007). Araceli Burguete habla de la ciudadanía comunitaria ligada fundamentalmente a derechos y deberes en el goce de bienes colectivos (Burguete, 2008: 44). Esa comunalidad

es vista como un espacio de tensiones y conflictos, tanto hacia adentro como hacia afuera, en diálogos constantes en su entorno, con el Estado y con otros espacios (Regalsky y Quisbert, citadas en Burguete, 2008). Es en la jurisdicción comunitaria el lugar donde se producen las fricciones entre las distintas formas de ciudadanía. Allí también participan las mujeres, quienes en muchas ocasiones se convierten en minorías, siendo excluidas de las decisiones importantes de la comunidad y que ven limitado el goce de su ciudadanía comunitaria.

Desde este enfoque se puede deducir que el ir y venir entre las acciones y las estructuras, las mujeres se mueven en la búsqueda de espacios y en la deconstrucción de situaciones que afectan sus vidas. La búsqueda de justicia es una oportunidad para constituirse en ese actor que impulsa cambios en los mecanismos existentes en el Estado y en la comunidad para sancionar la violencia desde la cultura.

2.3.2 Ideologías de género en procedimientos, normas e imaginarios jurídicos

Las ideologías de género en procesos legales se basan en prevalencia del “deber ser”. El deber ser consiste en el ejercicio de roles socialmente establecidos para hombres y mujeres, asimismo un deber ser donde prevalecen los intereses de los varones por sobre encima de las mujeres en los procesos de negociación. En los imaginarios de los operadores de justicia destacan jerarquías y posiciones de poder legitimados sobre la base en la costumbre que tiende a reproducir roles de género y comportamientos sancionados por el discurso culturalmente definido en la comunidad (Sierra, 2004a:23).

En los procesos jurídicos que se ventilan en la comunidad generalmente las mujeres llevan desventajas. Situación reflejada a través de los casos de maltrato o conflictos matrimoniales causados por la des-obligación femenina a sus tareas domésticas (Sierra, 2004a; Urizar, 2000), prevaleciendo la visión de que el hombre tiene derecho sobre su mujer, justificando incluso que la golpee, lo que revela modelos sexo genéricos arraigados en las comunidades (Sierra, 2004a: 152).

Esta realidad es expuesta de forma detallada en un estudio realizado en dos comunidades de Guatemala en el 2008. Los casos referidos a violencia y violaciones son los más delicados, dado los valores socialmente aceptados, la mujer en la comunidad debe callar este tipo de situaciones por la existencia de los pre-juicios sociales y la “vergüenza” que implica, para su familia y para la comunidad si se denuncia. Una vez que la autoridad indígena conoce el caso, todo el pueblo se entera, significando el control social a través de la “victimización” de la afectada. Sin embargo, se pudo conocer que los casos de violencia y violaciones son los más frecuentes en las comunidades, pero menos denunciados en ambos sistemas de justicia, observándose como causales patrones: culturales patriarcales, razones económicas, falta de información (ASIES/OACNUDH, 2008: 56, 139).

Así como ocurre en la comunidad, en la sociedad más amplia, en las diferentes instancias jurídicas del Estado se observa una situación similar. De esta forma, Fondevila (2008) revisa la forma en que los jueces interpretan la ley; aquí prevalecen parámetros externos de juicios morales donde la sociedad impone el deber ser sobre las mujeres que escapan a la norma. Estas convicciones morales conservadoras son compartidas por el juez y por la

sociedad. En el fallo el juez juzga los casos con apego a la ley, de manera que no se exponga a las críticas o contradiga a sus superiores u homólogos. Estas concepciones son determinadas por procesos ideológicos jurídicos en las decisiones de los jueces. En este contexto, el derecho pone en desventaja a las mujeres al juzgarlas con estándares masculinos.

A partir de lo planteado por Fondevila, Marta Torres Falcón revela la situación que pasan las mujeres cuando son usuarias de los sistemas de justicia en casos de violencia, a saber, el común denominador es la escasa credibilidad que se da a sus palabras -las quejas se trivializan o de plano se ignoran- y, de manera destacada, la falta de una perspectiva de género - tanto en el cuerpo mismo de las leyes como en las mentalidades de los funcionarios encargados de su aplicación-, que haga posible que los procedimientos legales sean herramientas eficaces en contra de la violencia. En aras al estricto rigor jurídico, se pretende actuar con imparcialidad, y en la práctica eso significa reproducir estereotipos y patrones de desigualdad, que al estar tan arraigados en el imaginario social y en la conciencia individual de servidores públicos, consejeros, víctimas y agresores, simplemente pasan inadvertidos (Torres Falcón, 2003b: 330-331).

Para Torres-Falcón (2003b), las relaciones de poder se presentan a través de violencia y la construcción de género, visiones que se introducen en la elaboración de las leyes y la definición de los términos fundamentales, tanto como en el terreno de la aplicación, apreciándose con mayor claridad. Estas posiciones teóricas aportan al debate referido a las visiones de género que se implantan en la administración de justicia en los casos de violencia hacia las mujeres. Revelando de tal manera que la posición de los operadores de justicia en la comunidad y en el Estado, no están exentos de las relaciones de poder originadas en la sociedad y de sus propias valoraciones como mecanismos de control social, por supuesto, las normas o costumbres están vinculadas a estas relaciones desiguales.

Aída Hernández considera que “tanto la ley como la costumbre demandan a las mujeres indígenas reafirmar sus roles de género si quieren contar con su apoyo. La ley y la costumbre se traslapan y se constituyen mutuamente. Las mujeres indígenas, dentro y fuera de sus comunidades se ven controladas y disciplinadas por ambos discursos legales” (Hernández, 2003: 37, 39). En la comunidad, las mujeres indígenas participan de los procedimientos jurídicos propios desde el derecho indígena, esto se explica por la confianza y respeto prevaleciente en ese ámbito, además, por la concepción de justicia que ahí se maneja, entendida como: “procesos conciliatorios que buscan negociación de acuerdos y de reparación del daño” (Takachiualis (1998) citada por Sierra, 2004:154).

Aunque generalmente en la jurisdicción indígena – comunitaria se atienden asuntos menores, las mujeres –y comunitarios en general- acuden ante esta autoridad como su primera instancia. Sin embargo, en la jurisdicción indígena prevalece la costumbre de escasa atención e incompreensión de los delitos que involucra a las mujeres. En sus explicaciones Urizar enfatiza el sentimiento de subordinación de las mujeres en sus demandas por la justicia, debido a la idea de inferioridad y culpabilidad que cargan (Urizar, 2000: 95). Cuando las mujeres se acercan a la autoridad indígena generalmente se les cuestiona su palabra. De esta forma, dice Cumes, las voces de las mujeres en el interior de las comunidades no tiene el mismo valor que los hombres, por eso, cuando recurren a la

autoridad, lo hacen cuando “hay cosas que si pueden decir” (Cumes, 2008: 16). Los aspectos abordados durante la comparecencia de las mujeres ante la autoridad indígena por lo general se refieren a situaciones que pueden probar y que la autoridad obliga a cumplir, es el caso de los pleitos con sus conyugues porque no proveen los recursos necesarios para el sostenimiento de la familia.

Por su parte, María Teresa Sierra (2004a) detalla cómo las mujeres indígenas recurren a las instancias del Estado principalmente como demandantes, pero en desventaja por su condición de género, étnica y clase social.

Casi siempre los casos que involucra a las mujeres indígenas no concluyen el proceso legal cuando acuden a la ciudad por justicia. Muchas barreras se interponen para la obtención de la justicia en mujeres indígenas. En distintos estudios como el de Sieder y Sierra (2011) y la OEA (2010) se demuestra como las mujeres indígenas de las zonas rurales enfrentan serias dificultades cuando trasladan sus casos de una jurisdicción a otra. Así, las mujeres Miskitu por ejemplo, cuando recurren al Estado por justicia ante sus casos de violencia de género enfrentan los altos costos económicos, accesibilidad geográfica, barreras lingüísticas y como consecuencia tratos discriminatorios y racistas. Además prevalecen las lógicas del derecho positivo y un discurso jurídico legal incomprensible. Si bien las dificultades enfrentadas por las mujeres puede desanimarlas, a su pesar ellas se proponen continuar la búsqueda de restitución de sus derechos.

Sierra argumenta que aún bajo ciertas condiciones, la ley abre algunas opciones para disputar derechos o al menos para obtener ciertos beneficios. Los grupos subordinados se valen de la ley con el interés de darle nuevos significados al mismo tiempo que resisten (Sierra, 2004a: 140, 133, 169). A juicio de Sierra se piensa que muchas mujeres pueden sólo estar solicitando cambios en las relaciones de pareja o el cumplimiento de deberes, a través de la intervención de la autoridad judicial estatal (Sierra, 2004a: 171, 173) y también de sus propias autoridades en la comunidad.

Desde luego, se valora que las mujeres al iniciar un proceso legal ante las entidades estatales generalmente no siempre logran satisfacer las necesidades de justicia (ASIES/OACNUDH, 2008: 147). Muchos casos que implica a las mujeres indígenas como demandantes llegan hasta los tribunales de justicia del Estado, en primer lugar, porque se han agotado los recursos internos para la negociación y resolución del conflicto, por tanto, no logran un acuerdo ante la autoridad indígena (Urizar, 2000: 98-99). También, debido a las limitantes impuestas por el Estado en la jurisdicción de la autoridad indígena. Estos solo atienden los casos de menor cuantía, lo que obliga a trasladar muchos de los delitos – especialmente los sexuales-, a las instancias del Estado (Sierra, 2004: 131; ASIES/OACNUDH 2008, 50-57). No obstante, hay que considerar ciertas circunstancias motivo por el cual se realizan los traslados de algunos casos a la jurisdicción estatal.

Las jurisdicciones indígena y estatal presentan flujos continuos entre un ir y venir de actores, normativas y procesos que se influyen mutuamente. Sin embargo, la práctica ha mostrado que esas interacciones solo ocurren de una vía, es decir, las demandas de justicia parten de la comunidad hacia el Estado pero no al contrario. Todavía hace falta una colaboración respetuosa y necesaria entre los espacios legales para la posible convivencia

jurídica intercultural (Walsh, 2002). Es bueno señalar que esas debilidades colaborativas solo alimentan la impunidad y la falta de justicia que muchas mujeres experimentan en sus casos. La interlegalidad deberá ser una ventana para propiciar justicia resguardando los derechos colectivos de los pueblos y a la vez, los derechos humanos de las mujeres indígenas y en eso, ambos sistemas jurídicos pueden colaborar. El marco socio político de la Autonomía en Nicaragua y los avances legales respaldan la posibilidad de instalar los mecanismos de coordinación jurídica entre el Estado y la comunidad.

CAPÍTULO III

KRUKIRA Y EL RÉGIMEN DE AUTONOMÍA EN EL CARIBE NICARAGÜENSE

3.1. Etnografía de Krukira

3.1.1 Orígenes y cosmovisión de los Miskitu

Origen del Pueblo Miskitu

Son llamados *Moscas o Mosquitos* a partir la época colonial. El nombre Miskito se empezó a usar en el S. XIX por etnógrafos (Potthast-Jutkeit (1998: 502-503), citando a Potthast en Die Mosquitoküsle (1998: 65-67). Este pueblo era llamado de distintas formas, se conocía como “zambos” a los que habitaban en los alrededores de río Coco o Wangki por su mestizaje con los negros. Los otros eran llamados indios puros o *Tawira*, éstos habitaban en el sector de Sandy Bay y el Litoral Caribe (citando a Lehman en Conzemius, 1984: 42-44). En los registros etnográficos de ingleses y franceses, los Miskitu son llamados de una variedad de formas, tal y como lo refiere Conzemius: Moskite, Moskito, Moustique y Moustiquais (Conzemius, 1984:42). En la actualidad se autodenominan *Miskitu o Miskitu nani* - pueblo Miskitu en plural – (García, 1998:517), producto de procesos de reivindicación identitaria y la vigencia de un régimen político de autonomía en las regiones donde habitan.

Los historiadores y viajeros coinciden en afirmar que los antepasados del pueblo Miskitu probablemente proceden de la cultura chibcha de Sudamérica (Smutko, 1985:52). A inicios del S. XVII la Costa de Mosquitos se encontraba habitada por grupos semi nómadas de cazadores y recolectores. Uno de estos grupos eran los Sumus⁴. En esta época las mujeres de uno de los subgrupos Sumu, los Bahwika, se unieron a los hombres africanos y europeos, dando origen a los Miskitu (Conzemius, 1985; García 2000: 98; Harrawer, 1925: 44-48, Linda Newson citando a Dampier, 1978 en, Rivas, 2000: 400, 405).

Aunque la ascendencia de los Miskitu no es del todo clara, hay diversas versiones que dan cuenta de mestizajes sociales y sanguíneos de este pueblo. Otra de las interpretaciones que origina la creación de los Miskitu como grupo étnico es el naufragio de un barco que transportaba esclavos de África en 1631 frente a las costas de Cabo Gracias a Dios, condujo a las uniones mixtas entre los Miskitu y los esclavos africanos, originándose diferenciaciones fenotípicas entre los Miskitu del interior y los del litoral “indios Miskitu” y “zambos” (García, 2000:98).

Por su parte, Conzemius afirma que además de tener una herencia Sumu y africana, los Miskitu también son el producto de una mezcla con otros grupos culturales como los criollos, ladinos, Caribe, Rama, Paya, norteamericanos, europeos, sirios y chinos

⁴ Los Sumus es el grupo que hoy se reivindica en términos identitario como “Mayangna”, principalmente en Nicaragua.

(Conzemius, 1984). Esa mezcla biológica y cultural de los Miskitu es el resultado del surgimiento como pueblo bajo “condición colonial” (Rivas, 2000: 404). Rivas explica que al inicio los Miskitu fusionaron aspectos propios y externos de su identidad particular como grupo social. Además, este autor señala que su identidad cultural de los Miskitu se deriva de un proceso histórico. Con el paso del tiempo y debido al carácter exogámico de este pueblo han continuado redefiniendo su identidad. En la actualidad ya la identidad colectiva de este grupo no se deriva de una relación colonial sino, obedece al proceso de globalización, afianzándose por medio de la lengua, su cultura y el territorio.

De acuerdo a Isabel Pérez Chiriboga los Miskitu llegaron a ser un grupo dominante en la costa de los Mosquitos, con poder social y político, producto de la influencia colonial británica y religiosa protestante Morava (Pérez, 2002:29, 31). Los documentos históricos han mostrado que la alianza sostenida por los Miskitu con los ingleses, su ubicación geográfica y el creciente comercio entre las colonias española e inglesa, propiciaron la posición jerárquica de superioridad de los Miskitu frente a los otros pueblos en su zona de influencia (Pérez, 2002; Potthast, 1998).

Claudia García en un artículo publicado en la revista nicaragüense Wani denominado: “Relaciones sexual/afectivas entre los miskitos en los siglos XVII y XVIII”, enfatiza que a esta superioridad étnica se agrega la de género. Esta autora sostiene que la fuerza militar de los Miskitu incidió en el carácter de las guerras inter-tribales, convirtiéndose en un medio efectivo para obtener mujeres.

El primer período del reino miskitu modificó las relaciones entre los Miskitu y otros grupos habitantes de la región, llegando a establecerse relaciones intertribales desiguales. Esa diferencia se originaba en la imposición por parte de sus aliados británicos de un sistema de jefatura a lo interno del grupo, promovieron el consumo de productos no tradicionales y el sometimiento de los otros grupos por medio del pago de tributos o aprisionando mujeres de tribus vecinas. Y con ello se fue transformando el carácter de las guerras intertribales en esta región (García, 2002: 22).

Las luchas por el poder político entre los Miskitu ocasionó la apropiación forzada de la sexualidad de las mujeres de los grupos tribales contrarios. Asimismo el poder de las mujeres Miskitu se vio limitado al aumentar el poder masculino de su propio grupo, provocado por el control del poder político, económico y militar de los Miskitu en su alianza con los británicos (García, 2002: 31).

Cosmovisión Miskitu

En la cosmogonía de los Miskitu existen tres esferas: la cultural, natural y liminal. De acuerdo a la clasificación realizada por Pérez Chiriboga (2002) cada esfera es definida de la siguiente manera:

1) *La esfera cultural* comprende el espacio habitado por los seres humanos, así como todas las prácticas humanas que hacen posible la reproducción física y social de los pueblos.

2) La *esfera natural* está compuesta por el entorno ambiental ubicado fuera del control humano. Este espacio está poblado por los espíritus, cada animal o planta tiene un dueño espiritual. Los seres humanos transgreden la esfera natural constantemente, debido a que su subsistencia depende del aprovechamiento y transformación de la naturaleza (Pérez, 2002: 157-160).

3) Y, la *esfera liminal*. Esta esfera ocupa un lugar central en los sueños o almas, este espacio se encuentra entre ámbito de la naturaleza y la cultural o humana (Pérez, 2002:164).

Por lo general, los conocimientos que los Miskitu tienen del universo se basan en los límites que perciben y asocian con las esferas cultural y natural, y en las funciones sociales adscritas a sus componentes. Los Miskitu interactúan entre ambas esferas. Cada una está representada como dividida internamente en espacios diferenciados clasificados principalmente por conceptos de temperaturas y en segundo lugar, por categorías de intensidades de olores y sonidos. Los límites de estas esferas comprenden la ocupación espacial que hace la gente de su entorno ambiental y por las clasificaciones culturales existentes de que pertenece a cada esfera (Pérez, 2002: 158, 166).

En el ámbito cultural el cuerpo humano es tratado como un espacio simbólico, además de morada del alma humana. El cuerpo contiene flujos indispensables para la vida, reproducción y muerte. Los Miskitu le dan particular atención a la sangre y al semen, los cuales representan la esencia en su cosmología. La temperatura caliente, los olores y sonidos fuertes son rasgos distintivos de la esfera cultural (Pérez, 2002: 164-165).

Todo contacto entre humanos y espíritus que ocurran sin el control adecuado resulta en enfermedad. Los Miskitu entienden la enfermedad como posesión espiritual. Las enfermedades espirituales pueden ser causadas por los espíritus que actúan como dueños de la esfera natural como *Alwani*, *Liwa* y *Duhindu* (Pérez, 2002: 167, 169). El restablecimiento de la salud se realiza a través de los procedimientos espirituales instaurados por los médicos ancestrales.

Los elementos centrales que pueden provocar desequilibrios son los asociados con el proceso de reproducción biológica humana: nacimientos, reproducción y muerte (Pérez, 2002: 179). Mujeres y hombres en sus etapas reproductivas son ubicados en la esfera cultural como una amenaza para la esfera natural. Las mujeres en el período menstruante, embarazo, parto y postparto son situadas como un riesgo para todo el colectivo, sobre todo por la inestabilidad oculta que pueden provocar en la esfera natural debido a su temperatura caliente y a los olores que expande su cuerpo. La esencia humana es caliente y la de los espíritus es fría. Ambas esencias se atraen y repelan mutuamente (Pérez, 2002:167).

No obstante, es importante reconocer la relación existente entre espiritualidad y el poder concedido a las mujeres durante su ciclo vital. El poderío de las mujeres, desde el punto de vista de la cosmovisión Miskitu, está asociado a las posibilidades de inestabilidad que puede ocasionar su estado en el ciclo reproductivo al interactuar humanos y seres naturales, cohabitando en esferas de mutua interacción: cultural y natural.

El ciclo menstrual de las mujeres está sujeto a muchas regulaciones sociales que a juicio de la generación más adulta son necesarias. Este también es un período de muchos cuidados de parte de la familia (Pérez, 2002: 184). El período menstrual de las mujeres por su regularidad, es valorado por la sociedad Miskitu como una etapa de precaución. La capacidad reproductiva en las mujeres es un rol socialmente estimado por este pueblo (García, 1996; Herlihy, 2006). Por eso, al tomar ciertos cuidados y normas que las mujeres deben guardar durante esta época se logra la continuidad social del grupo, se protege la identidad cultural, se evitan las enfermedades (provocadas por los espíritus), además de garantizar el equilibrio y convivencia entre seres naturales y sociales. En este ciclo, son las mujeres adultas quienes se encargan de controlar que esas normas se cumplan.

En la actualidad, aunque en la vida cotidiana se observan muchos cambios entre las nuevas generaciones, esos conocimientos y cuidados siguen vigentes. Durante el período de la menstruación las mujeres se abstienen de cocinar y salir de casa, además, cubren su cabeza y rostro, igual ocurre con las mujeres recién alumbradas. Durante este período, las mujeres además de permanecer en la casa, no deben salir de los límites de la comunidad (Pérez, 2002: 183-184). Antes, mientras duraba la menstruación de las mujeres o traían a un bebé al mundo eran dejadas en una casa pequeña lejos de la vivienda habitual.

3.1.2 Historia y socio demografía de Krukira

La comunidad de Krukira geográficamente está ubicada en el municipio de Puerto Cabezas, a 37 Km al noroeste de la ciudad de Bilwi y a cuatro horas de camino a pie. Los límites vecinales de la comunidad de Krukira versan al norte con las comunidades de Tuara, Pahra y Awastara, al sur con la comunidad de Tuapi, al este con el Mar Caribe y al oeste con las comunidades de Boom Sirpi, Yulu Tingni y Kuakuil (FADCANIC, 1999:4). La comunidad de Krukira está asentada sobre dos ecosistemas: marino costero y llanura de pinares.

En su interior la comunidad define su geografía en tres sectores básicos: *ta*, *lila* y *tnata* (inicio, centro y final; también puede significar: parte alta (*ta*), en medio (*lila*) y baja (*tnata*) de la comunidad). La comunidad de Krukira se asienta alrededor de la laguna que lleva el mismo nombre, aunque con crecimiento acelerado en el sector del llano. En la actualidad las familias que viven a la orilla de la laguna, en particular en el sector *ta* (el inicio de la comunidad), se asientan los Rivera, Guill, Kingsman, constatando lo señalado en la historia oral de la comunidad (anexo mapa etnográfico de Krukira). Según las narraciones de los más ancianos, tanto la familia Guill como la familia Rivera proceden de la comunidad vecina Pahra, siendo según la historia, sus primeros habitantes.

La comunidad nació en 1641 (Davis, et. al. 1998). Algunos ancianos comentan que de acuerdo a lo que ellos recuerdan, la comunidad fue descubierta y asentada en 1838. En esa época este sitio fue visitado por la familia Guill, eran tres, Mistri Guill, su hermano y un primo, éstos llegaron tres veces al sitio procedentes de Pahra comunidad vecina al litoral norte. En uno de sus viajes encontraron una fruta que crece entre los meses de junio a septiembre. Probaron la fruta y estaba buena, algunos conocían que se llamaba *kru*, (siendo esta fruta como una especie de Guayaba, pero de tamaño más pequeño de color verde y el árbol es silvestre), tenía un olor agradable. Es así como se origina el nombre de la comunidad, asumiendo que hay unión de dos palabras miskitas: *kru* – fruta silvestre, *Kira*-

abundancia. Su traducción al español sería “Abundancia de frutas silvestres” (Davis et al, 1998: 2). Otros autores asumen la versión en español de *kru-kira* como “guayaba de monte en abundancia” (Forbes, Levy y Zelaya, 1998; Aguilar, 1998).

En sus visitas continuas al lugar, esta familia procedente de la comunidad de Pahra, encontró condiciones adecuadas para vivir: caza, pesca, bosques y diversas especies de la flora y fauna (Forbes et al, 1998; Aguilar, 1998), así mismo, al arribar por primera vez, vieron un bosque de pino y *kru*. La laguna era bellísima, rodeada de manglares, con muchos peces, pero también con bastantes cuajipales y caimanes, los viajeros quedaron encantados con la belleza del lugar. Los Guill platicaron con sus esposas y les dijeron: “Encontramos buena tierra, queremos ir a vivir allá” (Forbes y otros, 1998). Una vez que ahuyentaron a los *lasas y patas* (espíritus malos) (...)” (Mainor, 2003: 57-59), pudieron quedarse a vivir ellos y sus familias respectivas de forma definitiva.

A la comunidad siguió llegando gente buscando dónde establecerse para vivir, muchas de estas familias procedían de otras comunidades y lugares. Así, llegó un Sr. llamado Kalin, los primeros pobladores de Krukira lo ubicaron en un lugar conocido como *Siaya*, cerca del panteón comunitario, asimismo a *dama* (el anciano) John y a Bilbano. Más tarde, según narraciones de los comunitarios, arribó al lugar la Familia Watson y la familia Cristóbal, procedentes de Honduras. A la familia Cristóbal se le conoce en la comunidad como *Caribes*, asumiendo de esta manera su descendencia Garífuna. El sitio *Siaya* sirvió como lugar de asentamiento temporal, conforme iba creciendo la población producto de matrimonios entre comunitarios autóctonos y los no nativos de Krukira (Davis et al., 1998). Así, aunque los actuales habitantes de Krukira son hijos legítimos de esta comunidad, en el pasado *Siaya*, al presente el sector *tnata* (sector bajo o punta), llegó a ser poblado por todas aquellas familias procedentes de diversos lugares, pero que los originarios krukireños asentados en el *sector ta* (inicio), les dieron “hospedaje” en un momento histórico.

Para garantizar la convivencia entre comunidades circunvecinas a Krukira, FADCANIC facilitó acuerdos de negociación de linderos comunales. En el acta firmada en 1998 se acuerda aceptar los puntos: *Kuku tara* por Awastara, *Walpa ta* por Pahra, *Bip tara*, *Sisin nata*, *Tapan laya*, *Slim Ta*, *Kawi*, *Torre # 1, 2, 5*, *Tilba nata*. (FADCANIC, 2001b). Se propuso la instalación de mojones de concreto en los puntos históricos, antes, para respetar los mojones tradicionales como líneas divisorias entre comunidades (FADCANIC, 1998).

El territorio de Krukira tiene una extensión superficial de 27, 442 hectáreas equivalente a 274.42 Km². Este territorio es el 4.59% del municipio de Puerto Cabezas, el 0.85% de la Región Autónoma Atlántico Norte (RAAN) y el 2% del área total del territorio nacional. El área comunitaria de Krukira comprende llanuras de pino, lagunas y manglares (FADCANIC, 1999:1,4). En el pasado reciente Krukira cubría su territorio bajo el título de las Diez Comunidades Indígenas (DCI) (Aguilar, 1998: 20). Al presente la comunidad participa del Gobierno Territorial de Tawira que incluye una variedad de comunidades asentadas sobre la costa del Litoral Norte, en su mayoría pertenecientes al municipio de Puerto Cabezas. Krukira se integra a Tawira por decisión política de la Comisión Nacional de Demarcación y Titulación (CONADETI), considerando el peso que tiene el ecosistema marino – costero en la vida económica, social y cultural de las familias de la comunidad.

Datos poblacionales

Datos generales	#	
	Antes (2007)	Después (2007)
Habitantes		2,540
Hombres		1,486
Mujeres		1,054
Familias	248	260
Viviendas	308	316

Fuente: Randall Webster y Eugenio Pedro (2010).

La población de Krukira es indígena de identidad Miskitu aunque en esta época algunas personas mayores aun hablan tres lenguas: Miskitu, Inglés Creole y Español (Davis et al, 1998), los y las más jóvenes hablan Miskitu como su lengua materna y español como segunda lengua. El censo de la comunidad llevado por las autoridades de Krukira revela el crecimiento de núcleos familiares y viviendas después del paso del huracán Félix. Como efecto del huracán, los espacios de las viviendas se redujeron, las parejas jóvenes y con familia tuvieron que crear su propio sitio en el terreno familiar para vivir.

3.1.3 Actividades económicas, servicios sociales básicos e infraestructura

Economía

Krukira es una comunidad ubicada en un complejo sistema inter lagunar. Por las características de su ecosistema podría pensarse que la pesca (ver **anexo 1**: Calendario de actividades productivas y culturales) es la única actividad realizada por los habitantes de esa comunidad, sin embargo, hay otras que permiten la continuidad de la vida y el sustento: La agricultura, recolección de leña y frutas silvestres, el comercio por medio de pequeñas pulperías y el mercadeo de ciertos productos en Honduras y en comunidades vecinas del litoral (como el aserrado de madera, palma que son llevadas a otros municipios, especialmente a Corn Island); acopio y comercialización de mariscos, preparación de horneados, recepción de remesas y el expendio de drogas (actividad ilegal), todas ellas comprenden acciones económicas significativas en la comunidad.

La principal actividad productiva y económica de Krukira es la pesca, ya que a esta se supeditan las otras. Las distintas actividades que ahí se desarrollan permiten garantizar el sostén del núcleo familiar a la vez que complementa necesidades familiares, es el caso de las pulperías, ya que la agricultura ha mermado en los últimos años, obligando a las familias a adquirir productos básicos en la comunidad o en Bilwi.

Por otra parte, aunque en la economía comunitaria se percibe una estricta división sexual del trabajo, hay espacios predominantemente femeninos. Así, el área del comercio como las pulperías, el acopio y comercialización de mariscos, la preparación y venta de horneados e incluso la venta de drogas es dirigido por las mujeres. Todas estas labores les permiten a las mujeres trascender la esfera del hogar que tiene fuerte énfasis en la “organización matriarcal” (George, 2006: 96). La relevancia que ha adquirido la comercialización de productos y el importante rol ejercido por las mujeres en esta fase de la economía hace que la comunidad, las familias y hasta los hombres lo reconozcan, eso se visualiza en frases

como “vivir bien”, “hogar feliz” “poder obtener lo necesario para el hogar...” (Taylor, 2007: 42).

A pesar del dinámico comercio en la comunidad, la economía de Krukira se puede caracterizar como de subsistencia, ya que su laboriosidad le provee a las familias lo necesario para vivir, además garantiza el mantenimiento de la cultura e identidad del pueblo Miskitu en medio de las transformaciones actuales.

Agricultura

La población de Krukira efectúa sus plantaciones en las riberas de los ríos, la laguna y a orillas del mar a considerable distancia de sus viviendas (Conzemius, 2004). “El término plantación proviene del inglés y describe a los pequeños lotes de tierras desmontadas y cultivadas” (Helms, 1976: 50). Entre los Miskitu las plantaciones se conocen como *insla*.

Para la preparación de los terrenos, Conzemius explica que los Miskitu limpian un pedazo de bosque, generalmente ubicado en las riberas de un río navegable. El trabajo consiste en tumbar los árboles y despejar el terreno. Esta actividad se realiza al inicio de la estación seca, entre febrero y marzo (Conzemius, 2004: 115). Entre estos meses se roza y quema para el cultivo de arroz y yuca (Davis et al., 1998:8). Una vez preparado el terreno, las mujeres se ocupan de plantar y desyerbar, a veces marido y mujer siembran juntos, pero la cosecha está en las manos de las mujeres (Conzemius, 2004: 115). Del cultivo del arroz se obtienen de dos a cinco sacos por temporada, puesto que no tienen suficiente tierra fértil, cada familia posee menos de media manzana para dicha actividad (Davis y otros, 1998:8).

En Krukira, generalmente cada familia tiene pequeñas parcelas de tubérculos, musáceas y porciones de arroz (Forbes et. al., 1998: 9). Tanto la mandioca o batata como la yuca es un bastimento de los Miskitu costeros (Álvarez y Escobar, 2004; Conzemius, 2004), constituyendo alimentos de vital importancia para las familias (Lito et al, 2002), que junto a la dieta de pescado son usados como complemento alimenticio (Davis et al, 1998:13).

En el pasado la comunidad producía alimentos que abastecían la economía doméstica destinando una parte al mercado. Algunas familias llevaban sus productos a Bilwi, incluso en la época de guerra durante los “años ochenta” intercambiándolos con otros -en forma de trueque-, necesarios para suplir la dieta básica de la familia (CIDCA, s.a; Álvarez y Escobar, 2004: 52).

La gente recuerda con nostalgia esa etapa de la comunidad ya que antes “las familias hacían hasta tres fincas en época de verano” (Álvarez y Escobar, 2004: 43) y a pesar de que algunas familias garantizan las pequeñas plantaciones de producción básica como arroz y yuca, la Krukira de hoy produce poco debido a los continuos robos e incremento de la inseguridad ciudadana.

Recolección de Leña

La leña es de uso doméstico, utilizada con regularidad para la preparación de alimentos en los hogares de la comunidad. La recolección de la leña se efectúa ocasionalmente (Davis et

al, 1998), siendo los hombres los encargados de esta actividad mientras las mujeres deciden cómo usarla. Se recoge leña en las riberas de los ríos, laguna y el mar en los sitios llamados por la comunidad “*Laulu, Mihmi y Krabu*”. El mangle es considerado “buena madera para cocinar”.

Recolección de Frutas

La producción de los árboles frutales⁵ ocurre según temporada, así en ciertas épocas del año habrá cocos secos, nancite, marañón, icaco, mango, limón, *uhum* (coyol), uva y *mashra*. Las tareas de recolección se basan en el trabajo de mujeres y niños, fundamentalmente (Davis et al, 1998; Aguilar, 1998: 15, 36). Cerca de la barra crecen árboles grandes como la uva pero en los últimos años ha escaseado; asimismo los comunitarios recuerdan una fruta muy dulce llamada *Mashra*⁶. Aunque muchos de estos se plantan en los huertos cerca de las viviendas, también pueden crecer en los llanos y en la costa, bordeando *bar pruan, ausin river, sana awala* y *cita awala*. Muchos de estos productos además de consumirlos localmente, también se ofrecían –hasta hace poco tiempo– en el mercado de Bilwi (Aguilar, 1998). El cultivo de frutales se incrementó a través de la ejecución del Proyecto Forestal Integral dirigido por la Fundación para el Desarrollo de la Costa Atlántica de Nicaragua (FADCANIC) en Tuapi y Krukira. Este proyecto contempló: “el cultivo de árboles frutales, alimentos básicos y huertos familiares” (FADCANIC, 1996: 3 – 11). En la actualidad la producción de frutos ha decaído luego del paso del huracán Félix en el 2007.

Actividades bovinas y ganado menor

Es común observar el ganado vacuno y caballar vagando por los predios de la comunidad o en el llano, aunque “existen pocas familias poseedoras de ganado” (Forbes, et. al., 1998: 9). Tener ganado en la comunidad genera “prestigio, eleva el status y garantiza la seguridad económica de la familia” (Aguilar, 1998: 36; Helms, 1976: 157). Si bien su uso es doméstico, no es un recurso que se utilice para actividades agrícolas y de carga (Helms, 1976), menos para la elaboración de derivados lácteos como queso, crema y mantequilla. El ganado vacuno (vacas) únicamente lo venden para resolver alguna urgencia familiar o para vender su carne en fechas especiales.

A diferencia del ganado mayor, el ganado menor prolifera en el lugar de asentamiento de la comunidad. La mayoría de la población posee en sus predios, alrededor de las viviendas, aves de corral y cerdos. Sin embargo, no es frecuente que las familias usen estos animales para completar la dieta alimenticia. El cuidado de los animales domésticos es tarea de las mujeres y niños, mientras que el ganado mayor lo realizan los hombres (jóvenes o adultos).

⁵ Edwin Taylor diferencia las frutas entre doméstica y silvestre. La fruta doméstica es aquella que crece alrededor de las viviendas y ha sido domesticada por los lugareños mientras que la fruta silvestre crece en llanos y costas sin la intervención de la población. La fruta silvestre comprende la uva de playa, icaco y nancite (incluso el *uhum* y *Mashra*) (Taylor, 2007:45).

⁶ *Mashra* es una fruta que tiene el tamaño de la naranja, por fuera es verde y por dentro es amarillo, muy dulce.

Comercio local

El comercio ha prosperado en la comunidad debido a la generación de ingresos derivados de la actividad de pesca, acopio y comercialización de mariscos, así como el decaimiento de la agricultura destinada para el autoconsumo e intercambio comercial.

En todo Krukira se logró identificar trece pulperías (tiendas), estas venden alimentos de primera necesidad, tales como arroz, espagueti, sal, leche, cereales, aceite, cloro, detergente, jabón, pasta dental. Del mismo modo productos de refresquería como gaseosas, bolis (o helados), hielo. En algunas pulperías se vende aperos de pesca (nylon monofilamento, hilo negro en diferentes numeraciones, trasmallo de 3 y 4 in.)⁷, ropa y calzado. Del mismo modo, de Bilwi algunas familias de Krukira – en ocasiones también viene gente de fuera- traen a vender a la comunidad yuca o algún tipo de bastimento.

En la venta de la pulpería o de bastimento se involucran otros miembros de la familia, incluso los hombres, pero su rol es marginal, ellos se encargan de la venta pero no de su administración. El suministro de las pulperías procede de Bilwi, para ello las mujeres asisten a la ciudad cualquier día de la semana con ese propósito. Tanto la administración del hogar como la conducción de los pequeños negocios están en manos de las mujeres. De acuerdo a la visión femenina de la comunidad esta situación está relacionada a “la inútil colaboración de los hombres”, al no manejar los precios de los productos y malgastar el dinero obstaculizando el crecimiento de la economía familiar e inversión en el comercio.

De la comunidad hay cinco mujeres dedicadas a distribuir productos en la Mosquitia hondureña. Estos viajes son aprovechados por otras personas de la comunidad que ocasionalmente se dedican al comercio viajando en el mismo *duri tara* pero aportando con algunos gastos. La mercadería es muy variada, llevan desde utensilios de cocina – principalmente trastos de plásticos-, ropa, aperos de pesca, alimentos básicos, productos derivados de madera preciosa (puertas, ventanas, muebles), madera (cepillada y rústica), hasta postes de *mihmi*⁸.

Cuando el comercio en Honduras no deja buenos dividendos, los productos pueden ser intercambiados por otros, por ejemplo el coco. En estas ocasiones los costos pueden ser mayores de lo previsto ya que para realizar el viaje - que dura un aproximado de dos días por alta mar- se contrata un *duri tara*, ampliando sus gastos de estadía y alimentación. La economía de La Mosquitia hondureña se ha activado después del huracán Félix, producto de actividades de narcotráfico en esa zona. Sin embargo, desde antes de la Revolución sandinista, esa ruta se mantuvo activa por los vínculos de familias procedentes de ese sector geográfico y asentadas en Krukira.

⁷ En la comunidad se demanda este tipo de productos ya que es común observar a los propios pescadores arreglando las redes que han sido deterioradas durante una faena de pesca.

⁸ El *mihmi* es una variedad de manglar (blanco) usada para postes de viviendas o cercas.

Preparación de horneados

En distintos puntos de la comunidad muchas mujeres se dedican a vender pan simple y pan dulce. Esta es una actividad de generación de recursos económicos que las mujeres realizan espontáneamente aunque algunas lleguen a tener regularidad en su oferta. El consumo de productos horneados es bastante común entre los comunitarios, y si bien se traslada pan desde Bilwi, este no tiene la misma demanda que el elaborado en la comunidad. Otros puntos de elaboración y distribución de los horneados se ubican en las distintas iglesias; por lo general, los días sábados las mujeres y algunos hombres se reúnen para elaborar distintos productos destinados a la venta, por ejemplo, alimentos preparados como *luk luk* (sopas o caldos).

Recepción de remesas

La población joven y adulta de la comunidad suele migrar a la ciudad de Bilwi, Corn Island u otros centros poblacionales de la región. La población migrante con su trabajo garantiza el sustento de sus padres, madres, abuelas, abuelos e incluso sus hijos que viven en Krukira. Su inserción laboral es en el sector servicios, ya sea como empleadas domésticas, dependientes de tiendas o bien en el *chambeo* o trabajo ocasional. También hay descendientes de esta comunidad que tienen formación académica técnica y superior, hoy están insertos en el mercado laboral y ejercen en instituciones del Estado, en la empresa privada, sociedad civil o son propietarios de pequeños negocios; con su esfuerzo laboral sostienen las economías de sus parientes en la comunidad. Cada fin de mes o en un promedio de quince días la familia abastece con alimentos a ese núcleo familiar, además de visitarlos. Cuando estos viven muy lejos de los núcleos poblacionales cercanos, envían dinero para su sustento. En términos monetarios las familias reciben un promedio de cien dólares (US\$ 100.00) por unidad doméstica cada mes. En términos de aporte a la economía comunal el monto aproximado de remesas anda por dos mil dólares (US\$ 2,000.00), si calculamos que unos veinte (20) hogares son los beneficiados.

Trabajo en las compañías o chambeo

Producto de las actividades generadas por el auge de la economía de enclave a mediados del siglo XIX, se demanda mano de obra para laborar en la extracción de maderas tropicales en el sector del río Wawa –afectando fundamentalmente al territorio de las Diez Comunidades Indígenas- (Aguilar, 1998: 10; Taylor, 2007). Esa época se guarda en la memoria colectiva como de abundante trabajo y bienestar material, los comunitarios recuerdan que entre 1920-1928, al instalarse las empresas extranjeras en Bilwi, Puerto Cabezas, los hombres caminaban para obtener un empleo (Forbes, et. al., 1998: 5). Ocurría una situación similar cuando los hombres viajaban hasta Las Minas para incorporarse en esas labores como “minero”. La inserción de los indígenas al trabajo asalariado en las empresas transnacionales los ubicaba –ante su falta de instrucción y manejo de otras habilidades laborales – en la realización de trabajos más duros y peor remunerados (Aguilar, 1998:12-13).

En este período los hombres Miskitu se unen al mercado laboral sin abandonar totalmente su comunidad (Aguilar, 1998). La economía de subsistencia sirvió como amortiguador

frente a la crisis recurrente del modelo de enclave que en algunos momentos le permitía a los hombres emplearse percibiendo un salario, mientras en otro, debían retornar a su comunidad de origen retomando para el sustento familiar, las actividades económicas tradicionales. Desde la perspectiva de Helms (1976), el contexto económico local le permitió a los Miskitu la continuidad de sus prácticas productivas y de identidad cultural. En la actualidad una parte de la población se ha insertado al mercado laboral temporal que permite su estancia en Bilwi o en otras localidades de la región. La mayoría de los empleos masculinos son ocasionales siendo estos ubicados en el sector de infraestructura como obreros de la construcción o en el sector comercio como ayudantes. Las mujeres por su parte, se insertan laboralmente en el sector servicios: hoteles, restaurantes, en el comercio local en tareas propias de su género.

Pesca

En el pasado, la pesca aunque importante en la dieta diaria de los krukireños no representaba fuente de sustento para una parte de la comunidad, más bien los enganches en las empresas transnacionales, el trabajo esporádico como el *chambeo* en la ciudad de Bilwi, así como la comercialización de pequeños excedentes de productos agrícolas eran el medio para sostener sus economías.

Krukira ha sido caracterizada como una comunidad dedicada a actividades de pesca artesanal, siendo un rubro de la economía local de mayor relevancia. A pesar del peso que la pesca ha representado en la vida cotidiana de las familias de la comunidad antes de la revolución sandinista, era subvalorada porque se creía que “era alimento de los más pobres de la comunidad por lo que tampoco ofrecía prestigio” (Entrevista 10, 2010). Si eso era así en el pasado, en el presente, es todo lo contrario. La pesca se sobrepone como actividad económica a los demás componentes de una economía indígena de base comunitaria. Los peces de escama son la base principal de la economía porque generan ingresos y también proporcionan la dieta diaria en los hogares de los Miskitu de Krukira.

Krukira, del pasado al presente, ha sido una comunidad costera con vínculos frecuentes con la ciudad de Bilwi pero las vías para comunicar la comunidad con la ciudad, especialmente en el pasado, todavía no se habían establecido. Ese factor, sumado a la insuficiente tecnología de la que hacían uso las familias pescadoras de la comunidad, limitaba el desarrollo de las actividades pesqueras (Aguilar, 1998). Aunque para la época de los “años sesenta y setenta” algunas familias dedicadas con exclusividad a la pesca habían establecido vínculos con el mercado de Bilwi, la actividad de acopio para el procesamiento industrial de mariscos y sus vínculos con el mercado exterior, todavía eran incipientes.

Con el tiempo evolucionó el valor de la pesca, finalizando la guerra en 1990 “la comunidad fue inundada con grandes termos” (Aguilar, 1998: 36). Don Flanigan en entrevista, recuerda que en esa época por medio de MISATAN se introducen diez trasmallos. Y COMAPESCA les empieza a comprar algunas especies de mayor valor en el mercado. De esta manera, la comunidad es introducida a las dinámicas de pesca comercial vinculadas a los sistemas económicos globales. Se empieza a pescar determinadas especies de escama y camarón (Lito y otros, 2002: 2; PAST DANIDA, 2006), demandados en el mercado.

Aunque la pesca es una actividad de gran importancia para la vida de la comunidad, los mariscos se separan según los usos que los comunitarios hacen de la pesca. En Krukira la pesca tiene distintos destinos: Para el consumo familiar se reserva la palometa (*trisu*), pargo rojo (*snapar pauni*), sábalo (*papam*), barbudo (*laja*), *kraui* y guapote. En Bilwi se comercializa el robalo (*kalua*), palometa (*trisu*), roncadador (*drumar*), macarela (*lasisi*), curbina (*bilapau*), cruel (*kraui*), pargo rojo (*snapar pauni*), tiburón (*ilili*) y el camarón (*wasi*). Y para la exportación los comunitarios venden en CARODI: robalo (*kalua*), curbina (*bilapua*), pargo rojo (*snapar pauni*) y camarón (*wasi*) (Entrevista 11, 2010). Así, los habitantes de Krukira ven nuevos horizontes de empleo ya que “hay quienes pescan y acopian para vender a las empresas ubicadas en Bilwi, otros se dedican a la compra de productos directamente a los pescadores” (Aguilar, 1998:36).

En el pasado la población costera realizaba las actividades de pesca con una pequeña red hecha de fibra de pita. Conzemius (2004) identifica que “la atarraya y chinchorro han sido introducidos recientemente entre los Miskitu. A estas redes se le adhieren bolitas de plomo o piedrecillas redondas para mantener la red dentro del agua” (Conzemius, 2004: 131). Asimismo las personas que laboran en la pesca usan como instrumentos: trasmallos, cayucos, canaletes, motor fuera de borda⁹, mecates, trampas, termos (con hielo), anzuelos, panas, cigarro, agua, comida, *kua* (bolsa tejida de nylon) y focos. Todos los pescadores aprenden el arte de arreglar los instrumentos de pesca especialmente las redes.

En la comunidad, las actividades que realizan hombres y mujeres están formalmente estructuradas. Mientras los hombres salen al mar, lagunas y ríos a pescar¹⁰, las mujeres se encargan de preparar los mariscos¹¹ para llevarlos a vender a Bilwi. Sin embargo, todo el proceso pasa por la “captura, enhielado, limpieza y comercialización del producto” (Davis, et al 1998), actividad a la que se avoca el esfuerzo de todos los miembros de la unidad familiar.

La división de tareas propicia el complemento necesario para la generación de recursos económicos de los hogares, teniendo las mujeres especiales habilidades para la administración de la economía familiar. No obstante, la idea que se tiene en la comunidad es que la pesca artesanal es pesada, actividad generalmente realizada por los hombres, efectuando las mujeres todas aquellas acciones menos rudas y más prácticas, pero extensivas por las horas dedicadas a esta actividad en y fuera del hogar¹², así como la responsabilidad del cuidado de la familia, aspecto escasamente valorado por la mentalidad masculina y hasta por las propias mujeres.

⁹ Que no todos los pescadores poseen.

¹⁰ También hay un grupo de cinco mujeres que realizan esta actividad, son solteras y trabajan con chinchorros.

¹¹ Las mujeres conocen muy bien el procedimiento para conservar en buen estado de los camarones, más cuando estos son destinados a la venta en las empresas ubicadas en Bilwi, que de lo contrario pudieran rechazar. Una vez que los camarones son entregados en transacción del pescador a la acopiadora se enjuagan, según tamaño, con agua fresca después lo ponen en hielo y los preparan con soda.

¹² Las mujeres y otros miembros de la familia –por lo general, también mujeres–, se dedican a la limpieza y preparación de los mariscos antes de ponerlos a la venta en Bilwi o en la propia comunidad, asimismo, sus actividades diarias sobre pasan la cantidad de horas que los hombres pudieron haber dedicado a la actividad de pesca en la laguna, ríos o el mar, ya que cuando corresponde comercializar el producto en Bilwi, pasan doce horas aproximadamente fuera de casa y regresan a atender actividades de cuidado.

Son los hombres quienes realizan la pesca, actividad que efectúan en “forma colectiva, familiar o individual” (Taylor, 2007:48). Algunas familias cuentan con todos los instrumentos para hacer esta actividad, mientras otros deben unirse a otros pescadores para salir a trabajar a los sitios de pesca. Al regresar de la faena, algunos hombres destinan toda la producción al acopio, otros realizan transacciones directas a las familias acopiadoras, cuando éstos son únicamente pescadores. Por lo general, los dueños de las herramientas de pesca deciden a dónde vender los productos obtenidos después de una faena con el fin de ejercer control sobre la actividad. El pago a los pescadores se realiza según acuerdos tomados entre los interesados: en efectivo o en productos.

A pesar de los buenos dividendos que genera la pesca, esta es fluctuante. La buena pesca depende, según el conocimiento local de varios factores: Estado del tiempo, dirección de los vientos, mareas e influencia de la luna¹³, pero debido a la sobre explotación de este rubro hay días que los resultados de una faena son improductivos. En su trabajo de acompañamiento a las comunidades de Tuapi y Krukira, FADCANIC (2001a) identifica la fuerte demanda de los productos del mar, aumento de la competencia, población dedicada con exclusividad a las actividades de pesca, además de que están dotados con tecnología pesquera trabajando en el área. En tiempos de verano la pesca disminuye afectando la economía de la comunidad.

Es tal la presión por los recursos pesqueros en la laguna, en los ríos y en el mar circundante a la comunidad de Krukira que ha ocasionado el descenso rápido de su producción. Los pescadores se introducen en el área de las tres millas de la pesca artesanal de la comunidad vecina de Awastara generando tensiones entre comunidades. El liderazgo de ambas comunidades se ha reunido para la resolución de sus diferendos por medio de acuerdos, pero tales reuniones concluyen sin resultados favorables (CEIMM URACCAN, 2010).

Debido a las épocas de escasez del recurso pesquero, se percibe su agotamiento, situación que deprime a la comunidad entera que ha dependido esta actividad.¹⁴ Sin embargo, después del impacto del huracán Félix el Estado nicaragüense a través del Instituto Nicaragüense de la Pesca y Acuicultura (INPESCA), el Gobierno Regional Autónomo (GRA) y organismos externos como la Organización de Naciones Unidas para la Agricultura (FAO) y el Banco Mundial, han realizado acciones para ayudar a recuperar la pesca artesanal, dotándolos de instrumentos de trabajo y capacitándolos en el uso adecuado de los recursos marino-costeros.

Desde antes, en el 2005 en la comunidad se formó una cooperativa de pescadores artesanales denominada “Cayos Malvina”, con el propósito de gestionar recursos

¹³ Edwin Taylor dice que en Tuapi (comunidad colindante con Krukira) los ancianos predicen la “buena pesca” incluso cuando “las aves cantan y migran así como el color del agua del mar” (Taylor, 2007: 29).

¹⁴ Situación similar ocurre en otras comunidades del litoral Caribe como el caso de Halouver estudiado por George (2006), la autora observa con preocupación el colapso del recurso que provee de sostén a las familias de esta comunidad y la ausencia de alternativas para enfrentar tal desafío. De igual forma Taylor para el caso de la comunidad de Tuapi, refiere que “los peces han desaparecido, los sitios han cambiado y el color del agua no es igual” diciendo además que “las faenas de pesca son más largas y difíciles, se obtienen menos productos, la abundancia de los peces ha disminuido...” (Taylor, 2007: 47, 49).

económicos, crecer y desarrollarse como pescadores artesanales, habilitar la actividad pesquera de la comunidad y con ello, instalar un cuarto frío y una hielera para garantizar buenos precios en tiempos de crisis (Entrevista 11, 2010).

La actividad de acopio pareciera ser muy práctica, pero conlleva muchas horas de trabajo colectivo y además, cuando la pesca escasea, la recogida dependerá de la astucia de las acopiadoras quienes ingenian estrategias de obtención del producto para su posterior comercialización. En esta época son las acopiadoras quienes buscan que los pescadores les vendan el producto, van directamente a la playa a comprarlo, hacen trueque por el apoyo recibido o por alimentos. Pero sucede lo contrario cuando la pesca es abundante¹⁵, son los pescadores quienes llevan el producto a las acopiadoras, incluso si viven fuera de las cercanías de la laguna.

El acopio y comercialización que funciona con financiamiento externo está presionando a las mujeres dedicadas a esta actividad. Eso ocurre fundamentalmente porque el acopio depende de la buena pesca ya que genera sobre producción que ocasiona un descenso en los precios de los productos en el mercado local y por tanto, disminuye los ingresos de las acopiadoras y de los pescadores. Cuando esta situación acontece, las acopiadoras pueden quedar endeudadas con los pescadores o no retribuirlos debidamente, según precios establecidos de previo. Asimismo, cuando las acopiadoras han recibido préstamos a través de una micro financiera local, éstas muestran preocupación por reunir la cantidad de dinero necesaria para pagar sus cuotas mensuales.

Sin embargo, los préstamos han dinamizado la comercialización de mariscos, formándose dos cooperativas de mujeres en la comunidad, una llamada *Malvina Laya* y la otra *Liwa Mairin*. Estas trabajan como banquitos comunales, aglutinando alrededor de veintidós miembros cada una. Estas cooperativas recibieron acompañamiento e impulso por la micro financiera Pana Pana en el 2008, post huracán Félix. Desde entonces ha habido tres ciclos de préstamos en modalidad de fondo revolvente. El préstamo oscila entre C\$ 2,000.00 a C\$ 4,000.00 (Dos mil a cuatro mil córdobas) por persona. Ellas mismas son fiadoras entre sí, garantizando de esta manera el funcionamiento de la cooperativa. Aunque el dinero es destinado fundamentalmente para actividades de pesca, acopio y comercialización de mariscos, en la práctica el empleo de esos recursos puede variar, en dependencia de las prioridades económicas que las mujeres y sus familias estimen conveniente.

En Krukira hay treinta acopiadoras mujeres a las que se agregan sus unidades familiares, entre ellas se identifica a dos mujeres solteras. Todas ofrecen sus productos en Bilwi, en el mercado local y en las empresas acopiadoras. Hay mujeres dedicadas ocasionalmente a la actividad de acopio y comercialización de mariscos, estas son motivadas por alguna emergencia familiar pero no es algo que realicen con regularidad. Los hombres, miembros de las unidades familiares dedicadas al acopio y comercialización, sólo participan en la primera fase, en la pesca. Después, ellos sólo colaboran en ciertas actividades puntuales como acompañarlas al mercado y/o cargar los termos y panas de su vivienda al bus en horas

¹⁵ Como es el caso del camarón. En noviembre del 2010 hubo sobreproducción de esta especie. Según reportes de la comunidad la producción de camarón fue de 5,000 libras en diferentes tamaños, mientras que CARODI informó que la comunidad les vendió más de 12,000 (doce mil libras) de camarones.

de la madrugada.

Las mujeres dedicadas al acopio por lo general reúnen más de 100 libras de producto que comercializan una vez a la semana, para obtener ganancias. La labor de acopio toma muchas horas del día, las tareas van desde comprar los mariscos –camarones y pescados-, limpiarlos y dejarlos listos para el día en que las mujeres irán a venderlos a Bilwi o a las empresas pesqueras. El día del viaje destinado para la comercialización, las mujeres y demás miembros de la familia se levantan a las 4.00 am, toman el bus a las 5.00 am, llegan a Bilwi entre las 6.40 – 7.00 am y se instalan a vender los mariscos¹⁶. A las 10 de la mañana ya han logrado vender la mayor parte del producto. Cuando eso no ocurre, las acopiadoras deben bajar los precios para lograr volver a casa ese mismo día.

Si la venta estuvo buena o regular, significará que las mujeres pueden ir a comprar a las distribuidoras e introducirse al mercado de Bilwi. Entre las 11.30 -12.00 am deben abordar el bus de la comunidad¹⁷. El recorrido del bus incluye el paso por la empresa acopiadora de mariscos CARODI –ubicada en la misma ruta hacia la comunidad de Krukira-, allí las mujeres compran hielo por sacos de 200 libras, luego el bus continúa su viaje hacia Krukira, llegando entre las tres y cuatro de la tarde. Las mujeres estuvieron fuera de casa cerca de 12 horas.

Expendios de drogas

La venta de drogas al menudeo ha proliferado en la comunidad, asimismo su consumo. En Krukira, según autoridades de la comunidad, se contabiliza un total de 23 ventas de licor, marihuana y crack, mientras que la Policía Nacional en el 2009 registraba 21 expendios, todos continúan activos (Policía Nacional, 2009: 10-12). Algunos de estos expendios se disfrazan como pulperías (tiendas), la gente y las autoridades (indígenas y del Estado) lo saben.

Este tipo de negocio tiene perfil familiar, todos los miembros se involucran, lo cual le da una dimensión vecinal por la forma de asentamiento del parentesco extenso de los Miskitu. Las familias dedicadas a esta actividad son reconocidas como tales por la comunidad, teniendo las mujeres un rol sobresaliente en el control de este negocio ilícito por medio de la elaboración de la droga (del *crak*, fundamentalmente) o trasiego de Bilwi a Krukira, su distribución y administración de los recursos económicos generados por esta actividad. En menor medida se involucran hombres. Ellos, generalmente, resguardan la vivienda para evitar cualquier altercado generado durante la transacción. En ausencia de las mujeres, los hombres pueden quedar a cargo de la venta pero ellos usualmente están en las actividades de pesca, sin permanencia estable en la comunidad. En términos geográficos los expendios

¹⁶ El mercado “Bruno Gabriel” conocido popularmente como “la terminal de buses” de Bilwi no reúne condiciones para la venta de mariscos, más en temporada de invierno. Los ayudantes de forma voluntaria bajan las panas y/o termos con mariscos del bus que procede de Krukira, en ocasiones ellos mismos se los roban en otro momento los mismos clientes aprovechan el despiste de las vendedoras o cualquier alboroto para no pagar por la compra. El lugar carece de seguridad pública.

¹⁷ La parada del bus de Krukira se ubica en las inmediaciones del mercado municipal de Bilwi, en el sitio conocido como esquina opuesta a la tienda del Sr. Burnel Hall. Este lugar también es un espacio de socialización para las familias que viven en y fuera de la comunidad.

están ubicados mayoritariamente en el sector bajo de la comunidad (*tnata*)¹⁸ aunque los consumidores procedan de toda la comunidad.

Es común escuchar o ver que algún distribuidor de drogas es apresado por la Policía Nacional pero ante la falta de pruebas es puesto en libertad. Algunos de éstos se mofan ante la comunidad y sus autoridades haciéndoles creer públicamente que tienen influencias porque la autoridad estatal “no les hace nada”. Las autoridades comunales sienten que hay falta de respeto porque ni el Estado garantiza justicia.

A diferencia de otras comunidades, en el litoral Caribe en donde gente del sector está involucrada en las redes del comercio internacional de drogas, todavía en Krukira no se observa visiblemente. Sin embargo, las familias de la comunidad ven en la proliferación del consumo un mal que corroe la estabilidad y los lazos comunitarios de convivencia social y como consecuencia, buscan soluciones al problema, pero en esa lucha el Estado parece haberlas dejado solas.

Huracán Félix

Las comunidades de los litorales caribeños se ubican en la zona en que los fenómenos naturales afectan con frecuencia, durante el invierno fundamentalmente. Sin embargo, los huracanes han impactado en menor proporción este sector poblacional, así es como en 1936, un huracán destruyó la comunidad, originando el desplazamiento de sus comunitarios por la carencia de alimentos. Producto de los efectos del huracán gran parte de sus pobladores emigraron a las comunidades de Boom Sirpi, Sisin, Kuakuil (Davis, et al. 1998: 7). Muchos años más tarde, el 4 de Septiembre del 2007 a las 4.45 am hora local, el huracán Félix, de categoría 5, impactó la costa Caribe nicaragüense a 51 Km al norte de Bilwi, RAAN (Miranda, 2009: 16).

Krukira fue una de las comunidades más afectadas. La gente recuerda este evento con mucha tristeza, ya que sus enseres domésticos, viviendas y árboles frutales estaban en el suelo, nada había quedado en pie. Después de la devastación que provocó el huracán la gente “se siente pobre ya que no han podido recuperarse: económica, social y emocionalmente” (Webster, 2009: 35).

El gobierno de Nicaragua estima que por la envergadura del fenómeno natural, la vida de la gente de esos lugares no se recupera rápidamente, ya que sus recursos naturales, de los cuales las comunidades subsisten económica, social y culturalmente, han decrecido como es el caso de los recursos marinos, manglares y árboles frutales que no han podido desarrollarse apropiadamente (Miranda, 2009). En Krukira el huracán Félix por el impacto producido, es un referente a tomar en cuenta en el recuento de los hechos importantes que han marcado un antes y un después en la vida de sus pobladores.

¹⁸ Es relevante mencionar que también hay en existencia aproximadamente tres expendios en el sector *lila* (centro) y *ta* (inicio).

Agua Potable

La comunidad se abastece de agua para el consumo humano a través de pozos artesanales. Esos pozos fueron edificados y rehabilitados por FADCANIC (Lito, et al., 2002) y después de los efectos desastrosos provocados por el huracán Félix en el 2007, por el Grupo Voluntariado Civil (GVC).

En la actualidad la mayor parte de la comunidad es suministrada de agua potable a través del proyecto “Sanear básico en comunidades severamente afectadas por el huracán Félix en el litoral Norte, Puerto Cabezas – RAAN”, inserto en el programa “líquido vital y creación de letrinas” liderado por la organización Li Karma. Se construyeron cuatro (4) tanques con capacidad de 5,000 litros de agua y uno con capacidad de 2,500 litros de agua. En total se construyeron cinco (5) tanques que cubren la totalidad de la comunidad, aunque únicamente el sector *lila* quedó sin ser proveído de agua. Por medio de este proyecto se benefició a más de 220 familias. Asimismo, Li Karma, con el apoyo económico de la Unión Europea, construyó ocho tanques sépticos para cuatro tazas rurales de cada uno de los pozos sépticos.¹⁹

Este proyecto sólo contemplaba la instalación de agua para el servicio doméstico, sin embargo la población ha extendido sus usos en el lavado de ropa, ducharse y otros quehaceres hogareños. Actividades que habían sido prohibidas por parte del organismo ejecutor (Li Karma) pero que fue incumplida por las familias, principalmente mujeres, quienes se ven beneficiadas por el servicio con que ahora cuentan en sus propios hogares. La contravención se realizó porque el agua es distribuida con energía eléctrica, en cada vivienda no existen medidores para controlar el consumo de agua y menos, de energía.

Transporte, infraestructura y comunicaciones

En el pasado, la gente de Krukira se trasladaba a pie hasta Bilwi. Realizaban cargas en la oscuridad de la noche y muchas veces bajo la lluvia con el interés de ofrecer sus productos frescos en la ciudad. Se cargaba en hombros hasta cuarenta libras de pescado salado, ahumado o fresco. Las caminatas realmente eran muy difíciles y penosas (Aguilar, 1998).

De acuerdo a las narraciones de los comunitarios y comunitarias se seguía una ruta a pie por el sector llamado *unta Saura* continuaban por la punta, luego caminaban por *pispis* hasta llegar a *awas kakma* que es un sector ubicado en la laguna de la comunidad, en esa parte dejaban los cayucos escondidos y amarrados, subían a la comunidad de Tuapi y caminaban hasta llegar al sector de la base militar “Luis Delgadillo”, lugar a donde esperaban el amanecer para entrar, finalmente a la ciudad de Bilwi para vender sus productos.

Debido a las serias dificultades vividas por la comunidad para llegar hasta Bilwi, a mediados de los años sesenta, el *sindigo* del territorio de las Diez Comunidades Indígenas (DCI), Sr. Fredly Bushie, hijo de la comunidad de Krukira, organizó y logró con apoyo de los comunitarios la construcción de 47 km de carretera de todo tiempo (Davis et al., 1998;

¹⁹ Al finalizar mis tareas de campo (2011) las tazas rurales seguían sin ser utilizadas.

Aguilar, 1998). Esta gestión fue realizada por el *sindigo* Bushie ante el Instituto de Recursos Naturales (IRENA), entidad encargada de la apertura de la carretera a través del proyecto Forestal del Noreste por medio de un programa “alimento por trabajo”. En ese período se inauguran dos carreteras para acceder a Krukira: la vía Krukira – Bum Sirpi – Bilwi y la segunda vía por la comunidad de Tuapi.

Aunque en la “década de los setenta” se abrió la carretera que une a Krukira con Bilwi, los camiones llegan solamente una vez por semana, estos transportistas no eran oriundos de la comunidad. En la memoria colectiva recuerdan como transportistas al Sr. Santana, Sr. Livinstong, Sr. Alstran - originario de Kip- y Alejo Teófilo –originario de Krukira-. El primer camión – llamado *palpa* (manatí) – fue adquirido por el Sr. Kiodo Cristóbal, nativo de la comunidad, en los “años setenta”. En 1974 se inaugura el puente que facilita las comunicaciones entre Tuapi y Krukira (Williamson, 2004: 59).

Tanto la apertura de la carretera como la adquisición de un camión con permanencia en la comunidad, inauguró una nueva época para los krukireños, la comunidad pudo con mayores facilidades, sacar sus productos para la comercialización en Bilwi, además se logró el tránsito fluido de la población de las comunidades vecinas: Dakura, Pahra, Awastara y Sandy Bay (Aguilar, 1998:17).

Aunque se hace apertura de la ruta que une Krukira con la ciudad de Bilwi, en la práctica el mantenimiento de la vía ha sido escasamente priorizada por las autoridades municipales de turno. Durante “los años ochenta” e incluso “la década de los noventa” los caminos de penetración de las zonas rurales estuvieron descuidados, las comunidades vieron afectadas sus condiciones de vida, especialmente Krukira que proveía de mariscos a la ciudad de Bilwi. La existencia de “pegaderos” fue una constante durante este período. Por gestión de la comunidad ante las autoridades municipales, y con la intervención del programa de transporte de la Cooperación Danesa (PAST DANIDA) se rehabilitó la carretera Tuapi – Krukira restaurando 15 km con mano de obra intensiva (PAST DANIDA, 2006: 23). En la actualidad los mismos transportistas oriundos de la comunidad son los encargados de garantizar la reparación y mantenimiento de los caminos.

La habilitación y mantenimiento de la vía que une a Krukira con Bilwi estabiliza la ruta y comunicaciones conectando a la comunidad con los mercados, más en esta época de globalización de la economía. Como se dijo antes, la economía comunitaria provee de mariscos a la ciudad de Bilwi y a las empresas acopiadoras asentadas en la ciudad con nexos en el mercado internacional. Las mujeres tienen un rol trascendental en la fase de comercialización. Son ellas quienes habitualmente viajan a Bilwi, ahí ofrecen algún producto en el mercado local, obtienen la dotación de alimentos para el hogar, aprovechando el viaje para realizar gestiones personales, visitar a familiares y amigos. La mejora de los caminos ha sido fundamental en la vida de la comunidad de Krukira, garantizando el sustento de las familias, eso ocurre de forma recíproca: se abastecen de alimentos básicos además de vender sus productos del mar en la ciudad.

La comunidad tiene dos andenes, uno que une el sector ubicado por la iglesia Morava y concluye en el cementerio situado en el *sector tnata*, proporcionado por el gobierno territorial Tawira. Existe otro andén edificado también en *tnata* que abarca el sector de

habitación de la familia Watson conocido como “Calle ocho”. Igualmente, por toda la comunidad hay caminos peatonales que unen las viviendas vecinas habitadas por familiares cercanos de los krukireños.

Krukira sólo posee dos puentes construidos en el primer período de gobierno municipal del Sr. Guillermo Espinoza (2000-2004), uno ubicado en *lila* (centro) y otro que une a los dos sectores de Krukira: *ta* y *tnata* por los terrenos de la familia Matamoros. Asimismo, un muelle comunal que ha sido reconstruido por el PAST DANIDA, pero gestionado por la comunidad, ha facilitado la comunicación marítima y lagunar de las comunidades del litoral norte con la cabecera municipal de Puerto Cabezas: Bilwi.

Entre los medios de transporte más utilizados en las comunidades ubicadas en sistemas costeros es frecuente el uso de los *duris* o botes. Existen los *duri tara*, estos son los botes grandes o botes de vela y los *duri sirpi* o botes pequeños, ambos tienen usos diferentes según necesidades de la comunidad y sus familias. Los *duri sirpi* son usados para faenas de pesca, asistencia a la plantación o búsqueda de leña para el sustento familiar. Una vez que son utilizados en una faena de pesca u otra actividad propia de la familia, los *duri* son colocados en la orilla de la laguna para su resguardo.

Los *duri* están identificados, tienen señas, aunque no están rotulados. Estos son prestados a familiares cercanos, pero a los vecinos se les alquila. Si bien, a veces los cayucos llegan a perderse, ya que en ocasiones la gente los toma sin permiso y no los devuelve. Cuando éstos se pierden, los dueños los buscan en el sector del litoral norte, en las comunidades aledañas o hacia el sur. Todas las familias tienen un *duri*, el mismo que usan las parejas jóvenes cuando carecen de uno. En Krukira no se elaboran los *duri* sino en comunidades del interior como Wauhnta, Sagnilaya o Prinzapolka, fabricados con madera preciosa. Tanto en el pasado como en el presente sigue siendo así (Roberts, 1827 y Young, 1847 citados en Helms, 1976: 127).

De acuerdo a la explicación de Conzemius “los *duri* se usan para navegar en el mar y en las lagunas, tallados de un solo tronco, sin ningún añadido” (Conzemius, 2004:103). El precio por un *duri* ha ido en aumento, oscila entre los US\$ 300 y 400 dólares americanos. A veces se logra establecer la compra-venta a plazos, con pagos suaves en tres o cuatro cuotas, de lo contrario, realizan una sola transacción.

En la comunidad hay en existencia cuatro *duri tara* o botes de vela. Los *duri tara* se usan principalmente para realizar travesías largas hacia otras comunidades o bien, por el mar abierto. Con frecuencia son usados para actividades comerciales así como para la pesca de tortuga y de escamas en el sector de Los Cayos Miskitu en época de verano²⁰ (Entrevista 11, 2010). De las actividades comerciales generadas por el uso de los *duri tara*, las mujeres administran el dinero aunque los encargados de realizar los viajes son los hombres. Los comerciantes de Bilwi acuerdan pagos por los servicios de los *duri tara* al realizar sus

²⁰ En verano (marzo, abril y mayo) es la época más crítica para la economía de la comunidad, fundamentalmente porque los peces escasean en la orilla del mar (en las tres millas náuticas del mar circundante a la comunidad), siendo la razón por la cual los pescadores que poseen botes grandes de vela viajan hasta Los Cayos para pescar.

actividades en la Mosquitia hondureña.

Otro de los espacios importantes en la comunidad es el muelle comunal. Este fue reconstruido por el PAST DANIDA, en la actualidad el muelle funciona para beneficio, principalmente de la comunidad. Por este sitio pasa la gente de Pahra u otras comunidades de la zona costera. Estos transeúntes requieren de apoyo para cargar y descargar, esta actividad es frecuente cuando son comerciantes, o trabajadores de proyectos de desarrollo o el gobierno, que llevan carga hacia el resto de comunidades asentadas sobre el litoral.

El parque de Krukira está ubicado en el centro de la comunidad. Con el paso del huracán Félix (2007) los inmensos árboles cayeron sobre la infraestructura existente provocando su destrucción. A pesar de su estado actual, en horas de la tarde asisten más varones que mujeres, llegan a conversar, es habitual verlos en tardes soleadas o en noches de luna llena.

Viviendas

“Las habitaciones indígenas del presente están divididas usualmente en dos casas, la más grande es utilizada para la cocina, mientras que en la otra se ubican los cuartos” (Conzemius, 1984: 77). Aunque Conzemius describió este tipo de viviendas a inicios del Siglo XX, éstas presentan cambios, el espacio que antes era usado como dormitorio se ha ampliado, presentando hoy una estructura que incluye una pequeña sala y el corredor que reúne a toda la familia y a las visitas.

Aunque después de la afectación provocada por el huracán Félix los espacios de las viviendas en la comunidad se han visto reducidos, pues no todas las familias poseen las facilidades monetarias para edificar viviendas nuevas o ampliarlas. Por esa razón, la cocina es el área más pequeña en la vida actual de Krukira. Sin embargo, sigue teniendo importancia como espacio de reunión de las mujeres, sobrepasando las actividades exclusivamente domésticas, es también lugar de socialización.

En la vida moderna de los krukireños va disminuyendo el uso del fogón o *kubus*. El fogón se prepara sobre un piso de barro plano, ligeramente levantado del piso (Conzemius, 1984: 76). El fogón se continúa usando para la elaboración de grandes festejos familiares, de la iglesia o comunales, asimismo para preparar horneados, cocción de frijoles, asar pescados o tortillas de harina u otros alimentos que requieren del fuego. La gente de la comunidad puede garantizar la compra de un tanque de gas de veinticinco libras que es adquirido en la ciudad de Bilwi a un precio equivalente a U\$ 14.00 (catorce dólares).

En la pieza de la cocina, los trastos (vasos, platos, cucharas y porras) se mantienen bien ordenados en repisas ubicadas sobre las paredes, las porras muy limpias permanecen colgadas sobre la pared, los baldes que mantienen agua, hay en existencia una mesa que reúne a los comensales. A la hora de las comidas las mujeres son las que deciden el orden en la entrega de los alimentos: desde los más pequeños hasta los más grandes de la familia.

La mayor parte de las habitaciones son edificadas sobre pilotes garantizando de esta manera el flujo de la humedad que producto de las lluvias inundan los patios inmediatos de las viviendas (Conzemius, 1984). Los techos son construidos con láminas de zinc, incluso han

sido reconstruidos por el programa “Plan techo” ejecutado por el Sistema Nacional para la Prevención y Mitigación de Desastres (SINAPRED) en la región, post huracán Félix. A partir de 1990 las comunidades han dejado de usar hoja de *papta* - una especie de palmera que crece en el litoral Caribe- para usar techos de zinc.

Las primeras familias asentadas en la comunidad han heredado sus terrenos a sus descendientes que viven en Krukira. Todas las familias conocen los límites de esos terrenos y procuran mantener limpio sus predios. Al impactar el huracán Félix en la comunidad, la cantidad de árboles frutales alrededor de los hogares descendieron, poco a poco, según versión de la población, se han recuperado pero esa pérdida ha impactado en la variedad de frutas y bastimento que usan las familias de la comunidad, con regularidad, en su dieta diaria según temporada.

“Alrededor de la vivienda las familias mantienen cultivos de árboles frutales y otras plantas” (Conzemius, 2004: 122). En Krukira es común observar plantas de fruta de pan, bananos, plátanos, yuca, caña, mangos, limones, cocos, marañón, guayaba, nancite. Al mismo tiempo, “cerca de las viviendas se edifican pequeños huertos. Los huertos son cercados con algún material para proteger a las plantas de los animales” (Helms, 1976:155). Este tipo de siembras ha proliferado en Krukira dado la abundancia de robos en las fincas o plantaciones de las familias, ubicadas distantes de la vivienda.

El asentamiento tradicional de la comunidad *tnata* (final), *ta* (inicio) y *lila* (centro) está rebasando el espacio para la edificación de viviendas de los nuevos núcleos familiares. En el presente las familias van ubicándose en el llano de la comunidad, extendiéndose fuera del núcleo central –*tnata*, *ta* y *lila*-. Sin embargo, el asentamiento de las familias jóvenes se establece alrededor del núcleo de la familia materna de la joven, aunque no hay un patrón específico que se visualice en Krukira, las mujeres también pueden edificar sus viviendas cerca de las de los parientes de su marido, según se constata en el mapa etnográfico que se anexa a esta investigación.

Por otra parte, el Banco Mundial mediante la gestión del Gobierno Regional Autónomo Atlántico Norte (GRAAN) hizo entrega en el 2011 de treinta y cinco (35) viviendas con dimensiones de 22 metros de largo por 18 metros de ancho. En su interior las casas están distribuidas con dos cuartos, una sala, un corredor y dos puertas de salida. El *sector tnata* (bajo) recibió dieciocho (18) viviendas mientras que el *sector ta* (alto) diecisiete (17).

De acuerdo a la versión de las autoridades de la comunidad, las casas fueron distribuidas según la necesidad de población, priorizando en su entrega a las familias pobres de la comunidad. Así como el Banco Mundial que entrega tardíamente las habitaciones –aunque necesarias para estas familias-, otras organizaciones las gestionó y entregó inmediatamente al pasar el huracán. A través del hermanamiento con España se donaron once (11) viviendas dando prioridad a las personas de mayor edad y familias más vulnerables.

Energía eléctrica

El ex presidente de Nicaragua Arnoldo Alemán donó una planta eléctrica a la comunidad de Krukira. En 1998 se instalaron postes y cables de electricidad, en vísperas de las elecciones

regionales autónomas (Bolsa de noticias, 2000). En la comunidad funcionó una planta de 65 kilo watts con combustible diesel, había un operador, se distribuía energía por un espacio de cuatro (4) horas diarias por las noches, sin embargo el servicio era de mala calidad.

Unos años después, al pasar el huracán Félix en el 2007, Krukira se conecta al servicio de energía distribuida por la Empresa Nicaragüense de Energía Eléctrica (ENEL) en modalidad de sistemas aislados, desde la ciudad de Bilwi. Al igual que en el período de gobierno del ex presidente Arnoldo Alemán, el Comandante Daniel Ortega, actual presidente de la nación, orientó electrificar la zona rural de cara al proceso electoral municipal del 2009 a través del programa “Energización de las comunidades del Litoral Norte”, que incluyó a Krukira. El servicio que recibe Krukira en la actualidad es de veinte y cuatro (24) horas.

Pero cuando Krukira fue conectada a la distribución de energía desde la ciudad de Bilwi, la planta fue trasladada por ENEL a otra comunidad de los litorales, a Karata. Los comunitarios en Krukira negociaron la salida de la planta, situación que motivó la firma de un acuerdo con ENEL²¹. En conversación con el gerente de ENEL y el liderazgo de la comunidad, se constató el limitado cumplimiento de tales acuerdos por parte de ENEL, tampoco hay seguimiento de parte de las autoridades comunales.

A pesar de las deficiencias del servicio que ENEL provee a la comunidad, la energía eléctrica proporciona mejores condiciones de vida para la comunidad, sobre todo para realizar algunas labores domésticas como planchar y elaborar alimentos. De alguna manera la energía distribuida en esa comunidad permite la preparación de hielos, helados y garantiza el enhielado de los mariscos que son recolectados en la comunidad y luego transferidos a Bilwi para su comercialización. Todas estas son tareas realizadas principalmente por las mujeres. Asimismo la luminaria pública garantiza la seguridad de su población, especialmente en horas de la noche.

Salud

Antes de la Revolución sandinista existía en la comunidad únicamente líderes de salud que fueron formados por el programa “Alianza para el Progreso” impulsado por los Estados Unidos. En este programa se formó el Sr. Alí Webster. Es hasta inicios de “los años ochenta” que el Ministerio de Salud (MINSa) asigna a la comunidad un médico y una enfermera. Los líderes de salud y parteras se insertaron a la red de salud del Estado nicaragüense a través del MINSa, estas personas recibieron formación continua y equipamiento para realizar sus tareas (Forbes, et al., 1998: 13).

Al presente, hay un puesto de salud de cemento de 20 x 40 pies, éste ha sido reconstruido

²¹ Entre los acuerdos se cita la conexión eléctrica de viviendas aún pendientes, instalación de luminarias públicas y restitución de las que habían quedado dañadas después del huracán; el mantenimiento de la vía principal. Gestión de condonación de mora en el pago del servicio de energía de algunas familias aunque en este caso no fue aceptado por las autoridades superiores de ENEL. Dotación deportiva a los jóvenes. Algunos de los acuerdos se cumplieron medianamente.

en distintas ocasiones por cooperantes externos y el mismo gobierno de Nicaragua a solicitud de los comunitarios. En el puesto de salud hay una enfermera asignada y un médico llega de forma rotativa y planificada (Lito y otros, 2002). El MINSA abastece de medicina dos veces al año, siendo insuficiente para atender las demandas de salud de la población. En casos más graves y de emergencia son remitidos al centro de salud y hospital regional con asiento en la ciudad de Bilwi.

En la comunidad hay dos parteras activas (Sra. Rufina Mora, Sra. Erika Rivera Jasua - curandera y partera, es hija de Iwispina-), otras ya están enfermas o fallecidas (Sra. Priscilina Espinoza y Sra. Iwispina Jasua, curandera y partera). Fungen como curanderos la Sra. Mercedes Anigol y el Sr. Baquinano Lito que ya está retirado. En el pueblo Miskitu, las mujeres tienen un lugar especial, en tanto son valoradas por su talento en la atención de la salud de su población, son conocedoras de formas ancestrales en el tratamiento de las enfermedades culturales y otras, muchas de ellas vinculadas a la salud de las mujeres.

Las enfermedades más comunes refieren a las virales, bacteriológicas, infecciosas, dérmicas que aquejan a la población de Krukira (PAST DANIDA, 2006). Quienes asisten con regularidad al puesto de salud son mujeres, niños y niñas. Las mujeres realizan visitas para el control prenatal y planificación familiar, además, atención al programa del “niño sano”, dándole seguimiento al desarrollo y crecimiento de los niños menores de cinco años (Entrevista 57, 2010).

Educación

En el pasado, los padres de familia pagaban 10 centavos a dama Jhon para enseñarle a los niños, la educación era en inglés. El 2 de noviembre de 1932 el profesor Matilde Gómez, garífuna de Honduras (Sandra Davis y otras, 1998; Forbes et al., 1998), enseñaba en inglés y español. El profesor Gómez no hablaba Miskitu. Se construyó una choza de palma en donde impartía sus clases enseñándoles lo básico: lectura, matemática e inglés. En ese entonces no había cuadernos, los niños y niñas escribían en pedazos de tablas nombradas *slit* (del inglés *slit* raja o cortadura) los niños llevaban pedazos de trapitos lo mojaban en agua y así borraban (las lecciones) (Entrevista 58, 2010). Posteriormente los pastores moravos se encargaron de brindar servicios educativos en la comunidad.

El servicio educativo estuvo en manos privadas hasta que el Estado asume responsabilidad en “los años cincuenta”, en esa época se impartía clases de primero y segundo grado. Posteriormente se oferta el tercer grado y más adelante, se completa hasta el sexto grado de primaria (Forbes et al, 1998: 12). El colegio fue edificado finalmente en el sitio donde ahora se encuentra, cerca de la iglesia Morava. El colegio de primaria en distintos momentos ha sido reconstruido y ampliado. Esta acción ha sido posible por medio de la gestión de la comunidad, canalizada por las autoridades municipales y regionales, con el aporte financiero de la cooperación externa.

Esta escuela es apoyada por el Programa Mundial de Alimentos (PMA) al ser dotada de alimentos para la merienda escolar que recibe la totalidad de escolares. En esta actividad colaboran madres de familia al organizarse para la elaboración de los alimentos y aportando

otros ingredientes necesarios. En la actualidad se proyecta el huerto escolar que proporcionaría el complemento de la merienda escolar (Entrevista 58, 2010).

En la vida actual de la comunidad se atiende la educación preescolar comunitaria, educación primaria completa (PAST DANIDA, 2006:29), y secundaria hasta el tercer año. La escuela posee ocho aulas y funciona en distintos horarios. Cuentan con un claustro de quince docentes para atender todas las modalidades educativas, de estos solamente tres son maestros empíricos, la mayoría son normalistas, con un peso preponderante de maestras mujeres originarias de Krukira.

A pesar de la oferta educativa, en la comunidad existe la práctica, según condiciones socioeconómicas de las familias, de enviar a sus hijos e hijas a la ciudad de Bilwi a continuar los estudios desde el cuarto grado de primaria y seguir los estudios de secundaria o formación técnica. Esta situación ocurre debido a la desconfianza de padres y madres de familia en la calidad de la educación ofertada en la comunidad y a las debilidades del sistema de Educación Bilingüe Intercultural (EIB). Los niños y niñas poseen mayor dominio de su lengua materna y menos del español como segunda lengua, lo que promueve la inserción en desventaja de estos escolares cuando acuden a centros educativos en la ciudad de Bilwi. La educación en Bilwi, en la mayoría de los colegios se desarrolla en español.

La escuela en Krukira posee otro tipo de limitaciones como el deterioro de la infraestructura –persianas, puertas y mobiliario en mal estado-, escaso material didáctico, poco involucramiento en la vida escolar de sus hijos de parte de los padres, madres y tutores, así como la persistente incomunicación entre autoridades de la escuela y de la comunidad para buscar salida a las dificultades educativas en Krukira.

El Cementerio

El cementerio está ubicado en el llano, cerca de la laguna. Geográficamente se sitúa en *tnata (al final de la comunidad)*. Este es un sector alejado de la comunidad. Para llegar a él se recorre el andén que inicia en la iglesia Morava. Una buena parte de las tumbas son de cemento, otras todavía tienen tierra con una cruz hecha de madera o están sin cruz. Algunas cuentan con una caseta de cemento o con una especie de tienda, cubierta por un pedazo de plástico. Todo eso está en dependencia de las condiciones económicas de las familias.

Los terrenos están delimitados, en la distribución se observa cercados, unos bien estructurados de cemento, hierro o alambre de púas. Otros establecen los límites con plantas ornamentales o en la forma en que edifican las tumbas –en líneas, alineadas a la izquierda o derecha, a lo ancho o largo-. Los enseres personales más apreciados de los parientes que han fallecido son introducidos dentro del ataúd, tal como acostumbra la familia Miskitu.

3.1.4 Dinámicas organizativas y de parentesco

Redes femeninas de apoyo y espacios de poder de las mujeres

La mayor parte de los hogares de las comunidades Miskitu se encuentran relacionados por lazos de parentesco. El centro de cada hogar es el núcleo madre-hijos. Estos núcleos se relacionan entre sí con los diferentes hogares por medio de lazos de parentesco matrilineal. Se trata de una organización comunal compuesta por “redes domésticas” (Stack citado por García 1996:16). No obstante, el espacio doméstico ha sido considerado como esfera de dominio y control de las mujeres en el ámbito de la familia y comunitario.

De esta manera los vínculos entre hogares, familias y el sistema de asentamiento Miskitu contribuyen a establecer las redes de solidaridad entre mujeres que están relacionadas por sangre, cuya base la constituyen las mujeres que se encuentran en una fase avanzada del ciclo vital, desarrollando vínculos más estrechos entre mujeres con relaciones matrilineales (Herlihy, 2006). Claudia García en sus tareas de campo en Asang, comunidad Miskitu del Coco, logra identificar que cuando la solidaridad femenina en la sociedad Miskitu es fuerte y perdurable, entonces la autoridad masculina tiende a ser menos significativa (García, 1996: 21-22).

El sistema de residencia uxori-local ha permitido una gran solidaridad de grupo. Una de las razones de la centralidad dada a las mujeres Miskitu se debe a las continuas migraciones de los hombres por razones de trabajos temporales asalariados,²² las mujeres quedaron a cargo del ámbito doméstico y de subsistencia. Esta situación contribuyó en el fortalecimiento de la solidaridad femenina, consolidando la identidad cultural miskita (Helms, 1976; García, 1996; Peter, 2001; Herlihy, 2006; Taylor, 2007).

Las redes de parentesco definen e influyen en las relaciones de solidaridad que el grupo pueda tener debido a que el *Kiamka* funciona como espacio económico y social entre parientes (Membreño, 1994; Pérez, 2002). Eso ocurre con frecuencia en Krukira directamente en el ciclo de la pesca. Las mujeres acopiadoras poseen los instrumentos de pesca y son sus familiares (hombres y mujeres: padres, hermanos, hermanas, primos, sobrinos e hijos) quienes se reúnen para ir a pescar así como ayudan en la limpieza, enhielado y preparación de los mariscos que se ofertan en el mercado de Bilwi.

Siendo lo doméstico un espacio de poder de las mujeres, la solidaridad se potencializa con el cuidado de los hijos que recae principalmente en la mujer y familia materna ampliada. Es por eso que una mujer escoge vivir con o cerca de su familia después de casada (Pérez, 2002a: 39; García, 1996: 20). En Krukira, cuando las mujeres salen de casa debido al trabajo comercial fuera de la comunidad, los hijos quedan con algún miembro femenino de la familia – y no necesariamente con las mujeres más adultas-.

En la sociedad Miskitu las mujeres ocupan un rol trascendental en actividades de transacción comercial, en el área de salud y en la iglesia, institución social relevante que poco ha sido tratada hasta ahora en los textos revisados. Como ya he explicado en este

²² En actividades de piratería –en el pasado-, el enclave o en la pesca artesanal e industrial.

mismo capítulo, las mujeres han logrado desarrollar grandes habilidades en la administración de pequeños negocios (pulperías, venta de panes, mariscos). Asimismo, en el campo de la salud, Moreno, Barbeyto y Herlihy muestran cómo el desempeño de las mujeres se ejerce a través del rol de autoridad como curandera, grande, *sukia*, líder de salud, partera (Moreno y Barbeyto, 2001:3; Herlihy, 2006). Por otra parte, vale la pena mencionar la importancia del espacio de la Iglesia -no importa su denominación religiosa-; las mujeres han hecho de éste, un lugar para desarrollar su rol de género, a pesar de la disyuntiva que representa la obligatoriedad del ejercicio del deber ser y como espacio de poder (García, 1996; Rigby, Taylor y Siles, 2004).

La iglesia: Un lugar en la comunidad

En 1900 Krukira no tenía ninguna iglesia. Para asistir a los oficios religiosos los comunitarios caminaban hasta la comunidad vecina de Tuapi²³ – (Álvarez y Escobar, 2004:30). Los ancianos Porta y Watson, procedentes de Honduras, trajeron por primera vez la evangelización a la comunidad (Forbes, et. al, 1998:5).

El Sr. Park Francis fue el primer pastor de la iglesia Morava; inicia formalmente el ofrecimiento de culto en una choza de palma (construida con una variedad de palmera denominada ‘*papta*’). La iglesia funcionaba, en ese entonces, al frente de donde ahora está edificada la Iglesia Asamblea de Dios, en el *sector tnata* (Davis et al, 1998: 7; Aguilar, 1998:9; Forbes et al, 1998).

Así, en 1928 la iglesia Morava llega a establecerse en la comunidad de Krukira, siendo la congregación religiosa más antigua y con mayores integrantes (Lito et al; 2002; Lewis et al., 1998). En 1937 llega a Krukira la iglesia Adventista (Davis, et al, 1998), dirigida por Pastor Espinoza (Forbes et al., 1998). Y es hasta 1955 que la iglesia Católica se establece en esta comunidad, siendo su precursor el Sr. Dalias Lito (Forbes y otros, 1998: 11); inicialmente la iglesia Católica estaba construida al fondo de la comunidad, en *tnata* pero al haber muchos humedales se traslada al centro –*lila*- de la comunidad-.

Por su parte, las Asambleas de Dios fueron fundadas por norteamericanos en colaboración con pastores evangélicos procedentes del pacífico de Nicaragua en 1960 (Davis, et al, 1998). Inicialmente se construyó un rancho para las prédicas. El primer pastor fue el Sr. Eduardo Talavera, mestizo, procedente del pacífico del país (Forbes et al., 1998).

En la vida actual de la comunidad, por distintos procesos seguidos por los feligreses de las iglesias históricas con presencia en Krukira, éstas se han fraccionado, dando espacio a las

²³ Los comunitarios asistían un día antes de la realización del acto religioso, es decir, el día sábado. El domingo, en horas de la mañana, se efectuaba el culto, y después de la actividad religiosa el reverendo Khlhofer, propietario de una venta bien surtida, proveía a los visitantes de todo tipo de productos. El abastecimiento provenía de Estados Unidos. Carlos Vilas (1990) agrega que los productos también procedían de Europa. Como los barcos se anclaban en la playa de Tuapi, la gente de las comunidades vecinas apoyaban al reverendo para desembarcar los productos de la venta (Taylor, 2007: 31-33). Esta misma referencia la realiza Carlos Vilas al señalar que “a partir de 1855, la iglesia estableció varias tiendas de venta de artículos de consumo, incluyendo la establecida en Tuapi; la finalidad era el financiamiento de actividades de la misión en esta región” (Vilas, 1990: 83).

Iglesias de Dios (2008), Bautista (2008) y Evangélica del Séptimo Día (2000).

Las iglesias están asentadas sobre terrenos de las familias que las han llevado e instalado en la comunidad, es el caso de la Iglesia Adventista del séptimo día que se ubica en el espacio de la familia Espinoza, igualmente sucede con la familia Morales – Anigol al colocar la iglesia Bautista en las inmediaciones de su vivienda, solo por citar algunos casos, aunque es la generalidad.

Miembros activos según congregación religiosa

Iglesias	Familias	Miembros activos
Morava	218	1,209
Católica	58	206
Asamblea de Dios	55	239
Adventista del 7mo día	30	76
Iglesia evangélica del 7mo día	16	83
Iglesia de Dios	---	20
Bautista	---	---
Total	377	1,833

Fuente: Iglesia Morava y otras iglesias de Krukira consultadas, 2010.

En la actualidad, las actividades religiosas parecen muy concurridas, manteniendo la participación activa de sus miembros pero eso ocurre por algunas estrategias seguidas por cada iglesia. Entre los mecanismos efectuados por algunas congregaciones religiosas en la comunidad para crecer en membresía se basa en la realización de campañas evangelísticas. En otros casos, algunos miembros cambian de religión al contraer matrimonio ya que hay normas que obligan a mujeres u hombres a bautizarse en la iglesia de su pareja. Asimismo, hay familias que se han aislado socialmente de la iglesia a la que pertenecían, esto último ocurre con la iglesia Católica, fundamentalmente, que ha visto disminuida su membresía y con ello, poca participación en las actividades propias de la iglesia en la comunidad.

☒ Actividades religiosas más importantes

Las fiestas religiosas más concurridas son: la Semana Santa, la Fiesta de la Cosecha o *Harvest* en el mes de noviembre y la celebración del Fin de Año o Navidad. En la preparación del *harvest* se les pide a todos los y las miembros de la iglesia ofrecer algo, lo que estén en capacidad de compartir. Hombres y mujeres mayores de edad congregados en la iglesia ofrecen alimentos preparados, granos, mariscos (pescados y camarones), frutas, bastimentos, ropa usada y animales domésticos. Estos se almacenan en la iglesia y al día siguiente, a precios rebajados, se presentan a la población. Esta actividad es bien concurrida por todos los pobladores de Krukira, especial atención y esmero en la preparación de alimentos y demás ofrendas procuran las mujeres. La navidad se prepara con anterioridad, con un ritual particular que anuncia el nacimiento de Jesús, se hacen veladas y poemas que culminan el 24 de diciembre en la noche con un culto denominado en miskitu como *Kiandil Priaska* (Aguilar, 1998: 27).

En el pasado reciente, la comunidad esperaba la navidad con juegos, según recuerdan los comunitarios era una época muy alegre, los jóvenes se disfrazaban y alegraban a todo el

pueblo, el juego es conocido como *Maskarit*. Desde que empezaban a soplar los vientos de noviembre las mujeres hacían la chicha (fermentado de maíz) dándoles a los hombres de la comunidad, se celebraba sanamente. El *krismis kati* (diciembre) iniciaba en noviembre, continuaba en diciembre y concluía en el mes de enero con el *King Pulanka*.

✠ Las mujeres organizadas dentro de la iglesia

Como se ha dicho antes, la iglesia es un espacio importante para las mujeres. Desde la moral cristiana y desde la ética comunitaria congregarse en una iglesia es un valor trascendental que las mujeres Miskitu asumen como propio. Asimismo, las mujeres han logrado congregarse y desarrollar su rol como mujer dentro de la iglesia. De esta manera, la iglesia se convierte en un espacio de reunión y de emancipación, siguiendo formas específicas del ser mujer entre los Miskitu. Desde este lugar las mujeres han emprendido su lucha a favor de los derechos de las mujeres indígenas, así como han empezado a reconocer la violencia de género como un mal que afecta a las mujeres, como personas, a la familia y a la sociedad.

Más adelante, en el Cap. 6 “Agencia de las mujeres miskita...”, subtítulo 6.3 La violencia doméstica: ruta, actores y redes de apoyo, el inciso sobre “liderazgo espiritual”, la iglesia es incluida como parte de la amplia red de apoyo que poseen las mujeres en su entorno, en su camino hacia la justicia frente a la violencia de género. En este contenido se enfocará en cómo la iglesia, en términos espirituales y sociales, es un espacio de apoyo para las mujeres. Asimismo, se dimensionan los distintos mecanismos facilitados a las mujeres para sobrellevar la situación de violencia de género. En muchas ocasiones cuando la iglesia interviene a través de su liderazgo y de las propias mujeres organizadas, colabora y actúa como mediadora para la rehabilitación emocional de las mujeres.

De esta manera, por medio de las tareas de campo para esta investigación de tesis se identificó que en todas las congregaciones religiosas de la comunidad las mujeres están organizadas en función de tareas dentro de la iglesia, así como el crecimiento espiritual de ellas y sus familias. En la práctica cotidiana se observa más activismo y asistencia de las mujeres que de los hombres dentro de la iglesia.

De esta manera, mujeres y hombres se reúnen una vez a la semana para realizar distintas actividades en beneficio de la iglesia, la más importante es la elaboración de alimentos con el fin de recaudar fondos para apoyar a los enfermos, a los pastores y otras necesidades que ahí se presenten. Mientras las mujeres elaboran los alimentos – distintos tipos de horneados, cocción de alimentos y bebidas -, los hombres preparan la leña, el fuego y vigilan los alimentos mientras se cocinan. Los hombres también participan de la limpieza y cuidado de la infraestructura de su iglesia.

En los espacios propios creados inicialmente para acompañamiento espiritual de las mujeres, de forma incipiente, están discutiendo y formándose para atender preocupaciones de las mujeres, siendo la violencia una de ellas. La violencia hacia las mujeres miembros de una congregación religiosa se atiende directamente sólo cuando la pareja es “cristiana” y ambos profesen alguna fe religiosa. De lo contrario, los casos son ventilados ante alguna autoridad comunitaria o del Estado. Desde la iglesia se aconseja a la pareja, se persuade a

través del diálogo, siendo el objetivo unir a la familia, ya que desde la iglesia se tiene la idea que los asuntos privados no se ventilan en público. En las conversaciones sostenidas con las líderes mujeres de las iglesias en Krukira, se percibe escasa experiencia para atender los asuntos relacionados a la violencia doméstica, igual situación se aprecia de los pastores y reverendos que presiden esas instituciones.

✠ Moral cristiana

En las comunidades rurales y en el contexto de la costa Caribe nicaragüense, la iglesia juega un rol importante, siendo una de las instituciones sociales que ayuda a la convivencia y al equilibrio cuando se presentan situaciones de conflicto social. De acuerdo a lo expuesto por Helms las prácticas religiosas Miskitu tradicionales han sido asumidas por el ritual cristiano (Helms, 1976: 253). Helms reconoce en “Asang” que las familias se consideran cristianas, aunque sea simbólicamente, situación similar ocurre en la Krukira de hoy.

Los reverendos y pastores como autoridades religiosas ofrecen consejos que ayudan a orientar a las familias de la comunidad. No obstante, los líderes religiosos son “los guardadores de esos valores morales rígidos y conservadores” (Montes y Woods, 2008: 63). En la realidad local eso se evidencia cuando los reverendos “exhortan a las mujeres a obedecer a sus maridos y cumplir con su rol, aunque a veces los maridos no sean buenos esposos” (Helms, 1976: 92). Esta situación visualizada por Helms a inicios de los “años setenta” presenta ciertas transformaciones en la actualidad, sobre todo por el trabajo influyente de las organizaciones de mujeres locales e incluso, por los cambios experimentados en el interior de las congregaciones religiosas.

Por otro lado, cabe mencionar que en la actual Krukira se percibe que la iglesia²⁴ ha dejado de ser el eje de la vida en la comunidad. Los valores cristianos de convivencia social parecen frágiles frente a la explosión de la violencia que vive la comunidad. En los últimos años Krukira experimenta los efectos provocados por el alto consumo de drogas y su distribución: delincuencia e incremento de viejos delitos y aparición de nuevas infracciones, expansión de la violencia doméstica y hasta corrupción de parte del liderazgo local.

Condiciones de vida, fraccionamiento comunitario y violencia de género en Krukira

Las Regiones Autónomas presentan un bajo índice de desarrollo humano (PNUD, 2005), ubicándose en su geografía municipios con alta pobreza. Los indicadores que miden el bienestar de la población sitúan a la región Caribe atrasada en relación a las otras zonas del país, en este caso: niños con bajo peso al nacer, bajo índice de población con acceso al servicio de alcantarillado sanitario, agua potable y energía eléctrica en relación a la media nacional, entre otros (ver por ejemplo PNUD, 2001). Las desiguales condiciones de vida de los pobladores costeños contrastan con la abundante riqueza natural de las regiones Autónomas.

²⁴ En Krukira son siete congregaciones que aglutina en su seno a los pobladores de la comunidad, pero en algunas ha disminuido su afluencia en los últimos tiempos, a pesar de las estrategias seguidas por sus líderes para mantener o atraer nuevos miembros.

Así, el peso de la economía en las zonas rurales del Caribe nicaragüense es de base comunal, sostenida por la extracción de los recursos naturales ubicados en su entorno. De esta manera, sus actividades son caracterizadas como de subsistencia, con bajos niveles de productividad y escasamente dinámicas (PNUD, 2001; PNUD, 2005). No obstante, las economías comunitarias están subordinadas a la economía de mercado, esos nexos determinan su eficacia.

En las economías comunales las mujeres tienen un rol importante ya que sobre ellas recae la responsabilidad del hogar. En los procesos globales de la economía las mujeres indígenas obtienen menos oportunidades laborales, más si éstas se ubican en las áreas rurales. En ese sentido, algunos datos reflejan las brechas en términos de género al colocarse las mujeres en desventaja en su inserción al mercado laboral. Según el estudio realizado por Dixon y Torres, el subempleo afecta a casi el 60% de las mujeres rurales ocupadas a diferencia del 32% de los hombres rurales. Asimismo, plantean que la tasa de inactividad económica de las mujeres rurales en esta región es 4,6 veces mayor a la de los hombres (Dixon y Torres, 2008: 8).

La pobreza y las escasas alternativas económicas para las mujeres y hombres indígenas están provocando el deterioro de la base material de las comunidades y como consecuencia, el incremento de la violencia de género. En las comunidades rurales de la Región caribeña son reducidas las opciones económicas, su sostenimiento depende de ciertas actividades que se desarrollan en sus entornos: **1)** Concesiones de recursos naturales cedidas por las autoridades comunitarias (municipales y regionales, en ciertos casos), y aprovechada por los comunitarios. La extracción de recursos naturales depende de la dotación de riqueza natural del territorio, por ejemplo: minería, bosque o recursos del mar (PNUD, 2005; PNUD, 2001). **2)** La comercialización de drogas al menudeo (PNUD, 2005; Wangki Tangni, 2012c). Ambas actividades, como generadoras de recursos económicos, se han acrecentado en los últimos años.

La economía comunitaria de Krukira depende fundamentalmente de la utilización de los recursos marinos costeros que provee el sistema interlagunar y el mar Caribe, pero la utilización intensiva está provocando el debilitamiento del recurso. La escasa potenciación de las economías comunales para el desarrollo rural y la sobre explotación de los recursos costeros está estimulando la crisis económica en los hogares indígenas. Como se dijo antes, hay períodos en donde las familias Miskitu de Krukira no obtienen ni lo básico de pesca para el autoconsumo, lo que presiona a las economías domésticas.

Por otra parte, los principios y valores del pueblo Miskitu se basan en el bien común como un sistema institucionalizado de cooperación y organización comunitaria (PNUD, 2005). En este sistema los valores como el respeto y la unidad son de vital importancia. Son las mujeres quienes sostienen, dice el PNUD, el fundamento filosófico del bien común. Pero esos principios y valores que sostienen la cultura Miskitu están siendo debilitados como efecto de la época de guerra, el uso y distribución de drogas y hasta los cambios contemporáneos en la vida cotidiana de las comunidades Miskitu del área de estudio. La transformación de valores socialmente sustentados entre los Miskitu ocasiona la fragmentación del tejido comunitario, según los argumentos del Informe de Desarrollo

Humano del 2005.

Lo anterior se evidencia en Krukira cuando las generaciones mayores sostienen una imagen positiva del pasado de la comunidad, a pesar de las relaciones poco fraternas entre los sectores de *ta* (alta) y *tnata* (bajo) y de ser percibidos por las comunidades Miskitu circunvecinas como “pleitistas”. Esa visión no ha logrado transformarse con el tiempo, más bien la situación de violencia, inestabilidad e inseguridad en esta comunidad se ha profundizado en los últimos años. Las causas que ayudan a explicar el incremento de la violencia y la división misma de la comunidad son entre otras, la instalación y proliferación de la distribución y consumo interno de drogas y el consecuente empobrecimiento de la población ante la falta de alternativas económicas.

Eso se manifiesta cuando en la comunidad hay desequilibrio provocado por acciones emprendidas por expendedores y consumidores de drogas. Entre el año 2010 y 2011 Krukira sobrellevó disputas intensas de familias del sector bajo de la comunidad involucradas en el expendio de drogas. Los conflictos tenían el objetivo de controlar y ejercer poder a nivel local.²⁵ El liderazgo comunal reconoce la influencia que poseen los expendios de drogas al establecerse como “nuevos poderes” (Frühling y otros, 2007: 292) en el ámbito comunal, contribuyendo a su inestabilidad. En la actualidad Krukira ha incrementado sus índices de criminalidad, sólo controlable por medio de la intervención de la Policía nacional para auxiliar a la autoridad indígena en su jurisdicción. Es por eso que en este estudio se afirma que la violencia social generada por la actividad delincriminal ha escalado en Krukira, incrementando también los hechos relacionados a la violencia de género.

La actividad delincriminal tiene estrecha relación con el elevado consumo de drogas. En la comunidad se aprecia a los hombres como vulnerables al uso de drogas, a pesar de ser concebidos como muy trabajadores. Por su adicción los hombres dejan de asumir sus responsabilidades como proveedores en sus hogares, ocasionando violencia de género (violencia económica y física, fundamentalmente). Aunque resulta contradictorio, la mujer además de padecer los efectos de la droga, ya que pueden ser víctimas de violencia, es la figura visible en la comercialización de la droga en la comunidad. Lo identificado en Krukira es coherente con lo planteado por el PNUD (2005) con relación al perfil de género del consumo y distribución al menudeo de estupefacientes. Las mujeres son las encargadas de la comercialización mientras los hombres (jóvenes y adultos) son consumidores de la droga.

Las transformaciones experimentadas en la comunidad se muestran por medio de los cambios introducidos por las nuevas generaciones. El PNUD (2005) ha afirmado la existencia de brechas generacionales ante la falta de comunicación y diálogo entre uno y otro grupo de edad, llegándose a concebir como una amenaza para la sostenibilidad del paradigma del bien común entre los Miskitu. Sin embargo, la juventud es un potencial para el sostenimiento de los valores ancestrales aunque considerando su convivencia con lo

²⁵ Entre noviembre del 2010 y enero del 2011 fue frecuente observar conflictos que incluyó la destrucción de viviendas a distintas horas del día y de la noche, además de lesiones graves a las personas que se encontraban en su interior. Los pleitos entre esas familias parecen sostenerse desde el pasado.

nuevo, habrá que revisar las nuevas formas de trato y relaciones entre los Miskitu porque éstas han cambiado (Wangki Tangni, 2012c), para ello habrá que tomar en cuenta a este grupo poblacional, la juventud.

En la sociedad actual los cambios de actitud son generados por los procesos migratorios de los más jóvenes, con su movilidad también asumen nuevos valores (más urbanos y globales, que riñen con los valores ancestrales), así como por la ingesta de drogas y alcohol que afecta principalmente a la población masculina. Entre los Miskitu, después del período de guerra, valores como el respeto están ausentes en la interacción cotidiana en todos los espacios: En la familia, en el sistema de autoridad comunal y en general, en la comunidad.

Los valores debilitados entre los Miskitu están ocasionando crisis internas en las comunidades, aspecto que ha conllevado a empeorar la violencia de género. Eso se ejemplifica por medio de las nuevas formas de violencia que ocurren en el espacio comunal. Eso se evidencia cuando se observan y recepcionan quejas de agresión de los hijos a sus madres o de la juventud hacia sus mayores, asimismo se presentan modalidades perversas de violencia como el odio perpetrado en contra de las mujeres (femicidio / mutilación del cuerpo femenino), la explotación sexual comercial de niñas y adolescentes mujeres indígenas, más en las zonas fronterizas del Caribe (Wangki, 2012c; Path, 2012).

3.2 El Estado Nación nicaragüense y el Régimen de Autonomía en la costa Caribe en la historia reciente

3.2.1 Contexto histórico de la formación del Estado nicaragüense

En el presente subtítulo se hará breve referencia a distintos acontecimientos vinculados a la historia de la región del Caribe nicaragüense, antiguamente llamada La Mosquitia. Este recorrido inicia con el período del Protectorado, continúa con el establecimiento del enclave como modelo económico, concluye con la Revolución Sandinista y la instauración de un Régimen de Autonomía. A través de esta reseña se visualiza cómo los Miskitu pasan de ser “aliados” de un régimen colonial a otro con el estatus de “ciudadanos” en la figura del Estado en el área Centroamericana. En el período del Estado Nacional los Pueblos Indígenas ejercieron una ciudadanía subordinada no reconocida hasta el establecimiento del sistema sociopolítico de la autonomía, etapa en que estos grupos sociales son reconocidos como sujetos de derechos.

Con el recuento de estos cuatro períodos se muestra la relación política y económica sostenida entre los Miskitu y las potencias coloniales como los ingleses y norteamericanos. Con los ingleses por medio de alianzas mientras que con los norteamericanos a través de la presencia de las empresas transnacionales. Estas etapas históricas son relevantes al mostrar a los Miskitu como grupo social con capacidad para movilizarse como sujetos políticos hasta alcanzar, al confrontarse con el Estado nicaragüense, el reconocimiento de derechos colectivos como pueblo. Pero es hasta en esta fase, bajo el Régimen de Autonomía que las mujeres empiezan a ser reconocidas y bajo ese marco insertan sus luchas. El repaso por la historia de la región ayuda a comprender estos hechos.

Primer momento: Protectorado Británico

Desde el primer contacto entre bucaneros y Miskitu hubo un período prolongado de relaciones “comerciales y de amistad”, llegando a establecerse una monarquía Miskita entre el S. XVI y finales del S. XVIII como una forma de gobierno indirecto, formalizándose de esta manera, la influencia británica en la región que duró aproximadamente doscientos años (Oertzen, 1985).

La figura que utilizaron los ingleses para establecerse en el territorio conocido como “La Mosquitia” se denominó *Protectorado* con la idea de que las actividades parecieran legales a los ojos de las demás potencias europeas (Zapata, 2007; Helms, 1976). Del acercamiento entre ingleses y Miskitu se instituyó una alianza estratégica para garantizar el negocio del contrabando. Los Miskitu llegaron a cuidar los intereses de los británicos y hasta a ser sus intermediarios, ya que les propiciaron la mercancía y esclavos, de manera tal que permitió la expansión del poder comercial inglés (Aguilar, 1998; Gordon, 1985; Oertzen, 1985). Los Miskitu les proveían refugio contra posiciones españolas y los ingleses les ofrecieron resguardo (Grossman, 1988; Aguilar, 1998). Esta alianza fue cuidadosamente cultivada a través de “regalos y reparto de beneficios” pero no fue impuesta (Oertzen, 1985: 5).

Aunque con el Tratado de París (1763) se limita la influencia británica en la región, desde Belice se continuó sosteniendo vínculos con La Mosquitia hasta crear el Protectorado en 1844 argumentando “interés y voluntad de proteger a sus antiguos aliados” (Helms, 1976; González, 1997; Zapata, 2007). El Protectorado llega a su fin cuando Gran Bretaña renuncia y a la vez reconoce la soberanía de Nicaragua sobre este territorio. Finalmente, se crea la reserva miskita bajo jurisdicción del Estado nicaragüense que por medio del Tratado de Managua firmado en 1860, tiene la potestad de crear su gobierno propio. En 1894 el gobierno liberal de José Santos Zelaya incorpora a La Mosquitia por la fuerza a territorio nicaragüense (Vilas, 1990; Zapata, 2007). Con esta acción el gobierno nicaragüense formaliza una variedad de concesiones sobre los recursos naturales que conducen a la instauración, por un período extenso, de la economía de enclave durante gobiernos conservadores y liberales.

Segundo momento: El Enclave y Somocismo

Aunque no hay precisión en relación al período que duró el enclave, como modalidad de economía extractiva, distintos autores reconocen que las concesiones dadas en la otrora Mosquitia se efectuaron entre 1860 – 1960, fechas en que según Kindblad (2003) se da la “explotación comercial del recurso”. Por su parte Vilas (1990) menciona que el auge y la decadencia del enclave ocurrieron entre 1880-1930. Mientras, todos coinciden en afirmar que las concesiones sucedieron antes de que el Estado jugara algún rol en el control de la riqueza natural ubicada geográficamente en la costa Caribe. Según González “en 1865 el enclave operó en modalidad de plantaciones y en unidades extractivas de pequeña escala” (González, 1997:149), pasando del control británico a manos de las compañías norteamericanas, considerándose una forma “moderna de dominación colonial” (González, 1997). Los productos de mayor demanda en el mercado internacional se refieren a la madera, plantaciones de bananos y minería (Alegret, 1985; Helms, 1976; Vilas, 1990),

actividades que se realizaron en distintas épocas.

Aunque el enclave sostenía la economía de la región Caribe debido a la oferta de empleo y la aparente prosperidad socioeconómica de las familias y las comunidades mientras duró, este se concibió sin sostener mayores vinculaciones con la economía local, su énfasis era de “poder absoluto sobre los recursos, la producción e incluso, la fuerza de trabajo” como lo explica Vilas (Vilas, 1990: 99-100). La vida giraba en torno al enclave, los productos y ganancias eran exportados hacia Estados Unidos e importaban todo cuanto necesitaran (Vilas, 1990; Gordon, 1985).

La depresión económica internacional, el agotamiento de los recursos naturales, la inestabilidad política del país producto de las luchas nacionalistas incide en la decadencia de la economía “próspera” de la costa Caribe de entonces (Williamson, 2004; Vilas, 1990; Gordon, 1985). Al retirarse las compañías extranjeras asentadas en la región, los pueblos parecen “fantasmas” y los indígenas que se habían empleado en estas empresas vuelven a sus comunidades para la reactivación de la economía de subsistencia que según Helms “servía de colchón frente a la recesión económica” (Helms, 1976: 116). Esa acción provocó la presión de los recursos comunitarios al explotarlos de forma intensiva.

Como alternativa, la población indígena inserta laboralmente en las empresas transnacionales enviaba dinero en forma de remesa y productos a sus familias que habitaban en el área rural, procedentes de los comisariatos (Nietschmann, 1973, citado en Gordon, 1985). En este período se refuerza la división de roles de género entre los Miskitu, los hombres se incorporan a la economía monetarizada controlada por las transnacionales y las mujeres, en su mayoría, se quedaban en sus localidades sosteniendo las economías comunitarias y domésticas.

A pesar de la crisis económica mundial ya en los “años cincuenta y sesenta” se reactiva lentamente la economía de la región. El Estado somocista concedió permiso de explotación a la minería, madera y pesca²⁶ (Alegret, 1985) a empresas como ATCHEMCO que extraía resina y aceite de tronco de pinares, así como a la empresa INFOCASA, además de las inversiones realizadas por el gobierno somocista y la Alianza para el Progreso a través del programa de modernización capitalista (Vilas, 1990). Con este impulso - entre 1950 y 1970-, la economía nicaragüense experimentó un acelerado crecimiento capitalista y transformaciones de gran alcance.

En este período también se crea el Instituto de Fomento Nacional (INFONAC) y el Proyecto Forestal del Noroeste para rehabilitar los pinares arrasados por la acción extractiva de las compañías extranjeras, además de establecer el Instituto Agrario Nicaragüense (IAN) que impulsó el proyecto de colonización campesina (González, 1997). Estas pequeñas acciones no parecían ser tomadas con seriedad de parte del Estado somocista, en la práctica, y desde el período de la incorporación por la fuerza en 1894, el Estado nicaragüense continuaba ausente; los servicios sociales estuvieron en manos de las

²⁶ El gobierno somocista ofreció importantes exenciones de impuestos a las concesiones mineras pero debido a la corrupción del régimen estos no ingresaron a las finanzas públicas (Vilas, 1990).

compañías extranjeras, cuando estas se fueron el Estado no las asumió²⁷ (Williamson, 2004, Aguilar, 1998).

Por esa razón, las ideas de desarrollo promovidas por el gobierno somocista entre el período de 1934-1979, no incluía a las hoy Regiones Autónomas. La región continuó generando importantes ingresos fiscales para la nación (Navarrete, 2004), pero ni el Estado ni las compañías realizaron inversiones significativas para beneficio de sus habitantes, la zona y sus pobladores siguieron en el olvido (Aguilar, 1998). Estas son las condiciones de la costa Caribe nicaragüense al triunfo de la Revolución Popular Sandinista en 1979.

Tercer momento: la Revolución Sandinista

Al triunfar la Revolución Sandinista el 19 de Julio de 1979, los sandinistas tenían escaso conocimiento sobre lo que ocurría en el otro lado del país, la región Caribe era un enigma. Sí era sabido que producto de la estancia prolongada de las empresas transnacionales y la escasa inversión estatal las condiciones de vida de la población eran dramáticas. De esta manera la Junta de Gobierno de Reconstrucción y Unidad Nacional a inicios de la Revolución aprueba un paquete amplio de proyectos de infraestructura económica y social para la costa.²⁸ Además se reactiva y dinamiza la economía regional al darle continuidad a la actividad de minería, forestería y de procesamiento de pinares con capital estatal (Vilas, 1990).

En ese contexto surge la organización indígena “Miskitu, Sumus y Ramas sandinistas unidos” (MISURASATA), aprovechan la apertura del nuevo gobierno para realizar una serie de demandas específicas que el gobierno nacional acoge favorablemente²⁹. Según Vilas (1990) esas demandas respondían a las necesidades materiales de las comunidades como por ejemplo, la Cruzada Nacional en Lenguas Maternas, la educación bilingüe (Williamson, 2004), derechos sobre las tierras comunales, aprovechamiento de los recursos naturales, la contaminación de los ríos y la discriminación racial.

Sin embargo, esa lista de necesidades puestas en agendas por MISURASATA -que en su momento eran representantes delegados por los pobladores del Atlántico en la Junta de Gobierno de Reconstrucción Nacional-, entraron en tensión una vez que estas fueron mayores. En 1981 MISURASATA presenta el “plan 81” que integra una propuesta de reclamo sobre el territorio asentado tradicionalmente por la población indígena del Caribe. El gobierno valoró como inadmisibles esas demandas generándose un conflicto sin precedente en la historia nacional.

²⁷ Como ejemplo se citan los servicios de administración pública que ofrecía la Bragman Bluff Lumber Co. al pagar la planilla de la guardia nacional o la Standard Fruit Company, que ofrecía electricidad para su consumo y venta de servicios (Williamson, 2004).

²⁸ Instalación de redes de telefonía; mejoramiento de sistema de abastecimiento y ampliación del servicio de agua potable y eliminación de excretas; acondicionamiento del muelle principal; programa de crédito rural; construcción de carretera hacia la región; unidades médicas móviles (Vilas, 1990; Williamson, 2004).

²⁹ En los textos se cita el acuerdo entre el Instituto Nicaragüense para la Costa Atlántica (INNICA), Instituto Nicaragüense de Recursos Naturales y del Ambiente (IRENA) y MISURASATA para el pago de impuesto por la extracción y aprovechamiento de madera de las tierras comunales.

El conflicto fue resuelto por la vía militar por el gobierno sandinista. Muchas comunidades Miskitu fueron reasentadas por la fuerza de sus espacios ancestrales a otros lugares, otros tantos huyeron hacia Costa Rica y Honduras. Asimismo, se generó el desplazamiento de la ciudadanía de las zonas rurales hacia las urbanas o hacia el extranjero. La confrontación armada fue desgastante para las comunidades ya que estas se encontraban sitiadas y controladas por el ejército sandinista. Eso ocurrió porque el gobierno nicaragüense suponía la existencia de redes familiares y sociales que colaboraban con el sostenimiento de la insurgencia armada indígena, como en efecto ocurría. Todos estos aspectos dejaron inestables a las comunidades al desintegrar su economía de subsistencia. Las actividades productivas tradicionales desaparecieron, como es el caso de Krukira con la pesca y agricultura. Como efecto se observó el cambio en sus formas culturales de vida (Vilas, 1990; Aguilar, 1998; Álvarez y Escobar, 2004).

Al entrar en crisis el funcionamiento de las economías comunitarias, el Estado a través del Ministerio de Comercio Interior (MICOIN), trató de garantizar el suministro básico de alimentos que eran completados por la cooperación cubana en la región (CIDCA, s.a). Asimismo, las comunidades volvieron a poner en función el intercambio de productos (trueque) en el mercado de Bilwi para garantizar la dieta familiar.

Durante esta época las comunidades, además de carecer de alimentos también vieron disminuidos los servicios básicos en salud, educación, transporte, estas se encontraban en el abandono sin asistencia gubernamental y humanitaria. El Estado los obligó a portar cédulas de identidad que únicamente eran exigidas en las zonas rurales debido a la desconfianza generada entre el Estado nicaragüense y la población indígena.

En Krukira se dieron dos enfrentamientos armados, en el último la comunidad exigió la retirada del ejército aunque sin lograr mayores resultados. La población recibía un trato hostil, discriminatorio y racista por parte de los militares sandinistas. A la vez, la población rechazaba la presencia del ejército debido a su mal proceder. Producto de estos actos, en distintas ocasiones muchos hombres y mujeres fueron encarcelados y torturados. En todo ese período la gente local desconfió del gobierno de entonces.

Los efectos de la guerra provocaron cansancio y deterioro en las comunidades por lo que actores locales se movilizaron para promover un cese al fuego y con ello, un Acuerdo de Paz pactado en la comunidad de Yulu el 17 de Mayo de 1985. El acuerdo suscrito entre los indígenas armados y el gobierno de Nicaragua estableció la libre circulación, el retorno a las comunidades de origen, el restablecimiento de las actividades de subsistencia, levantamiento de restricciones a la población e impulso de un proyecto de autonomía socio-política (Williamson, 2004; Vilas, 1990).

Se crearon Comisiones de Paz y Autonomía que tenían como rol “la repatriación y reconstrucción de las comunidades, la reunificación familiar y la consulta de la propuesta de Ley de Autonomía” (Vilas, 1990: 319-320). En 1987 se aprueba la Ley de Autonomía y la nueva Constitución de la República de Nicaragua reconociéndose como una nación “multiétnica, multilingüe y pluricultural”. En 1990 se instalan los primeros Gobiernos Regionales Autónomos y con ello, el sistema sociopolítico de la autonomía.

Cuarto momento: Régimen de Autonomía

La demanda y puesta en vigencia del Régimen de Autonomía significó el reconocimiento de derechos colectivos específicos en beneficio de las poblaciones históricamente asentadas en el Caribe nicaragüense. La autonomía que entra en vigencia en 1990 a través de la instalación de los Consejos Regionales Autónomos tiene carácter multiétnico y regional, es un sistema que abriga a la diversidad de grupos poblacionales presentes en la región.³⁰

En todos estos años se ha ampliado y actualizado el marco normativo de la autonomía con la aprobación de una legislación secundaria que ha ayudado al funcionamiento y coordinación entre los niveles de gobierno en las Regiones Autónomas. Sus avances se visualizan en la relaciones entre niveles de gobierno (comunitarios y/o territoriales, municipales, regionales y nacional), derechos colectivos y formas de explotación de recursos naturales, la creación de estructuras institucionales de la autonomía, pero más importante ha sido la aprobación de la Ley de Demarcación y Titulación de Territorios Indígenas dándole legitimidad y reforzando la autonomía de gobiernos comunales y territoriales indígenas (Frühling, et. al, 2007).

Después de 25 años el sistema autonómico está siendo evaluado por los sujetos de la autonomía³¹. Sus críticas están contribuyendo a identificar las restricciones del régimen. Asimismo se espera que el sistema sociopolítico de Autonomía sea un instrumento de derecho que garantice la realización de sus demandas, estableciéndose para ello un sistema incluyente y efectivo para todos los sectores sociales, incluso para las mujeres.

En estas discusiones los distintos sectores han visualizado que aunque se crearon dos regiones Autónomas y un órgano especial de gobierno, los temas centrales de la autonomía costeña no parecen haber sido tomados en cuenta, razón por la cual se muestran ambigüedades en torno al aprovechamiento de los recursos naturales, mecanismos de participación imprecisos, transferencias estatales mínimas, injerencia de la política partidaria en el quehacer de la autonomía, profundización de las desigualdades sociales y escaso acceso a los servicios sociales de la población (Frühling, et. al).

Asimismo, de forma limitada las mujeres han obtenido derechos individuales y colectivos. Al respecto Figueroa (2010) expresa que en la costa Caribe ocurre el mismo fenómeno que en otros contextos, ya que en las experiencias de autonomía las mujeres no han sido debidamente atendidas. Las demandas de las mujeres, dice Figueroa, sólo han sido reconocidas desde la lucha por la autodeterminación de sus pueblos sin considerar el reclamo de sus derechos como mujeres poseen. Por esa razón, las mujeres indígenas están promoviendo la consolidación de una autonomía en dos sentidos: para ellas y sus pueblos (Figueroa, 2010).

³⁰ En el reciente debate para reformar el Estatuto de Autonomía los políticos regionales expresaron que la autonomía vigente a nivel regional no es una autonomía indígena (Hogdson, Paiz, Law, Rojas y Alemán, 2012), aunque sus sujetos específicos y colectivos son los Pueblos Indígenas y Afrodescendientes como bien señalan Frühling, González y Petter Buvollen (2007).

³¹ Esos espacios han sido abiertos por las universidades y otros actores desde la sociedad civil organizada, sin embargo, desde hace cinco años se habla de las reformas a la ley 28 pero la población no ha sido partícipe de este proceso ya que sus contenidos sólo son conocidos por los partidos políticos: YATAMA y el FSLN.

En este particular, las mujeres multiétnicas del Caribe de Nicaragua se han movilizad para el logro de un régimen especial de autonomía durante “el alzamiento, negociación de la paz, reconciliación, unidad familiar” (Figueroa, 2010; GRAAN-GRAAS, CEIMM-URACCAN, 2012). No obstante, en la época en que se conformaron las Comisiones de Paz y Autonomía, ellas no figuraron en las discusiones, negociación y consulta para la creación del marco normativo de la autonomía. El mismo estatuto y el Reglamento de la Ley 28 refieren vagamente derechos para las mujeres.

En sucesivos gobiernos autónomos, instalados desde 1990 a la fecha, se ha observado una disminuida participación de las mujeres. Aunque sigue siendo un reto equilibrar la participación igualitaria entre hombres y mujeres según identidad étnica en los Consejos Regionales Autónomos de ambas regiones, aun hoy las mujeres en general y en particular, las mujeres de Pueblos Indígenas y Afrodescendientes están sub representadas en esos espacios decisorios (Figueroa, 2010, González, Figueroa y Barbeyto, 2006; GRAAN-GRAAS, CEIMM URACCAN, 2012).

En el Estatuto de Autonomía tampoco se expresa cómo concretar los mecanismos de participación real y efectiva de las mujeres dentro de los espacios de las autonomías (GRAAN, GRAAS, CEIMM URACCAN, 2012). Su escasa presencia en ese órgano de gobierno ha ocasionado la falta de consolidación de una agenda particular que beneficie a las mujeres, aspecto que ha tenido una incidencia directa en carencia de la definición de normativas que las favorezcan. Se observa en la actualidad un insuficiente desarrollo institucional en las instancias autonómicas que garanticen a las mujeres una vida libre de violencia (Figueroa y Barbeyto, 2014:19), eso provoca un impacto directo en la falta de mecanismos para luchar contra la violencia de género.

Aun así, en la marcha del sistema político de la autonomía se ha caminado hacia la apertura, creación e institucionalización de espacios para las mujeres –si bien, con muchos obstáculos-, ellas están participando en la toma de decisiones de distintos niveles de gobierno y atienden problemáticas específicas de este sector poblacional (GRAAN, GRAAS, CEIMM URACCAN, 2012). Es bueno reconocer que los avances observados a favor de las mujeres en la esfera pública gubernamental, ha sido producto de la presión ejercida por la alianza de mujeres multiétnicas constituidas a nivel local y regional. Las agrupaciones de las mujeres tienen la finalidad de impulsar una legislación que contribuya con su causa, especialmente en establecer políticas públicas que respalden su lucha en contra de la violencia. En los últimos años, la violencia de género se ha convertido en una de las más importantes luchas colectivas de las mujeres indígenas y no indígenas en el Caribe nicaragüense.

CAPÍTULO IV

LAS MUJERES NICARAGÜENSES EN LA LUCHA CONTRA LA VIOLENCIA

4.1 Activismo de las mujeres en Nicaragua

4.1.1 Antecedentes de la movilización de las mujeres

Las acciones del movimiento organizado de mujeres nicaragüense se hacen evidentes a mediados del siglo XX durante la dictadura militar somocista. Las mujeres antes de aglutinarse en el “ala femenina”, ligada al partido liberal de los Somoza, se reunían en una variedad de expresiones organizadas, aunque es hasta en esta etapa que las luchas de las mujeres se vuelven más intensas y públicas, aunque respondiendo fundamentalmente a la clase media, demandaban el reconocimiento y goce de sus derechos políticos e igualdad de derechos; la dictadura militar reconoce el derecho al voto de las mujeres (Clodius y Keller, 2008).

A pesar de la existencia del “ala femenina” un sector de las mujeres estaba excluido, las mujeres buscaron otras vías de organización, así es como en 1963 el partido socialista impulsa la Organización de Mujeres Democráticas de Nicaragua (OMDN), pero de duración efímera. Sus fundadoras al retirarse crearon la Alianza Patriótica de Mujeres Nicaragüenses (APMN) en 1969 bajo la cobija del Frente Sandinista, el APMN tenía el firme propósito de organizar a las mujeres de los sectores populares en la búsqueda de mejores condiciones de vida (Randall, 1999: 59; La Malinche, 1994); aunque estos dos intentos iniciales fracasaron, las mujeres empezaron a reunirse para derrocar a la dictadura somocista y eso sí funcionó, pues debido a las condiciones políticas de la época, las mujeres eran cada vez más visibles demandando libertad para los reos políticos y garantías de sus derechos humanos básicos.

En ese contexto nace, en 1977, la Asociación de Mujeres ante la Problemática Nacional (AMPRONAC). En su programa de lucha AMPRONAC se proponía emancipar a las mujeres, a la vez, incorporaba en su agenda otras demandas urgentes en la época de la insurrección popular. Las mujeres integradas a la lucha armada dentro de la izquierda revolucionaria habían desarrollado conciencia nacionalista y de clase, pero escaso compromiso feminista (La Malinche, 1994).

AMPRONAC es el origen de AMNLAE (Vargas, 1988:65-71). Durante la Revolución sandinista, se formó AMNLAE – Asociación Nacional de Mujeres “Luisa Amanda Espinoza”- que apoyó importantes demandas de las mujeres³², asimismo respaldó la incorporación masiva de las mujeres al espacio público –ante la ausencia prolongada de los hombres por estar en los frentes de guerra - (La Boletina, 2009a; Kampwirth, 2006: 143).

³²La creación de los Centros de Desarrollo Infantil (CDI), servicios de lavandería, anticoncepción, sindicalización, protección legal, la creación de las Casas de la Mujer con servicios de asesoría legal, psicológica y salud y los aportes a la nueva Constitución de la República.

De algún modo, AMNLAE apoyó la participación de las mujeres en las tareas prioritarias de la revolución, por un lado, la reconstrucción de la nación, y luego, durante el período de guerra de baja intensidad, a la defensa. A las mujeres se les animaba a tomar parte en la cruzada de alfabetización y a unirse a las milicias voluntarias, como dice Margareth Randall “AMNLAE respaldó el trabajo voluntario de las mujeres, aunque concebida –en sus orígenes- como un “movimiento femenino de masas” (Randall, 1999).

De esta manera, la agenda de las mujeres fue supeditada a “la paz y a la estabilidad económica” (Randall, 1999) a pesar de los esfuerzos de AMNLAE, quedando en segundo plano la finalidad fundamental por el que había sido constituida. De esa manera AMNLAE se centró en “organizar a las mujeres para consolidar la revolución” (Brenes, Lovo, Restrepo, Saakes, Zúniga, 1991; Murillo, 2004). Por su parte, Olivera, Montis y Meassick (1992) razonan que en esta época el enfoque de clase jerarquizó cualquier demanda, incluyendo las de las mujeres en general y las de las mujeres indígenas y afrodescendientes en particular. AMNLAE fue incapaz de desarrollar una agenda propia feminista y de movilizar a las mujeres alrededor de sus demandas elementales (Randall, 1999).

Para esa época las mujeres ya estaban preocupadas por temas tan sentidos en el ámbito privado como la violencia sexual o el aborto, aunque hubo interés de incluirla en la agenda sociopolítica de AMNLAE, nunca tuvo eco ni se promovió políticas públicas al respecto. Randall (1999) razona que al dejar fuera estas demandas el gobierno sandinista buscaba “evitar el enojo de la Iglesia Católica”, además de criticar la escasa visión de AMNLAE al no incluirla como tarea prioritaria dentro de su agenda (Randall, 1999:73,76, 88; Brenes y otras, 1991).

Por esa razón AMNLAE, como organización de mujeres, actuaba según las decisiones tomadas en la dirección nacional del partido Frente sandinista, “la autonomía real nunca fue considerada” (Randall, 1999). En el gobierno, muy poco se tomaba en cuenta las voces femeninas que planteaban una ampliación y consolidación de su agenda como mujeres³³; en todo caso, como expresan Olivera et al, “los planteamientos emancipatorios de la Revolución se quedaron mayoritariamente en el discurso” (Olivera, et al., 1992:131), aunque al inicio hubo verdadero esfuerzo por la democratización de los géneros (Kampwirth, 2006:142), pero sin llegar a desarrollar una propuesta autónoma por su vinculación directa con el FSLN (Randall, 1999)³⁴.

Sin embargo, la participación política y su salida al espacio público de forma masiva permitieron a las mujeres ser tomadas en cuenta como sujetas de derecho. De algún modo una serie de derechos que fueron reconocidos en la época³⁵ en el nuevo marco jurídico nacional dieron paso a la consolidación de la conciencia de género en las mujeres y como

³³ Las feministas aglutinadas en La Malinche reflexionan que tanto AMNLAE como todas las mujeres que sostenían posicionamientos feministas para esa época, eran consideradas como “peligrosas” por la dirigencia revolucionaria (La Malinche, 1994).

³⁴ De hecho, las mismas mujeres identificadas como “feministas autónomas e independiente” empezaron a cuestionar la supeditación de la agenda de las mujeres a la agenda gubernamental (Kampwirth, 2006).

³⁵ Avances tales como el reconocimiento de las relaciones de hecho estable, ley del divorcio unilateral, la ley de adopciones, la ley de paternidad responsable, ley de patria potestad, la ley de alimentos, ley de relaciones madre e hijos, el nuevo código de la familia (Randall, 1999).

consecuencia, su capacidad organizativa en la demanda de derechos como grupo social. De acuerdo a Kampwirth “el sandinismo marcó el feminismo nicaragüense para siempre” (Kampwirth, 2006: 142). A juicio de Kampwirth (2006) el feminismo no nace con la Revolución sino antes –en el siglo XIX-, pero las mujeres se organizan en términos políticos hasta “los años ochenta”, al movilizarse masivamente hombres y mujeres jóvenes, principalmente.

Al cambiar el gobierno a inicios de “los años noventa” proliferan los movimientos de mujeres siendo expresiones organizadas muy diversas con agendas específicas. Se declara autonomía política, se les reconoce como interlocutoras con el Estado y una fuerza viva de los movimientos sociales (La Boletina, 2009b).

Ante la incertidumbre, luego de la pérdida de las elecciones del frente sandinista, las mujeres se encuentran en el Festival de las 52% que busca reunir a las mujeres y denunciar la violación de sus derechos humanos básicos, mientras que en 1992 se realiza el encuentro de las Mujeres Nicaragüenses por la “unidad en la diversidad” (Cuadra y Jiménez, 2010; La Malinche, 1994).

De este encuentro nace una variedad de propuestas en las que las mujeres se unen para mejorar sus condiciones de vida como lo fue la red contra la violencia hacia las mujeres³⁶ (Randall, 1999). Después de formalizar el trabajo en redes en contra de la violencia en 1992, las mujeres impulsan importantes procesos para visibilizar la violencia como un problema grave en la sociedad nicaragüense e insertarlo en la agenda pública nacional.

De acuerdo a la evidencia histórica, el feminismo surge, se desarrolla y consolida en un contexto previo y durante la Revolución sandinista. Producto de su propia evolución el feminismo nicaragüense crece a espaldas – y probablemente alejadas geográficamente e inscritas en sus propias agendas - de los intereses de las mujeres que pertenecen a distintos grupos étnicos en el país. En tanto, organizaciones feministas como La Malinche se autoevalúan y reconocen que su trabajo se ha enfocado en las mujeres urbanas y mestizas, proyectando un feminismo “urbano-mestizo” (La Malinche, 1994). Aun hoy ese sigue siendo el reto, las mujeres indígenas, afrodescendientes y mestizas costeñas no parecen incluidas en ese otro feminismo, las demandas y los procesos vividos por el movimiento de mujeres en el Caribe nicaragüense son diferentes al resto del feminismo.

³⁶ Las redes tenían el propósito de evitar el control partidario y la existencia de una organización coordinadora (Kampwirth, 2006), las organizaciones miembros de la red quedaban vinculadas a través de acciones conjuntas en torno a temas puntuales (La Malinche, 1994).

4.1.2 Mujeres indígenas y multiétnicas organizadas

Antes del triunfo de la Revolución popular sandinista, las mujeres indígenas, afrodescendientes y campesinas mestizas del Caribe nicaragüense se organizaron alrededor de la iglesia³⁷ o en las de tipo étnico identitarias como Acaric o Alpromisu, pero en general, las mujeres se encontraban aglutinadas en espacios más pequeños como la familia y como agentes del sistema tradicional de salud – parteras o curanderas-, desempeñando su rol de género desde la cultura, ahí centraban su poder (García, 2000; Herlihy, 2012a; Helms, 1976).

Aunque en esa época ya existían cimientos de mujeres constituidas en AMPRONAC como narra Dorotea Wilson, su formación entre 1977-1978 en el sector de Las Minas, fue efímera (Wilson citada en Brenes et al, 1991: 154; Wilson referida en Murillo, 2004; García, 2000); la presencia de AMPRONAC fue un episodio histórico relevante en la incipiente organización de las mujeres pero sin dejar huellas en la memoria colectiva. Las mujeres se organizarán en términos políticos una década después, trascendiendo hacia demandas propias de su género considerando su condición étnica y de clase.

La Revolución sandinista es un referente importante en la movilización de las mujeres, visibilizándolas en la vida social, cultural, económica y política del país. Por alguna razón, Brenes y otras (1991) afirman que las mujeres en las iglesias y de la Costa Atlántica fueron influidas por el ambiente revolucionario al organizarse. A la vez, Figueroa y Marley (2010) explican que en este período se instituye la agencia de las mujeres multiétnicas al reinterpretar el enfoque de género desde una visión específica al asumirse las mujeres en contra del racismo y discriminación.

Las mujeres costeñas cimentaron su identidad política al movilizarse en el período de confrontación con el Estado nación nicaragüense. Así, las mujeres fueron claves en la promoción de los derechos de su pueblo al insertarse en Misurasata primero y luego, participar en el levantamiento armado –más que como guerrilleras jugó un rol importante como mujeres-madres imaginando fórmulas para defender a la familia, a la comunidad y a su pueblo- (Figueroa, 2010 y Comisión conjunta, 2012).

Sandra Davis asume que el papel desempeñado por las mujeres fue efectivo principalmente como madres llamando a sus hijos al desarme y a trabajar en la construcción de la paz; las mujeres, dice Davis:

“no participaron en ese proceso porque el gobierno sandinista reivindicaba sus derechos, a mí me parece que nace de una idea de lideresas como Mirna (Cunningham) y Hazel (Law) de entender la lógica indígena, de cómo funciona la familia y las relaciones madres - hijos en los pueblos indígenas (...) ese elemento lo lograron

³⁷ La iglesia cristiana promueve roles tradicionales de mujeres y hombres. Y a la vez, en la zona rural indígena este es uno de los sitios que congrega a las mujeres fomentando de forma positiva “la apertura de espacios para ellas y el fortalecimiento de prácticas comunitarias como la solidaridad y la cooperación” (García, 2000: 83). Principalmente en el área rural el activismo más importante de las mujeres continúa ligado a las distintas denominaciones religiosas.

rescatar ellas” (Entrevista 3, 2011).

Si bien las mujeres participaron activamente en la movilización política con y frente al Estado nicaragüense, la visibilización de las luchas de las mujeres se concreta al integrar y dirigir las comisiones de paz y autonomía, en la negociación de la paz y la puesta en marcha del régimen de autonomía costeño; en ese contexto las mujeres asumieron el liderazgo en la comunidad y de esa manera, se fortaleció el movimiento feminista en la costa³⁸ (Saakes citada en Randall, 1999; Herlihy, 2013; García, 2000; Wilson referida en Murillo, 2004).

La comunidad ocupó un lugar importante para las mujeres, ellas se organizaron atendiendo la emergencia de la guerra y sus efectos (Brenes y otras, 1991). Aunque obligadas por las circunstancias, las mujeres sirvieron como intermediarias entre los hombres alzados en armas – familiares, amigos, vecinos- y el gobierno sandinista. Por un lado, el gobierno potenció ese rol de las mujeres indígenas pero a la vez, al asumir ese papel las mujeres no se confrontaron con su grupo social ya que desde la cultura miskita “el rol reproductor es central” siendo las mujeres “las que buscan preservar, conservar, potenciar y reproducir la vida” (Cunningham señalada en Figueroa, 2005: 159-160).

Araceli García destaca que las mujeres – sobre todo las de las zonas rurales indígenas – ganaron importantes espacios en el ámbito público de sus comunidades, ya que al ser promotoras de paz ellas “obtuvieron mayor estimación social y se valoraron así mismas”. En sus espacios familiares las mujeres supieron “negociar su propio rol³⁹ obteniendo –en una época de crisis y confrontación política - la solidaridad de su grupo doméstico” (García, 2000: 262).

Mientras eso acontecía con las mujeres indígenas asentadas en Nicaragua⁴⁰, en Honduras la situación de las mujeres fue sumamente crítica, ya que no tuvieron la oportunidad de “hacer nada”, solo esperar el momento del retorno⁴¹. Como manifiesta Davis y otras (2007) y García (2000), debido a la alteración de los espacios vitales de las mujeres, tanto en Honduras como en Nicaragua, las familias estaban divididas al ser despojadas de sus tierras ancestrales producto de la guerra, las mujeres ya no funcionaban como centro de la organización social y familiar comunitaria, además de cargar solas con todas las responsabilidades familiares en sus hogares y en el quehacer comunitario.

³⁸ Según Sandra Davis (en entrevista, 2011) ese movimiento fortaleció principalmente a las mujeres moravas, ya que en la zona rural este liderazgo fue potenciado para dirigir Comisiones de Paz y Autonomía, además de buscar el desarme de sus hijos.

³⁹ Los hombres indígenas rurales por ejemplo, dejaban a las mujeres negociar con el gobierno sandinista, ya que eran vigilados por la comunidad, pudiendo ser reportados a los muchachos de la resistencia indígena como “*kiama* – oreja” del gobierno sandinista. Los hombres de las comunidades se resistieron a fungir como delegados del gobierno en cualquier cargo político –incluso en las estructuras de autoridad tradicional indígena- que implicara reportar todos los acontecimientos ocurridos en esa jurisdicción.

⁴⁰ El gobierno sandinista reubicó forzosamente a muchas comunidades lejos de sus antiguos asentamientos en un sector llamado “Tasba Pri”, ubicado geográficamente al oeste de la ciudad de Bilwi, Puerto Cabezas.

⁴¹ Explica Davis et al (2007) que las mujeres miskitas de los asentamientos hondureños se sintieron fuertemente hostigadas por los miskitus hondureños, así como la espera continua que se transformó en pasividad forzada, afectando su capacidad de reconstruir sus vidas y su visión de futuro.

Algunas autoras como Davis et al (2007) cuestionan la salida de las mujeres de sus hogares argumentando que al retornar a sus antiguas comunidades, años más tarde, el patriarcado se reinstala al volver los hombres de la guerra. Las mujeres se recluyeron en el espacio doméstico en vez de potenciar su liderazgo, retrocediendo en sus luchas políticas al quedarse sin oportunidades para agenciar sus derechos.

Si bien los hombres regresaron a la comunidad y ocuparon sus antiguos espacios –de autoridad principalmente-, en tiempos de paz, producto de la normatividad comunitaria y religiosa, las mujeres regresaron a sus papeles tradicionales (Randall, 1999). Sin embargo, el retorno no ha significado un proceso pasivo y exento de confrontaciones. La diferencia es que ahora las mujeres indígenas tienen un cúmulo de recursos para la emancipación por sus derechos, aun cuando se muevan en espacios estrechos, producto del poder masculino presente en el imaginario y prácticas cotidianas de la colectividad.

Es verdad que las mujeres se organizaron en una coyuntura específica pero al salir al espacio público aunque fuera temporalmente, las mujeres lo comprendieron como de “preparación política” para el ejercicio de su ciudadanía, “toma de conciencia” o “se valoraron de forma distinta” (García, 2000; Wilson, referida en Murillo, 2004). Para las mujeres, tomar el poder aunque fuera momentáneo fue fundamental para su crecimiento personal, autoestima y respeto que eso generó en sus vidas y entornos.

En esa época, las mujeres comunitarias estaban preocupadas por la situación generada por el conflicto armado y motivadas en la búsqueda de soluciones para unificar a la familia, de acuerdo a los mandatos de su género, a la iglesia –como buenas cristianas- y a una coyuntura en particular⁴². La conciencia de género se torna entonces en un proceso dinámico (Wilson en Murillo, 2004), ya que es en la búsqueda de la paz que las mujeres indígenas, afrodescendientes y multiétnicas se asumen como sujetas con derechos. La participación femenina en labores no tradicionales generó la creación de capacidades para emprender procesos más amplios como fue la creación de organizaciones propias con agendas específicamente feministas.

A pesar de los efectos producidos por el conflicto armado, las mujeres en la región Caribe se organizaron en términos políticos a finales de la época revolucionaria - un poco más tarde que en el resto del país -. Así surge el Movimiento de Mujeres “Nidia White” en el Atlántico norte, aunque su institucionalización y desarrollo como movimiento autónomo ocurre en “la década del noventa”.

Al instalarse el régimen de autonomía en 1990 se constituyó en un referente para las mujeres y sus pueblos en la defensa de sus derechos colectivos e individuales. Pero el desafío que aún persiste es la articulación de ambos derechos sin que estos entren en contradicción con las reivindicaciones identitarias que respalda el sistema sociopolítico

⁴² Los resultados y reflexiones del estudio de Araceli García son relevantes para comprender un período específico de la movilización de las mujeres caribeñas pero me distancio de ella cuando argumenta que esa “organización y educación” fue estimulada por las mujeres sandinistas del pacífico y de otras de la región (García, 2000: 135-137).

autonómico. En un primer momento, con las discusiones y consultas sobre la ley de autonomía las mujeres empezaron a preguntarse “cuáles son nuestros derechos, cuáles son nuestras reivindicaciones, qué cosas nuestras como mujeres tienen que aparecer legisladas en el Estatuto de autonomía” (Brenes y otras, 1991: 155).

Hoy, después de 25 años de aprobada la Ley 28 o de Autonomía, esas preocupaciones son pertinentes y actuales, las mujeres de los distintos pueblos en el Caribe nicaragüense proclaman su inclusión con equidad en los espacios de toma de decisiones, además de reclamar la igualdad de derechos en distintos ámbitos de la vida de las mujeres indígenas, afrodescendientes y mestizas.

El activismo en las mujeres caribeñas –y aun de forma particular, según identidades étnicas-, ha sido definido por el proceso de pacificación, reconstrucción material de sus comunidades en la etapa post bélica, acceso a la educación, la defensa de los derechos colectivos de los pueblos –indígenas y afrodescendientes-, y en los últimos años, han fortalecido su accionar a partir de sus alianzas a favor de la vida de las mujeres (Figuroa y Marley, 2010).

Por esa razón cuando las mujeres de la costa Caribe se organizaron, en particular algunos de los municipios multiétnicos o con mayoría de población indígena, vieron la necesidad de hacer “énfasis en su doble identidad -identidad de género y étnica-. Las organizaciones trabajan el enfoque de género dentro de la realidad e intereses conjuntos de sus comunidades” (Dixon, 2005: 31).

Una primera experiencia de organizar las luchas de las mujeres fue visible en el 2002, las mujeres del municipio de Puerto Cabezas se organizaron logrando redactar la “Carta de Entendimiento”, en su contenido las mujeres acuerdan y demandan al gobierno municipal mayor participación política de las mujeres en espacios decisorios, además de la realización de políticas, planes y proyectos de desarrollo con perspectiva intercultural y de género a nivel municipal, se proponen el cumplimiento de derechos humanos de las mujeres y una vida libre de violencia. Además, juntas impulsaron “la ordenanza municipal que exige por ley el 40% de los proyectos municipales sean destinados para beneficiar a las mujeres” (Iniciativa de mujeres multiétnicas, 2002; Dixon, 2005: 28).

La situación de las mujeres en la región Caribe es precaria y difícil al incrementar la pobreza producto de las escasas posibilidades de empleo, violencia y cambios culturales (Woods (1994) citada en Jubb y Law, 2000). Así es como las agendas de las organizaciones de mujeres se enfocan en las problemáticas más urgentes que demandan las mujeres estableciendo alianzas entre las organizaciones locales para enfrentar juntas los desafíos de una sociedad desigual, machista, racista y excluyente. Las organizaciones se esfuerzan por articular el trabajo por los derechos humanos de las mujeres indígenas y no indígenas, considerando la diversidad, el reconocimiento de las desigualdades múltiples y el respeto entre sí.

Las organizaciones de mujeres creadas a finales de la “década de los ochenta” en la RAAN, se ubicaron en las ciudades y aunque hicieron un importante trabajo en la zona rural, sus escasos recursos financieros impidieron el desarrollo de sus agendas. Por otro lado, las

organizaciones que se dedican a agenciar los derechos de mujeres en la región, y particular en Puerto Cabezas, son muy pocas. A partir de “los años noventa” a la fecha, estas organizaciones están ampliando su radio de acción pero de manera limitada, para llegar a las comunidades deben establecer alianzas entre las organizaciones o lograr recursos a través de la cooperación externa⁴³ para hacer efectivo su trabajo de empoderamiento en las mujeres indígenas y campesinas.

En la zona rural indígena del municipio de Puerto Cabezas hay promotoras dedicadas a atender el trabajo organizado de las mujeres. Estas “mujeres comunitarias” o “*mairin tawanka*”⁴⁴ responden directamente a sus propias necesidades y aprovechan cualquier evento que AMICA, Gaviota o el Movimiento de Mujeres “Nidia White” (MMNW) realizan en sus propios lugares o en la ciudad de Bilwi para formarse o interactuar con otras mujeres de áreas geográficas distintas.

Aunque las organizaciones tienen presencia y trabajo desarrollado en la zona rural, éstas no tienen capacidad de seguimiento de sus propias acciones. Hay actividades a favor de las mujeres realizadas directamente por las organizaciones de mujeres comunitarias sin el acompañamiento de los movimientos de mujeres de Bilwi como AMICA o MMNW creadoras de las acciones iniciales. Una de las explicaciones a esta dinámica de trabajo de las organizaciones es que el seguimiento se realiza en circunstancias específicas – por ejemplo, en la ejecución de algún proyecto de desarrollo-, es la razón por la cual las mujeres de las comunidades se han quejado de “abandono” o desatención⁴⁵.

La existencia de las “*mairin tawanka*” se ha extendido a los territorios indígenas, pero esas expresiones organizadas, en algunos casos, son anteriores a la creación por ley de los gobiernos territoriales. Los gobiernos territoriales indígenas surgen con la puesta en vigencia de la Ley del Régimen de Propiedad Comunal de los pueblos indígenas y comunidades étnicas de las Regiones Autónomas de la Costa Atlántica de Nicaragua y de los ríos Bocay, Indio y Maíz o ley 445 aprobada en el 2003.

El reto actual de estas asociaciones de mujeres a nivel comunal o territorial es continuar formándose y luchar por sus derechos como mujeres indígenas o multiétnicas pero en

⁴³ Se depende de los donantes para el financiamiento. La cooperación prefiere apoyar procesos impulsados por las organizaciones de mujeres de preferencia en los sectores rurales más cercanos aunque se tiene la intención de ir más allá pero eso se debe a los costos generados por la dispersión geográfica de las comunidades de los municipios del Caribe nicaragüense (Entrevista 55, 2011; Barbeyto, 2010a).

⁴⁴ Así, las nombra por ejemplo la organización Wangki Tangni del municipio de Waspam o Nubia Hammer de AMICA, en eventos públicos, cuando quieren llamar por su propio nombre a las organizaciones que están vinculadas más al quehacer comunitario. Estas organizaciones son autónomas y no necesariamente responden a organizaciones con matriz urbana como AMICA o “Nidia White”.

⁴⁵ En distintos eventos las mujeres rurales sostienen el sentimiento de alejamiento de parte de las organizaciones de base urbana como AMICA, Nidia White o Gaviota, por ello proponen a estas organizaciones mayor formación o capacitación en derechos de las mujeres y en otros temas, dotarlas de materiales de apoyo y en general, retroalimentarlas continuamente. Así se pudo percibir cuando se elaboró el estudio de línea de base del proyecto “comunidades trabajando por la vida” de PATH intercambios y en las discusiones del proyecto “Empoderamiento de las mujeres indígenas y afrodescendientes de la costa Caribe nicaragüense para el ejercicio de sus derechos humanos” (2010) de CEIMM-URACCAN y citado por Barbeyto, 2010.

diálogo con los derechos colectivos de sus pueblos. Los derechos como mujeres indígenas se enlazan a los derechos que como pueblo poseen también como es: el derecho a un territorio, el aprovechamiento de los recursos naturales, a la distribución equitativa de beneficios, acceder a la educación y a la salud de calidad y con pertinencia cultural, al uso de sus lenguas y mejorar sus condiciones de vida en sus comunidades.

4.1.3 Movilización política de las mujeres nicaragüenses en la actualidad

Después de 1992 que las redes se constituyeron, estas emprendieron su camino y proyectaron sus actividades hacia el futuro. En la medida en que las organizaciones definían su autonomía y ponían en marcha acciones a favor de las mujeres eran vigiladas de cerca por las jerarquías religiosas y los gobiernos conservadores de turno. Las redes de mujeres a mediados de la “década de los noventa” pusieron en agenda pública e hicieron campañas representativas por el derecho a la vida de las mujeres asimismo, en esa época se expandieron innumerables centros alternativos de salud para las mujeres con atención integral.

Entre 1990 – 1996 Nicaragua vivió un período de tránsito socio político en el que las organizaciones experimentaron su desarrollo y expansión. Esta época se caracterizó por establecimiento del diálogo con el Estado, la creación de políticas públicas y legislación que resguardaban los intereses de las mujeres. Pero en la medida en que se crean condiciones para el reconocimiento y ejercicio de la ciudadanía de las mujeres, el gobierno liberal de la época 1996 - 2006 propicia un clima político de persecución contra el adelanto de los derechos de las mujeres.

De esta manera, las decisiones gubernamentales eran influidas públicamente por la iglesia durante el período de Arnoldo Alemán. Desde ese momento el gobierno persiguió, en términos políticos, a los centros de mujeres ubicados en distintos puntos de país⁴⁶, argumentando que éstos eran “lugares que practicaban abortos” (Kampfwirth, 2006). Además, líderes de distintas denominaciones religiosas movilizaron a la población en contra del aborto, presionando al Estado para modificar el código penal vigente hasta el 2006.

En el 2005 una niña de tan sólo nueve años llamada “Rosita” fue abusada sexualmente quedando embarazada. Rosita era una niña nicaragüense viviendo con su familia en Costa Rica. Desde el inicio del proceso la red de mujeres contra la violencia decidió respaldar el caso (Delgado, 2003). El acusado de tales hechos era un peón de finca, aunque absuelto durante el juicio porque las autoridades costarricenses encontraron insuficientes las pruebas presentadas en su contra. De inmediato, la red gestionó el regreso de Rosita y su familia a Nicaragua para realizarle un aborto terapéutico debido a los riesgos del embarazo que ocasionaría en la salud de la niña.

En el 2007 Rosita volvió a quedar embarazada, en esta ocasión, el padrastro fue acusado por la violación pero escapó de la justicia. En este mismo año, con el gobierno del

⁴⁶ El gobierno de Arnoldo Alemán acechaba a las organizaciones de mujeres, llegando a concretarse esa presión en los municipios de Mulukuku y de Bocana de Paiwas en el Atlántico del país.

comandante Daniel Ortega, el Ministerio Público realiza acusación en contra de personajes del movimiento de mujeres por “encubrir la violación de Rosita”⁴⁷. El caso de Rosita, aunque emblemático debido al impacto generado en la sociedad nicaragüense⁴⁸, fue el mejor argumento del Estado para introducir reformas al nuevo código penal, prohibiendo incluso el aborto terapéutico⁴⁹.

El aborto terapéutico es eliminado del nuevo Código Penal en pleno proceso electoral nacional en el 2006⁵⁰ (Movimiento Feminista de Nicaragua, 2009). Los partidos políticos se unen poniéndose de acuerdo para consolidar su alianza con la iglesia, utilizando el aborto como parte de su campaña política, de esta manera buscaban el respaldo de la ciudadanía en un contexto electoral. Daniel Ortega ganó las elecciones del 2006 y se constituye, después de diez y seis años, en presidente de la República de Nicaragua.

Antes bien, el movimiento de mujeres ya estaba visualizado por el gobierno sandinista como un obstáculo y buscaba su desarticulación. Ese interés se mostró más claramente cuando se abre el proceso legal en su contra por el caso de Rosita así como por haber apoyado abiertamente la denuncia pública que hiciera en 1998 Zoilamérica Narváez, por “acoso y violación sexual”. Zoilamérica Narváez es hija de Rosario Murillo, esposa del presidente Daniel Ortega. Con el respaldo de la red Zoilamérica acude ante las instancias del Estado nicaragüense, pero al no haber respuesta gubernamental el caso pasa a la Comisión Interamericana de Derechos Humanos con sede en Washington y luego, al ser admitido el caso por la Corte interamericana, Zoilamérica retira su denuncia en el 2006.

A partir del 2007, el movimiento autónomo de mujeres y en general las organizaciones de mujeres en Nicaragua se sienten “desprestigiadas, hostigadas y perseguidas políticamente” (Movimiento feminista de Nicaragua, 2009; Cuadra y Jiménez, 2010), no sienten un gobierno interlocutor de sus demandas debido al manejo político que limita el establecimiento de un diálogo franco entre los distintos actores que velan por los derechos humanos de las mujeres. Más bien, en los últimos años los espacios ganados se han ido reduciendo como parte de la política gubernamental, dejando sin posibilidades de diálogo y concertación entre la sociedad civil y el Estado (Bolaños, Gutiérrez, Pérez y colaboradores, 2009; Cuadra y Jiménez, 2010: 23). De forma positiva, en la práctica, los esfuerzos más visibles del trabajo coordinado con la esfera gubernamental se observa en las redes locales y/o regionales más que nacionales, aunque algunas, actualmente, han disminuido su funcionamiento⁵¹.

⁴⁷ El caso fue cerrado pero en términos políticos puede ser reabierto a conveniencia de los grupos de poder en el país (Cuadra y Jiménez, 2010).

⁴⁸ Con Rosita se evidencia la violencia sexual como un problema social que afecta principalmente a la niñez, adolescencia y mujeres.

⁴⁹ En su momento el movimiento de mujeres de Nicaragua interpuso un recurso de inconstitucionalidad ante la Corte Suprema de Justicia, hasta la fecha no hay respuesta. Las organizaciones han emprendido una campaña intensiva para la despenalización del aborto (Cuadra y Jiménez, 2010).

⁵⁰ Esta figura legal fue introducida en el Código penal en 1893 durante el gobierno de José Santos Zelaya, hace más de cien años. El código penal permitía este tipo de práctica si una junta médica determinaba el riesgo del embarazo, además de existir consentimiento de algún familiar.

⁵¹ María Elena Domínguez en entrevista (2011) detalla cómo antes de aprobarse la Ley 779 en Managua se crearon comisiones interinstitucionales –que la ley mandata– con presencia relevante de actores estatales

A su pesar, el movimiento de mujeres nicaragüenses en los últimos años se ha convertido en un actor beligerante, consolidándose y manteniendo su autonomía aunque contestataria al gobierno y a las organizaciones políticas en matrimonio con la iglesia. La agenda actual de las organizaciones de mujeres y de sociedad civil insertan una variedad de temáticas que observan como prioritarias para las mujeres tales como: El derecho a decidir sobre sus propios cuerpos, la despenalización del aborto terapéutico, la defensa de un Estado laico y la autonomía de las organizaciones, así como temas que afectan directamente la vida de las mujeres: Violencia, femicidio y trata de personas.

4.2 Mujeres organizadas en las redes contra la violencia

4.2.1 Redes contra la violencia hacia las mujeres

En Nicaragua la movilización de las mujeres por demandas específicas de su género antecede la articulación de la redes. La ampliación de derechos y el reconocimiento de ciudadanía se fueron obteniendo gradualmente desde “los años cincuenta” a la actualidad. En este contexto, la Revolución sandinista trajo cambios significativos en las mujeres.

A partir de 1990, los cambios gestados en el sistema de gobierno y la desarticulación de AMNLAE como organización vanguardia de las mujeres permitió la autonomía de las organizaciones de mujeres y con ello, la conformación de redes sociales, entre éstas la Red de Mujeres Contra la Violencia (RMCV). Esta red opera desde 1992, constituyéndose como red nacional de coordinación del movimiento de mujeres, aglutinando alrededor de ciento treinta grupos, asociaciones, colectivos, casas de mujeres, iglesias, sindicatos afiliados, además de un centenar de mujeres que participan a título personal.

La red está constituida por expresiones organizadas en las unidades territoriales de todo el país, estas se caracterizan por su activismo frente a un problema que afecta a la sociedad nicaragüense: *La violencia*. La red es un espacio nacional de coordinación e incidencia, amplio, diverso y participativo del movimiento de mujeres que ha tenido un rol de incidencia y denuncia. La red nace con el propósito de unir esfuerzos del Estado y de la sociedad civil en la lucha contra la violencia (D´Ángelo, Molina y Jubb, 2008).

Las organizaciones aglutinadas en la red se proponen transformar las relaciones de poder desiguales determinado por el sistema patriarcal, raíz de la violencia, violencia que se muestra de distintas maneras y en diferentes ámbitos sociales. Eso es posible al edificar una ciudadanía basada en relaciones justas, equitativas, solidarias y respetuosas de los derechos humanos.

La red sostiene que la violencia es el reflejo de las relaciones de poder, sustentadas dentro y fuera del espacio doméstico, por hombres sobre mujeres. Asimismo, aspiran a crear relaciones de género de otro tipo, en la medida en que la violencia es resultado de aprendizaje y puede llegar a erradicarse del entramado social. Las organizaciones de

quedando fuera la sociedad civil ya que sólo serían llamadas cuando éstas instituciones lo decidieran, su participación en esa comisión sería con voz pero sin voto.

mujeres a través de la red, abogan por el ejercicio de la plenitud de los derechos humanos de las mujeres, ya que si prevalece la violencia doméstica limitará el goce de la plena ciudadanía.

La visibilización de la violencia como problema social y el establecimiento de mecanismos para el acceso a la justicia en el Estado nicaragüense, se ha logrado gracias a la movilización de las mujeres aglutinadas en la red nacional contra la violencia y en otros esfuerzos de entidades civiles y no gubernamentales, tal es el caso de la mesa por la equidad de género⁵². Desde su accionar se han impulsado importantes cambios en la legislación y en las políticas públicas para proteger a las mujeres frente a situaciones de violencia. En la actualidad Nicaragua cuenta con una serie de dispositivos para atender la violencia en contra de las mujeres en todas sus dimensiones.

La institucionalización de espacios gubernamentales ha permitido el reconocimiento de la violencia como un mal que afecta a la sociedad entera. Así, la violencia llega a constituirse en un problema de seguridad ciudadana, de derechos humanos y de salud pública para las mujeres, de manera que se desnaturaliza la violencia movilizándolo a las mujeres para ejercer sus derechos.

Las primeras acciones organizadas de la red estuvieron enfocadas en actividades de sensibilización y formación de la sociedad y a agentes gubernamentales para promover el reconocimiento de la violencia como problema social así como fomentar en las mujeres romper el silencio. En distintos momentos se efectuaron campañas educativas en todo el país para llegar con el mensaje de “no violencia”.

En ese trayecto se promovió la creación y funcionamiento de las Comisarías de la Mujer y Niñez (CMN) adscrita a la Policía Nacional, en 1993⁵³. La comisaría nace con el propósito de brindar atenciones a mujeres, niñas, niños y adolescentes en situaciones de violencia intrafamiliar, sexual como una unidad especializada para prevenir e investigar los delitos y faltas de violencia (RMCV, 2011; D’Angelo, Molina y Jubb, 2008; Montes y Woods, 2008). Pero para que el trabajo operativo de la comisaría tuviera los efectos deseados las organizaciones se movilizaron para reformar el Código Penal de Nicaragua a través de la Ley 150 y la Ley 230 que sancionan los delitos sexuales y reconoce la violencia intrafamiliar. En esa misma época al conformarse el comité técnico de las comisarías y la Comisión Nacional de Prevención y lucha contra la violencia hacia las mujeres, la red “es una de sus más activas participantes” (RMCV, 2011).

⁵² La Mesa por la Equidad de Género inicia sus acciones a partir del 2001 – 2002; desde el surgimiento ha establecido coordinaciones con universidades, asociaciones, redes territoriales y locales. Su interés era incorporar e institucionalizar la perspectiva de género en el quehacer de las organizaciones miembros, incidir en las políticas públicas para reducir brechas de desigualdad entre hombres y mujeres, además de acciones de sensibilización, investigación y acompañamiento para revertir la situación de violencia que afecta principalmente a las mujeres (Mesa por la equidad de género, 2012).

⁵³ El trabajo realizado por la Comisaría traspasó su especialización pasando a atender los delitos de violencia intrafamiliar y sexual, motivando la creación de la dirección de las Comisarías de la Mujer y Niñez como una especialidad de la Policía Nacional con la disposición 023/06 del 20 de junio 1996 e incluida en la Ley 228, Ley de la Policía Nacional y su reglamento (D’Ángelo, Molina y Jubb, 2008).

Por su parte el Estado impulsa políticas y normativas encaminadas a respetar y restituir los derechos humanos de las mujeres reconociendo las distintas expresiones de violencia en diferentes ciclos de vida de las mujeres. De esta manera entidades gubernamentales ubicadas en la ruta de la justicia como el Ministerio de Salud (MINSA), el Ministerio Público (MP) y la Corte Suprema de Justicia (CSJ) establecerán mecanismos para el adelanto de las mujeres institucionalizando normas que protegen los derechos humanos de las mujeres nicaragüenses, mismo que se erigieron entre 1992 al 2006.

Así el MINSA reconoce la violencia contra las mujeres como un problema de salud pública en el acuerdo ministerial N° 67-96. Este aspecto es recogido en la ley general de salud y su reglamento (Ley 423), en la política de salud y en el Modelo de Atención Integral en Salud (MAIS) (MINSA, 2006). Asimismo se elabora la política “Creación y procedimientos para la atención de la violencia intrafamiliar y sexual” que incluye el tamizaje para la detección de la violencia en los servicios de salud pública.

De la misma manera, el Ministerio Público introdujo la Unidad Especializada de Delitos Contra la Violencia de Género y en el 2010 se impulsa el protocolo de actuación para atender a las víctimas del delito. También el poder judicial (CSJ, 2003) estableció la Comisión de Género a nivel institucional, el protocolo de actuación en delitos de maltrato familiar y agresiones sexuales, buscando unificar criterios de actuación de los actores insertos en la ruta de justicia, mejorar las coordinaciones, propiciando el tratamiento necesario y adecuado en situaciones de violencia.

En este mismo período los esfuerzos de los actores de la sociedad civil y del Estado se avocaron a instituir e impulsar el plan nacional para la prevención de la violencia intrafamiliar y sexual (2001-2006). El plan garantizaría acciones coordinadas entre los distintos actores para su abordaje integral, interdisciplinario y multisectorial de la violencia intrafamiliar y sexual (MINSA, 2006). En la actualidad se valora que este plan careció de presupuesto, seguimiento y voluntad política por parte del Estado nicaragüense para llevarlo a la práctica.

En el 2007 se aprueba el nuevo Código Penal, incluyendo medidas de protección de urgencia de aplicación inmediata además de penalizar el daño psicológico (D’Ángelo, Molina y Jubb, 2008). Esta nueva normativa elimina los Jurados, instituye los Juicios Técnicos y mandata la constitución de Juzgados Especializados en la materia.

Ley integral contra la violencia hacia las mujeres

Si bien se había avanzado con las reformas al Código Penal de Nicaragua en el 2007, la existencia de vacíos promovió la creación de una ley específica para sancionar la violencia, el código “sólo protegía la violencia doméstica o intrafamiliar” (arto. 111, 155) (Vásquez, 2011: 16). Al aprobarse la ley integral contra la violencia en el 2012, se amplían las posibilidades de reconocimiento y protección de los derechos humanos integrales de las mujeres porque ahora la ley, a juicio de Vásquez (2011), “previene, atiende y sanciona” todas las expresiones de violencia trascendiendo el ámbito doméstico.

En el país, el anteproyecto más consultado fue el propuesto por la sociedad civil a través

del Movimiento de Mujeres “María Elena Cuadra”, pero al ser presentado ante la Asamblea Nacional las comisiones examinadoras propusieron integrar sus contenidos a la ya introducida como anteproyecto por el Poder Judicial. Una vez iniciado el proceso de revisión para elaborar una sola propuesta, la red nacional contra la violencia hizo una declaración pública.

En el posicionamiento, la red (2011) invitaba a la Asamblea Nacional velar por los derechos humanos de las mujeres garantizando la protección legal y el debido proceso, así como el respeto a la vida de las mujeres de forma integral, siendo la propuesta de ley un camino a seguir para erradicar la violencia. También, se solicita abrir la consulta ciudadana de forma amplia y participativa en el “análisis y examen pormenorizado de todo el articulado” incluido en la ley, reconociendo a la red nacional de mujeres como “interlocutoras y protagonista” en todo el proceso de formación y aplicación de la ley misma.

A pesar de la presentación amplia que implicó una de las propuestas, al unificar las dos propuestas y dejarla como la última versión y a pesar de las demandas de las red, no se abrió consulta alguna para que todos los sectores participaran del examen de forma particularizada. Así, las mujeres caribeñas organizadas en redes contra la violencia no tuvieron posibilidades de cabildear e incidir en la Asamblea Nacional para integrar sus propias propuestas. Lo más urgente era reconocer que las mujeres de esta zona del país viven la violencia como mujeres, pero que esas formas de opresión sobre pasan la individualidad al vivirla de forma colectiva producto del racismo, discriminación y exclusión que son víctimas. Asimismo la tradición no puede ser razón para avasallar sus derechos humanos básicos en sus propias familias, comunidades o territorios.

De alguna manera, en su comunicado la red busca incidir en el parlamento nacional para que la ley “no refuerce prácticas culturales que justifiquen la discriminación y el maltrato contra las mujeres” (RMCV, 2011), aunque la ley no deja nada explícito que nombre las expresiones de violencia o “las violencias”⁵⁴ reconocidas por las mujeres indígenas y afrodescendientes, así como los mecanismos propios para atender la violencia considerando la cultura.

A pesar de las críticas, la ley en sí misma, es toda una novedad para la sociedad nicaragüense dados sus avances. Entre los aspectos centrales incluidos en la Ley Integral contra la violencia o Ley No. 779, se cita el reconocimiento de distintas formas de violencia como delitos, ampliando así la posibilidad de castigar a los agresores, el cambio de patrones culturales que se busca a través de las instituciones educativas y la familia, se integran acciones de sensibilización y de reconocimiento de la violencia como un obstáculo para la creación de relaciones justas y equitativas entre hombres y mujeres en la sociedad, se elimina la mediación en el contenido de la ley, se reconoce la violencia ocurrida en el ámbito público y privado y se crean juzgados especializados para atender la violencia en contra de las mujeres (Asamblea Nacional, 2012). En la región Centroamericana, a partir de

⁵⁴ El Enlace Continental de Mujeres y el Centro de Culturas indígenas del Perú, CHIRAPAC (2013) en su reciente informe preparado para las Naciones Unidas explican que al nombrar la violencia en singular, esconde otras formas de violencia que en el caso particular de las mujeres indígenas se presenta en múltiples dimensiones: interpersonal, estructural, pública, privada, estatal y no estatal.

las reformas a los nuevos códigos penales e impulso de las nuevas leyes integrales contra la violencia, “nos acercamos más a lo establecido en la Convención Belem do para” (Molina citada en Path y otros, 2012)

Aunque la Ley 779 incluye valiosos adelantos en términos de los derechos humanos de las mujeres, las organizaciones de sociedad civil y de mujeres (La Boletina, 2012; Artola, 2012; Entrevista 23, 2011) han cuestionado la inexistencia de estructuras, medios, presupuestos y recursos humanos para garantizar su efectividad y funcionamiento. La red, a nivel nacional, como anuncia Romero (2013), ha mostrado su preocupación ante tal incoherencia aunque en la ejecución de la ley es el gobierno de Nicaragua el principal responsable de establecer esas garantías además de tutelar los derechos de las mujeres.

Al entrar en vigencia la nueva ley hay deficiencias al mostrarse problemas de fondo al persistir el tráfico de influencia o la negligencia administrativa que han sido denunciadas públicamente por las organizaciones de mujeres⁵⁵, o la inaplicabilidad de la entrevista única en la mayor parte de las delegaciones policiales con el propósito de evitar la victimización secundaria. Se espera que muchas de esas limitantes el Estado las vaya superando dotando a las instancias correspondientes de los recursos necesarios para cumplir con lo establecido en la ley 779.

Red de mujeres contra la violencia en Bilwi

Después de concluido el período del conflicto armado, a través de un proyecto gestionado y ejecutado por el Centro de Investigación y Acción de la Mujer (CIAM), según recuerdan Matilde Lindo y Nephtalia Herrera (en entrevista), se hizo un esfuerzo conjunto por formar promotoras de derechos humanos de las mujeres. Como resultado se prepara a un grupo de mujeres que luego fungirán como Defensoras en las organizaciones existentes los municipios de Rosita, Bonanza y Puerto Cabezas. Con ese proyecto se pretendía elevar la capacidad organizativa de las expresiones de mujeres⁵⁶, en esa época en Bilwi sólo existía AMICA y “Nidia White”.

Al formar a las Defensoras las mujeres tuvieron un lugar a donde acudir en la demanda de derechos, pero en esa época las organizaciones apenas estaban reconociéndose como tales, enfocadas en fortalecer la identidad de género de las mujeres y trabajando por sus derechos humanos.

La violencia como problemática social era incipiente, Shira Miguel recuerda que “al incorporarse al Nidia White ya habían expedientes archivados” (Entrevista 27, 2011). Años

⁵⁵ En el posicionamiento de la red contra la violencia en Nicaragua exponen una variedad de limitaciones, coincidiendo con lo señalado por la Procuradora de los Derechos Humanos de las Mujeres: “hay vacíos procesales de forma y de fondo, tráfico de influencia y persistencia de prácticas discriminatorias que revictimizan y culpabilizan a las mujeres” (RMCV, 2011). Esas prácticas funcionan como regularidad en el sistema judicial nicaragüense que no logran superarse todavía, a pesar de la entrada en vigencia de la Ley 779.

⁵⁶ En las entrevistas realizadas por la autora a Matilde Lindo (2009) y Reyna Jack (2011), narran que como producto de la tensión que se vivía después de la guerra, las organizaciones de mujeres rivalizaban producto de la coyuntura política; con el proyecto impulsado con el CIAM se buscaba distensionar a AMICA y MMNW.

más tarde Gaviota y el Centro de derechos humanos ciudadanos y autonómicos (CEDEHCA) institucionalizan las defensorías, contratando recursos humanos especializados para atender las quejas de las mujeres que luego eran canalizadas en la esfera estatal. Estas iniciativas contribuían a evidenciar la creciente ola de violencia que las mujeres vivían en la cotidianidad, pero sin el trabajo conjunto de las organizaciones para enfrentarla cualquier esfuerzo era en vano.

De esta manera, en el 2005 se establece la red como iniciativa de las organizaciones de mujeres a nivel local. Inicialmente estas entidades de la sociedad civil buscaban trabajar conjuntamente en el impulso de soluciones organizadas y coherentes para las mujeres, estableciendo alianzas estratégicas para mejorar la calidad de atención a las víctimas de violencia (Entrevista 56, 2009).

Una vez instalada esta red local, de acuerdo a Montes y Woods (2008), se ha pretendido colocar un espacio que sirva para detectar los obstáculos que obstruyen el accionar de las organizaciones de la sociedad civil y su relación con las instancias estatales. El espacio de la red ha sido útil para establecer diálogos francos entre las organizaciones de mujeres y de derechos humanos así como con el Estado. La red tiene como propósito la creación e impulso de políticas públicas como acciones coordinadas entre el Estado y la sociedad civil a nivel municipal.

Si bien es cierto había voluntad de las organizaciones por realizar actividades que favorecieran una vida libre de violencia de las mujeres, los recursos económicos eran escasos para transformar esa situación. Por esa razón, a través de un pequeño proyecto impulsado por AMICA en los municipios de Waspam, Prinzapolka y Puerto Cabezas se logra realizar una variedad de acciones en contra de la violencia que involucraba a los jueces comunales para atender adecuadamente a las víctimas de violencia. En el área urbana se promovieron intercambios de experiencias entre organizaciones – algunas incluso incipientes en la temática de la violencia -, y procesos de empoderamiento de las mujeres.

Pero la red es visible con el proyecto “Centro de Atención Integral de la Mujer Caribeña” (CAIMCA) que empieza a funcionar en el 2006 con fondos canalizados a través de Médicos del Mundo, a su alrededor se crea una “mini red”, eran los actores socios (CAIMCA, 2010). Esa iniciativa ha sido relevante en la vida de la red según la perspectiva de las organizaciones, pero su ámbito de acción era reducido ya que circunscribía su atención a las víctimas al crearse el centro integral instalado en el edificio del “Nidia White” (Red ampliada, 2010), es decir, el trabajo de la red estaba en función del proyecto “CAIMCA”.

La antigua red llamada “red municipal para reducción de la violencia contra las mujeres” se abre a nuevos miembros transformándose en “red ampliada”, sus principales actores siguen siendo las organizaciones de mujeres de Bilwi, pero ahora reuniría en su seno al sector religioso, autoridades indígenas del área urbana y rural, entidades estatales y otras organizaciones no gubernamentales que inicialmente no participaban. La experiencia ha sido novedosa porque antes del 2005 las organizaciones realizaban sus actividades de forma aislada, en la actualidad hay un esfuerzo conjunto y con el Estado se coordina la atención y seguimientos de casos.

Ese tránsito hacia la ampliación de la red ha provocado evaluar sus acciones. En la reunión efectuada por la red ampliada en diciembre del 2010 se valoró que a nivel interno fluye escasa información siendo su funcionamiento débil debido a la escasa apropiación, articulación, permanencia y consolidación en los procesos que ellos mismos impulsan en contra de la violencia. Hay dificultades para que la agenda planificada a favor de la vida de las mujeres sea puesta en común entre las organizaciones miembros, siendo el principal obstáculo el protagonismo y centralización de acciones. El protagonismo aflora cuando hay recursos externos para realizar actividades en beneficio de las mujeres o cuando una de las organizaciones demanda liderar los procesos, esas actitudes fragmentan el trabajo en común, más cuando es una región geográfica y culturalmente compleja.

La red de mujeres contra la violencia instituida en la RAAN⁵⁷ y en particular, en algunos municipios con alta población indígena como Prinzapolka, Puerto Cabezas y Waspam, reivindican los derechos humanos de las mujeres libres de violencia, pero considerando la relevancia del rol de la cultura para atender a las mujeres en términos de sensibilización. Incluso abordan la necesidad de concienciar a entidades relevantes en el quehacer comunitario como la iglesia, a los hombres y la estructura de autoridad, en este caso, a los *Wihita* en la jurisdicción indígena. En este sentido, la lucha en contra de la violencia realizada por algunas organizaciones locales como la Asociación de Mujeres de la Costa Atlántica (AMICA) o el movimiento de mujeres “Nidia White” son incipientes, pero importantes, en tanto rescata la cultura como elemento valioso tomando en cuenta el sistema normativo propio de los Pueblos Indígenas.

Así, las organizaciones de mujeres y de derechos humanos que operan en la ciudad de Bilwi y en general, en la RAAN, han logrado incidir en las estructuras municipales y regionales para el planteo de planes y programas que atiendan la salud de las mujeres, siendo la violencia un tema prioritario. Sin duda, se observa el avance en el conocimiento y defensa de los derechos de las mujeres indígenas, afrodescendientes y mestizas costeñas y como consecuencia el fortalecimiento de las organizaciones de mujeres, expresándose en la formalización de una red.

Las organizaciones locales también están vinculadas a redes nacionales y transnacionales de mujeres que luchan por sus derechos. En Nicaragua organizaciones como el Nidia White y Gaviota participan de la red nacional contra la violencia, asistiendo de forma regular a esos espacios, incluso en sus inicios, explica Matilde Lindo (en entrevista, 2009), las organizaciones realizaban consultas directamente en las comunidades que integraban luego, a las discusiones conceptuales y propositivas de la red a nivel nacional⁵⁸.

Las organizaciones de mujeres del pacífico, centro y norte de Nicaragua han hecho esfuerzos por articular agendas con las mujeres caribeñas, pero sigue siendo limitado ya

⁵⁷ En la Región Autónoma Atlántico Sur (RAAS), así como en la RAAN, se ha creado una red interinstitucional y sectorial en contra de la violencia de género. A través de la red se impulsa coordinaciones en la prevención y acceso a la justicia de las mujeres (Lacayo, 2010: 23-25).

⁵⁸ Asimismo, se valora el esfuerzo realizado por la red para realizar las traducciones y publicaciones en algunas lenguas maternas de la ley 150 y 230 (Lindo, 2009), adiciones al código penal en el reconocimiento de la violencia como delito

que no se ha traducido en cooperación y apoyo mutuo para entablar agendas comunes en la lucha por la violencia, considerando las particularidades culturales en el imaginario, vivencias y en las formas de hacer justicia.

Shira Miguel del “Nidia White” valora que participar de la red nacional “es un puente” y “sirve para actualizarse ya que hay mucha experiencia y buenas discusiones desde el enfoque feminista” (Entrevista 27, 2013). Pero esos puentes son preliminares, están en construcción (Cuadra y Jiménez, 2010) porque el feminismo nicaragüense recientemente está reconociendo que las demandas de derecho de las mujeres caribeñas y multiétnicas sobre pasan las simples desigualdades entre los géneros y que desde su perspectiva, la violencia se presenta de múltiples formas.

Efectivamente, el espacio de la red nacional aglutina a actores de todo el país que tienen como meta erradicar la violencia hacia las mujeres, pero en su seno la participación de las organizaciones costeñas es esporádica y reducida en número, limitando su incidencia en la apertura y discusión de temáticas propias desde la experiencia de las mujeres caribeñas.

Asimismo, las organizaciones locales están vinculadas a redes globales, tal es el caso de Voces caribeñas⁵⁹ que forma parte de la red Latinoamericana y Caribeña, así como de la diáspora de veinticuatro países de la región, AMICA es parte del Enlace continental de mujeres y Wangki Tangni integra el Foro Internacional de Mujeres Indígenas (FIMI). En esos foros deliberativos ya se incluyen temáticas contra la violencia hacia las mujeres indígenas y afrodescendientes, procurando formas alternativas de enfrentarla, considerando las especificidades de cómo la violencia se presenta en la vida de las mujeres.

4.2.2 Aportes en la lucha contra la violencia del movimiento de mujeres del Caribe nicaragüense

La violencia es una expresión de las relaciones desiguales de poder entre los géneros, por tanto la “desigualdad de género tiene expresiones específicas” (CEIMM URACCAN, 2011). Asumiendo esas desigualdades específicas las mujeres caribeñas nicaragüenses se están organizando para enfrentar de forma conjunta la violencia. En la región, la violencia se presenta en el contexto de la diversidad cultural: descubriendo, interviniendo y proponiendo alternativas.

Las mujeres indígenas en distintos espacios están enfocándose en “las violencias”, en plural, explican que si la violencia se piensa y se nombra en singular esconde otras formas de violencia (Enlace Continental de Mujeres y Chirapac, 2013). Desde este enfoque se asume que la violencia de pareja, en la familia y en la comunidad se ha vuelto frecuente por eso entre los pueblos indígenas se busca restablecer el equilibrio entre los géneros.

En la región caribeña, a diferencia del resto del país, entre los pueblos indígenas y afrodescendientes prevalecen formas específicas para atender sus asuntos locales en la

⁵⁹ Voces caribeñas tiene como propósito emancipar a las mujeres para propiciar su participación en los espacios de toma de decisiones y menos enfocada en temáticas de violencia, sin embargo participa en las redes locales.

comunidad, la violencia también se ventila en ese espacio, los pueblos tienen un sistema de autoridad y normas que permiten la convivencia social. Las organizaciones de mujeres y de sociedad civil, constantemente en sus discursos y acciones, están pensando en estrategias para atender la violencia desde la comunidad, lugar en el que intervienen estos actores.

Al asumir la violencia como un problema social y presente en la vida de las mujeres y de la comunidad, las organizaciones están imaginando formas alternativas de enfrentarla, en la comunidad hay mucho potencial para retomar “otras formas de vivir que no sea la violencia, transformando la pasividad en acción” (Yamileth Molina citada en PATH intercambios y otros, 2012).

En la comunidad, las estructuras de autoridad son respaldadas por el colectivo y por siglos de tradición en las formas de resolver sus discrepancias. Las mujeres organizadas en la comunidad y las que se ubican en la ciudad de Bilwi no proponen cambiar a las autoridades –mayoría hombres- sino, transformar sus mentalidades para una atención con visión de género y sensible ante situaciones de violencia. Con ese interés las organizaciones urbanas están acompañando a las mujeres líderes comunitarias en la búsqueda de sus derechos. Con el trabajo continuo de las organizaciones se van creando condiciones para que el liderazgo de la comunidad, a juzgar por lo expresado por Dorotea Wilson “velen y protejan los derechos humanos de las mujeres” (Entrevista 53, 2010). Se espera que luego del ciclo de actividades de sensibilización las autoridades indígenas se despojen de prejuicios machistas que condicionan la atención de las mujeres en la jurisdicción comunal –y del Estado-.

Desde esta perspectiva, el colectivo Gaviota ha promovido procesos de preparación de las autoridades indígenas y a mujeres líderes en el conocimiento de derechos humanos de las mujeres y de los pueblos indígenas. Una vez propiciados esos conocimientos, los actores involucrados tienen la tarea de diseminarlos⁶⁰, de esa manera “crear una amplia red de protección de los derechos de las mujeres” (Entrevista 55, 2011), y mejorar la atención en la jurisdicción de la comunidad.

Así, Gaviota apuesta fortalecer el rol de liderazgo de la autoridad indígena pero con sensibilidad. Esta experiencia de Gaviota ha favorecido la participación activa de los ancianos; “los ancianos son líderes permanentes en la comunidad, en cambio otros sufren alta rotación” (Entrevista 22, 2011). El propósito de Gaviota es que la comunidad reconozca y valore los derechos de las mujeres y por tanto, invalide las costumbres que afectan los derechos humanos de este sector poblacional.

Pero ya antes, las organizaciones locales a través del proyecto del Centro de Atención Integral de la Mujer Caribeña (CAIMCA), impulsaron comités comunitarios para atender la violencia⁶¹. Una vez concluida la intervención externa, las comunidades beneficiarias

⁶⁰ Esos actores han sido nombrados por el colectivo Gaviota como “brigadistas”. Una vez que los brigadistas participan de los talleres tienen la obligación de transmitir esos aprendizajes a otros. Esa persona se encarga de seleccionar a un grupo de cinco personas, con ellos se hace la réplica, así el conocimiento sobre los derechos humanos de las mujeres va extendiéndose.

⁶¹ En las juntas directivas de esos comités participaban hombres y mujeres, muchos de ellos con disposición y liderazgo.

continuaron llevando a cabo acciones directas a favor de las mujeres⁶². Esas nuevas figuras se institucionalizaron y empezaron a ejercer autoridad, compartiendo el poder y liderazgo con el *Wihta* o juez comunal⁶³. En la actualidad, el *Wihta* en coordinación con la promotora del antiguo proyecto CAIMCA –que ahora ejerce de Defensora comunitaria-, atienden los casos que involucra a mujeres en las disputas.

Otras experiencias como la impulsada por Wangki Tangni, en el municipio de Waspam buscan encontrar en los valores ancestrales prácticas más equitativas de convivencia. En el Foro de las Mujeres de Wangki⁶⁴ - como se conoce el evento anual que realizan las “*mairin indian tawanka*” o mujeres indígenas organizadas - de ese municipio, se tiene el firme propósito de arrancar la violencia en la vida de las mujeres. Para lograrlo las organizaciones lideradas por el Wangki Tangni (2012) tienen la visión de reconstruir los valores espirituales y emocionales, la reciprocidad y complementariedad entre mujeres y hombres, entre espíritus y humanos, retomando valores ancestrales como el “*Laman laka*” o el buen vivir para volver a vivir con dignidad ante la diversidad.

El foro ha servido para que las mujeres se encuentren y discutan temas de su interés. Asimismo, en la búsqueda de alternativas para enfrentar la violencia Wangki Tangni, el movimiento “Nidia White”, AMICA, Gaviota y las mujeres comunitarias proponen incorporar en sus luchas a la iglesia, a las autoridades ancestrales y de salud - parteras, curanderos y curanderas-, e incluso a los hombres, como aliados estratégicos y que además, ofrecen respuestas en el espacio de la comunidad.

Si bien, habrá que preparar a los nuevos actores en el escenario de la comunidad para una lucha unificada, se debe reconocer que el trabajo en contra de la violencia en la región Caribe es un desafío si consideramos las particularidades culturales, las limitaciones producidas por la carencia de oportunidades de las mujeres indígenas y multiétnicas, las mentalidades androcéntricas y de valores conservadores presentes en la iglesia, en la autoridad tradicional y en el ejercicio de la medicina tradicional.

Asimismo, desde la cultura, las mismas mujeres están revisando los aspectos críticos normados como costumbres en la práctica comunitaria y en las familias que contribuyen en profundizar los desequilibrios de poder entre mujeres y hombres. Es por esa razón que las mujeres caribeñas han propuesto en distintos eventos, retornar a la cultura para encontrar en ella los aspectos valiosos heredados por los abuelos y las abuelas, de manera que contribuyan al potencial de lucha contra la violencia.

Entre las propuestas surgidas desde la experiencia de las propias organizaciones de mujeres, Wangki Tangni ha planteado el diálogo inter generacional, retomando prácticas de convivencia usadas en el pasado por las personas, hombres y mujeres mayores, que son

⁶² Siendo un caso emblemático de esa transformación y continuidad de la atención la comunidad de Krukira.

⁶³ El proyecto CAIMCA atendía un radio de acción amplio en el área rural del municipio de Puerto Cabezas: llano norte, sur y Tasba pri del municipio de Puerto Cabezas en la Región autónoma atlántico norte (RAAN), formándose 16 comités comunitarios para la atención a víctimas de violencia intrafamiliar y sexual (Médicos del Mundo Francia, 2010).

⁶⁴ Este es un foro que reúne, anualmente, desde el 2008 a expresiones de mujeres indígenas y no indígenas organizadas del área urbana y rural del municipio de Waspam en el Atlántico Norte.

útiles para la convivencia, deliberando y modificando a la vez aquellos aprendizajes perjudiciales para la familia y la comunidad.

A la vez que las mujeres se acercan a las personas más adultas de la comunidad, se tienden puentes comunicacionales entre las autoridades indígenas y las mujeres para el abordaje de la violencia que a juicio de Teresa Zapeta se requiere revisar el estado de la cuestión entre el liderazgo comunal al preguntarles “qué piensan y cómo están atendiendo a las mujeres” (Teresa Zapeta referida en PATH y otras, 2012). Primeramente el propósito será hacer énfasis en recuperar la armonía de la comunidad y luego, el abordaje de los derechos de las mujeres. En ese sentido los procesos de sensibilización se tomarán de modo indirecto sin descuidar el equilibrio de dos temas centrales para las mujeres indígenas: los derechos individuales y los derechos colectivos de sus pueblos.

Los procesos que se están gestando en distintos contextos de la región Centroamericana, son incipientes, pero necesarios porque al pretender erradicar la violencia como forma de resolución de conflictos en primera instancia, se fortalece a la vez el sistema de autoridad y como consecuencia, los sistemas normativos propios, siendo las mujeres las impulsoras de esas transformaciones en la consecución de sus derechos.

Asimismo, desde la comunidad se cuenta con recursos culturales para enfrentar la violencia, útiles para elevar la autoestima y equilibrio en las relaciones de pareja y parentales. De esa manera la medicina indígena y la iglesia se convierten en fuentes espirituales y emocionales importantes para las mujeres, constituyéndose ambos mecanismos en soporte de la violencia en contextos multiculturales.

Mujeres líderes costeñas pretendían introducir en la propuesta de Ley Integral contra la violencia hacia las mujeres, que luego se constituyó en la Ley 779, “a la medicina tradicional como un mecanismo de la medicina forense” (CEIMM-URACCAN, 2011b), siendo la medicina incluso, apropiada para el acompañamiento emocional de las mujeres indígenas al promover alternativas tradicionales de curación ante los desequilibrios provocados por la violencia, elementos que han sido discutidos en otros espacios deliberativos por las propias mujeres pero escasamente tomados en cuenta por las instancias estatales e incluso, de la sociedad civil.

Al reunirse las mujeres indígenas, afrodescendientes y mestizas del área Centroamericana en el curso de investigación intercultural sobre violencia contra mujeres indígenas, han consensuado en conceptualizar la sanación como una alternativa ante situaciones de violencia que afecta a las mujeres, a la familia y a la comunidad (Path, 2012). Al sanar, las mujeres pueden “liberar la impotencia y des internalizar la opresión”, aliviando el espíritu decaído de la persona y como efecto, del grupo. En todo caso, enfatizar la sanación en un sentido holístico, involucrando a individuos, al colectivo y a otros actores del entorno de la persona.

Desde una perspectiva integradora, la iglesia se constituye en un actor relevante en la lucha contra la violencia, sirviendo, en muchas áreas rurales –e incluso urbanas- de apoyo para

las mujeres⁶⁵, así lo dice Shira Miguel, del movimiento de mujeres “Nidia White”:

[Un] refugio fuerte es la religión, siendo uno de los factores que las ha hecho a ellas poder sobre ponerse ante una situación de violencia. Dios, nos dicen ellas, no puede permitir que nos maltraten. Nosotras [las organizaciones] queremos ir a abordar algo sin respuesta y lo que ellas quieren está ahí, es construir sus respuestas positivas en torno a lo que hay en la comunidad porque le decís atención psicológica ¿Hay psicólogo en la comunidad? no hay, pero hay líderes espirituales que dan atención espiritual (Shira Miguel, entrevista, 24 de septiembre 2011).

En sus agendas las mujeres organizadas tienen el reto de incorporar los recursos situados en el entorno de las mujeres que las ayuda a salir de la crisis provocada por la violencia en sus vidas. En la sociedad costeña y en la moral de sus habitantes la iglesia es un actor importante. Asumiendo esa realidad, la red local los invita a participar como miembros plenos en sus actividades, proponiendo de esa manera, un frente unificado en la promoción de los derechos humanos de las mujeres y en contra de la violencia. Dentro de las estructuras religiosas las propias mujeres van marcando pautas en la transformación del pensamiento y la acción de sus miembros desde una perspectiva más inclusiva y sin sesgos de género desde la visión teológica.

Es desde esta mirada que la Unidad de Mujeres Moravas de Nicaragua (UMMON) antes, Organización de Mujeres de la Iglesia Morava Activas (OMAIN), enfoca el trabajo en contra de la violencia, buscando emprender cambios en las estructuras familiares, social-comunitario y en la misma iglesia Morava (Entrevista 50, 2009; La Boletina, 2001; Montenegro, 2012). Así, UMMON ha iniciado procesos de sensibilización, formación y alianzas con las mujeres organizadas para el abordaje de esta problemática (Entrevista 50, 2009), estos procesos van encaminados a enfrentar las diferencias entre hombres y mujeres, bastante marcadas dentro de las congregaciones moravas - y probablemente en otras denominaciones religiosas-. Al respecto, la Reverenda Ofelia Álvarez revisa el estado en el que se encuentran las relaciones de género en la práctica cotidiana:

Principalmente cuando van a decidir algo no las toman en cuenta y eso no les parece correcto a las mujeres, lo otro es que a las mujeres solo hay que utilizarlas para barrer la iglesia, planchar y lavar las cortinas, poner flores en el altar, esas cosas nada más. Pero digamos que una mujer vaya a leer la biblia o que vaya a tomar ciertas decisiones, que haya una junta directiva, que sea presidenta de un grupo, no, eso ya no, eso no se les permite. Yo siento que toda ley, toda costumbre, todo reglamento interno para que funcione bien la congregación, ese reglamento lo elabora el sanedrín de la congregación entonces todo va hacia la mujer. Ejemplo: durante la Santa Cena dicen que la mujer tiene que venir toda de blanco mientras que los hombres pueden ir solo con la camisa blanca y el pantalón en negro, ellas dicen ¿Por qué nosotras tenemos que cumplir con las reglas que ellos ponen? ellos también deberían utilizar la misma vestimenta que nosotras, esa es como una ocurrencia de ellas, reflexiones. Las mujeres hasta se quitan los zapatos entonces ¿Por qué si estamos adorando a un sólo Dios, los hombres pueden hacer bulla pero la mujer tiene que

⁶⁵ Desde este enfoque reflexionan Mirna Cunningham y otras lideresas indígenas de la región Centroamericana en sus intervenciones realizadas durante el encuentro de investigación intercultural sobre violencia contra mujeres indígenas (PATH, 2012).

ir sigilosamente? (Reverenda Ofelia Álvarez, presidenta de la Unidad de Mujeres Moravas (UMMON) de la iglesia Morava en Nicaragua, Entrevista, 2011).

Ante tales desigualdades entre los géneros, las propias mujeres organizadas dentro de la iglesia Morava han realizado importantes aportes para transformar normas y costumbres que afectan principalmente a las mujeres. Dentro de la iglesia, según relata la reverenda Ofelia Álvarez⁶⁶, se ha propuesto al Sínodo Provincial –máxima instancia de la iglesia Morava⁶⁷- sancionar a los pastores que ejercen violencia, remitiendo casos a las organizaciones y al Estado para ser atendidos directamente (Montenegro, 2012: 44; Entrevista 49, 2009).

Si bien, se aprecian cambios en las organizaciones religiosas evangélicas, ya que a juzgar por Vanesa Albert “las mujeres ocupan espacios importantes y sufren menos discriminación que antes” (Vanesa Albert, entrevista 2011). Pero el trabajo en contra de la violencia está siendo reconocido recientemente como problemático para las mujeres en estas congregaciones religiosas.

Entre el 2008 y 2009 en las dos regiones autónomas de la costa Caribe nicaragüense se han creado redes de profesionales de psicólogas y abogadas, propiciando el fortalecimiento del trabajo ya iniciado por las redes locales en contra de la violencia en todos los municipios de ambas regiones (Anny Marley, 2013 en comunicación personal con la autora). Estas redes son una oportunidad, así como sirven de apoyo a las organizaciones de sociedad civil que cuentan con escasos recursos económicos para brindar servicios integrales a las víctimas de violencia.

Las estrategias planificadas por ambas redes son multifacéticas⁶⁸ y dirigidas a la variedad de actores presentes en los lugares a donde ellas tienen incidencia. Inicialmente las redes se reunían para intercambiar experiencias, formación de capacidades en temáticas específicas y sensibilizarlas sobre la relevancia de propiciar atención pertinente y en derechos humanos a las mujeres demandantes de derechos. (Marley, 2013; Red de Psicólogas costeñas, 2011). En la actualidad, las redes tienen mayor autonomía en su funcionamiento y acciones a favor de las mujeres en cada municipio donde están presentes. De la misma manera perfilan acompañar y coordinar acciones conjuntas en la lucha contra la violencia con todas las

⁶⁶ La reverenda Ofelia Álvarez ha sido impulsora, junto a otras mujeres dentro de la iglesia, de cuantiosos cambios a favor de las mujeres. Su esfuerzo se ha enfocado en realizar una lectura desde la perspectiva bíblica para la comprensión de la violencia en el seno de la iglesia. En su entrevista narra situaciones embarazosas y contradictorias que evidencian la discriminación que viven las mujeres por razones de género, imaginario arraigado entre los miembros moravos.

⁶⁷ En el diagnóstico sobre violencia en las Regiones Autónomas realizado en el 2008 por Montes y Woods se identifica a la iglesia como un actor importante en la región, destacando a la iglesia morava con una posición menos rígida y con mayor apertura a trabajar la temática de violencia de género, a pesar de su posición conservadora sobre el rol de mujeres y hombres dentro de la iglesia (Montes y Woods, 2008: 63).

⁶⁸ La red de psicólogas propone la preparación continua en violencia de sus integrantes, talleres de auto cuidado, encuentros, capacitación a autoridades comunitarias y del Estado para atención adecuada a la víctima. De la misma manera acompaña a entidades gubernamentales y no gubernamentales para mejorar su trabajo (Ana Jorlene Zamora, 2013, en comunicación personal con la autora). Y la red de Abogadas Costeñas (2013) propone acciones de formación, sensibilización, asesoría legal, monitoreo y denuncia pública de la situación de violencia hacia las mujeres, asimismo propiciar mejores coordinaciones interinstitucionales para el acceso a la justicia.

instancias gubernamentales y de sociedad civil. En la práctica estas actividades están en proceso de institucionalización.

En el impulso de esas redes el Centro de Estudios e Información de la Mujer Multiétnica (CEIMM), instituto de la Universidad de las Regiones Autónomas de la Costa Caribe Nicaragüense (URACCAN) ha jugado un rol importante en hacer que las abogadas y las psicólogas se encuentren “para reflexionar sobre perspectivas inclusivas y adecuadas culturalmente” (CEIMM-URACCAN, 2010) en la promoción y defensa de los derechos de las mujeres indígenas, afrodescendientes y multiétnicas.

Los esfuerzos del CEIMM-URACCAN (2010; 2011b) se evidencian con discusiones relevantes durante los encuentros de las redes, como fue el caso del tercer encuentro de psicólogas que abordaron aspectos sobre la cosmovisión y la cultura para la atención y sanación de las mujeres viviendo violencia o cuando la red de abogadas incluyó en una de sus reuniones la temática del “derecho consuetudinario” para discutir los aportes a la Ley 779.

Pero el CEIMM ha ido más allá al potenciar el diálogo multiétnico entre mujeres para el adelanto de sus derechos a través de procesos de formación continua⁶⁹, foros y reuniones, investigaciones y campañas publicitarias. Las mujeres, desde el Estado y la sociedad civil, están trabajando juntas para que desde la institucionalidad de la autonomía se cree un marco legal y de políticas públicas⁷⁰ a favor de las mujeres. Las mujeres reconocen en la autonomía “un sistema justo, incluyente e igualitario” (Comisión conjunta, 2012), pero para la implementación efectiva de sus derechos se deberán eliminar todos aquellos elementos que impiden el goce pleno de su ciudadanía.

En ese contexto, las mujeres organizadas han tendido “puentes de entendimiento y solidaridad” (Figuerola y Marley, 2010), estimulando importantes avances al establecer en común una agenda de las mujeres con perspectiva intercultural. Ese esfuerzo colaborativo de las mujeres se visualizó en la coordinación, redacción y propuesta de una resolución ante el órgano parlamentario de la autonomía en el Atlántico norte para ejecutar en la región la Ley 779, considerando las responsabilidades de los gobiernos autónomos y el compromiso

⁶⁹ Los cursos y diplomados comunitarios y superiores, tienen el propósito de potenciar el liderazgo de mujeres indígenas, afrodescendientes y campesinas – mestizas en ambas regiones autónomas. Los distintos niveles de formación incorporan la perspectiva interseccional y de derechos (individuales, colectivos y humanos de las mujeres). Esos espacios de formación han permitido el intercambio de experiencia y la diseminación de conocimientos entre mujeres líderes que participan en espacios internacionales con mujeres locales – con participación importante de mujeres miembros de los nuevos gobiernos indígenas y multiétnicos, constituidos después del 2003 en la costa Caribe. También en los cursos participan mujeres indígenas del pacífico, centro y norte del país que llevan consigo otras vivencias en la lucha por sus derechos como pueblos y como mujeres.

⁷⁰ En las regiones autónomas se han creado espacios institucionales para la atención de las mujeres que hace diez años eran inexistentes: secretarías, comisiones, direcciones y ventanas a nivel municipal y regional. El último esfuerzo ha sido la reunión de las mujeres de todas las identidades culturales del Caribe nicaragüense, convocada por la comisión conjunta (2012) que integraron los Gobiernos Regionales Autónomos y el CEIMM- URACCAN. Las mujeres multiétnicas sentaron posición ante las reformas a Ley de Autonomía, demandando su inclusión, tomando en consideración la historia de desigualdades y exclusiones de las mujeres.

asumido a favor de las mujeres.

Las mujeres organizadas en redes locales concertaron la aplicación correcta, justa y culturalmente adecuada de la Ley Integral Contra la Violencia hacia las mujeres. La propuesta de resolución No. 35-11-04-2012 “implementación de la ley No 779, ley integral contra la violencia hacia las mujeres y de reformas a la Ley 541, Código Penal, armonizadas con otras leyes regionales”, fue aprobada por el pleno del Concejo Regional Autónomo (C.R.A) en abril del 2012.

Con ese primer esfuerzo, las mujeres organizadas tienen como reto “pensar mejor nuevas estrategias para la articulación de una agenda en común, útil para procesos de incidencia” (Wangki Tangni, 2010b: 9-13). Y con esa agenda colectiva se espera establecer las coordinaciones con el Estado, la sociedad civil y la comunidad en la defensa de los derechos colectivos e individuales de las mujeres.

CAPÍTULO V

INTERLEGALIDAD Y JUSTICIA ENTRE LOS MISKITU DE NICARAGUA

5.1 Sistema normativo Miskitu

5.1.1 Evolución histórica de la presencia del Estado en la administración de justicia indígena

El sistema de autoridad, funcionamiento, normas y procedimientos de la administración de justicia entre los Miskitu ha persistido en el tiempo como una manera de resolver sus asuntos locales, pero poco a poco se han introducido formas jurídicas externas que lo han permeado. A través del tiempo, los contactos con otros pueblos y sistemas de gobiernos han provocado que lo jurídico occidental haya sido asumido, adecuándolo a sus propias necesidades.

Así, Mario Rizo (1991) refiere cómo en distintos momentos históricos, los pueblos indígenas del Caribe nicaragüense han sido influenciados por factores exógenos coloniales de naturaleza religiosa, militar y gubernamental debido al contacto temprano de éstos pueblos con el mundo externo. Y ya en época contemporánea, con el Estado moderno, la antigua costa de Mosquitos, hoy costa Caribe, es integrada a la nación nicaragüense, aunque la presencia gubernamental ha sido débil en estas regiones.

El sistema jurídico propio entre los Miskitu ha estado influenciado por formalidades legales que han nutrido sus procedimientos, sistema de autoridad y hasta la forma en que opera la justicia en las comunidades. Esa influencia va a estar determinada por el grado de acercamiento y colaboración de los británicos como fue la época del reinado Miskitu y del Protectorado Inglés y luego, las adaptaciones externas que han realizado los Miskitu en sus contactos con el Estado nicaragüense, con fuerte presencia mestiza, después del período de la incorporación a Nicaragua en 1894 a la fecha. En términos ideológicos y políticos, ambos sistemas de referencias legales son de vital importancia para comprender el funcionamiento actual de la jurisdicción indígena comunitaria entre los Miskitu.

Tanto las formas culturales para atender asuntos internos de los pueblos como la ausencia estatal se convierten en factores que provocan el sostenimiento del sistema tradicional de impartir justicia (Rizo, 1991). En la actualidad, con la vigencia del régimen autonómico en esta región de Nicaragua, se resguardan las formas de organización propia de la población indígena y obliga a la institucionalidad del Estado a tomarla en cuenta. Hoy, hay avances importantes que retomaremos en este capítulo, pero antes repasaremos cómo se ha desarrollado y constituido en el tiempo el sistema jurídico del pueblo Miskitu en Nicaragua.

Colonialismo inglés y monarquía miskita

El contacto colonial entre los Miskitu e ingleses fue un período de dos siglos hasta establecer el gobierno Miskitu que duró poco tiempo. Este lapsus fue suficiente para asumir

muchas de las normas, procedimientos y hasta un sistema de autoridad que en la actualidad predomina en las localidades más pequeñas.

Algunos autores como Grossman (1988) admite que para esa época la justicia fue asumida siguiendo el modelo inglés con claros intereses comerciales. La formalidad jurídica británica sólo funcionaba en las localidades más grandes, especialmente en Bluefields, donde se localizaba la Corte del rey, el Consejo ejecutivo, la Corte suprema, la Corte de magistrados, la Corte especial, el Departamento de policía, la Corte de enjuiciamiento y hasta el Tribunal de demandas comunes (von Oertzen, 1985; Smutko, 1985; Vilas, 1990). Pero en la institucionalidad del reinado Miskitu, la formalidad de la justicia era notable, ya que los acusados poseían garantías como el *abeas corpus*, derecho a defensa u orden de allanamiento judicial, hasta leyes de procedimiento civil y penal de la Reserva miskita (1863) y tribunales en donde se ventilaban las demandas, todo conforme las normas británicas de la época (Vilas, 1990: 76).

No obstante, las demandas comunes aunque arbitradas por personeros mandatados por la Corte suprema, ya eran una fusión entre “viejas prácticas indígenas y africanas” (citado en Mosquito Reservation: 21-23 en Vilas, 1990: 76 -77), por lo que Vilas (1990) deduce que las autoridades indígenas ya eran integradas al Estado, reflejándose una mezcla jurídica como consecuencia del “poder y autoridad compartida” (Flor de Oro Solórzano 1991 señalada en Zapata, 2007: 50).

Ciertas normas bastante habituales en la vida actual de las comunidades Miskitu fueron introducidas en el siglo XVIII durante el Reinado de Robert Charles Friederick, tal es el caso de las multas y las obras públicas, establecidas con el propósito de garantizar el orden y limpieza siendo los agentes del gobierno, conocidos como *Kwatmas*⁷¹ los encargados de vigilar y sancionar a todos aquellos que transgredían la ley (Conzemius, 2004; Grossman, 1988).

En las zonas de menor influencia de la Corte del rey, a juicio de Vilas (1990), los *Wihta*⁷² o jueces de los poblados del litoral asumieron un rol protagónico al fungir como funcionarios gubernamentales, siendo a la vez mediadores en las controversias según mandatos de los procesos legales estatales de ese período.

A pesar del vínculo existente entre el *Wihta* y la esfera oficial del rey Miskitu, se conservó a los *Wihta* como una figura con autoridad “elegida en el seno de la comunidad y no determinada por la autoridad gubernamental” (von Houwald, 2003: 374). Con el tiempo el *Wihta* va a continuar siendo respaldado por la asamblea del pueblo y a la vez, se le otorgará nuevas atribuciones, sirviendo como puente entre la localidad, los poblados más grandes y la esfera estatal.

⁷¹ Conzemius (2004) refiere que los *kwatmas* eran oficiales especiales, encomendados para ejecutar las órdenes del gobierno y administrar justicia. La palabra *kwatmas* procede del inglés *quartermasters*.

⁷² Según el diccionario de Health y Marx *Wihta* significa: “cabeza, la cumbre, el jefe, la autoridad, el alcalde auxiliar, el jefe de cantón principal” (Health y Marx citados en von Houwald, 2003: 374).

Si bien por influencia colonial británica sostenida por medio del reinado Miskitu se introducen nuevas figuras con autoridad en el espacio de la comunidad, los ancianos y *sukias* seguían siendo autoridades de respeto y reconocimiento entre la población. Al respecto Conzemius dice: “los indígenas rinden ciertas deferencias a las personas viejas de los asentamientos, en especial al *sukia*” (Conzemius, 1984: 211), mientras que von Howald sostiene que “el consejo de ancianos sólo existía entre los Miskitu como institución fija” (von Howald, 2003: 374). Con el tiempo esa situación va a ser transformada al introducirse en la esfera de la comunidad la religión occidental, el enclave, el Estado nicaragüense y hasta los partidos políticos.

Gobierno liberal nicaragüense y enclave

En 1894 la antigua reserva Miskitu fue incorporada por la fuerza al Estado nicaragüense gobernado en esa época por José Santos Zelaya del partido liberal. En este período hay dos sucesos importantes que inciden directamente en la reconfiguración del poder en el ámbito de la comunidad: Por un lado, se reconocen derechos de propiedad sobre la tierra de la población indígena asentada en el Caribe y por otro, la incursión e instalación de la iglesia protestante Morava en esta región del país.

Producto de la inserción militar de la región del Caribe, a Nicaragua se generó un clima de inestabilidad política, personeros del anterior gobierno de la reserva demandaron la legalización de sus tierras que se concreta a través del tratado Harrison-Altamirano, firmado en 1905 entre Nicaragua y Gran Bretaña. Al denunciar tierras ante la comisión tituladora de la Moskita, algunas comunidades recibieron títulos de propiedad sobre sus tierras y luego, integraron la figura de *sindigo* o síndico.⁷³ El síndico es establecido por ley en 1919, siendo el apoderado de los bienes de la comunidad y a la vez, garantizaba el orden público (Rizo citado en CISP, 2007).

El Estado nicaragüense estableció una ley especial para organizar a las comunidades, esta ley entró en vigencia en 1914 definiendo al síndico y una junta directiva para administrar sus asuntos internos. En el contexto organizativo de las comunidades costeñas, los síndicos eran el puente entre el territorio y las empresas transnacionales que producto de la economía de enclave tenían presencia en sus tierras. Las negociaciones no siempre resultaron favorables para las comunidades, en muchas ocasiones el Estado nacional efectuaba acuerdos directos con las compañías extranjeras, desconociendo la autoridad del síndico o bien, como señala Rizo (Rizo mencionado en CISP, 2007), los síndicos no tomaban en cuenta a la comunidad al establecer negociaciones con el enclave.

Con el tiempo las comunidades adoptaron la figura del síndico definiéndole atribuciones específicas de utilidad para el grupo. El síndico es escogido en el seno de la asamblea comunitaria como una autoridad más, encargándole la labor de administrador de los recursos naturales y resguardo del título en su jurisdicción. La población de Krukira por ejemplo, participaba de las elecciones a síndico territorial de las Diez comunidades

⁷³ La población miskita suele decir “*sindigo*” al “síndico”.

indígenas⁷⁴, con el tiempo, al constituirse los Gobiernos Territoriales Indígenas (GTI), han pasado a elegir a un *síndico* comunal.⁷⁵

Es en este período que las iglesias morava, anglicana y católica afianzaron su presencia evangelizadora entre la población nativa de la región. Con el cambio de época el liderazgo religioso tendrá relevancia política en la organización social de las localidades representando, a juicio de Vilas (1990), tres tipos de autoridad: dirigentes comunitarios, representantes estatales y líderes religiosos.

Con la presencia de la religión occidental la organización ancestral Miskitu sufrirá una transformación considerable. von Houwald (2003) en sus visitas a las comunidades Mayangna de la zona de Bonanza observó la influencia de la iglesia en los espacios de toma de decisiones. Este autor explica que no logra percibir la distancia entre la comunidad eclesiástica y la comunidad del pueblo, los pastores moravos tenían un rol protagónico porque poseían mayor experiencia para dirigir procesos que las propias autoridades indígenas. En esa misma línea Frühling y colaboradores (2007) citan la centralidad de la iglesia –Morava, principalmente-, en términos físicos y sociales, así como de liderazgo entre la población indígena.

A mediados del siglo XIX y del siglo veinte el personaje central del pueblo lo constituía el *sukia*, pero su liderazgo sería desplazado por la iglesia de forma paulatina. El *sukia* era considerado como “un interlocutor de las divinidades, conocedor de los secretos de la vida y la muerte y con capacidad de sanar todas las enfermedades” (Fagoth, Gioanetto y Silva, 1998:29). Avelino Cox (2003) describe al *sukia* como “sacerdote y médico”, de gran respeto entre la población indígena.

Los primeros contactos entre *sukias* y evangelizadores fueron tensos debido fuerte influencia ejercida por el *sukia* entre la población en su rol de visionario, líder espiritual y capacidad curativa. Episodios narrados por Guido Grossman (2009) muestran tal situación. Cuando los misioneros moravos visitaron el alto Coco, a su paso encontraron innumerables *sukias* como el respetado “gran Mosquito Parson” quien tuvo la capacidad de levantar a la gente en contra de la iglesia Morava.

Ante esa fuerte oposición los misioneros moravos –y la iglesia en general- emprendieron una campaña de desprestigio⁷⁶ en contra de los *sukias* en clara disputa por el respeto y reconocimiento entre la población nativa. Los *sukias* no desaparecieron completamente, pero se mimetizaron en otros personajes de la medicina Miskitu, alejándose de los lugares públicos. Para compensar la ausencia del mediador espiritual ancestral, la iglesia se

⁷⁴ Krukira hasta hace poco tiempo perteneció a la jurisdicción territorial de las Diez comunidades indígenas; en el 2013, después de serias disputas por pertenecer o no a este territorio, la comunidad de Krukira ha sido desmembrada y anexada a la jurisdicción territorial del gobierno de Tawira.

⁷⁵ Durante mi estancia de campo pude identificar tres elecciones diferentes del cargo de *síndico* en Krukira. Los *síndicos* son escogidos en la misma asamblea que se selecciona al *Wihta* y su junta directiva. La señora Lilia Pérez fue la primera *síndica* comunitaria seguida por don Máximo Zamora, después el señor Barrientos Bengie Matamoros.

⁷⁶ Les llamaron hechiceros, falsos profetas y hasta mentirosos.

convirtió en una institución social influyente así como lo explica Vilas (1990) y CISP (2007), proveyendo servicios sociales básicos que la población necesitaba en los lugares más apartados de la geografía regional.

En el recorrido realizado por Grossman (2009) en 1905 por comunidades del río Coco, evidencia la presencia de personeros gubernamentales en todo el trayecto. Grossman visualiza la existencia de “comandantes o delegados del gobierno de Nicaragua, comisarías y alcaldes o *Wihta*”, estos personajes respondían más a la presencia del enclave que al Estado y resguardaban escasamente a sus pobladores.

Gobierno somocista

La dictadura somocista duró cuatro décadas en el poder, ese lapsus (1934 – 1979) fue suficiente para instaurar nuevos actores en la organización social de los sectores populares de todo el país, incluyendo a las zonas más alejadas del territorio nacional. Así se impuso a los jueces de mesta como “el agente oficial del gobierno vinculados a la guardia nacional” (Rizo, 1991: 78; Helms, 1971).

En el Atlántico, dice Rizo, el juez no tenía características represivas como en otros lugares del país pero realizaba funciones políticas ya que estaba obligado a “informar al comandante si algún extranjero sospechoso aparecía en el poblado” (Helms, 1971: 178), además de asegurar el voto de los comunitarios a favor del partido somocista (Davis et al, 1998).

El Juez de Mesta tenía dentro de sus responsabilidades una variedad de actividades enfocadas al mantenimiento del orden y remisión de casos delicados a la esfera gubernamental, control de datos demográficos básicos, cobro de impuestos⁷⁷ e incluso, en 1964, de acuerdo al estudio etnográfico de Mary Helms (1971) en la comunidad de Asang, río Coco, se ampliaron sus funciones debido al crecimiento poblacional, nombrándosele juez de policía.

Tal y como se acostumbra en la comunidad todas las familias reunidas en asamblea eligen a sus propias autoridades, pero no era el caso de los Jueces de Mesta. En Krukira⁷⁸ por ejemplo, don Ecateo Bilbano fue “agente de policía” – entiéndase *Wihta*- durante cuarenta años. Antes de llegar a ejercer el cargo don Ecateo “fue militar y después lo pusieron de *Wihta*, el mayor⁷⁹ le dio un papel sellado, llevaba el registro civil”, atendiendo dos comunidades: Krukira y Tuapi (Entrevista 4, 2010). Mientras fungía como agente de policía mantuvo buenas relaciones con personeros del gobierno de Somoza en Bilwi recibiendo además un salario mensual. Don Ecateo dejó su cargo únicamente por estar enfermo y anciano. La gente lo recuerda como una persona con muchas cualidades, ya que mantenía control sobre la población, habiendo aprecio y respeto mutuo – de los habitantes

⁷⁷ El pago de impuesto y otros cobros realizados en la comunidad era una forma de salario para el juez de mesta.

⁷⁸ Mary Helms en la comunidad de Asang identifica que el nombramiento de los jueces de mesta es realizado directamente por el gobierno, siendo el gobierno el único habilitado para realizar los cambios y no la comunidad (Helms, 1971: 178).

⁷⁹ Se refiere a un militar, miembro de la Guardia Nacional de Somoza.

hacia él y viceversa-, eso fue evidente cuando según lo que recuerdan los comunitarios, cuando los sandinistas tomaron el poder “intentaron echar preso a Don Ecateo pero el pueblo lo impidió”.

Revolución sandinista e insurgencia indígena armada

La organización comunal indígena, así como con el gobierno de Somoza, fue trastocada por los acontecimientos que sucedieron durante la Revolución sandinista: se reconfiguró el funcionamiento de la autoridad por medio de la instalación de los Comité de Defensa Sandinista (CDS), militarización y control de la vida comunal, a la vez, se democratiza el ejercicio de autoridad en la comunidad de Krukira.

Durante la Revolución los jueces de mesta o jueces de policía fueron sustituidos, según manifestaciones de comunitarios de Krukira, por los “coordinadores” de los Comité de Defensa Sandinista (CDS). En las comunidades los coordinadores eran representantes estatales populares que fungían como *kiama* –oreja o soplón-, en el entendido de informar al gobierno de todo aquello que pareciera irregular.

De acuerdo a la explicación sostenida por Mario Rizo (1991) los delegados o coordinadores durante la época revolucionaria en su rol de intermediarios provocaban, en muchos de los casos, inestabilidad y conflictos entre familias. En ese contexto, dice Rizo, los consejos de ancianos fueron desplazados por autoridades impuestas, la movilización forzada y el ambiente militar que prevalecía en las comunidades.

En Krukira no elegían sino se imponía a los CDS a través de reuniones o asambleas convocadas por personeros gubernamentales que asistían a la comunidad con ese fin. Don Ralph Washington, anciano de Krukira, recuerda cómo fue obligado a escribir, en Miskitu y español, en una libreta todos los sucesos ocurridos en la comunidad pero temía por los *unta buayka* – muchachos del monte, jóvenes indígenas alzados en arma en contra de los sandinistas -, ya que a ellos también había que informarles de todos los acontecimientos de la comunidad.⁸⁰

En Krukira –igual ocurría en otras comunidades indígenas-, toda forma de acercamiento y colaboración con el gobierno revolucionario era vista por los *unta buayka* como traición. Al respecto Denis Peralta reflexiona:

“Llegó una época en que Krukira no tenía representante ante el gobierno, no habían hombres (...), la persona elegida por el ejército (sandinista) en la comunidad era de (su) confianza (...) nadie podía asumir ser CDS porque tenía connotación de asalariado,

⁸⁰ Don Ralph recuerda cuando la comunidad propuso que el fuera el traductor del ejército sandinista los *unta buayka* se enteraron y le dijeron “vos tenés que saber el movimiento de los sandinistas (...) y yo tenía que pasarles por *debajera* información a ellos, pero los sandinistas me perseguían por *debajera* para matarme” (Entrevista 9, 2010). Situación que puede comprenderse como de “doble agente”, pero vigilados por los bandos en conflicto. En los comentarios que escuché durante mis tareas de campo se decía que en esa época los electos CDS sabían que debían realizar reporte para el gobierno y a la guerrilla indígena, además de recoger alimentos y víveres para sostener a la resistencia en la montaña.

traicionero a la lucha indígena, la gente prefería no asumir esa responsabilidad” (Entrevista 7, 2011).

Incluso, el ejército había sitiado la comunidad restringiendo de esa manera la libertad de movimiento de la población “teniendo que pedir permiso para realizar todas las actividades de subsistencia y de socialización” (Entrevista 9 y 10, 2010). En ese contexto, el coordinador únicamente se logró institucionalizar en el sector del río Coco o Wangki, muchas de esas comunidades fueron trasladadas forzosamente a un territorio llamado “Tasba Pri” en 1982, de ahí la inserción de esa figura. Mientras en las comunidades del litoral, la resistencia en contra de la Revolución era evidente, incluso en la aceptación o no de personas que fungieran con responsabilidades pero respondiendo al gobierno sandinista de entonces.

A pesar de la injerencia externa que siguió viviendo la organización tradicional indígena, Krukira pasó a administrar sus asuntos locales por medio de dos *Wihta* o jueces comunales, uno funcionaba en *ta* – parte alta o inicial de la comunidad- y otro en *tnata* – parte baja o final de la comunidad-, atendiendo la demanda de toda la comunidad de participar ampliamente en los espacios de toma de decisiones.

Si bien, es en el período de la Revolución sandinista que el poder se ejerció de forma alterna en la comunidad de Krukira, las familias de *tnata* –parte baja de la comunidad-, por sus vínculos con los representantes políticos del partido liberal de Somoza en Bilwi, era sobre quienes recaía la responsabilidad de la justicia y la administración de los asuntos locales. Es así como a través de la memoria histórica de Krukira recuerdan al Sr. Rafael Irías, Sr. Ecateo Bilbano y Sr. Asunción Zelaya – los dos últimos ya fallecidos-, con parentesco originarios de *tnata*, recordados en la historia de la comunidad como personas con gran autoridad en el ejercicio de sus funciones.⁸¹

El contexto del conflicto armado sirvió como un parte aguas entre el antes y después de la división social de la comunidad de Krukira. La evolución en términos organizativos se manifestará en el ejercicio de poder compartido e integración de las familias de los dos sectores geográficos de la comunidad. Hay historia de exclusión y diferencias establecidas desde el nacimiento de la comunidad que se visualizaba en las actividades organizativas, económicas, de parentesco y convivencia entre ambos sectores de la comunidad, de acuerdo a las reflexiones de un comunitario:

(Hay) prejuicios interétnicos locales. (...). Hay una zanja que está sitiada detrás de la casa de Rubenia Bengie Matamoros, reflejando la división entre *ta* y *tnata* –zona alta y zona baja de la comunidad-, de la zanja hacia la izquierda era dominante, de la zanja hacia la derecha estaba el sub grupo Caribe de Krukira⁸². (...) En los (años) ochenta los sectores

⁸¹ La población adulta de la comunidad tiene como referencia a estas personas ya que en su ejercicio prevalecía el respeto, además del control sobre los asuntos internos de la comunidad. Por lo general, los *Wihta* eran personas entrenadas en términos militares y vinculados a la guardia nacional somocista, situación que permitía mayor fuerza de ley en su actuación. Sin embargo, la densidad poblacional era menor como menores eran los hechos delictivos que involucraba a los miembros de la comunidad.

⁸² Prevalecía estigma hacia la familia Caribe y todos aquellos que se fueron asentando en el sector *tnata* – sector bajo de la comunidad-; este aspecto fue desarrollado en el capítulo tres.

subordinados emergen con el protagonismo de *tnata*, se formula autoridades compartidas, no era el esquema anterior (Entrevista 10, 2010).

En la actualidad elegir a dos *Wihta* -*Wihta* principal y segundo *Wihta*- se ha vuelto costumbre en Krukira, cada año se elige a un juez y su junta directiva, alternando la representatividad según sean los sectores geográficos de la comunidad. Las formas de elegir autoridad continuaron invariable sin insertar mujeres y sus agendas en este sistema de autoridad.

Régimen de Autonomía

El Régimen de Autonomía en Nicaragua ha posibilitado el reconocimiento de la jurisdicción indígena en el espacio de la comunidad, respaldado por el marco legal nicaragüense. Si bien, el sistema autonómico ha dado un lugar a la comunidad, también el Estado ha provocado su socavamiento a través de programas de “acercamiento” de los servicios de justicia a las zonas más alejadas. Desde 1990, con la instalación de los gobiernos autónomos hay tres aspectos a considerar: El reconocimiento legal de la autoridad ancestral indígena, y en ese orden, la puesta en vigencia de la Ley de Demarcación Territorial que provoca la institucionalización de los gobiernos territoriales indígenas y con ello, el fortalecimiento del sistema de autoridad indígena. Y por último, la introducción de otras figuras en el espacio jurídico comunal: El Mediador y Facilitador Judicial Rural (FJR), impulsadas por el poder judicial de Nicaragua.

Los Gobiernos Territoriales Indígenas (GTI) son una nueva entidad político-administrativa de los territorios indígenas existentes en Jinotega y en las dos Regiones Autónomas de Nicaragua desde hace cinco años aproximadamente, dando cumplimiento a lo establecido en la Ley 445. La elección de los gobiernos territoriales se ha vuelto frecuente desde hace cinco años (Dixie Lee, en comunicación personal con la autora, 2013). Al organizarse los GTI, las comunidades empezaron a seleccionar a los presidentes de gobiernos territoriales que asumen muchas de las funciones de los antiguos síndicos territoriales.

La Ley 445 reconoce las formas de elección de autoridades indígenas, así como la existencia propia de gobiernos en la esfera de la comunidad. Tanto la aprobación de la Ley 445 como el Reglamento de la Ley de Autonomía son importantes avances en la lucha legal y política en las demandas de derechos de los Pueblos Indígenas en Nicaragua (Frühling y otros, 2007). No obstante, a partir de la implementación de la ley de demarcación territorial la injerencia ideológica-partidaria en los asuntos locales de las comunidades es más pronunciada que antes.

A pesar de la existencia del sistema político de la autonomía, las comunidades sienten trastocado su sistema de autoridad y normativas internas debido a las influencias externas en sus asuntos locales. Después del conflicto armado las comunidades han quedado fuertemente fracturadas en términos ideológico-políticos e influenciados por las organizaciones políticas en la definición de las estructuras organizativas propias. Asimismo, la pérdida de valores y la escasa comunicación inter generacional se evidencia con más fuerza en la vida contemporánea de las comunidades. Los jóvenes van perdiendo el respeto a sus mayores, las autoridades comunales sienten quebrantada su autoridad,

quedando en algún momento las normas comunitarias obsoletas. Ya en el informe de Desarrollo Humano del 2005 se enfoca la crisis inter generacional entre los factores que erosionan y destruyen el capital social en los pueblos indígenas del Caribe nicaragüense. El informe señala que producto de los cambios sociales gestados “se atenta contra la base fundacional misma de los elementos constitutivos del capital social entre los Miskitu” (PNUD, 2005: 139).

En medio de ese panorama, poco alentador para la organización indígena tradicional, el Estado promueve otras figuras que llegan por medio de proyectos de desarrollo. Así se origina el Programa de Facilitadores Judiciales Rurales (FJR) iniciando en la década del 2000, con financiamiento del gobierno de Suecia y canalizado por la Organización de Estados Americanos (OEA)⁸³.

El FJR cubre toda Nicaragua, naciendo originalmente como una medida alterna en la resolución de conflictos en zonas afectadas duramente por la guerra contra-sandinista de los “años ochenta”. Algunos municipios de las Regiones Autónomas fueron seleccionados por el programa de facilitadores, fundamentalmente por las dificultades de acceso a la justicia y lejanía, lugares con ausencia de la institucionalidad del Estado (Tinoco, 2006). Del municipio de Puerto Cabezas participaron en el programa FJR las zonas de Tasba pri – fundamentalmente la zona campesina del área-, Llano Sur y Llano Norte (Espinoza y Chow, 2008).

Para tomar esa decisión actores de la sociedad civil, líderes indígenas y el Consejo Regional Autónomo en el Atlántico norte reaccionaron ante la posibilidad de incorporar nuevas figuras en la jurisdicción de la comunidad con el programa de FJR. Finalmente, en el 2004 los Consejos Regionales Autónomos deciden respaldar el programa de FJR bajo ciertas condiciones para el área indígena; de esta manera se resuelve realizar adiciones al reglamento de los FJR proponiendo “al menos un facilitador por territorio indígena y/o étnico” (CSJ, 2002), su selección se realizó según zonas geográficas, propuesto por los *Wihta* de esa circunscripción y nombrado por el Juez Local Único.

No obstante, este nuevo agente de la justicia en la comunidad no fue asumido en la zona indígena pero si en el área mestiza campesina. En el estudio realizado por Espinoza y Chow (2008) refieren que la responsabilidad de los facilitadores se circunscribe a brindar asesoría y acompañamiento a la población en trámites y procedimientos, funcionando como personal auxiliar al servicio de la administración de justicia, atienden conflictos de menor relevancia, asimismo llegan a comprobar que los facilitadores remiten los casos graves al *Wihta*⁸⁴ y siendo situaciones delicadas las resuelven.

A juzgar por este estudio, muchos de los casos ventilados por los FJR son del ámbito de competencia del *Wihta*⁸⁵ sin embargo, en las reuniones efectuadas por distintos actores de

⁸³ El FJR está reconocido jurídicamente por medio de un reglamento que fue aprobado por la CSJ en el 2002, en el arto. 57 del Código procesal penal y en la Ley orgánica del poder judicial, arto. 200 (Tinoco, 2006).

⁸⁴ Situación que contradice el mismo reglamento de los FJR ya que ellos solo pueden mediar casos menos graves, los graves deberán ser remitidos al sistema judicial nicaragüense, contrario a la práctica.

⁸⁵ Espinoza y Chow (2008) citan en su estudio que los FJR atienden y resuelven pleitos familiares, chismes, disputas de terrenos, abigeatos y violencia intrafamiliar.

la sociedad costeña para definir las adiciones al reglamento de los FJR se dijo que “en ningún momento el facilitador sustituiría al *Wihta*”, más bien se buscaba “priorizar su fortalecimiento” en la organización social indígena (Ibarra, 2005: 180). Con este espíritu se especificaron las funciones del FJR en las adiciones al reglamento, pero en verdad las fronteras entre el quehacer del *Wihta* y del FJR no parece clara.

Es bueno decir que al nombrar a un “enlace” entre la autoridad estatal y la autoridad comunitaria, se amplían las posibilidades de comunicación y atención⁸⁶ con prioridad de los casos remitidos por el *Wihta* en el sistema judicial nicaragüense. A la vez, los funcionarios judiciales realizaban visitas periódicas a las comunidades con el interés de “acompañar el trabajo –de los FJR- en el terreno y corregir errores” (Espinoza y Chow, 2008: 54; Ibarra, 2005), posibilitando el intercambio de experiencia entre facilitadores, *Wihta* y funcionarios del poder judicial en toda la región y el país, de la misma manera se les continuó formando en distintas temáticas. Pero esas acciones fueron esporádicas en el tiempo porque una vez finalizado el programa concluyó el ciclo de atención y comunicación, acciones acogidas en su momento como positivas por el Estado y la comunidad.

A mediados de la “década de los noventa” se moderniza y fortalece el Poder Judicial, como consecuencia se descentraliza la justicia para reducir y a la vez, acercar la justicia a la población, En ese contexto se impulsa el Programa de fortalecimiento judicial y acceso a la justicia (CSJ, 2003; Ibarra, 2005) con el financiamiento del Banco Interamericano de Desarrollo (BID).

Con ese programa se crean los centros de mediación e incluso se promueve la formación de mediadores siendo los beneficiarios personas con cargos de autoridad de poblados indígenas. A la fecha, la infraestructura creada para el funcionamiento de los centros de mediación⁸⁷ es utilizada como casas comunales en las que la población efectúa sus asambleas o atienden visitantes, aunque se formaron los mediadores, tal y como se pensó esa figura es infuncional, al menos en las comunidades con mayor población indígena.⁸⁸ La intromisión del Estado a la comunidad en su intención por descentralizar y acercar la justicia, desplaza a la autoridad tradicional restándole fuerza. A pesar de la finalidad gubernamental el Régimen de Autonomía respalda a la organización indígena a través de la Ley 445, aunque en un ambiente bastante politizado en el que los mismos gobiernos regionales son partícipes.

⁸⁶ El seguimiento, atención y apoyo ha sido una demanda pendiente de cumplir por parte del poder judicial en Nicaragua, aunque el *Wihta* facilita la justicia en la comunidad –desde la perspectiva cultural e identitaria- descongestionando los juzgados, no han sido priorizados, salvo cuando llega un proyecto con financiamiento externo.

⁸⁷ Las comunidades beneficiarias con casas de mediación son Kururia en el municipio de Waspam, Sahsa en Tasba pri y Auhyá Pihni del municipio de Puerto Cabezas.

⁸⁸ El único centro de mediación que funciona desde su fundación es el de Sahsa, Tasba pri pero no en las otras comunidades ya señaladas.

5.1.2 Sistema de autoridad

El sistema normativo indígena y su sistema de autoridad en el ámbito comunitario se ha ido transformando en el tiempo hasta llegar a ser reconocido por el Estado nicaragüense en el artículo 18 de la Ley de Autonomía, con jurisdicción establecida en el nuevo Código penal (arto. 20), reconociendo a las autoridades ancestrales por medio de la Ley 445.

La justicia comunitaria está a cargo de un juez o *Wihta*, escogido en el seno de la asamblea comunal. En su selección las comunidades se rigen con lo establecido en la Ley del Régimen de Propiedad Comunal de los Pueblos Indígenas y Comunidades Étnicas de las Regiones Autónomas de la Costa Atlántica de Nicaragua y de los Ríos Bocay, Coco, Indio y Maíz (Ley 445, Cap. II, artos. 4 - 7). Las autoridades comunales son órganos de administración y de gobierno tradicional que representa a las comunidades que las eligen de acuerdo a sus costumbres y tradiciones, con la intervención de la primera secretaria del Consejo Regional Autónomo (CRA), certificando los nombramientos de autoridades como competencia exclusiva.⁸⁹

Tanto la Ley de Autonomía como la de Demarcación territorial que cubre a los pueblos indígenas del Caribe nicaragüense, reconocen en la tradición, la forma de establecer el sistema de autoridad indígena, como efectivamente ha sido la costumbre. Antes de hacer efectiva la elección del gobierno comunal los ancianos se reúnen para decidir quiénes serán los seleccionados para ejercer los cargos, fue el caso de algunos de los *Wihta* consultados para el estudio, a uno de ellos le dijeron: “Este domingo que viene nosotros vamos a escoger al *Wihta*, y yo les dije, sí, si Uds. quieren ¡ah, sí! Participo (Entrevista 13, 2010). Pero es hasta el día de la elección que se somete a aprobación por parte de la asamblea. En ocasiones las personas escogidas para ocupar cargos de autoridad no han sido consultadas con anterioridad, sino hasta que se efectúa la asamblea los participantes los nombran y respaldan, uno de los ex *Wihta* me comentó “yo participaba bastante en las asambleas pero no sabía que sería elegido” (Entrevista 16, 2010).

En la actualidad se continúa con la formalidad de realizar “mini reuniones” entre personajes del pueblo pero los ancianos han dejado de identificar a las personas que serían las siguientes autoridades, desistiendo de involucrarse como antes en las decisiones del bienestar colectivo. Aunque el procedimiento sigue siendo el mismo, en Krukira hay un grupo selecto de personas con influencias en el espacio gubernamental de la ciudad, ellos se encargan de nombrar a los personajes que figurarán como miembros del gobierno comunal.

La definición de la estructura de autoridad indígena está siendo influenciada por la política partidaria, así ha estado funcionando desde hace un buen tiempo, cuando desde el poder político regional – Consejo y Gobierno Regional Autónomo- se vigila que así sea, al respecto, uno de los entrevistados dijo “en mi caso, solicitaron que fuera ex combatiente a través de los concejales del Consejo Regional Autónomo...” (Entrevista 14, 2011). Tal y como lo muestra la experiencia de Krukira, los elementos tradicionales de liderazgo parecen haber entrado en desuso. Una situación similar se observa en otras comunidades

⁸⁹ En la entrevista con funcionarios del gobierno autónomo dijeron que su rol en los procesos políticos de los gobiernos comunales es de “observadores y garantes” (Entrevista 5, 2011).

Miskitu, así lo evidencian en su estudio Barbeyto y Moreno (2008), cuando explican que los ancianos ya no son tomados en cuenta como antes, al escoger y nombrar a los candidatos a *Wihta* que luego, la asamblea tomaba como referente para decidir. En el pasado, se elegía al jefe del poblado entre pobladores de mayor edad y de renombre por su discreción y su habilidad para dirimir querellas (citando a Bell, 1862; Hamilton, 1904 en Helms, 1971).

La elección

Según la costumbre en Krukira, a diferencia de otras comunidades, el gobierno comunal es electo en el mes de abril de cada año. El verano es propicio para congregarse a todas las familias al aire libre, en el parque comunitario lugar donde se celebra la asamblea para elegir a las autoridades. El período de ejercicio de autoridad es de un año, la organización de las elecciones sigue el siguiente orden:

“El *Wihta* principal saliente convoca a toda la comunidad y organiza la elección. Se elige al *Wihta* por medio de asamblea. Antes del día de la elección se selecciona a dos personas, el que obtiene más votos, es electo; el día de la elección quienes apoyan a un candidato hacen una fila, si quieren apoyar al otro hacen otra fila, así se hace, después lo cuentan, asiste toda la comunidad. Ese día viene gente de Puerto (...) (de la ciudad de Bilwi), votan los jóvenes de 16 años para arriba” (Entrevista 19, 2010).

El *Wihta* en funciones es la persona responsable de organizar la siguiente asamblea para elegir a la junta directiva del *Wihta*, al *Wihta* principal, su segundo juez y otros cargos de autoridad en la comunidad, asimismo se establece la fecha de esa elección. El día de las elecciones, todos en la comunidad son convocados a través del *tututia* (o caracol). El caracol sigue siendo el instrumento tradicional de convocatoria a las asambleas del pueblo entre los Miskitu de Krukira.

La elección es alterna, un año asumirá un representante de *ta* -inicio de la comunidad- y el siguiente será de *mata* -final de la comunidad-, dando cumplimiento a un “acuerdo de gobernabilidad establecido durante el gobierno sandinista” (Entrevista 20, 2011). Asumiendo que la elección obedece a un acuerdo entre ambos sectores geográficos de la comunidad, el procedimiento electoral con el acompañamiento de la Procuraduría para la defensa de los Derechos Humanos (PPDH), la Policía nacional y el Consejo regional autónomo, es más bien un requisito formal, ya que de ante mano se identifica a los posibles miembros de esa junta directiva presidida por el *Wihta* que gobernará en un siguiente período.

En la asamblea los descendientes de la comunidad, viviendo en Krukira o en otros lugares – incluso en Bilwi-, mayores de 16 años tienen derecho a elegir al gobierno comunal, el voto es público y en la elección del 2010⁹⁰ se realizó siguiendo en fila a cada uno de los

⁹⁰ En ese año inició mi estancia de campo en Krukira, allí tuve la oportunidad de conocer de cerca la dinámica interna de la elección de la junta directiva del *Wihta*, los acontecimientos que sucedieron durante la elección demostraron las disputas internas prevalecientes en la actualidad en la comunidad. El movimiento *Wihta tara* representado por el Sr. Eliseo Teófilo y el Sr. Eugenio Pedro, que representaba a los ex combatientes y seguidores de Yatama, eran los contendientes en esa elección. Los seguidores del Sr. Teófilo manifestaron su

aspirantes al cargo de *Wihta*. Antes, según recuerdan en la comunidad, en cada elección la gente votaba a mano alzada,⁹¹ en la actualidad esa práctica ha desaparecido.

Requisitos para ejercer de Wihta

Las personas seleccionadas para ostentar un cargo de autoridad, según las valoraciones de la población éstos deben ser originarios de la comunidad, casado y con familia, con formación escolar, con interés por el bienestar colectivo, disciplinado, responsable y que respete a los demás. De la misma manera, deberá ser honesto, con liderazgo, paciencia, buen muchacho y respetuoso, “no es cualquiera” (Entrevista 19, 2010).

De alguna manera esos personajes deben poseer cualidades altamente valoradas por el colectivo porque cuando son escogidos y ya en funciones, estos líderes deberán dar el ejemplo, conocer y tener contactos en las instancias del Estado⁹² para garantizar la gestión del desarrollo de su comunidad, pero esas capacidades van a ser más convincentes y prácticas si las autoridades hablan español⁹³ ya que les facilita la comunicación al resolver problemas locales en la ciudad.

Estos requisitos no pasan de ser buenos deseos porque como una de las entrevistadas dijo “ahora, el *Wihta* es cualquiera” (Entrevista 6, 2011), dejando entrever la fragilidad de esa autoridad ancestral frente a los desafíos actuales en su propia jurisdicción. Asimismo, “La madurez y experiencia” (Entrevista 16, 2010) no parecen importantes como exigencias al elegir al *Wihta*, ya que cuando son personas escogidas por determinado grupo tienen dificultades para que se les respete y reconozca como autoridad en su propia comunidad.

A pesar de las transformaciones visibles en la vida cotidiana de la comunidad, hay valores que todavía prevalecen y son bien apreciados por todos. Entre los valores que aún se

descontento al explicar que “fue una maniobra política..., al cambiar el método de la elección, además de dejar votar a los menores de 15 años” (Entrevista 16, 2010). Por su parte, el grupo contrario valoró el uso de las filas como un método válido, usado incluso en otras comunidades. Como se usaron filas para definir al ganador, el Sr. Pedro obtuvo mayor respaldo ya que “inicialmente Eliseo tenía más apoyo pero luego, sus seguidores se pasaron a la fila de la persona contraria (...), en la contabilidad el *Wihta* electo ganó con 20 puntos de diferencia” (Entrevista 5, 2011).

⁹¹ Así ha sido la experiencia en las elecciones de autoridades comunales en distintos territorios indígenas, según refiere Rihna Mayorga en la memoria del Programa de Fortalecimiento Judicial y Acceso a la Justicia (CSJ, 2003).

⁹² Por medio de las entrevistas pude enterarme que algunos *Wihta* tuvieron como respaldo importante al propio presidente de la República en su momento, Sr. Arnoldo Alemán, pero también de los coordinadores del Gobierno Regional Autónomo como doña Alba Rivera y Reinaldo Francis Watson – que es descendiente de esa comunidad-, alcaldes en funciones: Elizabeth Enríquez y Guillermo Espinoza. Y hasta como colaboradores tenían a los jefes de la Policía Nacional en Bilwi y el Jefe del Destacamento Militar Norte (ejército) en la región.

⁹³ En el trabajo de campo, los entrevistados hicieron énfasis en la necesidad de “hablar español” porque en el formalismo de las instituciones del Estado el español es la lengua de comunicación cotidiana, aun cuando la orientación política de YATAMA –partido indígena que a través de un acuerdo de gobernabilidad con el FSLN preside, actualmente, el Gobierno Regional Autónomo en el Atlántico Norte -, ha sido que los funcionarios atiendan a la población en sus lenguas maternas. Es bueno recordar que a pesar de esa orientación partidaria, las lenguas indígenas son también de uso oficial en la región, tal y como lo establece la Ley de Lenguas (Ley 162, Cap. 1, Arto. 1, 4).

sostienen en el imaginario y en la interacción entre familias se refieren a la formación moral que influye en los valores de las nuevas generaciones como la labor de servicio representada en la ayuda ofrecida a los demás, a los más necesitados. Según la ética comunal, es bien vista toda aquella persona trabajadora o miembros activos de la iglesia, más aun aquellos que ostentan cargos dentro de alguna congregación religiosa. De la misma manera es estimado “el comportamiento ejemplar de los jóvenes o de la gente mayor, y si se pertenece a una familia íntegra” (Entrevistas 3, 7, 15; 2011).

La honestidad, el respeto y el comportamiento ejemplar son valores que sustentan la moral comunitaria, mismos que deberá mostrar toda aquella persona competente para ocupar un cargo de responsabilidad en el espacio comunitario, o por lo menos, es la expectativa del colectivo con respecto a las personas que se proyectan como autoridades.

Los criterios ancestrales para definir cargos de autoridad aún son excluyentes. Sectores importantes de la comunidad todavía no son tomados en cuenta para ser electos en tan importantes cargos de toma de decisión. En el pasado como en el presente sólo los hombres son elegibles para ostentar los cargos de *Wihta* (administrador de la justicia), sectores importantes de la comunidad no gozan de esos derechos ciudadanos a nivel comunitario, tal es el caso de las mujeres, las personas extranjeras o fuereñas (*trinsar* en lengua Miskitu) y la juventud. Lo contrario ocurre con el cargo de *síndico* (administrador de los recursos naturales y las tierras de la comunidad), una mujer ha sido electa, misma que pertenece a uno de los parentescos extensos e importantes de la comunidad.

Responsabilidades del Wihta

Una vez que la comunidad ha seleccionado al *Wihta* y su junta directiva, se disponen a ejercer el cargo asumiendo las tareas que la asamblea le ha responsabilizado. De acuerdo a la experiencia de los anteriores jueces, su ejercicio se extiende a otras actividades, además de administrar la justicia. Comúnmente se piensa que el *Wihta* se encarga exclusivamente de la justicia cuando en verdad es un gestor comunal.

Por lo general, el *Wihta* y/o el segundo juez se encargan de intervenir en todas aquellas querellas locales que resulten durante su año de gestión. Su función dependerá del tipo de situaciones que amerite interceder, las características de los hechos y los reclamos de las o los demandantes de derechos. Asimismo, asistirá a Bilwi para respaldar, acompañar o interponer las demandas de las familias o individuos afectados en el ámbito comunal en la esfera estatal.

Pero la tarea más grande delegada por la comunidad durante su elección es que él es el responsable de su “bienestar” (entrevista 16, 2010), “apoyando en todo” (Entrevista 13, 2010). Eso significará la existencia de una variedad de compromisos que sólo se conocen por la costumbre, pero sin ser enumerados, la lista puede ser extensa. Esa persona con autoridad delegada deberá atender cualquier evento que involucre a la comunidad y dirigirlos: benéficos y de apoyo, de emergencia, conflictivos, administrativos, organizativos, de coordinación, de desarrollo y gestión.

Uno de los ex *Wihta* dijo: “(...) yo pensé que era un cargo bonito, muy alegre porque iba a tener autoridad, ya en el ejercicio fue difícil (...)” (Entrevista 16, 2010). Por lo general, una vez concluido el año de trabajo, la asamblea no reelige a esa persona, salvo en algunas ocasiones. Aunque la opinión de la comunidad es que la autoridad saliente está “quemada”,⁹⁴ en verdad el cargo delegado es arduo y sin salario. Llegar a ser *Wihta* es una labor de servicio, es una especie de retribución a la comunidad que algunas personas deben de realizar una vez en su vida.

El sistema de autoridad en la Krukira actual

La Ley de Demarcación y Titulación de Territorios Indígenas o Ley 445, reconoce formalmente al sistema de autoridad de base comunitaria. La nueva legislación define a la asamblea como la autoridad superior, es ahí donde se ventilan los asuntos elementales de la comunidad, su vida y desarrollo. El reconocimiento de los gobiernos comunales y territoriales por el Estado nicaragüense resguarda los derechos colectivos de los pueblos indígenas, antes ausentes del ámbito político regional de la autonomía y del país.

El Régimen de Autonomía en Nicaragua reivindica el sistema sociopolítico de la población indígena a través de la estructura de gobierno, representado en la asamblea comunal, el juez y su junta directiva, síndico y los gobiernos territoriales indígenas. En distintos momentos históricos, la organización comunal ha sido influida por agentes externos reconfigurando el sistema de autoridad. El Estado con el interés de acercar los servicios sociales ha promovido nuevos actores con funciones específicas que luego son aceptadas como propios en la comunidad. Todas esas figuras, sincréticas o propias (Moreno, 2000), es lo que constituye la organización indígena tradicional existente en la actualidad.

La Krukira de hoy presenta una asamblea bastante debilitada por la injerencia externa en sus asuntos internos, así como una serie de disputas que acontecen en su interior. Distintos grupos sociales de la comunidad forcejean por el poder. Algunos comentan que “la comunidad se encuentra dividida, por eso (...) no hay unidad” (Entrevista 13, 2010). La debilidad de la asamblea se observa con la escasa presencia de las familias de la comunidad o sus representantes a las reuniones colectivas. Además, antiguos líderes no se sienten tomados en cuenta, máxime cuando la comunidad en los últimos años ha enfrentado situaciones difíciles.

Por otra parte, hay grupos que asumen posturas encontradas en la incorporación de la comunidad al territorio Tawira o a las Diez comunidades indígenas (DCI), además el mismo grupo que respalda la continuidad de Krukira en las Diez comunidades es simpatizante del movimiento “*Wihta tara*” contrario a Yatama y al partido Frente sandinista que actualmente gobiernan el Consejo y Gobierno regional a través de una alianza.

Esa falta de unidad influye negativamente en la organización comunal:

⁹⁴ En voz popular significa “degastado, cansado”.

“El respeto y respaldo, en la gestión como autoridad comunal, el *Wihta* trabaja sólo, nadie ni la comunidad lo apoya (...) no tiene ancianos ni pastores, no funciona la policía comunal probablemente porque no tienen forma de pago, los maestros se justifican que están muy ocupados y los reverendos que no es su responsabilidad (...)” (Entrevista 14, 2011).

Hay ciertas situaciones que desafían la estructura de autoridad comunal y por tanto se observa su fragilidad en el sistema normativo. En los últimos años con la incursión de las drogas al espacio de la comunidad hay más violencia, los pleitos proliferan entre familias y ha habido incremento en los delitos⁹⁵. En algunos casos, sobre todo aquellos que involucran a familias extensas, el *Wihta* demanda apoyo, coordinando acciones entre el liderazgo en su jurisdicción y del Estado. En esas circunstancias se forman “comisiones especiales” para detener la intensidad del conflicto. Cuando se forman comisiones especiales los convocados son aquellos que en el pasado han ejercido algún cargo de autoridad, realizan funciones públicas⁹⁶ y honorables del pueblo. A estas personas se les reconoce como “consejeros”, siendo sus orientaciones vitales para ejercer autoridad y efectuar un mejor trabajo en pro de la comunidad.

En el pasado y en el presente se ha continuado la tradición de incorporar a los ancianos en la solución de problemas porque “aunque hubiera *Wihta* llamaba a algún viejo para dar asesoramiento y tomaba decisión (...) cuando seguían los pleitos, la gente no se sentía satisfecha, se metían los viejos para dar consejos” (Entrevista, 6, 2011). Al respecto, Hazel Law es de la opinión de darles un lugar a los ancianos, retomando su rol de sabios y consejeros al decir que: “la palabra de los ancianos sigue teniendo vigencia y fuerza. (...) en el terreno, los ancianos (y la iglesia) resuelven muchas discusiones y mantienen su autoridad moral” (Law, 2008).

Como portadores de autoridad moral los ancianos ofrecen asesoría y consejos, sugiriendo vías para salir de una situación compleja. Si bien, sus palabras resultan de su experiencia, una de las entrevistadas dijo: “No eran todos los ancianos que tenían autoridad para incidir en los asuntos comunales” (Entrevista 6, 2011), razón que explica la participación de uno u otro anciano que apoya y participa como parte del cuerpo de asesores a las autoridades actuales de la comunidad, no todos son llamados.

Al entrar en vigencia la Ley 445, en la junta directiva del *Wihta* se incluye a una persona como anciano del pueblo, este aspecto es nuevo ya que antes, según versión de los ex *Wihta*, ellos escogían a una persona: “Yo trabajaba con Hanzel, él era del consejo de ancianos pero falleció (...)” (Entrevista 14, 2011), otro comenta “yo tenía siete ancianos”

⁹⁵ De acuerdo a las narraciones de los ex *Wihta* los pleitos entre familias han escalado en los últimos años, algunos pueden ser provocados por pequeñas diferencias y en otros, por acusaciones de hechicería. Durante el trabajo de campo de esta investigación los pleitos entre dos familias reconocidas en la comunidad como “expendedores” escalaron a tal punto que ya ni el *Wihta* podía interceder. En esos casos tuvo que involucrarse la Procuraduría para la defensa de los Derechos Humanos (PPDH), la comisión de justicia, asuntos laborales y derechos humanos del Consejo regional autónomo, la Policía nacional y entidades de la sociedad civil para mediar en el conflicto. Sin embargo, el pleito continuó su curso porque en la disputa habían “pagos” – en drogas o dinero- que realizaban los expendedores a jóvenes de la comunidad, en algunos casos estos jóvenes ya cuentan con un historial delictivo y están fichados con órdenes de aprehensión por parte del Estado.

⁹⁶ Los maestros, enfermeras, técnicos o promotores de alguna organización no gubernamental o estatal.

(Entrevista 18, 2011). Los elegidos para participar de ese cuerpo de asesores tenían como característica particular su conocimiento, personas con alta estima, consideración y respeto por parte del pueblo.

Así como los ancianos, otras personas que han ejercido cargos son requeridos como equipo de asesores del *Wihta* cuando hay situaciones complejas o recurrentes. Para formar parte de ese equipo se toma como referencia su experiencia práctica además de su participación en procesos de formación continua, conocimiento acumulado útil para resolver todo aquello que reta a la autoridad comunitaria. En los casos especialmente delicados que involucra a las mujeres como víctimas, participa la Defensora comunitaria como experta en los derechos de las mujeres, en ocasiones otras lideresas comunales pueden ser convocadas por las autoridades locales para resolver de forma conjunta.

Los casos complejos o reiterados son ventilados en reuniones convocadas por el propio *Wihta* en funciones, antes los mismos líderes reflexionan sobre escenarios que no logran una resolución inmediata volviéndose una preocupación para ellos también, eso lo explica la siguiente cita: “yo hablé con el *Wihta* que estaba en la clínica y le dije: qué pasa aquí, hay muchos jóvenes que andan con machetes, hay que buscar a los ancianos y después vamos a la policía porque vos sos autoridad” (Entrevista 8, 2010). Se busca entonces soluciones colectivas a problemas que aquejan a todos.

De alguna manera, en los asuntos de la comunidad también convocan a otras autoridades morales como los líderes religiosos. En Krukira hay presencia de siete denominaciones religiosas distintas, la mayoría de su población asiste a los actos religiosos y se valora a sí mismo como “cristiano”. Los pastores o reverendos participan esporádicamente en algún evento importante como integrante de comisiones especiales o asistir a las asambleas del pueblo. Su participación depende del interés y voluntad en los asuntos propios de la comunidad, así como de la afinidad que éste pueda tener con el *Wihta*. En algunas ocasiones los líderes religiosos, por ser de otras comunidades se mantienen al margen de cualquier evento comunal.

Von Houwald (2003) y Conzemius (1984) sostienen que a diferencia de los Mayangnas, entre los miskitus se institucionalizó el consejo de ancianos, constituido por personas de mayor edad, consejo escogido entre ellos mismos de manera informal para realizar algunas actividades sociales. Entre el pueblo Mayangna según von Houwald, los ancianos tenían la función de transmitir viejas tradiciones a los más jóvenes, revelando así su papel como consejeros.

Los ancianos tradicionalmente han sido personajes importantes, sobre ellos recae la responsabilidad de tomar decisiones trascendentales que afectan al pueblo, ejerciendo el cargo de forma distinguida y simbólica. Sus resoluciones revisten de tal importancia que todo el colectivo las respeta. No obstante, en la actualidad la relevancia y el lugar que la cultura les ha concedido a los ancianos parecen difusos.

Por lo observado en la vida cotidiana de Krukira se puede afirmar que los ancianos han sido excluidos del ejercicio de autoridad comunal para la toma de decisiones. Si bien, en el contexto del régimen político de la autonomía y como parte de la lucha política del

movimiento indígena en Nicaragua se ha retomado la estructura de autoridad de los ancianos más como un símbolo, usado para ganar réditos políticos y menos para retomar una tradición ancestral que reivindica al Pueblo Miskitu. No es un liderazgo adquirido sino impuesto, al establecerse por conveniencia política ya que los nuevos liderazgos responden a esa otra estructura de autoridad. Ahora ya no prevalen los criterios de sabiduría, comportamientos, transparencia que influía en la toma de decisiones.

La defensoría de las mujeres

En la zona rural es poco frecuente que las mujeres ostenten cargos de responsabilidad y liderazgo en el espacio público comunitario. No obstante, la participación de las mujeres es visible e importante en áreas específicas como la familia, escuelas, la salud - parteras y terapeutas tradicionales-, la iglesia y en actividades de pequeño comercio – negocios propios como elaboración de productos alimenticios, acopio y comercialización de mariscos-.

En la historia reciente de la comunidad de Krukira no existe la experiencia de una mujer *Wihta* electa, pero sí una mujer síndico, doña Lilia Pérez Cristóbal. Con estos pequeños cambios se visualiza la apertura de espacios que benefician directamente a las mujeres indígenas a nivel local.

A través de la ejecución del proyecto del Centro de Atención Integral de la Mujer Caribeña (CAIMCA), se instauró una nueva figura con autoridad para atender las demandas de las mujeres viviendo violencia. Sin embargo, esta nueva actora no es electa por la asamblea comunitaria, pero en su ejercicio pareciera tener la atribución y fuerza legal para ser considerada como tal por la gente de Krukira. Demostrándose en la práctica diaria, cuando las mujeres y el mismo liderazgo local asisten y refieren los casos a esa persona.

En el 2008, por medio del proyecto CAIMCA, se crea una junta directiva de promotores que inicialmente acogerían aquellas mujeres con casos de violencia y se remitirían a las oficinas en Bilwi para luego, ser canalizados en la ruta de la justicia creada por el Estado nicaragüense. Todo este esfuerzo sería coordinado por el *Wihta*, autoridad a la que acuden, por costumbre, todas aquellas personas que tienen alguna dificultad.

Después que el proyecto concluyó en el 2010, la junta directiva se desactivó, dejando sola a la presidenta, quien empezó a fungir como “Defensora”. El trabajo de defensoría lo continuó retomando en su proyección como promotora de los derechos de las mujeres. Inicialmente el *Wihta* realizaba la referencia pero luego, las mismas mujeres acudían directamente a donde la Defensora como nueva autoridad en búsqueda de respuestas ante la violencia. La confianza y la efectividad en el desempeño de la Defensora es lo que le ha permitido la consolidación, reconocimiento y respaldo recibido por las mujeres, autoridades y de toda la comunidad.

Después de instaurada la promotoría de CAIMCA, el *Wihta*, gradualmente empezó a remitirle todas las quejas de las mujeres, sin discriminar entre hechos de violencia contra las mujeres y situaciones de otro tipo. Ese cambio ha dejado casi sin funciones al *Wihta* en

lo que refiere a la administración de justicia ya que la mayoría de las quejas provienen de las mujeres a diferencia de los hombres que acuden en menor proporción.

La instauración de la defensoría de las mujeres ha provocado la modificación en el protocolo de atención que asumía el *Wihta* y como consecuencia se ha transformado el procedimiento para atender la violencia. El *Wihta* no siempre rechaza los casos llevados por las mujeres (que no necesariamente se refieren a violencia de género) a su jurisdicción. En la medida de sus posibilidades el *Wihta* atiende directamente estas demandas aunque en los últimos años respalda el trabajo de la Defensora y le da su lugar. También el *Wihta* actúa como observador y autoridad durante los litigios que involucra a las mujeres en las disputas, aunque quien lleva el procedimiento y la atención directa es la Defensora. La Defensora actúa prácticamente con la autoridad cedida por el *Wihta* y aprobada por la comunidad.

El procedimiento en la atención utilizado por la Defensora comunitaria es similar al del *Wihta*. En ese contexto, la Defensora propone un protocolo de atención que se ajusta a las necesidades de las mujeres (escucha atenta, privacidad y prioridad en la atención al darles un lugar central a las mujeres en sus demandas de derechos) y le da continuidad a las formalidades tradicionales en la jurisdicción comunal. La Defensora además de poseer un liderazgo reconocido, está capacitada para la comprensión del fenómeno de la violencia de género y los derechos de las mujeres, aspectos de los que carece el *Wihta*. No siempre actúa sola para resolver o darle seguimiento a un caso. En algunos - dependiendo de lo complejo que puedan ser- observan y participan los ancianos y otros líderes de Krukira, también el *Wihta*.

Las partes en conflicto, visitan directamente la casa de la Defensora, o bien, ella los visita. También puede llamar a los implicados para que comparezcan ante su autoridad.

Al respecto se comparte un extracto de un caso sobre violencia sexual que ha llegado a exponerse ante la Defensora, caso que fue presenciado por la investigadora en la comunidad de Krukira:

Madre de la mujer joven: No van a capturarlo porque él es Satanás y así anda caminando, y yo no quiero discutir con nadie, no quiero problemas, hablo claro, muchas personas hablan mal de mí, yo estoy en mi casa como con miedo. Que no molesten a mi hija, yo no molesto a nadie y por eso estoy informándoles a ustedes, esta es una mujercita y si quieren bofetearla tienen que pensarla cien veces, y en frente de mi tío quieren bofetearla (...), él es mi tío, que se acuerde que no es su hija, había una y cuando le picaba una hormiga, corría a buscar la hormiga para matarla, y yo que la parí (...), ella es mi hija, yo estoy haciendo la lucha con ella.

Defensora: Bueno vamos a capturarlo, se lo comunicaré.

Acompañante (hombre): Ya ves, estas dejando esta denuncia, muchas personas hablan, pero no denuncian nada, no buscan justicia, aunque pase mucho tiempo, un mes o cuatro meses, y sucede algo nuevo ya sabemos quién es el causante porque han interpuesto una denuncia, desde hace tiempo está pasando, por eso yo le digo a las gentes que cualquier cosa que les pase que vengan a poner la denuncia. Ya vez, el gobierno cambia muchas leyes, este muchacho vive con esta muchacha y él tiene algo pensado, tal vez él la quería y se metió con otro, tiene celo, o la quería para él, pero por mala suerte puede suceder algo, pero ya tienes algo interpuesto.

Defensora: Ustedes también, ves que tu mama sale a trabajar y ustedes viven juntos en ese terreno que es de ustedes, tu marido sale a trabajar y ustedes están solas, y si el muchacho llega a decirte malas palabras, tenés que poner la queja otra vez, no solo escuchar y no decir nada, si sucede algo, de repente ya sucedió y por no decir nada puedes perder, porque te gustó, así es la ley porque no buscaste ayuda en las autoridades cuanto sucedieron las cosas, eso también te estoy diciendo para que sepas.

Joven mujer: Gracias por decirme eso.

Acompañante (hombre): Las cosas que suceden aquí y lo llevan a Bilwi, se regresa para que sea arreglado aquí, porque las cosas suceden aquí, lo que pasa en Bilwi eso lo escuchamos en la radio y nosotros no vemos nada, pero las gentes que están cerca sí saben lo que está pasando y lo que pasa aquí es aquí que se conoce.

Defensora: Eso también les quiero recordar, y si las cosas van creciendo, van creciendo no puede seguir, aquí se debe arreglar y darle atención aquí para que no pueda seguir dando.

La Defensora lleva un registro de todos los casos, conociéndolos de forma oral con bastante detalle. Incluso ese registro le permite a ella recordar si estas personas involucradas en un hecho han acudido con anterioridad a quejarse o se han involucrado en otros hechos. Tiene todos los cuadernos guardados, incluso algunos con "fianzas" o acuerdos que en algún momento llegan a ser incumplidos por las partes. En algunos casos, cuando estos son reiterativos, la Defensora vuelve a ese registro para recordarles el acuerdo incumplido y establecer otra sanción, proceso que incluye su remisión a Bilwi.

Al ser una mujer la que atiende los casos de violencia permite sensibilidad, escucha con atención, da acompañamiento en la ruta de la justicia y su respectivo seguimiento. Más oportuno aún, cuando el *Wihta* y otros líderes de la comunidad, respaldan el trabajo efectuado por la promotora en la comunidad, incluso colaboran con ella cuando remiten los casos o al ceder el espacio para que éstos sean atendidos por la promotora de forma directa, sin que antes sean intervenidos por su autoridad.⁹⁷

El trabajo de “defensoría” realizado por la promotora es respaldado por otras mujeres que están capacitadas y han sido formadas por las organizaciones de mujeres y organizaciones de la sociedad civil en la promoción de los derechos de las mujeres. Organizaciones de mujeres como “Nidia White” o AMICA han incursionado a Krukira –y a otras comunidades- desde hace más de veinte años, ese período ha sido útil para preparar a las mujeres en distintos temas. Estas otras mujeres también son respetadas como líderes en Krukira, ese liderazgo es reconocido por la comunidad, al mismo tiempo que garantizan el trabajo efectuado por la Defensora de las mujeres. El trabajo desarrollado por la Defensora es efectuado de forma *ad honorem*, a pesar de ello, siempre está dispuesta a escuchar las quejas de las mujeres a cualquier hora del día, acompañándolas a la ciudad de Bilwi para interponer una denuncia.

La formación en derechos de las mujeres ha venido a transformar, de forma paulatina, el procedimiento para atender y sancionar situaciones que aquejan a las mujeres. Fundamentalmente porque les ha dado un lugar a ellas como sujetos de derechos,

⁹⁷ Cuando se dan los cambios de autoridad, algún *Wihta* puede ejercer presión y ser poco colaborativo con la labor de la Defensora, generalmente esta situación ocurre al inicio de su mandato, pero luego por demanda de las mismas mujeres, el *Wihta* se ve presionado para ceder el espacio y autoridad a la Defensora.

modificando el procedimiento usual e institucionalizando la atención para asuntos de violencia de género en el ámbito comunitario indígena. Antes de la incorporación de promotoras en la zona rural por CAIMCA, la junta directiva del *Wihta* en Krukira, incorporaba mujeres para dar atención a los casos de mujeres. Estas mujeres solo eran llamadas cuando los casos eran emergentes, pero su actuación no era cotidiana. En este contexto, el derecho indígena se ve fortalecido. Sin embargo, estos procesos son de doble vía, por un lado se van transformando los procedimientos indígenas al incorporar la perspectiva de género, pero por otro, esa visión de género es condicionada por la cultura de la población Miskitu.

5.1.3 Normativas, procedimiento y funcionamiento de la justicia

El sistema de derecho del pueblo Miskitu incluye un conjunto de normas que regulan el orden social de un grupo, esas normas van adecuándose a la dinámica propia de la comunidad y sobre todo, a sus necesidades según el contexto. La justicia comunitaria se sustenta en valores y principios compartidos por todos, en su reconocimiento “el movimiento indígena propugna por la recuperación de valores para la convivencia y el restablecimiento de la armonía de la sociedad” (Law, 2010b:10).

Por ser sus procedimientos orales, hay principios que prevalecen cuando las normas son impuestas a quienes han quebrantado el orden interno. Hazel Law (2010a) nos recuerda que en la búsqueda de acuerdos, el valor de la palabra es relevante para quienes intentan arreglar sus diferencias. En el proceso de negociación, con la intervención del *Wihta* u otro personaje con autoridad en la comunidad, se evocan valores como “la tolerancia, el equilibrio, la escucha y la responsabilidad” para llamar al cumplimiento de los acuerdos.

En la búsqueda de soluciones la gente puede parecer “muy molesta, por su carácter fuerte, pero terminan nuevamente unidos y reconciliados” (CSJ, 2003: 11). Esta situación se explica por el carácter reparador de la justicia que es buscar el equilibrio y la paz social entre las partes en conflicto. Las normas comunales, en su mayoría, procuran “corregir conductas inadecuadas” (Wangki Tangni, 2010a), basados en la formación de valores que promuevan y respondan a la moral comunitaria Miskitu. Quienes se someten a esa jurisdicción están sabidos de antemano de su finalidad. En las entrevistas con los *ex Wihta* me decían: “lo sancionamos de esa manera para que recapacite, para que le dé pena, para que no lo vuelva a hacer” (notas de campo, 29 diciembre 2010).

Normas y sanciones

Las normativas y sanciones dependerán de la época, si los hechos acontecidos en determinada etapa de vida de la comunidad son simples, así serán las normas que regularán al colectivo. Eso explica por qué durante la época del gobierno de Somoza las infracciones más conocidas eran pleitos de niños o de pareja, robos pequeños en las plantaciones, a veces heridos. Un anciano de la comunidad recuerda: “la gente tenía miedo caer preso e ir a la cárcel” (Entrevista 4, 2010).

Durante ese período en la comunidad se respiraba tranquilidad, la gente se dedicaba a sus actividades rutinarias de pesca y agricultura, además de vender el excedente de la pesca en

Bilwi. Muy pocos hechos trastornaban la paz social de la localidad y sólo “cuando se sacaba sangre iban a Puerto” (Entrevista 4, 2010). Las normas más comunes eran las que orientaban hacia el trabajo del bienestar colectivo u obras públicas, conocidas en Miskitu como *pablik*. Como parte del sistema de normas se aplicaba *pablik* a los pequeños hurtos en las fincas de miembros de la comunidad, acción efectuada por los más jóvenes estos tenían la obligación de ayudar a plantar, recoger la cosecha o limpiar la plantación como una forma de solventar el daño causado. En esa sanción, el *Wihta* no intervenía, estableciéndose un arreglo entre las partes que el acusado llegaba a cumplir. En las pequeñas infracciones, el *Wihta* intervenía en caso de llegar alguna queja ante su autoridad, que además de imponer obras públicas, establecía una multa en caso de merecerlo.

Con la Revolución la gente recuerda que todo era calmo, Krukira era una comunidad sitiada por el ejército sandinista y vigilado por los jóvenes indígenas alzados en armas. En la memoria social esa época es recordada como muy limpia, el *Wihta* convocaba a todo el pueblo para efectuar el trabajo colectivo. En ese período, las normas usadas con frecuencia eran el *pablik* (obras públicas) y multas (pago con dinero o bienes) ante problemas menos graves resueltos en el ámbito comunal.

En los “años ochenta” si alguien transgredía las normas de la comunidad, el *Wihta* le entregaba un predio amplio como el parque, iglesias, cementerio o el colegio, debiendo efectuar la limpieza con un machete sin filo. Si a las 7 am esta persona ha incumplido el *pablik* la policía comunitaria llegaba a su casa y se lo llevaba a cumplir la sanción impuesta (Notas de campo, 30 enero 2011).

Una vez concluida la guerra, la rutina tranquila característica de la vida rural fue transformándose hasta llegar a incrementarse los hechos delictivos y la violencia en la comunidad. Además se incorporó al sistema normativo sanciones más fuertes, procedentes de la experiencia militar de algunos de los ex combatientes que ejercieron como autoridad.

El maltratar a los jóvenes infractores⁹⁸ se volvió una sanción necesaria porque desde la perspectiva de las autoridades indígenas: “hay que agarrarlos duros, para que no lo hagan nuevamente” (Entrevista 17, 2011). Muchos adolescentes y jóvenes de la comunidad han incursionado en actividades delictivas, varios de ellos han estado en la cárcel preventiva de Bilwi y otros, ya han recibido condenas siendo trasladados al sistema penitenciario “La modelo” ubicada en el municipio de Tipitapa, Managua.

El accionar de ciertos adolescentes y jóvenes ha trastocado el orden interno, provocando que normativas comunales de antaño resulten insuficientes y poco efectivas. Krukira a

⁹⁸ Por ejemplo, amarrarlos y golpearlos; algunos *Wihta* hablan de “torturas”. En su intervención durante una entrevista un *Wihta* expresó “con los robos les pegamos a los ladrones para querer saber a dónde vendieron la ropa (...), los jóvenes y el *Wihta* agarraron y golpearon a los maleantes, eso por mi experiencia militar” (Entrevista 17, 2011). En el estudio realizado por Barbeyto y Moreno (2008) en el sector de las Diez comunidades indígenas se muestra la inclusión en el sistema normativo Miskitu de castigos físicos o torturas como: “ahogamiento” “dejar a una persona sobre un nido de hormigas” o “colgados en palos de cocos”. En los castigos crueles se busca mostrar la prueba de la acusación que se realiza en el ámbito de la comunidad, por ejemplo, este tipo de sanción funciona en hechos graves como en las acusaciones de hechicería que distorsiona a toda la comunidad.

diferencia de otras comunidades de los litorales, no cuenta con un espacio de reclusión o *silak watla* (cárcel), si bien en el pasado la comunidad improvisó una cárcel edificada con palos de coco pero sin lograr sostenerse en el tiempo. En la actualidad la población demanda su instalación.

Los espacios geográficos más pequeños o comunidades rurales se rigen por una variedad de normas que ayudan a mantener el orden social,⁹⁹ a continuación se exponen otras formas de regulación a lo interno de la comunidad.

Otras normas internas

Como en el pasado, en el presente ciertos hechos, por pequeños que sean, se aplican **multas**, que suelen ser simbólicas en términos económicos. Normalmente este dinero puede incorporarse a un fondo comunal, si éste ha sido creado por las autoridades en funciones. Por lo general, los recursos económicos que provienen de las multas se destinan como apoyo al policía comunitario o se invierte en los gastos de movilización en las gestiones del *Wihta* en la ciudad. Esta norma se aplica acompañada de otras según la falta cometida.

Cuando son casos menores como falta de respeto a personas mayores dentro del núcleo familiar o en el vecindario, tiran piedras en casas ajenas, entrar a una vivienda sin permiso o pleitos pequeños, suelen llegar como quejas a la autoridad. Los acusados son citados por el *Wihta* para llamarles la atención, regañarlos y aconsejarlos porque así ha sido solicitado por los afectados.

En dependencia de los casos se realiza imposición de **fianza o acuerdo escrito** demandado por las partes, a veces las mismas autoridades obligan a los implicados a establecer el acuerdo para evitar que los pleitos continúen. Desde la perspectiva de la autoridad indígena se piensa que al firmar un papel, los implicados tienen más posibilidades de cumplir con el acuerdo, sobre todo por vergüenza. En el pasado los procesos jurídicos eran orales, los arreglos se inscribían en esa dinámica. Con la evolución del sistema jurídico comunal se empezó a valorar lo escrito porque la sociedad y sus autoridades empezaron a participar del sistema educativo, asimismo, los compromisos que adquirieron modalidad de fianza se fueron escribiendo, siguiendo la formalidad de la justicia estatal.

Hay acuerdos que pueden ser verbales en los que no necesariamente intercede una tercera persona o árbitro. Esos acuerdos o arreglos son conocidos en lengua materna como **tala mana** o pago por derramar sangre.¹⁰⁰ Esta es una práctica común en la comunidad, ante cualquier acontecimiento que provoque efusión de sangre inmediatamente el/la afectado/a tiene derecho de exigir su *tala mana*: “*man laila baikram ba mana ai aibapaia sma*” o “me tenés que pagar por haberme rajado la cabeza”.

⁹⁹ En la comunidad Miskitu de Sheran - Sandy Bay sirpi, ubicada en el territorio indígena *Awaltara Luhpia Nani Tasbaya*, en el Atlántico sur existe un reglamento interno que sirve de referente para administrar justicia, en el documento se enuncia que algunas sanciones que podrá usar el *Wihta* refiere a: reparación del daño causado, limpieza del área comunal, limpieza del patio de la iglesia, limpieza del patio del colegio, multa, prisión (Sharon Sandy bay sur, 2008: 113).

¹⁰⁰ *Tala mana* o *talia mana*: puede entenderse como precio de sangre, dinero de sangre o dinero que se paga por un muerto (Vaughn, 2004: 243).

El precio, valor, recompensa o pago al que se comprometen los involucrados dependerá del caso,¹⁰¹ la retribución puede realizarse en efectivo o su equivalente¹⁰² según el tamaño y profundidad de la herida, de esta manera la familia o persona ofendida valora el costo de la ofensa. Desde la perspectiva cultural el *tala mana* es aplicable sólo en aquellos casos donde se derrama sangre como una lesión leve o grave e incluso la muerte. Estas acciones pueden estar precedidas por diferencias que causan pleitos, accidentes laborales, acusaciones de hechicería o heridas provocadas con armas blancas o de fuego. En Asang, Mary Helms (1971) encuentra que la norma del *tala mana* se usa para solucionar conflictos provocados por lesiones corporales o daños a la propiedad. En el pasado Conzemius (1984) observó que por una herida se aplicaba el *tala mana*, entendiéndose como pago en moneda de sangre. Entre los Miskitu puede decirse “dinero de sangre”, que no refiere exclusivamente a recursos económicos.

En Krukira, en los casos en los que realizan acuerdos producto de demandas por *tala mana*, el *Wihta* interviene sólo cuando las partes en conflicto lo solicitan, eso ocurre después que las personas o familias en disputas no han logrado un acuerdo. La participación del *Wihta* garantiza la retribución justa a los afectados (Moreno, 2008), poniendo en evidencia que la persona o familia demandante puede excederse en sus peticiones. Lo que ocurre en Krukira coincide con lo planteado en el estudio sobre *tala mana* realizado por Edda Moreno (2008) entre los Miskitu. Moreno identifica que estos arreglos son suscritos de forma escrita, parecidos a una fianza, como es frecuente en la lógica de la justicia ordinaria. Asimismo a la norma del *tala mana* se agrega *paplit o pablik* (obras públicas), amonestaciones y multas.

Finalmente el *tala mana* procura remediar el mal proceder buscando satisfacer a la familia ofendida a través de una retribución que permite el restableciendo de la dignidad de la familia. Desde esta perspectiva se procura entonces, el mantenimiento del orden social al eliminar las posibles discordias entre vecinos y familiares. En ese sentido, la compensación dispensa a los posibles enemigos, reconciliándolos.

Como muchas de las normas de la comunidad son morales, hay familias o personas que pueden ser aisladas y estigmatizadas, es decir, no tomadas en cuenta en eventos propios de la localidad por el colectivo y las autoridades. Este precepto es aplicado con frecuencia a personas o familias acusadas por realizar hechicería o cuando han provocado conflictos serios que al salir del control de la autoridad indígena se le señala como “familia pleitista o malcriada”. Esas familias son percibidas por la comunidad como irrespetuosas con todos: en su familia, vecinos e incluso con las autoridades. Comúnmente cuando algún miembro de estas familias se involucra en alguna disputa, el *Wihta* preferiblemente, decide enviarla a Bilwi.

¹⁰¹ Entre los Miskitu existen distintas formas de pago según sean los casos: *Nakra mana* o dinero que se ha encontrado y debe devolverse o literalmente traducido al español es: “pago por la vista” (Moreno, 2008), *mina mana* o haber caminado para realizar un encargo, *mihta mana* por hacer algo con las manos y *tala mana* por haber derramado sangre (Entrevista 6, 2011). Agregamos a esta clasificación el *implikan mana* o pago por algún robo, citado por Moreno (2008). Algunas de estas formas de retribución ya han entrado en desuso.

¹⁰² En su estudio Moreno (2008) encuentra que ese pago en especie o efectivo puede incluir “hacer finca o plantación”, asimismo compensar el agravio con ganado mayor – vaca cubierta- o ganado menor. Con esta misma lógica se arreglan las diferencias en Krukira.

Asimismo, otras sanciones de tipo moral se incorporan a las medidas aplicadas en el ámbito comunal, como puede ocurrir con los objetos sustraídos, una vez ubicados en algún lugar de la comunidad las autoridades proceden como ocurrió en una ocasión: “(...) y le dimos de caminar con los trastes robados para que la comunidad viera que ellos fueron los que robaron” (Entrevista, 11, 2010), así se hace pública la sanción. Adicionalmente pueden proveerle otras acciones correctivas que permiten la paz entre vecinos. Por lo común, en los robos las personas acusadas, para subsanar el mal, se comprometan a devolver lo robado o entregar el doble de lo hurtado (Conzemius, 1984; Helms, 1971).

En algunos casos las sanciones se imponen dos veces: en el ámbito de la comunidad y luego, son enviados a otra instancia en la ciudad de Bilwi, ya sea al Estado o sociedad civil. Esta forma de hacer justicia acontece aunque los acusados hayan o no incumplido la norma impuesta en la jurisdicción indígena, valorando que esos casos deberían ser ventilados también en la ciudad al imponerles sanciones más fuertes cuando antes ya han cumplido con el *pablik* (obras públicas).

Hechos delictivos

Es habitual que en la comunidad los hechos distorsionantes interpuestos como quejas ante el *Wihta* se refieren al ámbito familiar, vecinal y de pareja. Por esa razón son comunes los pleitos, robos menores – de gallinas, trastes, frutas -, escándalos, ofensas y uso de palabras groseras, amenazas y chismes. De la misma manera, los malos tratos y la violencia de pareja e intrafamiliar son recurrentes. Por lo general, los casos repetidos que obligan al *Wihta* y Defensora de las mujeres a darle seguimiento, son todos los que ellos mismos han intervenido y ofrecido alguna respuesta, estos son valorados como sencillos. Sin embargo, la complejidad de los casos no depende de cómo inician las disputas sino de la imposibilidad de llegar a algún acuerdo.

Pero con el paso de los años en la comunidad de Krukira – así como otras comunidades del sector de los litorales - Los índices de violencia y criminalidad han escalado. Tendencia que es perceptible a través de los actos delincuenciales que son reiterativos. Los robos, por ejemplo, han crecido de manera gradual, en una entrevista una anciana me comentó que antes “los muchachos no sabían robar” (Entrevista 2, 2010). Los robos empezaron siendo pequeños como los canaletes o en las plantaciones hasta llegar a introducirse en las viviendas.

Asimismo, los pleitos entre familias numerosas, las lesiones provocadas por acciones violentas, acusaciones de hechicería, la violencia sexual y el abigeato se constituyen en los hechos graves que acontecen en la comunidad. En otro estudio realizado en el territorio de las Diez comunidades indígenas – que incluye a Krukira -, se conoció que hay ciertos casos que procuran el esfuerzo conjunto entre autoridades comunales y estatales ya que son generadores de crisis e inestabilidad en la comunidad (Barbeyto y Moreno, 2008). En esos casos se cita la hechicería, ante la inexistencia de legislación estatal que la sancione se vuelven difíciles de resolver en el Estado por lo que no son remitidos, tampoco resuelta en las comunidades.

Por otra parte, el control de los expendios y consumo de drogas diseminado en la comunidad, escapa a la vigilancia del *Wihta*. Los *Wihta* se sienten hasta amenazados por los expendedores si aquellos intentan realizar alguna regulación interna. Y por último, en el estudio de Barbeyto y Moreno (2008) se identifican como preocupantes los robos de todo tipo, abigeato y violaciones sexuales. Todos los casos mencionados por Barbeyto y Moreno son evaluados como difíciles debido a las escasas posibilidades de resolución en espacio de la comunidad, valorados incluso como fuera de su jurisdicción debido a su complejidad.

Es bueno señalar que la violencia es un recurso usado continuamente para resolver disputas entre la gente de la comunidad de Krukira. En muchos casos el *Wihta* se excusa de involucrarse, remitiéndolos a otra instancia, por lo general en Bilwi. Los casos evaluados como graves son todos aquellos entendidos como difíciles por su imposibilidad de resolución en la esfera comunal.

Procedimiento

Generalmente el *Wihta* y la Defensora intervienen en todos los casos, convocados o no, en los que hay alguna controversia. Todos los casos conocidos serán valorados por la autoridad antes de tomar cualquier decisión. Cuando una situación es confusa se procede a investigar, de ser difícil intervienen otras personas con autoridad solicitado por el *Wihta*/Defensora. Todo el proceso es verbal, negociando entre las partes hasta llegar a un posible acuerdo reconociendo las faltas cometidas. De no llegar a un arreglo los involucrados pueden decidir asistir a otra instancia. En la actualidad ocurre que muchas situaciones son estimadas como complejas y graves, y es la razón de su remisión a las instancias gubernamentales.

En la mayoría de los casos son los demandantes de derecho - la persona ofendida, acompañada de su familia- quienes llegan hasta la casa del *Wihta* y Defensora para quejarse, en ese momento ellos esperan ser escuchados. Sólo cuando los conflictos son escandalosos e incontrolables la autoridad puede mobilizarse hasta el lugar para observar los sucesos aunque sin introducirse en la disputa.¹⁰³

A continuación se muestra cómo se procede a interponer una queja ante la autoridad comunitaria que administra justicia:

- La persona con su familia como acompañante, llega a la casa del *Wihta* o Defensora, lugar en donde expone su queja y hace su petición de solución, incluyendo un posible arreglo.
- El/ la *Wihta*/Defensora llama a la parte demandada para escuchar lo que él o ella tiene que decir.
- El/ la *Wihta*/Defensora valora la situación para saber qué hacer.
- El/ la *Wihta*/Defensora toma su decisión en base a la gravedad del caso y sus posibilidades de resolución, tomando en cuenta la petición del o la demandante. A veces hay casos sencillos que pueden llegar a ser resueltos en la comunidad pero la

¹⁰³ En las entrevistas los ex *Wihta* me dijeron que una vez que haya pasado lo más difícil del pleito, es decir, cuando ha bajado la tensión ellos intervienen.

parte ofendida solicita ser enviado a otra jurisdicción. Si el caso logra ser resuelto en su ámbito de competencia procederá dando consejos, llamando la atención al ofensor hasta establecer medidas para rectificar el mal acaecido. En muchas ocasiones las sanciones pueden ser múltiples, su cumplimiento será seguido de cerca por su autoridad.

- Si el caso es evaluado como delicado el/la *Wihta*/Defensora convoca a las otras autoridades en el ámbito comunal, tomándose una decisión final. En algunos casos al hechor se le sanciona con normas comunales, luego, es remitido a Bilwi, usualmente a la Policía nacional, autoridad estatal que inicia tomando la denuncia e investigando el caso. En el proceso investigativo también participa el *Wihta* como testigo o contribuyendo con elementos probatorios, el caso llegará hasta el juzgado concluyendo con una sentencia firme¹⁰⁴.

El procedimiento varía según sea el hecho ventilado ante la autoridad indígena o Defensora, según la experiencia los casos pueden proceder de la siguiente forma:

- a) En pleitos o pleitos de pareja:

Se conoce la queja. Según la complejidad del caso se llama a los ancianos, policías comunales y otros líderes comunales, con todos se busca una posible salida al asunto. Si es difícil se manda a CAIMCA –en el Movimiento de mujeres “Nidia White”-, y de ahí a la Comisaría de la Mujer de la Policía nacional, si es otro tipo de controversia se tramita directo a la policía. La Defensora acompaña a las mujeres y sus familias hasta CAIMCA en Bilwi.

- b) Si es lesión¹⁰⁵:

En primer lugar se busca ayuda con la enfermera para la limpieza y sutura. Se toma la decisión de enviarlo a Bilwi, más si atenta contra la vida de la persona. En su remisión, el *Wihta* resuelve cómo transportarlo hacia la ciudad de Bilwi. Asimismo lo acompaña para interponer la queja ante la Policía nacional. Como es una lesión, antes o después de su remisión a Bilwi, la familia demandante o el individuo reclama su *tala mana*.

- c) Cuando es un asunto de irrespeto o un altercado entre vecinos:

Inicialmente se escucha la queja, después se convoca a la madre o familiares del/a joven acusado/a para darle a conocer el mal proceder del/a muchacho/a¹⁰⁶. El *Wihta* o Defensora le anuncia al/a joven lo que hizo y se demanda explicación de los hechos. Los/las muchachos/as hablan y dicen “yo lo hice...” o “yo no lo hice”, pudiendo negar los sucesos. Por último, la autoridad da consejos y se le aplica alguna sanción comunal.

¹⁰⁴ Que como veremos en la ruta de la justicia la mayoría de los casos no siguen ese proceso.

¹⁰⁵ En Krukira las lesiones son reiterativas por medio de actos provocados por enfrentamientos de pandilla que involucra a adolescentes y jóvenes; también, después de haber ingerido drogas y alcohol los jóvenes se pelean enfrentándose con machetes sin filo; los machetes sin filo son utilizados para la limpieza de pescado en las tareas de acopio y comercialización.

¹⁰⁶ Generalmente son jóvenes varones los involucrados en algún tipo de disputa callejera e incluso en los vecindarios.

Funcionamiento

En el proceso de administración de justicia comunal el/la *Wihta*/Defensora tiene la función de investigar los hechos, antes de ir al sitio para conocer de cerca lo sucedido, escucha a la persona que interpone la queja, dándose cuenta quién es o son los responsables o involucrados en ese altercado. La función básica de la autoridad comunal es atender y dar respuesta a cualquier situación ocurrida en su espacio de autoridad, acción que luego dará seguimiento.

El/la *Wihta*/Defensora participan de todos los conflictos serios, simples o recurrentes recepcionados como quejas. Estos pueden valorarse según la complejidad y agrandamiento de los casos. En la práctica el Estado suele considerar que en la jurisdicción indígena únicamente pueden ventilarse aquellas situaciones consideradas leves, mientras el Estado se reserva el derecho de revisar todos los asuntos graves.

Sin embargo, el *Wihta* interviene en todos los casos que ocurren en su ámbito de acción, intercediendo incluso en aquellas situaciones problemáticas que ni el Estado pudiera resolver sólo, por ejemplo los pleitos grandes o acusaciones de brujería que involucra a núcleos familiares extensos, provocando inestabilidad en la comunidad. En la actualidad la comunidad presenta muchos cambios despojándola de la tranquilidad de antes. Las transformaciones en la vida comunal traen como consecuencia nuevos desafíos para la autoridad indígena que sin el acompañamiento estatal imposibilitan su actuación en su propio espacio.

Por otra parte, cuando los casos son ventilados en la comunidad, las lógicas de resolución obedecen a un procedimiento cultural que busca la satisfacción provocada por el agravio a través de un posible arreglo. Al participar de un diferendo, quienes se involucran son personas conocidas, del entorno, posibilitando un acuerdo justo para las partes. Se cree además, que una solución en la comunidad baja los costos, contrario a lo que ocurre en la ciudad.

Cuando los casos son transferidos de la comunidad a la ciudad los costos de los servicios de justicia se elevan. Por lo general, la autoridad indígena acompaña a la persona demandante, quien finalmente asume los gastos de su traslado hacia la jurisdicción estatal. Un día de gestiones puede incluir el transporte, la movilidad interna y hasta alimentación. En todo caso, la justicia no parece ser tan gratuita, sobre todo cuando se busca solucionar en la esfera gubernamental. En su momento el proyecto CAIMCA asumía los gastos de transportación de la Defensora y la víctima de violencia,¹⁰⁷ pero eso no ocurre en la actualidad y menos con el *Wihta*, que todo el tiempo le ha correspondido asumir cualquier gestión en la ciudad de Bilwi que comúnmente realiza en las instancias estatales.

¹⁰⁷ El acompañamiento puede ser voluntario pero las mujeres deberán ajustarse a la programación de visitas a la ciudad que realiza la Defensora comunitaria para realizar sus gestiones personales, asumiendo ella los costos del traslado y estancia en Bilwi.

En los casos conocidos a través de las narraciones de los *Wihta* entrevistados, señalaron que cuando las personas demandaban su acompañamiento también asumían los costos del traslado a Bilwi¹⁰⁸. Los altos costos que implica promover un caso a la jurisdicción estatal explican, en parte, porque muchas disputas terminan siendo resueltas en el ámbito comunal. Bajo esta lógica, es posible comprender que los implicados en las contiendas solo pueden sostener los procesos, además de lo tardado que pudieran ser, en la ciudad cuando cuentan con recursos económicos que garanticen llegar al final del proceso en el Estado.

5.1.4 Normas para sancionar la violencia hacia las mujeres

En la vida contemporánea de los Miskitu, la violencia sexual y, en general la violencia, es un comportamiento reconocido, repudiado y sancionado por el colectivo, incluso las mujeres se quejan frecuentemente por actos como estos en la comunidad de Krukira.

Aunque un vocablo específico para determinar la violencia y la violencia sexual es inexistente en Miskitu (Moreno, 2008), hay varias formas de llamarla. En la zona de llano del municipio de Puerto Cabezas los Miskitu suelen decir *alki saura munan*, es una palabra compuesta, al separarla *alki* se traduce al español como: “tomar algo a la fuerza”, “de dominio”, *saura munan* es “hacer el mal”, “mal en contra de las normas”, “en contra de la voluntad de alguien”, “un daño”, “se aprovechó de ella a la fuerza”, culturalmente es inaceptable (Peralta, Marley y Wilson en comunicación personal, 2013). Este mismo término en su uso cotidiano se comprende como violación sexual.

Sasha Marley - en comunicación personal con la autora, 2013- reflexiona que *alki saura munan*, más que vincularse al concepto de malos tratos de los hombres hacia las mujeres, por lo general, lo que causa pudor es el acto sexual al ser visto, en el ámbito de la comunidad, como vergonzoso. En todo caso, lo que puede mediar una situación de acusación de “violación” es más bien el tabú al referirse abiertamente a la sexualidad. El término en Miskitu *saura munan* es muy general, puede entenderse como maltrato, pero todos saben que se refiere a la deshonra, el acto sexual que puede ocurrir por la fuerza, pero además revelando su impureza¹⁰⁹.

Otras formas de nombrar la violencia en su variedad de tipologías en lengua Miskitu suele ser: *saura munaya* que según Vaughn (2004) es interpretado como “maltratar”, término vinculado a la violencia física que bien puede decirse: *alki prukan* que en español se entiende como: “la agarró y la golpeó” o *alki saura munan* que tiene un significado similar, concibiéndose como un hecho de violencia, bastantes frecuentes en el espacio comunal, doméstico y en relaciones de pareja. Por otra parte, en lengua Miskitu también se puede decir: *kanbaia*, palabra que está relacionada a la violencia patrimonial en el entendido de “ahuyentar o expulsar”, por ejemplo, cuando un hombre le dice a una mujer: “*watla wina kanbi sakan*”, frase que es usada cuando en los pleitos de pareja a la mujer e hijos los están echando de la casa. Y por último, puede ser frecuente el uso de la violencia verbal en los

¹⁰⁸ Es un proceso automático: quien va a Bilwi remitido al espacio estatal debe asumir algún tipo de apoyo para su acompañante, en este caso la autoridad indígena.

¹⁰⁹ La impureza del acto sexual está determinada por las concepciones de pecado que se origina de la visión judeo cristiana, asumidas en el imaginario colectivo entre los Miskitu.

conflictos de pareja, en ese sentido, es usual decir palabras groseras y ofensivas o *bila saura win*.

Además de las palabras que pueden llegar a percibirse como malos tratos en sus distintas derivaciones lingüísticas, Laura Herlihy –en conversación con la autora, 2013-, se refiere a las distintas expresiones de cariño y violencia entre los Miskitu. De acuerdo a Herlihy hay una relación entre amor y dolor, la palabra *latuan* tiene esos dos sentidos. Va más allá al interpretar cómo se relacionan hombres y mujeres en la etapa de cortejo, asimismo en las distintas formas en que se expresa el amor de pareja: los moretones que deja el maltrato físico o la forma de besar, al morderse.

En el pasado, para los actos de violencia no existía una sanción específica, tampoco era reconocida como un asunto que afectara la vida de las mujeres y sus familias. En ese contexto, la infidelidad sí era sancionada, al respecto, Conzemius (1984) la registra como *mairin mana*, esta norma comprende el pago que la mujer –o su familia- debe realizar cuando ha ofendido al marido al cometer actos de infidelidad. Sin embargo, en la vida cotidiana, la infidelidad según Grossman (1988) era un acto frecuente entre los hombres Miskitu.¹¹⁰ Por su parte, Herlihy (2006) en “Magia sexual y dinero...” refleja que los hombres pagan *mairin mana*¹¹¹ a las mujeres después de sostener relaciones sexuales con ellas, aunque no es visualizado como trabajo sexual remunerado o prostitución.

Las normas cambian según sectores geográficos - etnolingüísticos y según épocas históricas, tal es el caso de *mairin mana* entre los Miskitu. Es quizás la razón por la cual en Krukira se manifiestan algunas normas y otras son inexistentes en el imaginario de la comunidad. Desde la lógica cultural los Miskitu suelen realizar retribuciones que tienen la finalidad de eliminar la discordia entre los habitantes. Los pagos son comprendidos como el resarcimiento por la ofensa perpetuada. Los arreglos se pactan entre familiares correspondiéndole a la familia de la víctima establecer la estimación de la ofensa, sólo cuando no se logra un acuerdo satisfactorio, la familia afrentada comparece ante el *Wihta* o Defensora de las mujeres. La disputa se resuelve en el ámbito de la comunidad según el compromiso que ahí lleguen, de lo contrario pasarían a otro nivel, generalmente en la ciudad de Bilwi: La sociedad civil o el Estado.

Entre las normas específicas para sancionar la violencia hacia las mujeres en las comunidades miskitas se identificó *tnata mana* y *kapaia*, así como otras que son de aplicación general para otras situaciones, a continuación se explican.

¹¹⁰ La infidelidad entre los Miskitu empezó a ser moralmente sancionada por el colectivo con el afianzamiento de la iglesia, limitando la actividad sexual de hombres y mujeres a una sola pareja. Situación similar ocurrió con otros Pueblos Indígenas como los Rama –asentados más al sur de la región Caribe- referido por Loveland en Jubb y Law (2000), contexto en el que la iglesia Morava estableció normas morales de comportamiento sexual “apropiado”, particularmente en las mujeres.

¹¹¹ En conversación personal sostenida con Herlihy (2013), explicó que entre los Miskitu hondureños es costumbre que los hombres den dinero a las mujeres después del acto sexual, además cómo este tipo de retribución monetaria puede llamarse también *tuktan mana* lo que es comprendido como “dinero para dar de comer a sus hijos” o “pago para sus hijos”. En este contexto, *tuktan mana* o *mairin mana* pueden ser entendidos como sinónimos.

Tala mana

Es el pago por la sangre derramada.¹¹²

El *tala mana*, es una norma cultural Miskitu que se utiliza para entablar acuerdos ante un daño ocasionado. Esta es una práctica bastante arraigada entre este pueblo y como tal, ha sido identificada por el movimiento de mujeres de Bilwi y Nicaragua, así como por el Estado nicaragüense como lesiva ya que desde su perspectiva afecta la dignidad de las mujeres cuando se entablan acuerdos en situaciones de violencia sexual.

Edda Moreno (2008) en su estudio sobre el *tala mana* muestra cómo ésta norma es aplicable en violación de menores de edad (hombres y mujeres), en particular mujeres célibes, aunque también identifica otra norma denominada en Miskitu como “*playa mana*”. Asimismo Moreno señala que al ser consultado, el Prof. Avelino Cox argumenta que *playa mana* o precio por el uso del vientre, es una norma empleada en mujeres no vírgenes cuando sucede un abuso sexual. El *playa mana* también puede significar el pago por usar una planta en la medicina indígena. Probablemente en otros espacios geográficos del mundo Miskitu estas normas: *tala mana* y *playa mana* son de uso frecuente para sancionar la violencia, sin embargo, a través de este estudio en la comunidad de Krukira ninguna de las dos normas se identificaron como útiles para sancionar la violencia.

En Krukira, el ex *Wihta*, la Defensora de las mujeres y las mismas mujeres admitieron que el *tala mana* es utilizado para sancionar cualquier tipo de lesión que provoque expulsión de sangre. En la comunidad de estudio un arreglo por violencia sexual se comprende como: “acuerdo, pago o compensación” que no equivale a decir *tala mana*. Así, el *tala mana* u otras retribuciones son percibidos como un compromiso entre familiares para subsanar el daño causado a la integridad de la familia ultrajada. En el contexto Miskitu de Krukira la regulación de la violencia sexual se realiza por medio del *tnata mana*, aspecto que explico en la siguiente sección.

Tnata mana

De acuerdo a Vaughn (2004) *tnata mana* es visto como “cualquier cosa adquirida por actividades de prostitución”. El contenido que hoy integra esta palabra en el vocabulario Miskitu se vincula con el pasado, es una norma que empieza a ser usada a partir de la presencia del enclave y por valores morales impuestos por la iglesia Morava. Las mujeres procedentes del área rural, de las cercanías a las empresas transnacionales o enclave, proveían de servicio sexual a los trabajadores, el dinero que obtenían como pago era utilizado para enviar alimentos o dinero a su familia. Para la iglesia el *tnata mana* ha significado en términos bíblicos como “comer la carne de su hija”. De esta manera el *tnata mana* es un término popular que se usa de forma despectiva para explicar el uso del cuerpo femenino en actividades sexuales con fines lucrativos.

¹¹² En el inciso 5.1.3 en normativas, este contenido ya fue abordado.

El uso habitual del término *tnata mana* en el pasado está relacionado a la sexualidad femenina, sin embargo en la vida contemporánea de los Miskitu, su aplicación trasciende esa visión. El *tnata mana* es utilizado para afianzar las relaciones de amistad entre personas, hombres o mujeres, más allá del parentesco haciendo efectivo regalos que muestran cariño y buen trato. Esta apreciación se origina de las relaciones sociales cotidianas en la comunidad ya que los regalos son parte de la “ética de la generosidad” (Helms, 1971) o “reciprocidad generalizada” (Nietschmman, 1995) entre amigos y parientes.

En la etapa del cortejo el joven acostumbra dar regalías a la joven y a su familia garantizando así su aceptación, antes de eso, los regalos permiten la creación de méritos como “buena gente o persona de buen corazón” que dan paso al establecimiento de la relación de noviazgo y de pareja. Las relaciones de buen trato a través de “regalos para el amor” entre parientes pueden continuar y sostenerse después del matrimonio.

Entre los Miskitu algunas demandas y sanciones buscan una retribución, por ejemplo, cuando la madre llega a donde la Defensora y le dice: “*tnata mana aiba paia*” o “quiero que pague por la violación”. El *tnata mana*, según la manera de entender en la comunidad de Krukira, es aplicado a casos de violación, abusos sexuales o intento de violación e incluso por irrespetar el hogar en relaciones de pareja no consentidas o conocidas.

Por esa razón el *tnata mana* u otras normas culturales funcionan, según la visión Miskitu, como una manera de hacer justicia. Desde la percepción de los comunitarios – hombres y mujeres- si no se cobra por el mal provocado se concibe como ausencia de ley. El cobro o pago trasciende el sentido de una transacción comercial como el mundo no Miskitu suele creer, desde el punto de vista cultural cualquier exigencia de pago más bien es una compensación por la pena afrentada. Por esa razón, ciertos casos, como las infracciones que provoca la violencia, prevalece la costumbre de realizar acuerdos como el *tnata mana* en la resolución de disputas, pero se agrega a esa sanción comunal el encarcelamiento que por lo general se remiten al espacio gubernamental. La cárcel es vista por la comunidad como una sanción más fuerte.

Es frecuente que los arreglos continúan realizándose entre familias sin involucrar directamente a la autoridad indígena para resolver una querrela. Muchos de esas conciliaciones no llegan hasta la autoridad comunal porque a juicio de Moreno (2008) son prácticas vistas como un asunto privado con posibilidades de resolución en el ámbito familiar. Si el acuerdo refiere a la violencia sexual, las posibilidades de salir a luz pública son escasas, de acuerdo a las explicaciones de Reyna Jack este tipo de compromiso suele realizarse casi en silencio ya que: “la gente hablará..., los hombres – y sus familias- se reirán públicamente de la joven” (Entrevista 21, 2011). Como una manera de evitar la vergüenza y con ello la deshonra de la familia afectada, se oculta el hecho y por tanto, el acuerdo.

Pero el acuerdo puede llegar a incumplirse, razón por la cual se formaliza la demanda ante la instancia comunitaria que administra justicia. Al establecer la demanda ante alguna autoridad o bien, entre familiares, la familia ofendida puede llegar a negociar una vaca

parida o cubierta,¹¹³ o bien, su equivalente en dinero, pero el cobro fijado busca disminuir la tensión y la vergüenza por la deshonor de la familia. En los arreglos que se hacen con la participación del *Wihta* o Defensora se hace un acuerdo escrito, conocido como fianza, que garantiza el cumplimiento del acuerdo verbal ya acordado entre las partes. La fianza busca que las partes cumplan con lo convenido, de lo contrario se introduce una sanción con mayor fuerza que incluye la remisión de la queja al Estado.

Kapaia

Kapaia es comprendido como tocamiento o manoseo con intenciones eróticas, afectando principalmente a menores de edad y a mujeres jóvenes o adultas. El tocamiento lo realizan, por lo general, los hombres hacia mujeres. El manoseo ocurre cuando las mujeres se encuentran durmiendo, habitualmente en horas nocturnas, aunque hay casos que cuando las víctimas son menores de edad son expuestas a tocamiento constante por algún miembro de su familia. Cuando ocurre *kapaia* el hombre procura que la mujer no se entere del manoseo, tampoco espera ser descubierto. Muchas veces los victimarios son personas vinculadas en términos parentales con la víctima. El *Kapaia* desde la legalidad estatal está tipificado como “acoso sexual” y valorado como un delito. Como vemos, también entre los Miskitu estas actitudes son socialmente sancionables.

Moreno sostiene que puede ocurrir *mairin kapan* o en su traducción literal “tomar una mujer y travesearla” o “tocar a una mujer con o sin su consentimiento con la finalidad de tener relaciones sexuales” (Moreno, 2008: 49).¹¹⁴ *Kapaia* tiene la connotación de abusos deshonestos pero en la lengua Miskitu también puede significar enamoramiento e introducirse en aguas profundas para actividades de buceo (comunicación personal con Escobar y Wilson, 2013). En Vaughn (2004) *kapaia* es representado como *maihsa kapaya* entendiéndolo como “seducción” o “andar a tientas, buscar en las profundidades”, mientras que *kapaya* está referida para “majar o pilar” (pilar arroz en granza).¹¹⁵

La norma de *kapaia* funciona similar al *tnata mana*, la familia puede exigir una compensación material por el abuso que se realiza mediante un trato directo con la otra familia, o en un posible desacuerdo la familia de la joven acude ante la instancia comunitaria para resolver el diferendo. A juzgar por lo visualizado en Krukira y también narrado por Barbeyto y Moreno (2008) según la gravedad del daño, la autoridad indígena estima la sanción con obras públicas, multas, consejos y hasta su retribución material.

Otras formas de amonestar la violencia

Las normas comunitarias funcionales para sancionar la violencia hacia las mujeres incluyen un entramado más amplio que el *tnata mana* o *kapaia*, estas normas son frecuentes y aplicables para otras infracciones ocurridas en el ámbito de la comunidad, como el *pablik* (obras públicas), multas, amonestaciones, consejos, pago de fianzas o firma de acuerdos. A

¹¹³ En distintas sociedades africanas el ganado vacuno es un bien priorizado en actos de indemnización (Phillip Kottak, 1996)

¹¹⁴ En Barbeyto y Moreno (2008) se nombra *mai kapaia* (manosearte), *baha kapaia* o *kapisa* (está manoseándose).

¹¹⁵ Pilar arroz es una práctica bastante generalizada entre los Miskitus.

excepción del *tnata mana*, las sanciones contra la violencia existentes en Krukira son similares a las descritas en otros contextos según lo señala Moreno (2008), Barbeyto y Moreno (2008) e Ibarra (2011).

Los consejos son parte de las normas comunitarias que permiten una vida equitativa y de respeto en la pareja. En ese contexto, la Defensora de la comunidad continuamente persuade a las parejas para la convivencia sin violencia. En las conversaciones se estiman y recalcan las normas básicas de comportamiento según sean hombres o mujeres, incluyendo la modificación de algunas conductas que deprimen la relación conyugal y familiar. Como generalmente son las mujeres las que recurren en búsqueda de apoyo, es a ellas a quienes convence, pero si convoca al marido, quien es acusado por malos tratos, la Defensora aprovecha para “regañar” y “aconsejar” a los dos.

Los consejos tienen el propósito que la pareja reconsidere su actitud, retomando valores socialmente aceptados como positivos. Cuando las mujeres se quejan continuamente por malos tratos, la Defensora busca a los ancianos, *Wihta* y otros líderes para “aconsejar” a la pareja. La pareja es convocada para escuchar a otros líderes, con su sabiduría y experiencia tienen mucho que enseñar. Aunque el procedimiento es bueno y los consejos permiten mejorar la convivencia, la débil participación de otras mujeres líderes aminora los efectos esperados, ya que quienes tienen un rol relevante en ese proceso son los hombres con autoridad, sus lecciones son importantes para el contexto cultural, pero en muchas ocasiones, más bien profundizan las visiones sexo genéricas en el abordaje de la violencia. En Krukira, a diferencia de otras comunidades, hay mujeres con liderazgo para promover los derechos de las mujeres en el ámbito comunal, pero su accionar es limitado al evitar involucrarse en el procedimiento empleado por la Defensora comunitaria. El principal argumento que ellas sostienen es que no siempre cuentan con el apoyo de hombres en sus senos familiares para respaldar su trabajo.

El sistema de autoridad indígena puede aplicar doblemente medidas, por un lado, se establece una norma comunal que sanciona al agresor y luego, el caso es remitido a la instancia de sociedad civil para continuar “la ruta crítica de la justicia” establecida por el Estado. Algunas familias pueden reaccionar violentamente presionando a la víctima y a su familia para sostener un arreglo cultural como retribución, esa acción puede conllevar a no cumplir condena alguna en el sistema de justicia gubernamental.

Las autoridades comunitarias en Krukira son de la idea que la violencia sexual y los tratos crueles y humillantes que afectan principalmente a las mujeres deben de ser sancionados doblemente: en la comunidad y en el Estado. A continuación se detalla una entrevista con autoridades:

Entrevistada: A los muchachos tiene que darles castigos

Investigadora: y qué tipo de sanción?

Entrevistada: Yo pienso que hay que mandarlos a Managua [se refiere al centro penitenciario “La Modelo” cuando ya están condenados] tiene que estar ahí unos dos años porque eso no es bueno

Ex Wihta: La ley dice que trece años, es trece años

Entrevistada: Si ese caso lo hacen aquí [lo resuelven o revisan] los chavalos no se van a componer porque aquí no se le da sanción grave [fuerte] ni nada, si sólo paga no se va a componer lo va a hacer otra vez por eso lo tienen que mandar a Bilwi, tal vez agarran a las chavalas la matan (...)

(Entrevista con defensa y ex Wihta de la comunidad, 2010).

Esta idea no es compartida por la formalidad legal estatal al valorarse como doble persecución de pena, admitiendo que los delitos graves deberán pasar a su jurisdicción sin ser ventilados antes por la autoridad comunal y sus familias; arreglos que desde la perspectiva feminista deberán eliminarse para garantizar la dignidad y atención emocional de las víctimas.¹¹⁶

Sin embargo, es bueno reflexionar que aunque la fuerza de la cultura en muchos casos prevalece, también es cierto que a partir de los procesos de sensibilización llevada a cabo por las organizaciones de sociedad civil y del Estado en la comunidad, la forma de proceder para sancionar la violencia hacia las mujeres, está siendo transformada. Normas como el *tala mana*, *tnata mana* o *kapaia* están siendo cuestionadas por las propias mujeres comunitarias aunque en su búsqueda de la justicia, todavía el Estado nicaragüense no resuelva favorablemente ante la frecuente retardación de justicia e impunidad que encuentran en su paso por las instancias gubernamentales.

Visiones sexo genérico en la administración de justicia indígena

Las visiones de género suelen estar presentes en la vida cotidiana de la comunidad, tal y como lo expone Hernández (2003), la ley y la costumbre coinciden en poseer a las mujeres en sus papeles tradicionales cuando ellas participan de procesos jurídicos. La interacción de hombres y mujeres se pone en evidencia siguiendo las expectativas de género sostenido por el imaginario colectivo en Krukira. Así, las actividades socioeconómicas de las familias transcurren con normalidad, teniendo como centro la pesca artesanal para su reproducción material.

La división sexual de trabajo – tal como fue descrito en el capítulo tres- está presente en todas las esferas de la vida comunal, los roles diferenciados según género son relevantes para el funcionamiento de la organización social incluso, en la forma en cómo opera la justicia indígena. Es por eso que Liliana Vargas (2008) llega a afirmar en su estudio efectuado entre las mujeres Mixe de Oaxaca, cómo el derecho comunal está ligado a una serie de obligaciones culturales, políticas, religiosas, económicas y morales fundada en las divisiones sexo genéricas del deber ser. Por esa razón, tanto las quejas recepcionadas por la autoridad comunitaria como sus posibles soluciones, estarán mediadas por las nociones del ser mujer y ser hombre en una comunidad como Krukira. Siguiendo a Vargas (2008), la solución de las contradicciones de pareja y/o domésticas por medio de la violencia

¹¹⁶ Más adelante, en este mismo capítulo, abordaré en profundidad este tema.

pretenden regresar a las mujeres a los roles y espacios valorados como propios de su género.

Según la experiencia de *Wihta*, ex *Wihta* y Defensora de Krukira los casos más comunes y conocidos en la jurisdicción indígena son los referidos a la violencia doméstica: pleitos de pareja, de niños y vecinales, chismes, cuando los hombres ingieren licor y golpean a sus mujeres e hijos. En la dinámica de la justicia comunal las mujeres son las que recurren de forma continua a ventilar sus asuntos ante la autoridad. Habitualmente las mujeres asisten solas en búsqueda de justicia, en escasas ocasiones acuden los hombres sobre todo cuando se refieren a disputas grandes y graves que garantizan el respaldo y el respeto de su núcleo familiar.

Al introducir las mujeres sus demandas por violencia ante la autoridad, más cuando son continuas, los *Wihta* las han clasificado como “malcriadas”, “pleitistas”, “provocadoras” o “hablantinas”. Estas formas de trato se traducen en formas de control social y de cómo los jueces varones minimizan sus demandas. Los prejuicios masculinos son sostenidos como mecanismo de control social porque las normas y procedimientos de resolución de conflictos son contenidos por un lenguaje y una mirada masculina. Además de los prejuicios sociales que ya existen en el ámbito comunal en relación a ciertas familias o personas, aspectos que son asumidos también por la autoridad indígena.

Las quejas interpuestas por las mujeres personificadas – por la comunidad y hasta por la autoridad comunitaria - como “hablantinas o malcriadas” pueden llegar a ser ventilados en distintas ocasiones sin que necesariamente las resoluciones emitidas por la autoridad indígena hayan resuelto satisfactoriamente la demanda. La normalización y hasta naturalización de la violencia trae como efecto la neutralización de las mujeres en el reclamo de sus derechos, aunado a los prejuicios sostenidos por las autoridades comunales que imparten justicia y del “desprestigio social” que ocasiona una demanda (Vargas, 2008:181), detiene el ejercicio de la ciudadanía de las mujeres. En las entrevista los *Wihta* y ex *Wihta* valoran las quejas en dependencia de “qué clase de mujer es la demandante” (Entrevista 13, 2010), evaluaciones sostenidas a través de un sistema de creencias que afecta directamente a las mujeres como querellantes, que ante el conocimiento de sus derechos actúan para protegerse de la violencia.

Las quejas constantes pueden llegar a ser minimizadas por las autoridades, especialmente si quien la atiende es el juez. Al darle escasa importancia a algunos casos como el maltrato verbal, puede provocar que la violencia escale hasta volverse insostenible en la vida de las mujeres. También es evidente que las propias autoridades se cansan de las quejas interpuestas por las mujeres que como efecto del ciclo de la violencia, sus visitas ante la autoridad se vuelven periódicas, un *Wihta* llegó a expresar: “una señora vino varias veces a denunciar pero ella sigue con el señor - su compañero de vida-, se deja ahí, no más” (Entrevista 1, 2010).

Es decir, el caso no sigue siendo ventilado en esa jurisdicción porque según la opinión realizada por el *Wihta*, la pareja no tiene voluntad de salir de la violencia, llegando a incumplir el acuerdo de “no agresión”; en esas circunstancias las autoridades indígenas pueden sostener que las sanciones ofrecidas no tuvieron el efecto deseado, y aunque ellos

buscan las mejores soluciones al problema, el asunto sigue igual. De igual manera, las autoridades pueden llegar a valorar que la violencia persiste debido al carácter de la persona o de la pareja, imposibilitando superar la dificultad porque no hay voluntad de mejorar. No obstante, como son las mujeres las demandantes de derechos y no los hombres, son ellas las que dejan de ser atendidas y escuchadas en el espacio de la comunidad.

La minimización e ignorancia por parte de la autoridad indígena del que son objeto las mujeres puede ocurrir con frecuencia más si son los jueces, mayoría hombres¹¹⁷, quienes atienden los reclamos. Estos a pesar de su experiencia tienen escasa sensibilidad para atender las demandas de derechos de las mujeres, máxime si es por violencia (Urizar, 2000; Vargas 2008; PATH, 2012a), ya que por lo general para Pequeño (2009), la violencia contra las mujeres es considerada, en términos sociales, un asunto menor.

En una ocasión una mujer se quejó con el *Wihta*, pero éste más bien le comentó a su marido “vino tu mujer a denunciar pero como nosotros somos hombres no le hice caso” (Historia de vida No. 1, 2011). En la frase hay un sentido de solidaridad masculina, mediada por los comentarios conocidos por todo el pueblo alrededor del caso, el chisme a juzgar por el estudio de Vargas (2008), es un mecanismo de control y dominio que ejercen las familias del victimario o la comunidad sobre los cuerpos de las mujeres.

La experiencia de las mujeres de Krukira es similar a otras mujeres situadas en diferentes regiones indígenas, ellas mismas se visualizan a sí mismas sin posibilidades de ser escuchadas y atendidas como sujetos de derecho. Torres Falcón (2003a) explica la omisión de las demandas de las mujeres en ambas esferas legales al ser consideradas como irrelevantes y, ante las escasas posibilidades de ser atendidas, según Cumes (2008), prefieren insertar una queja sólo cuando “hay cosas que sí pueden decir”. La jurisdicción indígena –como también ocurre en la esfera gubernamental– reproduce estereotipos y patrones de desigualdad arraigados en la práctica y en la conciencia de los servidores públicos y participantes de las querellas, que al naturalizarse pasa inadvertido (Torres Falcón, 2003b, 330-331). Las mujeres, a juzgar por el caso estudiado, se ubican en una posición subordinada en el ejercicio del derecho ya que sus voces son apenas tomadas en cuenta, al ser menos valoradas que los hombres las mujeres sostienen sentimientos de culpabilidad e inferioridad (Urizar, 2000; Cumes, 2008).

A pesar de la instauración de un espacio propio para las mujeres en Krukira, lugar en el que son recepcionadas todas las denuncias por violencia, siendo una mujer la autoridad, el patriarcado se introduce en el derecho, más cuando esos órdenes responden al “deber ser” según la condición de género concebida en la comunidad. La experiencia de Krukira no es ajena a otros lugares en donde las mujeres son acusadas por des-obligación femenina en sus tareas domésticas (Sierra, 2004a; Urizar, 2000). Aunque es poco frecuente la presencia de hombres interponiendo quejas, éstos generalmente llegan para reclamar que sus compañeras de vida han incumplido su rol como esposas o madres, sobre todo en el cuidado: “no cuidan bien los hijos”, “no cocinan”, “no hornean”, “hay ropa sucia”, “no

¹¹⁷ Urizar (2000) encuentra que entre la población indígena de Guatemala, en la comunidad, las mujeres carecen de interlocución de una autoridad femenina que escuche con atención y resuelva sus demandas, no es el caso de Krukira, comunidad de estudio.

limpian”, desatención reflejada en el siguiente relato realizado por la Defensora comunitaria:

Hubo un hombre que se vino a quejar a donde mí, él me cuenta que cuando vino de pescar y al traer el pescado a su casa la mujer le dijo: “yo no voy a limpiar ese pescado, yo no voy a cocinar”, el hombre llegó para que yo hablara con ella, que la aconseje, y yo le dije al señor “si (lo) hace de nuevo, venga” (Entrevista 19, 2010).

La Defensora de la comunidad también se ajusta a esos órdenes genéricos del derecho ya que sus resoluciones pueden no responder a las expectativas de las mujeres. Y como explica Pequeño (2009b), al imponerse el comportamiento correcto también hay otros que son censurables ya que quebrantan el orden social comunal, imponiéndose órdenes y procedimientos no siempre justos para las mujeres.

En el ejercicio de su autoridad la Defensora está siendo vigilada por el colectivo y por las otras autoridades, en esa condición la Defensora tampoco cuenta con suficiente margen de maniobra para entender que las mujeres se resisten a continuar ejerciendo sus papeles tradicionalmente aceptados en la sociedad. Los hombres por su parte, creen tener posibilidades de reclamar sus derechos aun cuando la Defensora específicamente atiende quejas de las mujeres. Los hombres al ser escuchados pretenden que las mujeres sean llamadas a ajustarse a la normatividad genérica que la sociedad Miskitu de esa comunidad ha establecido.

Las quejas referidas a “celos” o “infidelidad” pueden ser minimizadas aunque no ignoradas, cuando estas son recepcionadas por la Defensora. En el procedimiento de ventilación de los casos la Defensora puede decirle a la mujer “¿Vos pensás que es cierto? tal vez estaba jugando, así son los hombres, él tiene confianza porque hace tiempo vive con vos, vos sos adulta y él también (...), vos no sos así ¿Para qué vas a pensar así?” (Entrevista 19, 2010). En esos casos la Defensora comunitaria suele dar consejos de cómo sostener una relación de pareja con respeto, el marido también es convocado, haciéndole llamados de atención y expresándole que estará vigilando su comportamiento.

Por otra parte, la discriminación más frecuente vivida por las mujeres en la comunidad, según Torres Falcón (2003b), ocurre cuando sus testimonios, al ser recepcionados por la autoridad comunitaria, son puestos en duda. En los registros de la Defensora en Krukira se identificó un caso en el que una mujer había sido demandada por su marido por “abandono de hogar”, él argumentó - y hasta llevó pruebas - que ella se había ido a otra comunidad para establecerse con otro hombre, dejando a su marido con todas las responsabilidades del cuidado de la familia. Esta mujer tuvo escasas posibilidades de ser escuchada por la Defensora y el *Wihita* e incluso por el pastor de su congregación religiosa, llegando a ser excomulgada. La mujer desmiente tal acusación pero nadie le cree porque en la comunidad todos sostienen la misma posición “ella fue infiel”, quedando sin posibilidades de interlocución en su propia jurisdicción, la comunidad.

Las demandas de las mujeres suelen sustentar como testimonio la imposibilidad de los hombres para cumplir con sus obligaciones, según la asignación delegada por la sociedad,

muchos de las quejas por violencia atendidas por la Defensora son justificadas de esta manera, ante los hechos las mujeres suelen decir:

“Te roban todo ¿Cómo vamos a quedarnos calladas? A veces cuando los hombres se van a pescar, al regresar los vemos en los expendios todos mojados comprando drogas, vienen a la casa y en la casa la mujer no tiene nada, no hay nada para comer con sus hijos y cuando las mujeres hablan de eso las golpean” (Taller “autoestima y violencia”, 2011).

Producto del excesivo consumo de drogas, los hombres han perdido su capacidad de cumplir con las expectativas sociales en el sostenimiento económico del hogar como ocurría en el pasado, en la actualidad eso ha cambiado. Los hombres –jóvenes, incluso adultos-, van a una faena de pesca, si pueden traen los pescados más pequeños dejados para el consumo familiar, mientras que sus mejores presas han sido vendidos a los acopios y el dinero que de ello resulta, es entregado a los expendios por deudas contraídas o por consumo diario de drogas. Al perderse los hombres en el consumo tampoco cumplen con su papel como esposos, abandonando a las mujeres e hijos en términos afectivos. A los hombres se les olvida atender a sus compañeras refugiándose en los expendios o yéndose a trabajar, es una queja continua que provoca violencia.

Por lo expuesto se deduce que los roles de género sirven como referentes para medir acciones censurables si hombres o mujeres transgreden el orden social de la comunidad. Similar situación experimentan las mujeres indígenas en distintas poblaciones en la región Latinoamericana según señalan autoras consultadas como Guzmán (2009), Cumes (2008), ASIES/OACNUDH (2008), Vargas (2008), Urízar (2000), ellas manifiestan, según casos estudiados, que el incumplimiento de roles estabilizados socialmente puede ser razón de rivalidad entre familias en la comunidad. Infringir las expectativas sociales según papeles ya definidos puede ser catalizador de violencia, las autoridades comunales también actúan en función del ejercicio de los roles de género socialmente aceptados en la comunidad.

En las demandas de derechos presentados principalmente por las mujeres, por lo general, la Defensora las escucha y las regaña - incluso puede ser un llamado de atención muy fuerte-, cuando ellas asisten de forma regular por los mismos casos. No obstante, la Defensora comunitaria, como parte de su desempeño, realiza seguimiento para ver cómo evoluciona la norma aplicada, si los hombres están “haciendo caso” o “caso omiso” a sus consejos, regaños o sanciones emprendidos por su autoridad, tratando de dar una respuesta más humana en su jurisdicción. Asimismo, puede llegar a sopesar una queja en el sentido de darles mayores cuotas de responsabilidad a los hombres por su mal comportamiento y sobre todo, por la violencia sostenida en su relación de pareja.

En las sanciones

Desde las prácticas jurídicas comunales se muestra cómo se parcializa la justicia al establecer sanciones diferenciadas para hombres y mujeres (Cumes, 2009; Vintimilla, 2009). Esta es la forma en que ha funcionado la justicia entre los Miskitu de Krukira. Según las narraciones hechas por los más ancianos, en las obras públicas a las mujeres las ponían a limpiar casas, patios, lavar trastes o ropa, mientras que a los hombres se les solía

castigar con otras actividades propias de los hombres como por ejemplo, chapear el patio, limpiar charcos o terrenos de uso colectivo o comunal.

Si bien, las normas se aplicaban de forma diferenciada según género, en verdad los dos eran infligidos por partes iguales, ya que desde la perspectiva de las autoridades indígenas ambos eran responsables de haber trasgredido las normas comunitarias, asumiendo la culpabilidad implícita de las mujeres del acto de violencia “la mujer se lo buscó o lo provocó”¹¹⁸ (Pequeño, 2009a; Yarari, 2009), sin considerar la responsabilidad de los hombres. En Vargas (2008), por ejemplo, las propias mujeres Mixe explican cómo en la comunidad se les enseña a las mujeres a “agachar la cabeza (...) en situaciones de malos tratos porque como esposas tienen la culpa” (Vargas, 2008: 167), aunque hayan cumplido con sus deberes como esposa. Por lo general, siguiendo a Riquer (s.a) la violencia afecta a las mujeres al ubicarlas en una posición de desventaja producto de relaciones desiguales de dominio.

La autoridad comunitaria puede apelar a normas aplicadas en otro tipo de infracciones para sancionar la violencia como: consejos, *pablik* (obras públicas) o multas¹¹⁹, adicionales a las normas particulares para corregir los actos de violencia como el *tnata mana* o *kapaia* desde la jurisdicción Miskitu. No obstante, es bueno señalar que estas normas específicas creadas para sancionar algunos tipos de violencia, en sus contenidos, evidencian sesgos de género que afecta la integridad de las propias mujeres según la edad de las afectadas y las circunstancias del hecho, la violencia sexual.

En el estudio efectuado por Moreno (2008), Barbeyto y Moreno (2008), demuestran que la violencia sexual es sancionada de manera más severa cuando las víctimas son menores de edad que cuando son adultas, dato coincidente con la investigación diagnóstica de PATH (2012a). En la investigación de PATH se deja entrever la solidaridad desbordada a través de la sensibilidad y acción de los operadores de justicia y hasta de la sociedad cuando la violación ocurre en las niñas y no en mujeres mayores. La aplicación de normas no ocurre de la misma manera para las mujeres después de adquirir su mayoría de edad porque, por lo general, no tienen el mismo valor en términos sociales aun cuando el acto (la violación) sea igualmente repudiado y sancionable.

Así vemos cómo desde el punto de vista cultural, el *tnata mana* y *kapaia* se aplica en aquellos casos de acuerdo a quiénes son los sujetos involucrados en las disputas y su gravedad, de ahí que la decisión acordada entre las partes, el juez y Defensora puede variar de acuerdo al bien dañado. La comunidad, con la participación e interés de todos los actores sociales, pudiera llegar a desarrollar normas desde su cosmovisión y prácticas culturales para prevenir, atender y proteger los derechos humanos de las mujeres en el ámbito comunal, trascendiendo la costumbre sin lesionar los intereses de las propias mujeres miskitas.

¹¹⁸ Hasta hace poco tiempo en Krukira se acostumbraba establecer como acuerdo el casamiento en casos de abusos sexuales o de tocamiento o *kapaia*, en la actualidad esa práctica ha entrado en desuso.

¹¹⁹ En otras zonas indígenas como entre los *tsotsiles* de los Altos de Chiapas los abusos sexuales son sancionados de manera similar a lo acostumbrado entre los Miskitu: consejos y multas, incluye también encarcelamiento y hasta el casamiento (Orantes, 2007: 157).

Por otra parte, las disputas por violencia interpuestas por las mujeres se resuelven en el ámbito comunal mediante procesos conciliatorios que buscan establecer acuerdos para reparar el daño (Takachiualis (1998) citada por Sierra, 2004a: 154), estableciendo medidas educativas dirigidas al/los infractores (Lang, 2009) y como lecciones, son útiles para todo el grupo. En la práctica jurídica de la comunidad la mediación es una forma de resolución que en su fundamento busca la reconciliación entre amigos, vecinos y familiares, porque su intención es el restablecimiento del orden en términos colectivos, el castigo es una última opción. Es por eso que el uso de la mediación como mecanismo para resolver la violencia de género ocurrida en el espacio comunal – y de la misma manera funciona en la mentalidad de los funcionarios público gubernamentales según sostiene D’Angelo y Molina (2010)-, viene dada por anteponer el bienestar familiar sobre los propios derechos de las mujeres.

Los arreglos han empezado a ser cuestionados como mecanismos para solucionar diferendos en la comunidad, aun cuando es la primera instancia que intercede para disminuir la intensidad de la violencia; las propias mujeres indígena han sostenido que al reconciliar a las partes también se corre el peligro de “concertar relaciones de desigualdad entre hombres y mujeres, reafirmando, muchas veces, posiciones de subordinación de las mujeres” (Cumes, 2009: 43)¹²⁰, por su parte, Andrea Pequeño (2009a) alimenta la idea que la mediación encierra sesgo subjetivo a favor de los hombres, imponiendo un orden no siempre justo para las mujeres. Porque entre los pueblos indígenas, plantea Cumes (2009), las relaciones entre los géneros están atravesadas por relaciones de poder. Quizás por esa razón las autoridades tradicionales mantienen un discurso ambivalente (Vargas, 2008:212), al asumir posturas en los procesos de mediación comunal que refuerza por un lado, las posiciones de género según la costumbre y a la vez, proponen un cambio en las relaciones de convivencia violenta en la pareja.

Tanto en Cumes (2009) como en Pequeño (2009a) se enlaza el argumento sostenido por el movimiento feminista latinoamericano, al oponerse a cualquier tipo de mediación cuando hay violencia, sosteniendo que “al hacer el delito conciliable éste se vuelve sujeto de negociación y transacción entre la víctima y el victimario”. Situación que profundiza la violencia y promueve la impunidad. Los procesos de conciliación se están cuestionando al ubicar en el centro de esas discusiones los derechos humanos de las mujeres, hasta ahora invisibles. Por esa razón, algunos autores como Vintimilla (2009), sostienen el argumento de establecer mínimos posibles para evitar que esta práctica continúe realizándose sin tomar en cuenta a las mujeres como sujetos en el espacio jurídico comunal.

Sumado a lo anterior, en la lucha contra la violencia, otras autoras como Kaqla (2004), valoran la importancia de retomar como referente la cultura: la espiritualidad y las redes de parentesco como elementos que ayuden a las mujeres a encontrar una salida a la violencia en sus vidas. En todo caso, propiciándolos como mecanismos útiles para dignificar a las mujeres y hombres en los Pueblos Indígenas, los métodos propios que usan cotidianamente estos pueblos como la conciliación sería uno de esos mecanismos. Al respecto Kaqla e

¹²⁰ En el Pueblo Pech en Honduras las autoridades de la comunidad llaman a la pareja y sostienen careos, se solicita el perdón y se sigue viviendo normalmente.

incluso FIMI proponen una revisión crítica de esos métodos de manera que en su aplicación sostengan una visión integradora, dándoles un lugar importante a las mujeres en condiciones de equidad con los hombres de sus propios pueblos.

5.1.5 Obstáculos para el acceso a la justicia en las mujeres indígenas

Las dificultades que encuentran las mujeres en la comunidad de Krukira se dan en dos sentidos. Por un lado, cuando las mujeres constituyen sus unidades familiares formalizando así su relación de pareja y después, cuando interviene alguna autoridad para resolver alguna disputa por violencia.

Desde que las mujeres interponen una queja encuentran una variedad de obstáculos en sus demandas de derecho. Pero esas limitaciones son percibidas desde que las propias mujeres reaccionan ante los episodios de violencia, despojándose de la naturalidad con que son visualizadas las formas de resolver las diferencias en el seno familiar y de pareja. Las mujeres de las zonas rurales inician el recorrido en sus propios espacios, ya sea en la familia, la iglesia o acuden ante una persona con autoridad en la búsqueda de sus derechos, eso se refleja en este estudio etnográfico de Krukira, y también en la investigación “Las comunidades trabajan por la vida de las mujeres” realizada en distintos departamentos de Nicaragua por PATH (2012).

Antes que las propias mujeres decidan dar los pasos para poner fin a la violencia en sus vidas, hay situaciones que impiden la búsqueda de apoyo y protección. Siguiendo a Camacho, Hernández y Redrobán (2010), estos factores son más bien personales, se originan de las concepciones de género y la violencia que en sí misma, se convierten en barreras de tipo cultural, social e ideológico, cuando hay presión social y familiar, desconocimiento de la ley por parte de las mujeres y desconfianza en la justicia.

Cuando las mujeres acuden a la red de actores ubicados en su entorno, sus reacciones pueden proceder desde sus propias percepciones sobre el ideal de familia, la naturalización de la violencia en la vida de pareja y hasta obligar a las mujeres, en un primer momento, a soportar la violencia con acciones que pueden llegar a encubrir las agresiones verbales, emocionales o físicas debido al apego emocional y dependencia económica.

La violencia, en ciertos contextos no sólo es visualizada como una manera normal de resolver disputas, sino también de disciplinar a los miembros de la familia, mujeres e hijos, principalmente. Es por ese motivo que entre el núcleo familiar la violencia se vive en silencio y hasta se prohíbe cualquier acción de las mujeres, siendo un asunto subsanado únicamente en el espacio privado (Vargas, 2008; González, 2012), sin salir al público. Siguiendo esta lógica, las autoridades de la comunidad esperan que las propias demandantes o sus familias sean quienes lleguen a quejarse para intervenir, es en este momento que el asunto se vuelve público y por tanto, asunto de la justicia.

Al iniciarse las querellas en el ámbito comunitario, uno de los más serios inconvenientes es la escasa importancia que se presta a la violencia de género en esa jurisdicción, aun siendo los casos de mayor demanda en la atención. En Krukira esas condiciones cambiaron considerablemente una vez que en el 2008 se instala la promotoría para que las mujeres

vivan libres de violencia en el ámbito comunal. Sin embargo, aunque ha incrementado la recepción y denuncia de la violencia, aún las mujeres viven en silencio el maltrato de parte de sus parejas o miembros del núcleo familiar. El argumento sostenido por ASIES/OACNUDH (2008), Pequeño (2009b) Bacá (2009), Grilli (2011) y González (2012) es que en la comunidad prevalecen prejuicios morales como “el qué dirán”¹²¹ aunado a la dependencia –emocional y económica -, que se traduce en vergüenza al exponerse a la censura colectiva y hasta de sus propias familias, frenando cualquier acción de las mujeres para detener la violencia en sus vidas.

Es bueno señalar que a excepción de Krukira, en otras comunidades Miskitu las mujeres han manifestado la persistente minimización de la violencia de parte de las autoridades comunales, así lo señalan de forma continua las mujeres del municipio de Waspam reunidas por medio del foro de mujeres del Wangki (Wangki Tangni, 2010a; Wangki Tangni, 2010b; Wangki Tangni, 2012 y Path, 2012). Las quejas por violencia se basan en los prejuicios de género fundamentado en el machismo (Lacayo y Montenegro, 2011; Wangki Tangni, 2010a), que impide la atención con respeto y sensibilidad hacia las mujeres.

Los condicionamientos culturales se reflejan en la posición jerárquica que ocupan los hombres con respecto a las mujeres en el imaginario y en la cotidianidad de la comunidad. De esa manera, el poder masculino se impone en la práctica jurídica ya que cuando las mujeres asisten a ventilar sus asuntos ante la autoridad se encuentran en desventaja frente a los hombres al ser favorecidos sin que tengan la razón (Wangki Tangni, 2010a; CEIMM-URACCAN, 2011; González, 2012), asumiéndose como un acto discriminatorio hacia las mujeres al violentarles sus derechos humanos básicos.¹²²

Aura Cumes (2009) evidencia, entre pueblos indígenas de Guatemala, el trato desigual y prejuicioso que ahí reciben las mujeres manteniendo un status de subalternidad. Si bien, las mujeres pueden recibir igual o peor trato en el espacio gubernamental dadas las profundas raíces racistas y patriarcales del sistema y de la sociedad. La ubicación de las mujeres en el imaginario social de la comunidad “responde a ejercicios autoritarios, violentos y machistas” de las prácticas comunitarias de justicia que según Cumes (2009), perjudica a las mujeres, evitando así reconocerlo, sin problematizarlo, como sistema de derecho propio funcional y cercano a la comunidad.

De acuerdo a Herlihy (2013), las respuestas de la jurisdicción indígena son percibidas como “menos interesados en castigar al delincuente y más preocupados por garantizar la

¹²¹ Una vez que la autoridad indígena ha recepcionado una queja por violencia, automáticamente el caso es conocido por todo el pueblo, siendo una de las situaciones que frena a las mujeres en sus intentos de denuncia. Quizás por eso las mujeres cuando llegan ante la autoridad ocultan información (Tovar, 2009), es decir, no explican claramente los hechos evitando nombrar directamente la violencia.

¹²² La discriminación hacia las mujeres indígenas en el ámbito comunal se profundiza por su condición de género y las consecuentes brechas de desigualdad de las que han sido objeto como pueblo y en sus propios pueblos. En la experiencia de defensoría en Chiapas, México Rosa López Santiz (2009) muestra las razones que detienen el reconocimiento y ejercicio de derechos de las mujeres basados en patrones de desigualdad que profundiza las diferencias entre hombres y mujeres en el espacio comunitario, por ejemplo, el rezago educativo de las mujeres o escaso manejo del español que motivaría a las mujeres a acudir a otras instancias legales fuera de la propia comunidad, para reclamar sus derechos.

convivencia y equilibrio en la comunidad, estableciendo así prácticas nocivas que lesionan los intereses de las mujeres” (Herlihy, 2013:10), naturalizando la violencia en el ámbito de la familia (CEIMM URACCAN, 2011). Este enfoque familista también es percibido en la jurisdicción gubernamental, dificultando una solución favorable ajustados a los derechos de las mujeres ya que las autoridades prestan especial atención al rol del cuidado que “deben” realizar las mujeres como garantes de la unidad familiar (D’Ángelo y Molina, 2010:247-248).

En el ámbito de la justicia comunitaria la incapacidad de actuación de la autoridad indígena está relacionada a la existencia de vínculos parentales entre él y el victimario, en algunos casos. Entre los Miskitu, así como en otros pueblos indígenas, las redes parentales suelen ser amplias y entrelazadas, eso mismo ocurre en Krukira. Esos lazos familiares impiden a la autoridad comunitaria interceder en los casos, imponiendo normas o vigilando que el acusado las cumpla. Por eso, esos casos son ventilados ante otra autoridad, generalmente en Bilwi, ante la desconfianza suscitada en las mujeres y sus familias.

A simple vista, en el ejercicio de derechos de las mujeres no es tan fácil enterarse de las dificultades que ellas pasan cuando recorren los caminos de la justicia, más si es en la comunidad. Hay razones que les impide a las mujeres iniciar una demanda formal para reconocer primero, y denunciar luego, la violencia en sus vidas. Siendo lo más relevante las formalidades de parentesco entre los Miskitu, su asentamiento matrilocal post marital descritos en los estudios de Helms (1971), Peter (2006) y Herlihy (2006), así como la iniciación de la convivencia de la nueva pareja en el domicilio de la familia de la mujer para después edificar su propia casa en ese mismo terreno (Peter, 2006; García, 2010).

Distintos autores que han estudiado la sociedad Miskitu en Nicaragua y Honduras como: Helms (1971), Peter (2006), Herlihy (2006) y García (2010), coinciden en justificar el asentamiento matrifocal al argumentar que el patrón de residencia garantiza la continuidad de los lazos familiares y el apoyo mutuo entre mujeres ante las ausencias prolongadas de los hombres.

Todos los autores citados concuerdan en que el tipo de asentamiento entre los Miskitu garantiza el cuidado de la mujer de parte de su familia ante las posibles escenas de violencia que se susciten en su relación de pareja. Situación contraria ocurre en otros pueblos como lo narrado en Pequeño (2009b), las mujeres cuando se enlazan en términos maritales casi siempre están expuestas al maltrato de la familia del esposo y su compañero de vida, debido a las características patrilineales de esas culturas.

Sin embargo, las relaciones de parentesco estables que se concretan con el enlace matrimonial, no siempre logra evitar la violencia debido a otros factores que prevalecen en las relaciones de pareja, tales como: el consumo de drogas, las relaciones de poder asimétricas que se sostienen, la dependencia económica o infundir miedo a través del chantaje en los pleitos de pareja. De esos escenarios se derivan tensiones entre familiares cuando la violencia ha escalado, la mujer y su familia procede a interponer una queja ante la autoridad indígena. Las dificultades se visualizan mayores cuando entre familias se agreden entre sí de forma continua, situación que pudiera volverse insostenible cuando los núcleos familiares en conflicto son extensos. Esas actitudes se vuelven amenazantes para la

vida de las mujeres, entre tanto, los jueces comunitarios u otras autoridades no están en capacidad de controlar.

Pero más delicada es aún la situación de las mujeres procedentes de otras comunidades cuando se casan y se asientan en la comunidad de su compañero de vida, al ser “*trinsar*” o fuereñas (Peter, 2006), sufren mayor desprotección. A diferencia de las mujeres de Krukira, las fuereñas sostienen escasos vínculos con sus redes parentales teniendo que establecerse en la vivienda de sus suegros y edificar su hogar propio en los predios de su familia filial.¹²³ Aunque sus relaciones sociales y de confianza se establecen con la familia del esposo, en ocasiones las relaciones con sus cuñadas y suegras suele ser tensa desde el inicio de las relaciones maritales debido al control y escaso apoyo que éstas les brindan.

En las normas de convivencia de la sociedad Miskitu del pasado “no era permitido que el yerno y suegra se encontraran en el mismo espacio” (Lundberg (1858) citado en Helms, 1971: 106), existía una forma de proteger posibles altercados en este vínculo parental filial a diferencia de la relación suegra-nuera¹²⁴. Al respecto, Helms (1971) dice que la suegra y su nuera conviven durante largas horas del día, teniendo la posibilidad de reñir de forma constante, más si estas cohabitan en el mismo espacio (casa o terreno). En términos culturales las normas de abstención no se fortalecieron en el pasado, y menos en el presente, porque en las costumbres Miskitu las nueras no conviven con sus suegras y cuñadas, estas viven en terrenos distintos aunque cercanos.

Asimismo, hay casos en que la violencia se vuelve parte de la vida de las mujeres cuando la familia de su cónyuge intercede en las decisiones de la pareja. Es frecuente que eso ocurra cuando los jóvenes son hijos únicos o bien, son los hijos mayores o menores, siendo bastante apreciados en la familia Miskitu (Entrevista 15, 2011). En estas circunstancias la familia del agresor puede ser generadora de violencia, protegiéndolo, más si valora que ella es: “una mala mujer”, “no le conviene” o es “una nuera irrespetuosa”.

Por su parte, las mujeres locales pueden quedar desprotegidas si ellas no han escuchado consejo alguno de su familia al decidir establecer pareja con un joven no aceptado¹²⁵. Cuando el maltrato es evidente, en forma de lección las mujeres creen que es su deber aguantarlo ya que “no escuchó”, es la manera de control que utiliza la familia de la joven en retribución a la desobediencia y por tanto, es castigada. En otro contexto Miskitu Helms (1971) visualiza las barreras que tienen las mujeres si deciden escapar con el novio para

¹²³ Mary Helms refiere que “las esposas no-Asang son huérfanas y no tienen fuertes lazos familiares que mantener en sus propios pueblos o fomentan los deseos de sus esposos de permanecer en esa comunidad” (Helms, 1976: 82). En Krukira través del seguimiento de las historias de vida se identificó dos casos de mujeres *trinsar* huérfanas de madre que a pesar de vivir violencia con su esposo, preferían vivir en esa comunidad que volver a la propia.

¹²⁴ Conzemius (1984) hace énfasis en la fuerza de esta prohibición entre la población Mayangna del pasado pero no entre los Miskitu, a excepción de los Miskitu Wangki.

¹²⁵ Los Asang también discuten los criterios socialmente aceptados para escoger al cónyuge ideal, en ese sentido Helms (1971) demuestra las valoraciones subjetivas que las familias acuerdan tales como: “trabajador/a”, “bien vestido” “no bebe ni corteja a otras mujeres” o en las mujeres que “sea fuerte para mantener su casa en orden”, por ejemplo. Pero Helms también muestra cómo las propias mujeres Asang estaban preocupadas por esas designaciones que llegaban a descalificar a la persona escogida como esposo o esposa.

formar pareja, como efecto, ellas tendrían pocas posibilidades de pedir apoyo en caso de necesitarlo.

Las mujeres valoran las dificultades de salir de una relación de pareja violenta al ser ambos originarios de la misma comunidad. Cuando las mujeres han decidido volver a la normalidad de sus vidas, en su hogar y comunidad, en muchos casos el ciclo de la violencia persiste a pesar de la intervención de la autoridad comunitaria o estatal.

Si bien, las mujeres acuden en búsqueda de justicia ante las autoridades indígenas en su propio espacio geográfico, también es frecuente que asistan al Estado como una opción ante la violencia en sus vidas. Ese recorrido que las mujeres Miskitu realizan en Nicaragua, es lo que a continuación se expone.

5.2 Sistema jurídico estatal

5.2.1 Funcionamiento de la jurisdicción estatal en la Región Autónoma Atlántico Norte.

La presencia del poder judicial en la región Caribe ha sido débil, con antecedentes históricos en el período liberal, durante la incorporación militar de la entonces costa Mosquitos a Nicaragua en 1894. La frágil institucionalidad estatal en términos jurídicos en esta región del país obedece en parte, al histórico abandono gubernamental para el acceso a la justicia de la población caribeña. Con este énfasis Mario Rizo (1991) reconoce cómo durante la época revolucionaria se hizo poco por atender el rezago que en términos jurídicos representaba la región, a pesar de las mejoras en otros campos sociales como salud, educación e infraestructura.

Es hasta finalizar la época de los noventa que el poder judicial tiene presencia en la región como estructura organizacional. Así, el sistema de justicia nicaragüense estará, hasta este período, compuesto por las instancias que velan por el cumplimiento de las leyes, incluyendo la Policía Nacional, las diferentes Procuradurías, el Ministerio Público, la Defensoría pública penal y el Instituto de medicina legal.

De esta manera al aprobar y poner en vigencia de la Ley Orgánica del poder judicial en 1998, el Estado nicaragüense inaugura un nuevo período dando pautas para la modernización y democratización del sistema judicial, reconociendo el régimen de autonomía, las formas de organización social y con ello, la voluntad política de articular las justicias. Con esos adelantos normativos también se amplía la cobertura física e institucional de este poder del estado en la región, al crear el Tribunal de apelaciones del Atlántico norte (Ibarra, 2005).¹²⁶ Asimismo se contrata personal y se amplían las funciones de otras instancias que participan del sistema jurídico nicaragüense como los juzgados especializados de la niñez y adolescencia, penal y civil-laboral a nivel local y de distrito en los distintos municipios de la región Caribe norte.

¹²⁶ Rizo (1991) explica que este tribunal había sido instalado en la región en 1979 pero luego adscrito a la región de Matagalpa.

Siguiendo los mandatos de ley, en 1999 actores como los gobiernos regionales autónomos, sociedad civil y autoridades judiciales se organizaron para constituir la Comisión de justicia comunal costeña. Esta comisión tenía el propósito de atender particularidades culturales que en términos jurídicos, ameritaban su atención, así como resolver los dilemas de acceso a la justicia de la población indígena y afrodescendientes a nivel regional. En su accionar se hicieron importantes acercamientos entre el sistema jurídico propio y estatal, así como otros eventos que permitieron sensibilizar a los funcionarios estatales de la necesidad de coordinación y comunicación en la procuración de la justicia.

Con el tiempo, la comisión de justicia se desarticuló dejando de funcionar. Muchas de las tareas iniciadas por esta comisión se realizaron con el esfuerzo de algunos personeros del sistema judicial que tenían especial interés y voluntad de poner en práctica el mandato de la ley orgánica del poder judicial. En la actualidad desde el sistema judicial en la región se han propuesto algunas pautas de coordinación entre ambos sistemas jurídicos, no obstante, desde las autoridades autonómicas no parece existir, en todo este tiempo, el mismo interés.

Si bien, en términos del establecimiento y funcionamiento del órgano judicial hay avances considerables, en particular en el Caribe norte de Nicaragua. Lamentablemente, dice Cunningham (2008), el sistema judicial en su forma de operar se limita a lo urbano, inapropiado para atender las áreas rurales considerando la geografía accidentada y de difícil acceso, además de la existencia de otros sistemas normativos que coexisten con el gubernamental pero sin relaciones de colaboración para efectuar algún trabajo conjunto.

El sistema judicial en la región Caribe tiene serias limitaciones para ejercer su trabajo, muchas se han ido resolviendo como por ejemplo, completando equipos, asignando recursos humanos en áreas sensibles como la defensoría pública, abriendo juzgados en zonas donde antes no existía. Pero ese esfuerzo no compensa todas las necesidades de justicia desde el sistema estatal ya que persiste la retardación de justicia, insuficiente presupuesto para su operatividad y desconfianza en el sistema de parte de la población, todo ello provoca inaccesibilidad de la población a los servicios que el Estado de Nicaragua provee en esta zona del país.

A pesar de las limitantes del Estado nicaragüense para brindar un mejor acceso a la justicia de la población, se han creado condiciones básicas a disposición de las mujeres demandantes de derechos. A nivel internacional hay avances sustanciales en relación al marco jurídico en la protección de los derechos de las mujeres, siendo los instrumentos más importantes que respaldan esos derechos la Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer (1979) y la Convención interamericana para prevenir, sancionar y erradicar la violencia contra la mujer (1994). La legislación antes citada obliga a los Estados a tomar acciones positivas a fin de superar la desigualdad social entre hombres y mujeres. De igual forma esta legislación, decreta la violencia como una expresión de relaciones de poder entre los géneros, que sólo por medio de las adecuaciones a las legislaciones nacionales y a la institucionalidad estatal se podrá erradicar la violencia en la sociedad. Por esa razón, los gobiernos están impulsando políticas públicas a favor de equidad entre los géneros, pero ha sido gracias a la movilización constante de las mujeres como es el caso de Nicaragua.

Los ajustes en el Estado para procurar justicia en situaciones de violencia hacia las mujeres, como las señaladas en este acápite, son una responsabilidad del Estado de Nicaragua a través de los compromisos adquiridos a nivel internacional. En Nicaragua esos compromisos se constatan por medio de las reformas al Código penal, emisión de una ley específica en contra de la violencia – y sus debidas readecuaciones en el pasado – que tienen por objetivo desterrar la violencia como una manera de solucionar diferencias en la sociedad y en las relaciones de pareja. Asimismo, en Bilwi - Puerto Cabezas, hay avances sustanciales como los visualizados en el Estado: la creación de un juzgado especializado en contra de la violencia, la simplificación de la ruta crítica por medio de la instalación del Modelo de Atención Integral (MAI), la contratación de más personal para atender áreas vitales como la fiscalía de género, forense, y ampliación de la comisaría, así como procesos de sensibilización y educación continua a sus funcionarios.

A continuación se hace una descripción breve de las instancias que se ubican en el camino de la justicia en la jurisdicción estatal a la vez, se reflejan algunas de las limitaciones que tienen esas instancias para garantizar el debido proceso. En este breve recorrido se incluye el servicio prestado por el Centro de Atención Integral de la Mujer Caribeña (CAIMCA), espacio de la sociedad civil pero que funciona en coordinación con la institucionalidad gubernamental.

Prestadores de servicios en la ciudad de Bilwi: espacio gubernamental y de sociedad civil

Comisaría de la Mujer y la niñez, Policía Nacional

La Comisaría de la Mujer y la niñez se creó como una unidad especializada de la Policía nacional para prevenir e investigar los delitos y las faltas de violencia física, psicológica o sexual contra las mujeres, niñez y adolescentes (Montes y Woods, 2008). En el Atlántico norte la comisaría tiene presencia física en los municipios de Puerto Cabezas (Bilwi y Sahsa, Tasba pri), Waspam, Siuna y Mulukuku. Para la región se ha institucionalizado el Modelo de atención integral (MAI) – que se expone más adelante -, con asiento en Bilwi, funcional para la atención de las víctimas.

La comisaría centra su labor en la atención prestando auxilio a las víctimas y aplicando medidas de emergencia por seguridad y protección en contra de la violencia. Investiga los hechos criminales y realiza acciones de prevención por medio de campañas de sensibilización contra la violencia por distintos medios, incluyendo el impulso de una red de promotoras para la prevención, sensibilización y captación de casos (ONU Mujeres, 2010; Vado, 2011). Y para las zonas de difícil acceso como en las comunidades de la costa Caribe, están funcionando las Comisarías Móviles (Vado, 2010; 2011), acercando los servicios de esta entidad pública a las zonas más alejadas de los centros donde opera. En la actualidad el MAI funciona en la estación de la Policía Nacional de la ciudad de Bilwi, y el equipo se presenta completo, de manera tal que se garantiza el flujo en la atención a la violencia y mejor coordinación por parte de las distintas instancias estatales.

En la realización de su trabajo la comisaría se guía por un manual de procedimiento policial, así como un modelo de atención a las víctimas y sobrevivientes de violencia. También se capacita de forma permanente a su personal y al personal policial para

sensibilizarlos en la atención a las y los usuarios víctimas de violencia (Montes y Woods, 2008: 28-32; Entrevista 24, 2009).

Entre los retos que enfrenta la comisaría, la Comisionada María del Carmen Poveda, jefa de la Comisaría de la Mujer en esta ciudad, señaló la necesidad de establecer procesos de sensibilización del personal policial para atender de forma pertinente a usuarios y usuarias, seguimiento a la labor de investigación policial, presupuesto para movilizarse y dar protección y atención a las víctimas, mejor coordinación, atención y seguimiento a las mujeres del área rural indígena y no indígena, del mismo modo la ampliación de las redes sociales de apoyo tanto en la ciudad como en el campo (Entrevista 24, 2009).

📍 Instituto de Medicina Legal

El Instituto de Medicina Legal se adscribe a la Corte Suprema de Justicia (CSJ), es un órgano de apoyo a la investigación, y al sistema de pruebas basadas en evidencia científica en los procesos judiciales. Su rol es realizar el peritaje médico y psicológico para valorar el tipo de daño que sufre la víctima. Los médicos forenses juegan un papel relevante en los casos de violencia intrafamiliar y sexual, dado que normalmente solo se cuenta con el testimonio de la víctima y el dictamen pericial donde se constata el tipo de daño.

En Bilwi, el Instituto forense cuenta con instalaciones y personal especializado para la atención de la violencia hacia las mujeres. Su personal conoce las técnicas específicas para el tratamiento y elaboración de informes en casos de esta tipología (Montes y Woods, 2008:40), conocimiento técnico útil para realizar su trabajo con rigurosidad y profesionalismo.

📍 Ministerio Público

Es el ente rector de la investigación y acusación, representa los intereses de la sociedad y de la víctima del delito en el proceso penal a través del Fiscal general de la República. Su función es promover, de oficio o a solicitud de las partes, la investigación y persecución de delitos de acción pública (CISP, 2007: 88-89).

En la región hay presencia de la fiscalía y su trabajo es coordinado con las distintas instancias gubernamentales de administración de justicia, a excepción de las comunitarias. La fiscalía tiene una unidad especializada de violencia de género, unidad responsable del acceso a la justicia de manera expedita y especializada, con una atención directa, personalizada y de calidad, encargándose de realizar la acusación por la vía penal.

Aunque la tarea realizada por el Ministerio Público es importante para sostener los casos, muchos se han caído ante la falta de pruebas o porque los resultados de las pruebas periciales del delito no vienen a tiempo. Por lo general los fiscales escasamente se involucran en los procesos judiciales, no conocen a las víctimas sino hasta que se encuentran directamente en los litigios además de no preparar a las víctimas, volviéndose más complejo cuando las y los usuarios son niñas y niños (Entrevista 27, 2013; Entrevista 26, 2009). Aunque con el funcionamiento del MAI se han superado muchas dificultades con esta entidad del Estado, los fiscales auxiliares proceden de otras regiones del país, lo

que implica el escaso manejo de las lenguas locales y las lógicas culturales de las víctimas en procesos legales (Entrevista 25, 2009; Entrevista 26, 2009; Montes y Woods, 2008).

☉ Defensoría Pública Penal

La defensoría propicia servicios de abogacía a personas que carecen de recursos económicos, asignando al profesional luego de un examen socioeconómico. En Bilwi ya ha sido nombrado un equipo de profesionales para asistir a los reos en sus derechos a una defensa justa (CISP, 2007). En el 2012 por medio de un acuerdo sostenido con los alcaldes de la Región Atlántico norte y la dirección superior de la Defensoría pública, se nombró a una Defensora de familia, que atiende fundamentalmente casos civiles concernientes a demandas de alimentos, guardas, custodias y tutelas.

☉ Ministerio de Salud (MINSA)

El MINSA declaró la violencia como un problema de salud pública. Para atenderla debidamente esta institución gubernamental incorporó normas en sus lineamientos y políticas institucionales¹²⁷. Dentro de sus competencias se ha establecido autorizar a las unidades de salud prestar atención a la población afectada por violencia. Por medio del modelo de atención mandata elaborar planes integrales para la prevención, regulación, conclusión y velar por la eficiencia y calidad global de la violencia como problema social. Asimismo mandata la creación de una instancia de coordinación interinstitucional (MINSA, 2006: 20-21), aunque se instauró a nivel nacional, su accionar ha sido limitado.

La violencia hacia las mujeres está incluida dentro del sistema de vigilancia epidemiológico del MINSA pero es un evento que se vigila de manera pasiva ya que el tamizaje no es activo, tampoco hay seguimiento de los registros (PATH- CEIMM, 2011: 14). Por esa razón se valora que el procedimiento empleado por el MINSA es débil en la identificación, captación y remisión de los casos de violencia doméstica y sexual para su encausamiento en el camino de la justicia.

Autoras como Montes y Woods (2008), D'Ángelo, Molina y Jubb, (2008) y PATH – CEIMM (2011), explican algunas razones que vuelve inaplicable el protocolo de actuación. En sus argumentos sostienen que este lineamiento político del MINSA es irrealizable porque sus funcionarios poseen serias limitantes para aplicarlo. Las autoras citadas manifiestan que el personal de salud escasamente conoce el protocolo debido a los carentes procesos de educación y sensibilización, y si lo conocen, no lo ponen en práctica. Evitar clasificar la violencia e incorporarlo a la hoja clínica, se debe en parte a las concepciones arraigadas de la violencia, lo observan como natural y por tanto, pasa desapercibido. Además, quienes identifican la violencia no realizan el encausamiento en la ruta debido al temor de involucrarse en procesos legales y desprotección del personal en las unidades de salud pública. Sin embargo, tanto médicos como enfermeras, dice la red nacional contra la

¹²⁷ Como institución del Estado, el Ministerio de salud creó junto a la sociedad civil y diversas instituciones gubernamentales una variedad de políticas como: la Política Nacional de Salud (2004-2015), el Plan Nacional de Salud (2004-2015), el Modelo de Atención Integral en salud en julio 2004 (MAIS) y el Plan Nacional para la prevención de la Violencia Intrafamiliar y Sexual (2001-2006) (MINSA, 2006:21).

violencia, olvidan que la violencia según mandatos del Estado nicaragüense es un asunto público, y por tanto, área de intervención del Estado (Entrevista 23, 2011).

Si bien, lo expuesto hasta ahora muestra ser una parte del problema para enfrentar la violencia en los servicios de salud de Nicaragua, otros, como en el informe de Save the Children (2007), identifica las dificultades desde el diseño mismo del instrumento porque únicamente clasifica la violencia interpersonal, desde una perspectiva médico biologicista sin considerar el enfoque social de la violencia.

☉ Ministerio de la Familia (MIFAM)

Su desempeño se concentra en atender las demandas por pensión alimenticia y derechos de tutela, muy poco trabajo han desarrollado para atender la variedad de tipologías de la violencia que afecta principalmente a las mujeres. En su estudio, Montes y Woods (2008) identifican la inexistencia de personal especializado para el seguimiento a estos casos.

☉ Procuraduría para la defensa de los Derechos Humanos (PPDH)

La PPDH fue creada a través de la ley 212 con el fin de promover la defensa de los derechos humanos de los habitantes de Nicaragua. La función fundamental de la Procuraduría es la de investigar, corregir y prevenir los abusos que la administración pública y las instituciones de servicios públicos comenten contra los derechos y garantías de las personas. Por esa razón la tarea central de la procuraduría se centra en la vigilancia y seguimiento para el buen funcionamiento de las instancias del Estado. En Puerto Cabezas existe una delegación de la Procuraduría, son los llamados procuradores especiales de Pueblos Indígena y comunidades étnicas, a la vez, a nivel nacional hay una Procuradora Especial de la Mujer.

Algunas limitaciones para el trabajo efectivo de la procuraduría especial en la región es la característica dispersión geográfica, restringiendo el acceso para el trabajo coordinado con las autoridades indígenas, así como escaso personal y poco presupuesto para operativizar sus actividades (CISP, 2007: 81).

☉ Centro de Atención integral a Mujeres Caribeñas (CAIMCA)

CAIMCA fue creado por el esfuerzo conjunto de las organizaciones de mujeres y de sociedad civil en la región. Con el apoyo económico de la cooperación internacional se constituye en el 2006, funcionando en las instalaciones del movimiento de mujeres “Nidia White”. El CAIMCA es un centro de referencia para la región y el municipio de Puerto Cabezas en la atención integral a las mujeres sobrevivientes de violencia. Se tiene por objetivo la prevención, atención, erradicación de la violencia contra las mujeres así como acompañar a la víctima en salir de la violencia, de manera tal que producto de la atención especializada la persona es rehabilitada para incorporarse a su vida con normalidad (CAIMCA, 2010). El centro brinda atención integral y es el único espacio en la región, desde la sociedad civil, que posee un refugio para las mujeres sobrevivientes de violencia.

El centro brinda atención ginecológica, asesoría legal, psicológica, grupos de autoayuda, albergue, venta social de medicamentos. Hasta el 2010 se ofrecían los servicios de medicina forense y medicina general realizados en coordinación con el Ministerio de Salud (MINSA), garantizando el debido proceso a las víctimas usuarias de los servicios de CAIMCA. En la actualidad existe una médica forense, funcionaria del Instituto de Medicina Legal en Bilwi, atendiendo en el Modelo de Atención Integral (MAI).

La atención psicológica se ofrece a todo público, pero se priorizan los casos que llevan un proceso legal con acompañamiento del centro. A todos los casos que acuden por apoyo legal también tienen la posibilidad de estabilizarse emocionalmente durante y después de concluido el proceso ventilado en el Estado, no todas las mujeres cumplen las citas de continuidad en la atención.

Se ofrece además, el servicio de acogida temporal del albergue por tres meses máximo, mientras dura el proceso legal las mujeres sobrevivientes de violencia son beneficiarias de todos los servicios, entre ellos alimentación, atención legal, médica y emocional. El albergue garantiza seguridad, protección y desconexión de donde se origina la violencia, también se realiza acompañamiento y seguimiento. Los casos de las mujeres, niñas y adolescentes albergadas son priorizados, además de agilizar los procesos legales. Tanto la abogada como la psicóloga realizan tareas de preparación de la víctima para participar del proceso jurídico, especialmente durante los juicios.

Shira Miguel, directora del “Nidia White”, menciona que la atención médica y emocional en el centro se ofrece de forma incompleta porque hasta ahora en los servicios se excluyen la atención espiritual, aspecto elemental en la cultura de la población local. A su pesar, en el centro han sido flexibles para que las albergadas busquen ayuda a través de sus familiares, pero se reconoce las carencias institucionales para la atención y recuperación integral de las mujeres (Entrevista 27, 2013).

Es bueno señalar que las demandas de las mujeres indígenas organizadas en el Enlace Continental de Mujeres Indígenas para América Latina, en su informe proponen la creación de albergues pertinentes culturalmente para la atención integral incluyendo “la atención espiritual de acuerdo a la cosmovisión de las mujeres indígenas”, como bien citan en el informe <http://www.scribd.com/doc/128401920/Violencias-y-mujeres-indigenas>.

Los grupos de autoayuda sirven para que las mismas mujeres puedan desarrollar herramientas desde su propia experiencia. Los grupos están constituidos por personas albergadas y externas pero que sostienen procesos legales, la psicóloga agrupa a los participantes según la edad y tipo de violencia.

En términos legales las mujeres que acuden por los servicios brindados por CAIMCA se sienten acompañadas por la abogada, persona que garantiza el proceso legal a través del seguimiento a los casos hasta llegar a sentencia firme, sin embargo es la fiscalía de género quien representa a la víctima durante el juicio. Desde el centro se orienta jurídicamente a las mujeres señalándoles el camino a seguir, les dice qué hacer y a dónde ir (Entrevista 25, 2013).

Además, en los servicios brindados por el CAIMCA se incluye la venta social de medicamentos, garantizando medicamentos gratuitos para víctimas de violencia y la venta al público de medicamentos a bajo costo.

Mientras duró el financiamiento externo a través del proyecto CAIMCA, se realizó procesos de sensibilización. Este fue uno de los pocos proyectos que enfocó sus esfuerzos en la prevención y sensibilización de la violencia hacia las mujeres de la zona rural indígenas en un período de cuatro años (2006-2010) (CAIMCA, 2010). Con esta iniciativa se crearon también promotores locales/ comunitarios en el área rural y algunos barrios de Bilwi¹²⁸, para atender la violencia, siendo Krukira uno de los más destacados en el área rural, tomado como referencia la organización y acción de las propias mujeres en contra de la violencia.

El movimiento de mujeres Nidia White –uno de los socios de CAIMCA, ahora está a cargo del centro- sigue enfocándose en procesos formativos y de sensibilización pero reduciendo el radio de acción, siendo sus beneficiarios los pobladores hombres y mujeres, así como personas con liderazgo, de salud, educadores y mujeres organizadas. Con estas actividades se pretende el reconocimiento de la violencia como problema social que afecta a la sociedad y a las mujeres en particular, así como el conocimiento de derechos de las mujeres para el acceso a la justicia.

El centro opera a través de apoyo directo a las víctimas de violencia que solicitan sus servicios así como a quienes vienen referidas por otras instancias en la ruta crítica: la comunidad, las instancias de sociedad civil y del Estado. En la actualidad otros centros de la sociedad civil como GAVIOTA, AMICA¹²⁹, CEDEHCA se enfocan en la prevención y formación de capacidades más que en la recepción, acompañamiento y seguimiento de casos de violencia. Antes esta era un área en común y de apoyo mutuo entre estas organizaciones, hoy se observa debilitado.

5.2.2 Procedimiento estatal para sancionar la violencia

Desde la perspectiva gubernamental la violencia es vista como un problema de salud pública, seguridad ciudadana, justicia y de derechos humanos (Álvarez y D'Ángelo, 2010). Es por esa razón que desde el Estado, con la participación amplia de las instancias de sociedad civil, se han impulsado transformaciones importantes que dan cuenta de la prioridad con que está siendo tratada la violencia y la respectiva consecución de justicia en las mujeres nicaragüenses.

En la esfera estatal se ha avanzado en el impulso de políticas públicas, adecuación de la legislación nacional y normativas jurídicas como el Código penal de Nicaragua¹³⁰ e incluso,

¹²⁸ Se capacitó sobre género, violencia intrafamiliar y sexual, derechos humanos, derechos de las mujeres, procedimientos y mecanismos existentes para interponer una denuncia, funcionamiento del sistema de justicia.

¹²⁹ AMICA da asesoría legal aunque para atender de forma integral remiten a las víctimas al CAIMCA.

¹³⁰ Ana Guezmez (2012), representante de ONU MUJERES declaró, en el Primer foro nacional de acceso a la justicia para las mujeres indígenas y afro descendientes que además de modificar las leyes y las políticas públicas con el fin de ofrecer garantías de derechos a las mujeres, se debe avanzar en las reformas a los

la creación de normas institucionales en el procedimiento y sanción de la violencia. Esos procesos han implicado, según argumentan Montes y Woods (2008), la formación continua del personal gubernamental ubicado en la ruta crítica para atender, de manera pertinente y sensible, a las personas víctimas de violencia. Sin embargo, este proceso de formación no ha sido equitativo, al dejar fuera a las autoridades indígenas, que también forman parte de la ruta crítica, asumiendo que los casos inician a ventilarse desde la comunidad.

En la Región Autónoma Atlántico Norte (RAAN), los pasos dados para garantizar justicia a las mujeres son importantes, se constituyó una comisión interinstitucional para coordinar y ventilar situaciones críticas de violencia hacia las mujeres y delitos relacionados. Desde este espacio se buscaba responder a inquietudes de jueces y organizaciones de la sociedad (Entrevista 30, 2009). En la comisión interinstitucional las organizaciones de mujeres locales de Bilwi tuvieron un rol protagónico. Muchas dificultades se pudieron superar “con el esfuerzo perseverante de las Defensoras de CAIMCA, mismas que procuran no se cayeran los casos ante la falta de algún recurso legal, según las leyes del Estado de Nicaragua” (Entrevista 31, 2009; Entrevista 26, 2009).

Asimismo, se impulsó el Programa de Atención a Víctimas de Violencia Sexual (PAVS RAAN) con el apoyo financiero de la cooperación externa, el programa contó con la acogida del poder judicial en la región, en el que se priorizó la atención psicológica – forense de las mujeres, que ventilaban procesos legales en los juzgados. En coordinación con el Ministerio Público y los juzgados, la psicóloga estabilizaba a la víctima en situaciones de crisis para participar en los juicios, además de identificar los daños psicológicos que acompañan las pruebas periciales (Entrevista 32, 2011).

Tanto el PAVS como la comisión interinstitucional ya no funcionan al institucionalizarse el MAI, pero esas acciones iniciales, como estrategias locales para enfrentar la violencia, fueron importantes para avanzar en la protección de la vida de las mujeres. En la actualidad los adelantos en materia de promoción de los derechos de las mujeres se materializan con el funcionamiento del Modelo de Atención Integral (MAI) desde el 2012, asimismo el impulso y creación, desde el 2013 del juzgado especializado de violencia. Al iniciar las operaciones del juzgado se ha nombrado a una jueza especializada en violencia y su equipo: dos secretarías, una psicóloga, una socióloga, la juez suplente, un notificador. El juzgado atiende todos los casos de violencia relacionada a mujeres, adolescencia y niñez.

Tanto el MAI como el juzgado especializado inician su funcionamiento a partir de la puesta en vigencia de ley 779 o Ley integral contra la violencia hacia las mujeres y de reformas a la ley no. 641, “Código penal”. En el foro sobre acceso a la justicia de mujeres indígenas y Afro-descendientes realizado en Managua en el 2012, distintos actores vieron con beneplácito los avances legales que representa la Ley 779 pero a la vez, observaron que para ser aplicada en el Caribe y en general, en las zonas indígenas y multiétnicas de Nicaragua, representa un desafío adicional ya que esas particularidades deben tomarse en

códigos penales y civiles, materia de trabajo rutinario de los operadores de la justicia estatal. En Nicaragua las primeras iniciativas de reconocimiento de la violencia como delito se establece a través de las adiciones al código penal con la publicación, primero, de la ley 150 al sancionar los abusos y violaciones y después, en 1996, la ley 230, que reconoce la violencia intrafamiliar al incorporar las medidas de protección de urgencia.

cuenta al momento de ser utilizada la ley (CIG, 2012). Quizás lo más complejo en esos procesos de atención pertinentes en términos culturales y de género sea la articulación entre los derechos: individuales y colectivos de las mujeres en sus demandas por justicia. Al respecto, UNIFEM (2008) manifiesta que a pesar del adelanto que muestran las políticas públicas en la región Latinoamericana a favor de las mujeres, todavía, para el caso de las mujeres indígenas, se les trata sin valorar sus particularidades culturales.

Con el funcionamiento del MAI se espera superar una variedad de obstáculos en la consecución de la justicia de las mujeres, especialmente de las que proceden de las áreas rurales más distantes a los centros urbanos. La sociedad, las organizaciones de sociedad civil, el Estado y las mujeres mismas, observan con expectativas el funcionamiento del MAI a partir de las bondades que se dice, posee.

Modelo de Atención Integral (MAI)

En el 2012 Bilwi ha sido priorizado por el gobierno de Nicaragua para la creación e instalación del Centro integrado de atención a víctimas de violencia intrafamiliar y sexual, también conocido como Modelo Atención Integral (MAI) que funciona en las instalaciones de la Policía Nacional de esta ciudad. El MAI ha venido a subsanar – en parte- la variedad de obstáculos de las mujeres indígenas y no indígenas en el acceso a la justicia y la escasa coordinación entre las instancias estatales ubicadas en la ruta crítica. El MAI responde a las luchas emprendidas por las mujeres organizadas a nivel nacional y local, aunque para concretar estas demandas se ha requerido de la cooperación internacional que financió su establecimiento, equipamiento y funcionamiento.

El modelo ha sido instalado precisamente cuando ya ha entrado en vigencia la nueva ley denominada “Ley integral contra la violencia hacia las mujeres ley 779 y de reformas a la ley No. 641, código penal”. Con el MAI se pretende garantizar la coordinación interinstitucional con el fin de: “proporcionar a las mujeres, niñas y niños, víctimas de violencia intrafamiliar y sexual, servicios que garanticen su protección, seguridad personal y el acceso a la justicia, evitando la victimización secundaria” (IML, PN y MP, 2011: 1). Se busca, además, mejorar la atención que brinda el Estado en la ruta crítica a las víctimas de violencia desde que inician los procesos legales concluyendo “con la restitución de sus derechos, recuperación emocional y resarcimiento del daño”, garantizando “el enfoque de derechos humanos, género, generacional e intercultural en la búsqueda de consensos para evitar duplicidades y exclusiones en la atención” (IML, PN y MP, 2011: 1; Duarte, 2012).

En el MAI estarán presentes todos los actores que el modelo incorpora: Policía, medicina legal (médica forense), fiscal de género, psicóloga forense y trabajadora social, excluyendo a la autoridad indígena tradicional. En el edificio se ubica una sala de entrevista que pretenderá que la víctima de su testimonio una sola vez. La entrevista la realiza la psicóloga forense, este procedimiento es conocido como “*cámara de gesell*” (Vado, 2011: 66). Para el funcionamiento del Centro integrado de Atención a víctimas de violencia la cooperación externa ha apoyado el acondicionamiento del albergue, administrado por el movimiento de Mujeres “Nidia White”. Además, el gobierno municipal del período 2008-2012 incorporó en su planificación quinquenal el apoyo económico para el resguardo físico del local a través del salario de los guardas de seguridad y la alimentación de las usuarias.

También, la resolución No. 35-11-04-2012 del Concejo Regional Autónomo garantiza una partida presupuestaria para apoyar al único albergue de la región.

Aunque el MAI como “proyecto piloto” o “modelo ejemplar” aún no ha sido evaluado por el gobierno de Nicaragua, algunos estudios lo valoran como “demasiado ambicioso para la realidad nicaragüense considerando las capacidades limitadas de las instituciones involucradas y las concepciones de violencia arraigadas entre la población” (D’ Ángelo y Molina: 2010: 250). En la región, la red local contra la violencia solicitó la adecuación de dicho modelo a las particularidades socio-culturales y lingüísticas en la contratación de personal autóctono, eso no se cumplió a cabalidad. Otro aspecto central es la realización de la entrevista única para evitar la revictimización ya que aún hace falta el funcionamiento de la *cámara gesell*.

Si bien, el MAI busca acercar la justicia a las mujeres en la práctica deja fuera a un actor clave en el proceso de atención, seguimiento y recuperación de las víctimas como “la comunidad” o “terapeutas de salud comunitarios”. En distintos eventos las mujeres han valorado que para la recuperación emocional de las víctimas de violencia, la familia, la comunidad y el entorno es clave para su reinserción social, además de considerar en su sanación los aspectos espirituales que el modelo excluye. Considerando la cultura de las víctimas, esas carencias ponen en cuestión el principio intercultural del modelo

Desde la perspectiva de estudios como el realizado por Antonio (2008) y Figueroa y Marley (2010) en la región existe la necesidad de instalar e impulsar un modelo de atención adecuado al contexto multicultural de la región que tome en cuenta las distancias geográficas, las particularidades lingüísticas y culturales de los usuarios, la noción cultural de la violencia y las formas culturales para resolver la violencia. En ese particular, tanto la Ley 779 y el funcionamiento del MAI obedecen más bien, a una lógica urbana que no conecta con la realidad local de las mujeres en las regiones autónomas.

Otros enfoques, como los posicionamientos de las mujeres indígenas en distintos foros y eventos públicos,¹³¹ manifiestan su preocupación por la visión reducida y centrada en la violencia de pareja e intrafamiliar sin considerar el contexto más amplio de las desigualdades entre hombres y mujeres. La violencia hacia mujeres indígenas y afrodescendientes es también estructural, institucional, discriminatoria y racista (Enlace Continental de Mujeres Indígenas de las Américas y Centro de Culturas indígenas del Perú, CHIRAPAC, 2013; Cunningham, 2012), asimismo la violencia es el efecto del desequilibrio que vive la persona, la familia y la comunidad.

Si bien el período de funcionamiento del MAI en Bilwi es reciente, será más adelante que organizaciones de la sociedad civil y del Estado estarán en posibilidades de evaluar de forma integral el MAI, que hasta ahora ha servido para mejorar la atención –al menos en el

¹³¹ Aspectos discutidos en el *Curso de investigación sobre violencia en mujeres indígenas*. PATH intercambios, CEIMM-URACCAN, Centro Wangki Tangni, Movimiento de Mujeres “Nidia White”, Alianza de mujeres indígenas de México y Centroamérica, Foro Internacional de Mujeres Indígenas – FIMI (2012). Bilwi, 20 – 24 de Agosto 2012. Notas del evento realizadas por la autora.

medio urbano de Bilwi - y la eficacia en la ruta crítica más en una región extensa y diversa en términos culturales y geográficos.

5.2.3 Ruta Crítica de la justicia

Las mujeres indígenas acuden a dos rutas: Una, ubicada en la comunidad y con interacción menos frecuente con la ciudad usando para ello los recursos estatales de justicia. Y la otra ruta que opera en las instancias estatales con funcionamiento en la ciudad de Bilwi, a la que acuden en ocasiones.

Producto de una vida en violencia las mujeres emprenden caminos en la búsqueda de justicia, en su recorrido hay en existencia una diversidad de actores y mecanismos que, en términos de ley, facilitan la procuración de la justicia del mismo modo garantizan sus derechos humanos básicos. En la esfera gubernamental la ruta crítica o ruta de la justicia, como es conocido el camino emprendido por las mujeres, se han establecido, por medio de mandatos institucionales y por la presión misma de las organizaciones de mujeres, servicios para “garantizar protección, veredictos justos, reconocimiento y tutela de derechos” (Gobierno de Nicaragua, 2000) a favor de las mujeres.

En la ruta diseñada desde el Estado a cualquier centro adscrito a la sociedad civil o gubernamental puede recepcionar un caso y remitirlo a la instancia correspondiente, según el protocolo que se maneja en esas entidades. La recepción y remisión es un procedimiento de referencia y contra referencia siendo el primer eslabón según la ley, la Comisaría de la Mujer y Niñez (CMN), centro especializado para atender la violencia en el Estado. Otras instancias que pueden captar casos y luego, enviarlos a la comisaría son el Ministerio de la Familia (MIFAMILIA) y el Ministerio de Salud (MINSAL) a través de su red de atención.

En las vías establecidas por el procedimiento estatal para atender la violencia, los actores deben conocer su especificidad y el siguiente paso que las mujeres deben dar (La Boletina, 2005), para orientarlas en la continuidad de la ruta hasta concluir el proceso legal en el Estado. El rol de los actores es relevante en la orientación y coordinación entre sí, pero la experiencia se muestra contraria a lo ideal, es frecuente que los eslabones actúen sin coordinación antes y durante el proceso legal.

La ruta de mayor difusión es la estatal, misma que abrazan también -aunque con pequeños cambios -, las organizaciones de la sociedad civil y hasta de cooperación externa. Por ese motivo, en la ruta proyectada los actores centrales que procuran justicia se ubica en la institucionalidad gubernamental con sede en la ciudad de Bilwi, dejando por fuera a los actores ubicados en la comunidad.

A juzgar por la experiencia, la vía que toman las mujeres Miskitu de la zona rural inicia en su propio espacio, en la comunidad. De los cinco casos que identifiqué a lo largo del seguimiento durante las tareas de campo, únicamente dos mujeres hicieron el recorrido que mandata la ruta crítica gubernamental, el resto ventiló sus casos ante la Defensora de las mujeres, y sólo un caso, al no ser escuchada por la autoridad comunitaria, visitó en Bilwi una instancia de la sociedad civil. Antes que las mujeres tomaran la decisión de ir a la

ciudad para interpelar sus casos en el Estado, han sido conocidos por la Defensora y el *Wihta* de Krukira.

Siguiendo las cinco historias de vida de mujeres en sus demandas de derecho, es bueno saber que los pasos dados por ellas para sacar a luz su vida en violencia son distintos entre sí. Las mujeres agotan primero el intento de diálogo con sus compañeros de vida en el ámbito doméstico, en muchos casos las mujeres son apoyadas por la familia con la finalidad de disminuir la intensidad de la violencia, al no funcionar deciden dar otros pasos, casos similares encuentran Camacho, Hernández y Redrobán en la experiencia de búsqueda de justicia en una región de Ecuador (2010).

Una siguiente vía, que no ocurre con todas las mujeres, es visitar al pastor de su iglesia para solicitar alguna ayuda o consejo para un posible llamado de atención o reflexionar para reducir la violencia. Siendo este espacio insuficiente para detener la violencia, las mujeres deciden visitar a la Defensora de la comunidad, en algunos casos no llegan directamente a demandar derechos sino a ser escuchadas. Así es como la Defensora se entera de los episodios de violencia que las mujeres están viviendo.

En algunos casos antes que la propia demandante de derechos llegue a la instancia comunitaria, ya la Defensora conocía de los hechos de violencia por medio de la información vertida en el vecindario y, hasta la propia familia de la mujer había llegado para pedir su intervención ante los hechos de violencia. En otros casos, conocidos en la comunidad, las mujeres llegan a interponer quejas en contra de sus cónyuges por actos delincuenciales y concluyen quejándose por violencia. Sin embargo, a juzgar por los hallazgos encontrados por PATH (2012) no todas las mujeres buscan ayuda en las redes formales e informales, sino hasta llegar al límite de la violencia.

Como ocurre en otros contextos, acudir a la comisaría es una posibilidad para las mujeres pero no la primera opción, debido a que ellas “prefieren la vía no legal para hacer frente al maltrato” (Camacho, Hernández y Redroban, 2010: 219). Similares condiciones visualizamos en Krukira aunque se ubica en la ruralidad, a su pesar, después de acudir a otros actores ubicados en la ruta intercultural que trazan las mujeres en su propio entorno, las autoridades indígenas ofrecen algún tipo de respuesta frente a la violencia. En algunos casos, las posibilidades de resolución quedan cortas en esa jurisdicción, en dependencia de la dimensión de la violencia vivida por ellas, eso las motiva a traspasarlo a otro espacio, apelando a la flexibilidad que permite el sistema jurídico indígena, tomando en cuenta la semi autonomía que caracteriza a este sistema (Merry, citada en Sierra, 2004a), en referencia con o a la opción que representa la ruta crítica gubernamental.

En las historias de vida continuados en Krukira es posible visualizar que las mujeres no siguen una ruta continua y en la misma dirección, así como lo promueven las organizaciones de sociedad civil y hasta por las entidades gubernamentales. El camino puede ser en varias vías con el propósito de contener la violencia en la vida de las mujeres. Pero en la medida en que los episodios de violencia se vuelven extendidos y hasta extremos con referencia a lo expuesto por Camacho, Hernández y Redrobán, (2010)- la peligrosidad se vuelve el detonante que muestra con mayor claridad la vía de la justicia que en Krukira se mueve en dos direcciones: la comunal y/o gubernamental.

Una vez que las mujeres inician el camino de la justicia en verdad, la ruta se vuelve imprecisa y enredada (Entrevista 22, 2011). En la comunidad aunque hay varios actores que desde ese espacio colaboran – u obstaculizan – en la procuración de justicia, se tiene mayor claridad debido a la simplificación de los procesos. Una vez que las mujeres llegan a Bilwi la variedad de entidades que van encadenando la legalidad, más bien las pierde. Con la intención de resolver sus casos, las demandantes y sus familias suponen el camino de la justicia sencillo, similar al iniciado en la comunidad.

Por esa razón, voces desde la sociedad civil afirman que la ruta ideal no coincide con la situación real de las víctimas, promoviendo más bien una “cadena de la impunidad” en el Estado (Vásquez, 2010). La misma Red de Mujeres Contra la Violencia, reconoce que los eslabones de la ruta funcionan “como les da la gana” (Entrevista 23, 2011), lamentando la escasa coordinación entre entidades públicas y organizaciones sociales para garantizar el debido proceso en los casos de violencia.

Hacer funcional la ruta a las mujeres rurales indígenas sigue siendo un reto para el Estado de manera tal, que garantice y resguarde sus derechos humanos. Para hacer efectivo ese camino tendrá que considerarse su inicio en la comunidad. Con ese interés el colectivo Gaviota propuso la cadena de la legalidad, esperando “facilitar la interacción e interrelación entre ambos sistemas de derechos, fusionándose en una sola opción amigables y facilitadores de la justicia”, para tal fin se esperaba promover la creación de “mecanismos de coordinación, trabajo conjunto y comunicación” para el ejercicio de derechos de las mujeres (Grilli, 2011: 11).

En la actualidad esos dispositivos están pendientes de crearse, su establecimiento depende del acercamiento de las justicias para ofrecerle a las mujeres mejores condiciones para emprender sus caminos en la denuncia de la violencia. De ser así, tanto en las entidades estatales como de sociedad civil tendrán que despojarse de la visión convencional que el único que provee protección y atiende adecuadamente es el Estado, contrario a la otra justicia, percibida como generadora de impunidad y desprotección. Eso mismo logra visualizar Duarte (2009) en su estudio sobre la violencia intrafamiliar entre el pueblo Nasa en Colombia, cuando los operadores de justicia estatal observan a ese sistema como el único “eficaz y válido”. En su constitución los Estados se han considerado como “el único órgano productor de derecho legítimo” (Llanan s.a, 87 y Bellido 2008: 94). Por lo general, desde el espacio gubernamental se deja de considerar que también ahí hay serias limitantes para la consecución de la justicia para las mujeres, abonando al sostenimiento de jerarquías etno-raciales que limitan el trabajo conjunto: Comunidad- Estado.

Es bueno señalar sin embargo, que los actores ubicados en la esfera de la comunidad aun no interactúan con el Estado, escasamente se promueven y tampoco se fortalecen, percibiéndose a ese actor como acompañante, siendo su rol captar y trasladar casos a las instituciones estatales.¹³² En el estudio etnográfico de cómo las mujeres de Krukira

¹³² Como es la experiencia de Gaviota o el trabajo que desempeñan las promotoras de las distintas organizaciones estatales y de sociedad civil.

reconocen la violencia y la denuncian, se afirma que la mayor cantidad de casos se quedan en esa esfera sin proseguir el trayecto que continúa más allá de la comunidad.

De tal limitante se desprende que los modelos de intervención de la violencia están circunscritos a la ruta estatal sin valorar el importante trabajo de los actores de la comunidad. Al respecto, las mujeres indígenas están reflexionando y proponiendo darle un lugar a la comunidad ya que por las circunstancias y la condición de las mujeres, se vuelve vital (PATH Intercambios y otros, 2012). Por supuesto, eso pasa por preparar condiciones para que los actores que funcionan como recursos para enfrentar la violencia en ese ámbito, sean más sensibles desde la perspectiva cultural y de género.

Hasta ahora, lo que ha habido en la práctica ha sido la adaptación de la comunidad al proceso de justicia del Estado sin cuestionar los aspectos ideológicos de cómo la comunidad y sus actores están accediendo a la justicia, tampoco importan sus propios procedimientos y normativas –que por lo general son vistos como inapropiados-. El Estado frecuentemente está preocupado por el acceso geográfico o físico de las víctimas a la justicia pero no ha habido un proceso de profundización en el sentido de que las mujeres indígenas reflexionen sobre sus propio proceso para adaptar la ruta crítica a instancias más locales.

Pero a la vez, las mujeres cada vez más están traspasando el límite de la localidad en la procuración de la justicia – aunque el camino esté lleno de obstáculos -, yendo hasta donde pudieran negociar sus derechos, en ese contexto las mujeres se trasladan a Bilwi o bien, solicitan su remisión a la esfera gubernamental.

Remisión de casos a la jurisdicción estatal

Las personas inician ventilando sus casos ante el/la *Wihta*/Defensora, por alguna circunstancia el caso puede llegar a una siguiente instancia fuera del ámbito de la comunidad. El traslado puede resultar de la voluntad de las partes, a decisión de la autoridad indígena o simplemente una de las partes asiste directamente ante la instancia gubernamental o de sociedad civil para demandar sus derechos.

Una queja enviada de la comunidad al Estado se realiza cumpliendo con ciertas formalidades. Después que el caso ha sido expuesto ante el/la *Wihta*/Defensora se valora y se decide qué camino continuar. De no ser resuelto en la comunidad el caso puede llegar hasta la instancia estatal ubicada en la ciudad de Bilwi. El envío se hace por medio de un documento escrito comúnmente conocido por los quejosos como “papel”. La Defensora de las mujeres tiene en su poder un documento de transferencia para CAIMCA en el que escribe lo necesario, el *Wihta* firma y sella. En ocasiones las mujeres demandantes se acompañan de una autoridad, por lo general la Defensora.

Un caso puede ser transferido a otra autoridad (gubernamental o no gubernamental), seguido por las siguientes circunstancias:

- A solicitud de la parte ofendida.

En este caso priva la voluntad de los involucrados en las disputas no importando la dimensión del problema.

- Como una formalidad del caso, valorando el hecho y si el/la *Wihta*/Defensora está en capacidad de atenderlo y resolverlo. La autoridad indígena puede tomar la decisión estimando los siguientes escenarios:
 - ☆ sin posibilidades de acuerdo entre las partes,
 - ☆ se reitera la queja y la falta,
 - ☆ la parte acusada incumple las sanciones en el ámbito comunal,
 - ☆ ante la inexistencia de cárceles y vigilancia policial, se aduce falta de condiciones en el ámbito comunal para aplicar normas que ayuden a sancionar (con mayor fuerza) al hechor.

La transferencia de los casos a la autoridad gubernamental no necesariamente responde a la gravedad del hecho, las razones de los contendientes y la decisión de la autoridad pueden ser elásticas si se toma en cuenta la clasificación propuesta.

Siendo el caso complicado, la autoridad comunitaria se siente vulnerable e incapaz de resolver en la propia comunidad. En ocasiones, las demandas de atención sobrepasan la capacidad de resolución de la autoridad indígena porque en los conflictos se involucra la familia de los afectados, a veces el/la *Wihta* o Defensora puede valorar que los involucrados en las querellas son “muy pleitistas/os o malcriadas/os”,¹³³ así es imposible sostener pláticas amigables en la búsqueda de soluciones a una problemática.

Escapan de la autoridad indígena algunos casos que llegan directamente a la Policía Nacional e inclusive a CAIMCA¹³⁴. Pero en el proceso son obligados por la Policía nacional a solicitar “un papel” que únicamente el/la *Wihta*/Defensora puede entregar como remisión a otra instancia. En la formalidad de la justicia ordinaria estos papeles son los documentos de traslado del caso a su jurisdicción, mismos que los demandantes deberán llevar consigo.

La Policía puede consultar al *Wihta* lo que sabe del caso, en ocasiones los quejosos pueden volver a la instancia comunal para solicitar su apoyo,¹³⁵ si hay voluntad pueden decidir respaldarlo o no ya que ha irrespetado su autoridad. La autoridad indígena también puede negarse a entregar una remisión si esa persona ha sido acusada en muchas ocasiones, si las sanciones han sido incumplidas o por irrespeto a su autoridad ya que esta persona “resuelve a su manera”.

¹³³ A juicio de las autoridades indígenas “(producto de los pleitos) habrán más lesionados y vendrá toda la familia con palos, piedras y machete a buscar pleito, volviéndose difícil” (Entrevista 19, 2010).

¹³⁴ Para fines de esta investigación tuve conocimiento de los casos procedentes de Krukira recepcionados en CAIMCA, ahí pude enterarme que habían casos que no conocía la Defensora comunitaria, que como quejas habían sido interpuestos directamente ante esa instancia de la sociedad civil en Bilwi, sin que ella conociera de los hechos.

¹³⁵ Este tipo de apoyo es solicitado sólo cuando las personas se encuentran en problemas, de lo contrario ven a la autoridad como poco útil a sus intereses.

En el pasado los ancianos recuerdan que a Bilwi sólo iban transferidos dos tipos de hechos: cuando se *expulsara sangre* o ante la imposibilidad de llegar a algún arreglo sin importar si el caso era complicado o no. En la vida actual de la comunidad la remisión puede hacerse hasta en casos simples,¹³⁶ las cosas han cambiado, la gente cada vez más va a la ciudad para resolver sus diferendos, sin embargo, eso no le resta legitimidad a la autoridad indígena porque continua conociendo de todas las situaciones que ocurren en su jurisdicción. La gente puede atender sus asuntos en la comunidad o en la esfera estatal según sus intereses, y eso es una muestra de la autonomía y versatilidad del espacio comunal. Eso es lo que Merry (citada en Dupret, s.a) ha llegado a llamar “espacios semi autónomos”, la población de Krukira puede recurrir a diferentes órdenes legales en la búsqueda de las soluciones más justas pero en ese intento, también se pone a prueba la capacidad de respuesta de la comunidad como facilitadora de procesos jurídicos más satisfactorios.

Recepción y denuncia

En la jurisdicción comunal la red de apoyo que ahí se extiende será importante para la identificación de la violencia y acciones subsecuentes que realizan las promotoras y Defensoras comunitarias. La Promotoría en el espacio local garantiza “conocer, recibir, escuchar y actuar en contra de la violencia” (PATH, 2012). Esa beligerancia con la que actúan los actores ubicados en la esfera comunal será relevante para la recepción y denuncia en cualquiera de los espacios legales, ya sea en la comunidad o en el Estado. En la comunidad porque es el primer eslabón, en términos formales, a donde se conoce la situación de violencia, y en el Estado porque es la continuidad del proceso, rebasando los límites de su propia jurisdicción.

En la comunidad: después que los casos han sido conocidos por la Defensora comunitaria, en dependencia de la gravedad o del contexto de violencia, estos son remitidos a Bilwi por medio de una transferencia que describe aspectos básicos del caso y se firma. Todas las transferencias van firmadas por el *Wihta* en funciones de la comunidad. La afectada lleva el documento, en muchos casos con el acompañamiento de la Defensora de la comunidad, y en los graves participa el *Wihta*.

En las historias de vida seguidas en Krukira éste es el procedimiento que siguen las mujeres, evitando remitir los casos directamente al Estado sino a las organizaciones de mujeres asentadas en Bilwi. Después, se hace la denuncia formal ante la Comisaría de la mujer con el acompañamiento integral de las organizaciones. De haber detenidos en las celdas preventivas de la Policía nacional en Bilwi, el trámite es ágil.

En distintos momentos la Policía nacional ha estado estacionada en la comunidad de Krukira, realizándose la recepción y denuncia directamente en esa estación con la

¹³⁶ En las entrevistas los ex *Wihta* y la Defensora enunciaron que los casos valorados como graves y que eran objeto de remisión a la Policía o a CAIMCA eran las lesiones (cortaduras grandes), violencia sexual (violaciones, abusos deshonestos, abusos sexuales a menores de edad), robos fuertes. Esta lista resulta contradictoria a juzgar por la flexibilidad con la que opera el sistema normativo miskitu en sus límites de jurisdicción.

participación de la Defensora comunitaria, el *Wihta* y el jefe policial de la estación. En su envío a Bilwi los casos de violencia siguen el trayecto directo hacia la instancia estatal, abocándose a la Comisaría de la mujer en la Policía nacional. Una vez que el caso está en manos de la jurisdicción estatal, el *Wihta* es invitado para que comparezca como testigo de los hechos. Formalmente el *Wihta* acompaña las denuncias pero también realiza la denuncia cuando la persona perjudicada no ha llegado a interponer su queja ante la instancia estatal.

Se observa el escaso conocimiento que tienen las mujeres indígenas rurales sobre el rol que desempeña cada instancia en la ruta de la justicia, incluso de las acciones que desarrollan las organizaciones de mujeres en el espacio urbano. En diferentes encuentros las propias mujeres Miskitu de la zona rural de Puerto Cabezas han realizado este tipo de reflexiones, cuando ellas, como sujetos de derechos, no sabían cómo proceder, especialmente cuando tomaban la decisión de asistir a Bilwi a interponer sus quejas y seguir la ruta de la justicia. En este contexto tiene relevancia la red de promotoras que desde las organizaciones de sociedad civil y de la Comisaría, se está promoviendo. Estas redes sirven de puentes en la introducción de las demandas de derecho de las mujeres en el Estado, rebasando el espacio comunal.

Pero el trabajo de las organizaciones va más allá de la captación de la situación de violencia, de acuerdo a los resultados del estudio de PATH (2012), el acompañamiento contempla varios aspectos, por un lado, informar a las mujeres los pasos a seguir en la demanda legal, el funcionamiento de la ruta y la atención emocional, garantizar los exámenes médicos rutinarios –en caso de necesitarlos-, convocarla cada vez que sea necesario según trámites requeridos, y darle seguimiento jurídico –que incluye el estado de los procesos y la preparación de las mujeres para los juicios -; el seguimiento se realiza a través del Ministerio Público para garantizar la sostenibilidad del caso, conduciéndola a concluir la demanda con una sentencia firme. Con el acompañamiento, las demandantes agilizan los procesos y evitan el boleo, aun cuando en Bilwi funcione el MAI.

El proceso y seguimiento de los casos

Los casos siguen el camino de la justicia gubernamental aunque no siempre se concluye con el proceso iniciado, pero al menos las mujeres demandantes son remitidas, por distintas razones, hasta la Comisaría o a CAIMCA en Bilwi. Cuando eso ocurre es frecuente que la autoridad comunitaria – juez o Defensora de las mujeres – pierda el control de los casos que remite a la otra jurisdicción.

En cambio, en la comunidad se conoce cómo sigue la situación de violencia en la pareja sin seguir un protocolo particular, más bien informal. El procedimiento es bastante cotidiano, preguntándole a los implicados - víctimas, victimarios o familiares-. El interrogatorio puede ser casual, en dependencia del lugar a donde encuentren a la persona que informa de cómo se encuentra la situación – el estado de la violencia en la pareja o intrafamiliar -. Los lugares pueden ser impredecibles: la propia casa de las personas, la calle, la pulpería o tienda, en la iglesia, en el transporte colectivo. Los implicados también pueden ser convocados a la vivienda del juez o Defensora, o bien, ellos pueden llegar voluntariamente

a comentarle cómo se comporta su pareja después de los sucesos que los involucraron en alguna querrela.

Las organizaciones de sociedad civil tampoco dan seguimiento, en su procedimiento únicamente hacen coordinaciones específicas según casos ventilados, con la promotoría comunal. Y, la Policía nacional, por ejemplo, es referida como la instancia que llega a la comunidad para atender alguna emergencia policial o bien, con órdenes de capturas para llevar a alguien de Krukira, en esos casos, es frecuente el establecimiento de las coordinaciones necesarias con la autoridad comunitaria.

Si bien, la policía llega hasta el espacio de la comunidad por algún caso, no es cierto que el Estado dé seguimiento a los procesos jurídicos que se ventilan en su seno, el seguimiento es débil, no se sabe mucho. Más bien son las víctimas o sus familiares que recurren ante la autoridad estatal para conocer el grado de avance de sus procesos, es tal la lentitud gubernamental que los usuarios llegan a agotar sus recursos y hasta la voluntad de continuarlos.

Del mismo modo ocurre que cuando las quejas son ventiladas en la jurisdicción estatal -los jueces comunitarios e incluso la Defensora comunitaria- admite la falta de seguimiento, sólo formalizan la denuncia ante la Comisaría o CAIMCA, delegando en la otra jurisdicción toda la responsabilidad después que el caso ha sido remitido. La práctica da cuenta de la escasa interacción entre las distintas instancias legales ya que el seguimiento realizado por la autoridad comunitaria, se hace con las víctimas o familiares y muy poco con las instituciones gubernamentales.

Llegar hasta el final del proceso, con una resolución favorable a la víctima, es decir, con sentencia condenatoria contra el acusado, no sólo se debe a la voluntad e interés de las mujeres y sus familias, ocurre principalmente por el acompañamiento dado por las organizaciones de mujeres. La directora de CAIMCA, por ejemplo, manifestó que únicamente siguen los casos de interés para la organización, siendo prioridad las albergadas - que por lo general son casos graves relacionados a violencia sexual en niñas, adolescentes o mujeres- (Entrevista 27, 2013; PATH, 2012). O en su defecto, la comisaría atiende con preferencia los casos en los que hay privados de libertad, agilizando los procesos legales.

El seguimiento dado por las organizaciones puede provocar mayor presión a la entidad pública – Comisaría, Ministerio Público o jueces¹³⁷-, para una resolución pronta, según los términos de ley; pero ocurre lo contrario desde el lado de las mujeres, su acompañamiento puede significar el soporte necesario para enfrentar un camino largo y agotador. Sin el acompañamiento dado por las organizaciones desde la sociedad civil, los casos pueden ser abandonados por las mujeres y hasta engavetados por el Estado. En el estudio de PATH (2012) se deja constancia de la relevancia de estas organizaciones en el impulso de acciones que desde la comunidad están emprendiendo en contra de la violencia, siendo una de ellas

¹³⁷ Existe la percepción de las entidades gubernamentales de que las organizaciones de mujeres son un dolor de cabeza para el sistema jurídico, reconociendo el rol de vigilancia que juega la sociedad civil en la lucha contra la violencia.

la oferta de servicios sociales y el acompañamiento a procesos jurídicos desde CAIMCA en Bilwi.

Limitaciones de las mujeres indígenas para la consecución de la justicia en el Estado nicaragüense

Las mujeres Miskitu inician sus recorridos por la justicia en la comunidad. Una vez que se trasladan a la ciudad sus demandas son encausadas en la esfera gubernamental, muchas veces con el acompañamiento jurídico de las organizaciones de mujeres ubicadas en Bilwi. Ya en Bilwi las mujeres enfrentan de forma diversa dificultades en la consecución de sus derechos. De acuerdo al informe de la Organización de los Estados Americanos (2007), en la búsqueda de justicia las mujeres se exponen con frecuencia a la violencia institucional estatal, que en el caso de las mujeres indígenas y afro descendientes se convierte en agravante debido a la indiferencia, discriminación y racismo en el espacio judicial.

Por su parte, en la evaluación realizada por Monarrez (2010) en el área mesoamericana sostiene que el camino de la justicia está condicionado por la discriminación prevaleciente hacia las mujeres, pero existen otros potenciadores de violencia como el origen étnico, la desigual distribución económica de la riqueza social, el lugar de residencia y el reconocimiento de ciudadanía.

A esa particular limitante se suman las serias dificultades estructurales del sistema jurídico gubernamental: presupuestos insuficientes para acercar la justicia a la población rural y pobre, pocos recursos humanos y técnicos, atención deficiente,¹³⁸ vacíos procesales de forma y fondo, servicios altamente costosos y burocráticos en los que prevalece el formalismo legal. Tráfico de influencias y persistencia de prácticas discriminatorias que revictimizan y culpabilizan a las mujeres (Camacho, Hernández y Rodrobán, 2010; Sieder y Sierra, 2011; OEA, 2007; RMCV, 2011; Álvarez y D'Ángelo, 2010).

La justicia en el ámbito comunal se caracteriza por su pertinencia lingüística y cultural, la cercanía y ausencia de discriminación étnica, contrario a lo que parece la normalidad en el Estado. Pero a pesar de las debilidades institucionales gubernamentales las mujeres indígenas rurales ven en este espacio la oportunidad de resarcir el daño mediante su intervención y protección, pero el camino se torna nuboso ya que en la búsqueda de apoyo las respuestas carecen de efectividad, quedando sus demandas, al final del proceso, en la impunidad¹³⁹ como constatan diferentes estudios realizados en la región latinoamericana (OEA: 2007; Sieder y Sierra, 2011).

Como se ha demostrado a lo largo de este capítulo, las mujeres Miskitu no sólo tienen que lidiar con las deficiencias propias de los procesos jurídicos gubernamentales y comunales, sino también se enfrentan a las visiones sesgadas de género, patrones culturales

¹³⁸ La OEA (2007) reporta que en números los juicios orales y sentencias condenatorias es numéricamente inferior a la dimensión de la violencia en la vida de las mujeres.

¹³⁹ Guezmes (2012) por ejemplo, considera que la impunidad va más allá de dejar los casos sin soluciones justas en las esferas legales, también se evidencia con el silencio de las víctimas, al evitar denunciar a los victimarios.

discriminatorios en el que coinciden ambas esferas legales, aunque en el Estado reforzada con el racismo exacerbado.

La población usuaria de la esfera legal estatal tiene la expectativa de ser tratados de forma digna y respetuosa pero eso se desvanece frente al racismo y discriminación imperante en ese espacio. En la práctica jurídica se muestra “superioridad del personal en los centros de referencia de la ruta crítica” (Entrevista 28, 2009). Esa superioridad jerárquica en los servicios legales se debe en parte a la mentalidad de los funcionarios frente a los usuarios que, por lo general, se caracterizan por proceder de la zona rural, indígenas con dificultades para comunicarse en español, por sus limitadas posibilidades socio económicas, sin mucha formación académica, asimismo, la confusión de cómo opera la justicia, no saben qué hacer ni a dónde ir para la continuidad de los procesos legales.

Al respecto, Sieder y Sierra (2011) muestran cómo a través de las actitudes racistas los operadores de la justicia pueden discriminar a la población. A eso se suman la dificultad de los funcionarios públicos quienes hablan de forma limitada las lenguas locales. Frente a esa realidad, recientemente el poder judicial en la región ha hecho un esfuerzo de ofrecer, junto con la URACCAN, cursos de Miskitu para sus funcionarios, de manera que se vaya superando la jerarquía étnica racial que impera en la cotidianidad en el espacio del poder judicial en la región¹⁴⁰.

Tanto en los pasillos como en los juicios y demás trámites jurídicos – en toda la ruta- es frecuente observar a los funcionarios del sistema judicial usar el español como lengua de comunicación cotidiana.¹⁴¹ En la ruta de la justicia el personal de servicio como funcionarios de estas entidades son personas que manejan las lenguas locales pero los procedimientos y la formalidad legal se realiza, con frecuencia, en español. Por eso, las usuarias piensan que: “si hablás español, hablás con la autoridad directamente” (Historia de vida No. 3, 2011). A pesar de la existencia de peritos traductores contratados para tal fin, es insuficiente para las víctimas quienes tienen que esforzarse para darse a entender en la formalidad jurídica, la siguiente cita es elocuente: “Yo quisiera explicar en Miskitu todo lo que me pasó pero no puedo hacerlo en español” (Historia de vida No. 2, 2011).

La Ley de Lenguas en Nicaragua o ley 162 en el Cap. III, arto. 16 – 20, sobre la administración de justicia, le otorga a la población indígena y afro descendientes el derecho de expresarse en sus idiomas maternos en los procesos jurídicos. La ley reconoce a las lenguas propias de la región como oficiales obligando a los operadores en todo el sistema jurídico nicaragüense, usar las lenguas maternas de los querellantes en toda actuación judicial, yendo más allá de simplemente incorporar peritos traductores durante los juicios. Sin embargo, los peritos contratados por el poder judicial en la región tiene la obligación de traducir las intervenciones de todos los participantes del juicio, incluyendo a la autoridad –

¹⁴⁰ Cunningham (2008) en “El fraude del mestizaje...” manifiesta una situación similar, al afirmar que el personal del órgano judicial es mestizo originario de otras zonas del país; siendo más evidente en el Ministerio Público, porque en los últimos años con la ampliación del poder judicial en la región Caribe, se está contratando personal local que maneja las lenguas propias de la zona.

¹⁴¹ En la ruta de la justicia el personal de servicio como funcionarios de estas entidades son personas que manejan las lenguas locales pero los procedimientos y la formalidad legal se realiza, con frecuencia, en español.

defensores, fiscales, jueces y secretarias / secretarios, otros)¹⁴². Pero si todos en el juicio tuvieran manejo de las lenguas de los querellantes, las mujeres tendrían más libertad y seguridad, y como consecuencia, gozar de un derecho humano básico, expresarse en su propio idioma.

Será un reto realizar los juicios en las lenguas maternas de los contendientes, de acuerdo a las pretensiones que persigue del poder judicial en el Atlántico Norte de Nicaragua, cuando las jerarquías etnolingüísticas y culturales están fuertemente arraigados en el pensamiento y accionar de los funcionarios públicos, situación que incide en el ejercicio de derechos de las mujeres.

En el estudio realizado por Montes y Woods (2008) en todas las instancias estatales que son parte de la ruta crítica – como también se demuestra en el seguimiento de casos en el presente estudio-, visualizan que los servicios de traducción se siguen apoyando en el personal de manera informal a veces hasta de forma improvisada, sin que implique la formalización de contratación de peritos traductores.

En el sistema judicial nicaragüense para la costa Caribe norte, únicamente hay contratado dos traductores pero solo uno se encuentra en funciones. El uso de intérpretes en la práctica rutinaria de los juzgados se da en dos situaciones: conocer acusaciones o defenderse. El servicio de traducción se realiza una vez que el/la juez/a ha constatado que alguna de las partes lo necesita. Según la experiencia del perito traductor en la región la mayoría de los usuarios y usuarias hacen uso de ese servicio, principalmente en lengua Miskitu (Entrevista 33, 2011). Contrario a lo señalado por el funcionario judicial, CEDEHCA revela que cuando las partes o una de ellas no comprenden el idioma español entonces se garantiza al intérprete sin considerar los derechos culturales y lingüísticos de los demandantes, es decir, su derecho a hablar en la lengua de su preferencia¹⁴³. En todo caso, dice Sandra Rojas (en comunicación personal, 2013), interesa facilitarle el trabajo al judicial y no a las partes, por esa razón, la traducción se realiza a los operadores de justicia que no hablan las lenguas locales de la región para lograr la comprensión de los hechos.

A juzgar por la práctica jurídica, aun con la demanda de los servicios de traducción, o lo que es mejor, la contratación de personal que maneje las lenguas maternas no parece todavía una prioridad en el Estado nicaragüense, los hechos dan cuenta de eso: hay poco personal para desempeñar esa labor, con escasas posibilidades de formación continua y sin que esa función se tome como relevante desde el poder judicial¹⁴⁴.

¹⁴² Todos los juzgados utilizan el servicio de traducción con previa planificación; se atiende: juicios, mediaciones, memorias e incluso comunicación no formal en los pasillos de los juzgados cuando algún funcionario del sistema lo requiere. Cuando el intérprete se encuentra ocupado, los jueces habilitan como traductor/a a cualquiera de los funcionarios del juzgado, generalmente a los/as secretarios/as, incluso ellos/as mismos si manejan la lengua de los querellantes. Es poco usual que los jueces se habiliten así mismos para garantizar los derechos de los involucrados en un juicio (Entrevista 33, 2011).

¹⁴³ En el contexto multiétnico y plurilingüe de las Regiones Autónomas de Nicaragua, la población habla hasta tres lenguas que incluye la propia o materna y otras que son de uso frecuente en su entorno.

¹⁴⁴ En el lapso que lleva esta investigación la persona contratada para servir de traductor pasó a la Defensoría Pública Penal (DPP), aunque fue sustituido en función, se pierden esas capacidades ganadas con la experiencia, su remoción puede leerse como ascenso laboral o bien, búsqueda de mejor retribución en su desempeño.

En la región Centroamericana, Nicaragua no es la excepción, en Guatemala, un país con más de la mitad de la población de origen indígena, son inexistentes políticas coherentes de capacitación, contratación y evaluación de intérpretes o funcionarios bilingües dentro de las instituciones del sistema de justicia (Consejo de Derechos Humanos (2009) referido en PNUD, 2010). Aunque en ese país se han hecho algunos esfuerzos de entrenamiento de funcionarios judiciales para ejercer de peritos traductores, pero estos avances aún son insuficientes (ASIES (2003) citado en Spence, 2004).

Al respecto, en su visita a Nicaragua el Comité para la Eliminación de Discriminación Racial de la ONU (2008) mostró su preocupación por las prácticas jurídicas gubernamentales que violenta el marco legal nicaragüense, ya que al ser de uso oficial las lenguas locales en las Regiones Autónomas, éstas podrán ser utilizadas en todas las etapas de la administración de justicia. En ese sentido el comité recomendó el uso de los idiomas locales en los procedimientos judiciales o bien, la contratación de intérpretes.

Por otra parte, las mujeres indígenas por su condición de marginalidad y exclusión – al vivir en zonas con escaso acceso a los servicios básicos- a partir de la valoración realizada por Sieder y Sierra (2011)-, han tenido menor acceso a la educación ya que las tasas de analfabetismo son superiores para hombres y mujeres indígenas que para grupos no indígenas (Calfio y Velázquez, 2005). En las regiones autónomas de Nicaragua el nivel de analfabetismo oscila en 44%, superior al resto del país. Según datos presentados por Dixon y Torres (2008), las brechas educativas en esta región de la nación se vuelven significativas entre zonas rurales y urbanas pero no por género, aproximadamente el 50% de los hombres y las mujeres son analfabetos versus el 20% de sus contrapartes urbanas.

Igualmente, la población indígena vive en zonas de alta pobreza según datos proporcionados por el último censo del país y reflejados en el mapa de pobreza presentado por el PNUD (2005). Por esa razón, la falta de intérpretes y el acentuado monolingüismo en las mujeres indígenas neutraliza cualquier acción que ellas pretendan realizar en la procuración de justicia, como en la práctica ocurre con las mujeres de Krukira.

Las debilidades estructurales se continúan presentando cuando un buen número de usuarias y usuarios indígenas no portan documentos de identidad (Entrevista 29, 2011)¹⁴⁵. De acuerdo a los procedimientos legales estatales la cédula es un recurso obligatorio para cualquier acción legal, además el juez se cerciora de quiénes son los involucrados en un litigio legal, apegados a lo establecido en el arto. 4 de la Ley de Identificación Ciudadana de Nicaragua (Ley 152). La carencia de documentos de identidad entre la población indígena es una constante en la región Latinoamericana, según verifica el informe de la OEA (2007), que para los casos de violencia sexual la falta de documento de identidad

¹⁴⁵ Entre el 2003-2005 CEDEHCA junto a las alcaldías de algunos municipios en la RAAN y la cooperación externa impulsó el proyecto “Derecho a un nombre y una nacionalidad en la Región Autónoma Atlántico Norte” (Hogdson, 2005). Siendo tan grande el déficit de personas sin documentos de identidad o cédulas en esta región del país, se llevaron a efectos procesos que cubrieron zonas de difícil acceso y alejadas de los centros urbanos. No obstante, en los últimos años se ha politizado la elaboración y entrega de los documentos a la población, los partidos políticos andan en búsqueda de captar el voto en cada proceso electoral.

puede provocar la revocación o la rebaja de la pena, quedando muchas veces esos casos en la impunidad.

En uno de los casos conocidos en la comunidad de Krukira, una menor de 14 años fue abusada sexualmente y, como consecuencia quedó embarazada. El juez de la causa condenó al victimario por quince años por el delito de violación. Cuando la causa llegó a radicarse al Tribunal de apelaciones de la región, en sus estimaciones los y las magistradas más bien lo tipificaron como estupro con una sanción de dos años, cumpliéndose en arresto domiciliario. Pero el Tribunal además de rebajar la pena, puso en duda la identidad de la víctima para acreditar su verdadero nombre – que en este caso, incluía también a la madre –, al evitar presentar algún documento que corroborara su identidad en el proceso legal. El fiscal regional reconoció que muchas niñas no tienen certificado de nacimiento o fe de bautismo, útiles en los procesos legales (Entrevista 29, 2010). El caso narrado, evidencia la fragilidad de las víctimas de violencia y sus limitaciones en la consecución de la justicia frente a las debilidades estructurales, que se enlazan a las formalidades de la ley para reforzar la discriminación por la vía legal.

Las mujeres indígenas se ven limitadas también por las distancias geográficas siendo su asiento principalmente rural en relación al resto del país, según refleja los datos censales en la RAAN (72%) y la RAAS (63%) (Marley, 2007). Los centros administrativos estatales encargados de la recepción de denuncias - Comisaría de la mujer – se ubican lejos o están ausentes de las zonas rurales, pobres y segregadas, dificultando el desplazamiento las mujeres para hacer uso de los servicios jurídicos gubernamentales (CISP, 2007; Montes y Woods 2008; Sieder y Sierra, 2011; OEA, 2007). Teniendo las usuarias que movilizarse haciendo esfuerzos cuantiosos para garantizar los procesos en términos de recursos económicos pero también probatorios, que en los delitos sexuales, son sumamente relevantes.

Las pruebas presentadas en los procesos legales son de utilidad para la exanimación física y emocional de las víctimas, más si estos casos corresponden a la violencia sexual, tomándose como cuerpos del delito según los procedimientos de ley. Tanto la médica como la psicóloga forense requieren de los tiempos necesarios – un promedio menor a los diez días – para realizar el examen respectivo, lapso necesario para identificar el líquido seminal e incluso, evitar la influencia de terceras personas en el proceso y la asimilación de la violencia sexual de parte de la víctima.

Para las regiones Autónomas hay investigaciones que ya dan cuenta de estas limitaciones como el de Montes y Woods (2008), Dixon y Torres (2008) y Marley (2007), al confirmar la desventaja que representa para las mujeres, más si son indígenas, el asiento de las instancias judiciales en las ciudades¹⁴⁶. Las mujeres de Krukira al trasladarse a la ciudad de Bilwi para encausar su queja en el Estado, deberán asistir de forma continua a la entidad

¹⁴⁶ Las mujeres indígenas y afro descendientes reunidas en Managua coincidieron en evidenciar la existencia de mecanismos ofertados por el Estado, eminentemente urbanos (CIG, 2012), aspecto que se vuelve obstáculo en la consecución de la justicia por parte de las mujeres rurales, especialmente.

correspondiente – generalmente a la comisaría¹⁴⁷ - para conocer el nivel de avance, asistir a los juicios en los que asumen los costos del traslado y estadía (alimentos, movilización interna, hospedaje) -, cada vez que sean convocadas por la fiscalía.

Para las mujeres de la comunidad el seguimiento al caso puede durar casi las diez horas fuera de la comunidad con estancia en Bilwi, se levantan a las 4.00 am para tomar el bus que las lleva a la ciudad y luego, asisten a las 8.00 am a la Comisaría o MAI, si ya su caso ha sido remitido al juzgado asistir a la audiencia correspondiente que puede durar unas dos horas, el bus sale de retorno a Krukira a las 1.00 pm, llegando a las 2.00 pm. Al volver a su casa, las mujeres deben resolver los asuntos domésticos como preparar los alimentos y vigilar el cuidado de sus hijos, si se dedican al acopio y comercialización de productos del mar, realizarán una parte de lo que resta del día a esas actividades. Un día en Bilwi puede llegar a costar C\$ 870 córdobas (ochocientos setenta córdobas o su equivalente en dólares americanos: \$ 35.51).

La justicia para las mujeres indígenas rurales puede llegar a ser lenta y crítica (Sieder y Sierra, 2011), provocando el cansancio primero, y luego, el abandono de los procesos legales, que como afirma el Gobierno de Nicaragua (2000) garantiza la impunidad en vez de protección en las zonas donde son inexistentes las instancias estatales. Álvarez y D'Ángelo (2010) aseguran que no hay respuesta ni protección adecuada a las víctimas de violencia, siendo consecuencia del limitado reconocimiento de derechos de familia o la imposibilidad de hacerlos efectivos una vez reconocidos, es una realidad generalizada en la sociedad nicaragüense, no sólo sustentada por actitudes sociales discriminatorias, sino por el difícil y costoso acceso a la justicia.

5.3 Coordinaciones entre los sistemas normativos ¿Hacia un modelo intercultural de justicia?

5.3.1 Prácticas, procedimientos y funcionamiento de ambas esferas legales ¿En jerarquía?

El ejercicio del derecho en Krukira – y entre los pueblos indígenas, principalmente de las zonas rurales de las Regiones Autónomas de Nicaragua-, tiene una dinámica propia entrelazada entre dos prácticas del derecho: comunal y estatal - gubernamental. Mientras la justicia ofertada por el Estado nicaragüense se compone por códigos y normativas que regulan la vida en sociedad, entre los Pueblos Indígenas las prácticas culturales y jurídicas son altamente dinámicas, en la medida que evoluciona se va renovando según generación, que en congruencia al argumento de Vargas (2008), procede de su configuración interna ocasionando la reconstrucción, reinterpretación, reconfiguración y reestructuración de los sistemas existentes.

A pesar de la existencia de dos vías por las cuales los Pueblos Indígenas pueden resolver sus diferendos, en verdad, los dos sistemas de derecho se organizan y funcionan según

¹⁴⁷ La Comisaría a pesar de haber puesto en funcionamiento las Comisarías Móviles no tiene capacidad de investigar y dar seguimiento de los casos ante la falta de recursos económicos, materiales y humanos, más con las características de la zona altamente dispersa y distante la ciudad del campo.

filosofías contrarias aunque ambas tienen el objetivo de regular las relaciones sociales además de promover y garantizar la paz común, por medio de normas. La población indígena se moviliza entre los distintos recursos y procedimientos jurídicos que se presentan como posibilidades en su medio, por un lado, el inmediato, el que se oferta en la jurisdicción comunal bajo procedimientos tradicionales ancestrales que tiene un sentido reparador y re organizador del equilibrio, de bienestar para el colectivo y la concordia social entre sus miembros, mientras que el otro sistema de derecho, el gubernamental, se caracteriza por la penalización como una forma de sanción de los hechos delictivos de todas las acciones transgresoras el orden social.

En la actualidad el sistema indígena de justicia está siendo desafiado por las transformaciones en la vida comunal. Estos cambios proceden de una variedad de circunstancias ya referidas por el Informe de Desarrollo Humano del 2005 (PNUD, 2005). Algunos de esas situaciones tienen que ver con la inserción de la comunidad a procesos más amplios como a las actividades de narcotráfico internacional y los procesos migratorios internos e internacionales como efecto de la globalización. A nivel local, la distribución y consumo interno de estupefacientes y como consecuencia, el aumento de las actividades delictivas que perturba la convivencia social. Las rupturas son de fondo y tan profundas que las comunidades están demandando al Estado “mayor protección y seguridad”.

Así como los procesos transnacionales están afectando la convivencia diaria de la comunidad, otros actores están introduciéndose en ese ámbito, disminuyendo los sistemas culturales de administración de justicia. Por un lado el Estado que ha permeado el sistema de autoridad, procedimientos y funcionamiento de la justicia indígena. De la misma manera, en los últimos tiempos otras organizaciones de sociedad civil y de la cooperación internacional van implantándose en el quehacer de la justicia.

En la experiencia de Krukira lo más visible ha sido la ejecución del proyecto CAIMCA y constitución de la defensoría de las mujeres, pero también las organizaciones de sociedad civil como AMICA, GAVIOTA y CEJUDCAN por ejemplo, realizan capacitaciones sobre derechos de las mujeres y los derechos humanos, usando como recursos los instrumentos internacionales de derechos de pueblos indígenas, derechos humanos y derechos de las mujeres.

Todas estas acciones, como dice Merry (citada en Sierra, 2004b) disputan el sistema propio de autoridad a la vez que lo enriquecen. Se amplían los espacios de movilización entre la comunidad, el Estado y las organizaciones de mujeres en la apelación de sus propios derechos, además de los discursos y posibilidades en términos normativos que propicia la interlegalidad cuando estos son adaptados y retraducidos, de acuerdo a Sierra (2004b).

Otros actores que han incidido en distintos momentos históricos ha sido la iglesia, influyendo principalmente con normas morales para el control social, obligando a hombres pero más a las mujeres al deber ser. Otro actor trascendental que está reestructurando en tiempos modernos la organización ancestral en la forma de hacer justicia en la comunidad, son los partidos políticos, siendo más evidente en el período del régimen de autonomía costeña, después de 1990. Como ya se ha dicho antes, los partidos políticos, ligados, por lo

general, a entidades gubernamentales autonómicas -por ejemplo, el Partido indígena Yatama o el Frente Sandinista (FSLN) -, son quienes están incidiendo en la organización indígena y en su sistema de autoridad.

Entre los retos actuales que enfrentan los Pueblos Indígenas asentados en la región Caribe nicaragüense ha sido la ampliación de la presencia del Estado, desarrollando un rol de control más que facilitador de procesos, aunque es también su intención “resguardar” a la población en general, usando para ello las instituciones del orden como la policía y el ejército. Por medio de las entidades de auxilio judicial el Estado intenta garantizar que se cumplan sus normativas, con ese rol “regulador” que juega el Estado se trastoca el orden interno al orientar a la autoridad indígena “lo que debe y no debe hacer”, por ejemplo, cuando un jefe policial le dijo a un *Wihta*: “El capitán nos dijo que los casos como heridos y otros no se hace (resuelve) aquí (en la comunidad) (...) porque es grave” (Entrevista 19, 2010) o bien, cuando la Policía nacional le orienta al *Wihta*: “denunciar todos los casos (...) y registrarlos en una libreta” (Entrevista 19, 2010), o los trata como asalariados e informantes (Entrevista 17, 2011). Esas voces son una muestra que el Estado se está introduciendo como “autoridad superior” frente a la comunidad, siguiendo un orden jerárquico según sus propias lógicas jurídicas.

Desde la percepción del Estado la comunidad sólo puede ver los casos pequeños –incluso, formalizados en la ley a través del artículo 20 del nuevo Código Penal de Nicaragua-, pero en realidad la comunidad opera de otra manera. Esas formalidades gubernamentales en los tiempos del multiculturalismo de Estado limita el ejercicio de la autoridad indígena, que como dice Irigoyen (2003), en su cotidianidad la esfera estatal intenta tutelar y controlar a la comunidad, otros estudios en esta zona geográfica realizados por Ibarra (2005), Moreno (2008), Barbeyto y Moreno (2008), dan cuenta de ese escenario. Esa tutela es visible cuando en distintos eventos públicos las autoridades comunitarias han reclamado un lugar para ellos ya que cuando la Policía nacional asiste a su jurisdicción hay abuso de autoridad. Tampoco coordinan acciones conjuntas cuando no son informados de los hechos que acontecen en su comunidad e improvisan sus actividades, llegando sin previo aviso.

Aunque la autoridad comunitarias tiene el privilegio de subvertir el poder ante la incapacidad estatal de vigilar el accionar de los actores en la comunidad. En la jurisdicción indígena el *Wihta*, por lo general, conoce todos los casos que ocurren en ese espacio, las remisiones no se realizan de forma automática más bien responden a la forma en cómo se presentan los hechos en la comunidad. Lo anterior es un asunto ideológico porque el Estado lo mandata a través de sus agentes, la Policía nacional. Esa imposición no es la norma aunque en la práctica muchos casos siguen la ruta hacia el Estado – sociedad civil, algunos de ellos son enviados a discreción a otras entidades (Estado o sociedad civil) por la autoridad indígena o por solicitud de las familias demandantes.

También el mundo rural indígena se ha visto desafiado ante nuevos problemas que demuestran la complejidad de los asuntos atendidos por el *Wihta* en su jurisdicción. Los nuevos asuntos y el aumento de hechos en el escenario de la comunidad, sumado a ello las nuevas normas estatales - tanto nacionales como internacionales-, presionan la labor de la autoridad indígena, como consecuencia, hacen evidente la presencia estatal. En el estudio realizado por Barbeyto y Moreno (2008) y en su devolución, las comunidades dijeron que

les preocupaba tres tipos situaciones en la que esperan la colaboración gubernamental: “la hechicería, el narcotráfico internacional, el consumo interno de estupefaciente y su distribución” (IEPA-URACCAN, 2005).

En la práctica, las comunidades han desarrollado acciones conjuntas de coordinación con entidades de auxilio judicial, principalmente con la Policía Nacional. Esa asistencia es visible cuando las comunidades viven crisis provocadas por las rupturas entre generaciones frente a los hechos actuales que desfigura a la comunidad, desafiando a su propia estructura de autoridad. A su pesar, el derecho indígena se ha recreado siendo legítimo a pesar de las transformaciones ocasionadas desde fuera, tal como dice Sánchez Botero (2004). La colaboración estatal es cada vez necesaria, a juzgar por las experiencias identificadas en las comunidades del municipio de Puerto Cabezas, aunque algunas de ellas están orientadas más hacia el control interno y de seguridad pública:

Experiencias de coordinación

- ☆ Asistencia del Ejército de Nicaragua para “neutralizar el trasiego de drogas¹⁴⁸” o “asustar a los expendedores”. Esa presencia puede ser puntual – un día, una hora – o, de mayor duración, de acuerdo con la capacidad económica de la comunidad para su sostenimiento¹⁴⁹.
- ☆ Asistencia y colaboración del Ministerio de salud pública y de la policía para atender casos de hechicería en las comunidades. Estos casos descontrolan a la comunidad, sin una ley que regule ese mal los jueces comunitarios están bajo amenaza e inhabilitados para actuar. Los actos de hechicería no se sancionan ni en la comunidad ni en el Estado, quedando muchas veces en la impunidad.
- ☆ Apoyo de la Policía nacional para realizar “redadas y mantener el orden público” (Policía Nacional, 2010). Con la presencia policial se busca contrarrestar el consumo y expendio de drogas, que ocasiona los actos delincuenciales, acciones que sólo se pueden hacer con la colaboración estatal.
- ☆ Las necesidades de seguridad en Krukira – y otras comunidades – son tales, que la comunidad creó un *silak watla* (cárcel) pero este funcionó únicamente con el resguardo de la unidad policial acantonada en la comunidad. La policía complementa las acciones del *Wihta*, dándole fuerza de ley, sin ese respaldo (militar, policial, estatal), la autoridad comunal estuviera imposibilitada de actuar debido a la creciente violencia en su propia esfera de acción, la comunidad.
- ☆ Las comunidades han sido asistidas por la esfera gubernamental con la participación de distintos actores, creándose para este fin una comisión interinstitucional integrada por operadores del sistema de justicia en la región, militares y de orden público, además de autoridades autonómicas para visitar, atender y dar seguimiento a sus demandas. Dos casos han sido conocidos: las diez comunidades de Sandy Bay y Krukira. En Sandy Bay, las comunidades demandaron la presencia gubernamental

¹⁴⁸ Krukira se une al resto de comunidades ubicadas en el litoral norte a través de un complejo sistema interlagunar con salida al mar Caribe; a diferencia de Krukira, las comunidades del litoral norte están siendo afectadas por el narcotráfico internacional.

¹⁴⁹ Los acuerdos establecidos entre la comunidad de Krukira – gestiones realizadas por la organización de profesionales de la comunidad “*Kru luhpia*” - y el Ejército de Nicaragua o la Policía nacional incluyen el alquiler de la vivienda y alimentación cuando estos se estacionan en la localidad por períodos prolongados.

para atender asuntos de seguridad ciudadana en esa zona. En tanto, en Krukira: cuando producto de rivalidades internas entre familiares en el *sector tnata* provocó la destrucción de varias viviendas y lesionados, la comunidad y sus autoridades no tuvieron capacidad de detener. Con estas dos experiencias el Estado asumió el compromiso de trabajar coordinadamente y mantener comunicación continua con la esfera gubernamental, además de garantizar seguridad en su ámbito de acción.

¿Hacia un modelo intercultural de justicia?

Distintas voces han coincidido en la necesidad de plantear una nueva relación a partir de coordinar acciones para propiciar justicia entre ambos sistemas existentes en las Regiones Autónomas de Nicaragua. Desde 1987 Nicaragua, a través de su marco legal, reconoció su diversidad y estableció en el Estatuto de Autonomía tomar en cuenta las formas de organización social propia de las comunidades de la región Caribe. Después de 28 años de establecerse el enunciado legal (arto. 18, ley 28), cada vez más se hace presente la discusión sobre qué coordinar entre esferas legales. Pero muy poco se ha trabajado al respecto, si consideramos los avances que en esta materia se visualizan en años recientes en Ecuador, Bolivia, Perú, Venezuela y Colombia entre el Estado y los distintos pueblos indígenas y afrodescendientes.

Asimismo, esas “pautas de coordinación” como le ha llamado Raquel Irigoyen (2003), son ineludibles debido a la intromisión paulatina del Estado en la comunidad generando tensiones entre espacios jurídicos. Esa emergencia de definir mecanismos en el establecimiento de un nuevo trato, ocurre en Nicaragua después de dos décadas de vigencia del régimen autonómico y de organizarse los territorios indígenas y multiétnicos en la costa Caribe, eso explica la necesidad de revitalizar y visibilizar las normas comunitarias que responden a la lógica cultural según pueblos, asumiendo el principio constitucional de una Nicaragua multiétnica.

A diferencia de otros países, Nicaragua todavía no establece un procedimiento específico, en su ordenamiento jurídico, para instaurar las coordinaciones entre los espacios legales. Esa carencia profundiza las limitaciones de interacción entre las partes. De hacerse efectiva esa normativa de coordinación podría suprimir la jerarquización existente entre espacios jurídicos ya que se reconocería el ámbito de acción de la comunidad, complementándose entre jurisdicciones para garantizar el acceso a la justicia de la población indígena. Para llegar a realizar esos procesos de colaboración mutua tendrán que participar de ello actores de auxilio como la Policía nacional, el Ministerio público, Medicina Legal y como entidades principales, los jueces estatales y comunitarios.

Desde el poder judicial recientemente se ha conformado una comisión especial que trabajará una propuesta para ser presentada y sancionada primero, por el Consejo Regional Autónomo Atlántico Norte y luego, por el poder judicial. Ante las demandas de las poblaciones indígenas y afro descendiente en el contexto del régimen autonómico en Nicaragua, cada vez es urgente la definición de mecanismos específicos para el apoyo requerido en la jurisdicción indígena o en su defecto el Estado.

Por medio de la Ley Orgánica del Poder Judicial (Ley No. 260, arto. 55, 61, 62 y 63) y su reglamento (12, 226), la Ley de autonomía (Ley No. 28, arto. 18) y su reglamento (Decreto No. 3584, Asamblea Nacional Arto 27, 33 y 40), la Ley de uso oficial de las Lenguas de las Comunidades de la Costa Atlántica de Nicaragua (arto 1 y 4, 16, 17), la Ley de Demarcación y Titulación de Territorios Indígenas (ley No. 445, arto 13) y la Constitución Política de la República (arto. 5, 89, 160, 180 y 181), y con el respaldo de la legislación internacional con la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas de la ONU, el Convenio 169 OIT y la Declaración Universal de los Derechos Humanos, se reconoce el trabajo llevado a cabo desde la comunidad por las autoridades ancestrales en la administración de justicia. Pero desde que se constituyó, por mandato de ley, la comisión de justicia comunal costeña,¹⁵⁰ sólo se avanzó en la realización de un diagnóstico que describe el funcionamiento de la justicia en el ámbito de la comunidad en distintos pueblos de la RAAN y la RAAS.

Como resultado del diagnóstico llevado a cabo por la comisión delegada por el poder judicial en las Regiones Autónomas - según la Ley 260-, se recomendó el impulso de un proyecto de ley encaminado a reconocer la existencia y vigencia de prácticas, normas e instituciones propias en las comunidades del Caribe nicaragüense, estableciendo relaciones de complementariedad entre los sistemas jurídicos existentes (Mairena, 2006: 538 - 539)¹⁵¹. Sin embargo, el contenido del estudio apenas recoge una variedad de prácticas de la administración de justicia según pueblos consultados. Las comisiones de trabajo, tanto de la RAAN como de la RAAS, perdieron la oportunidad de proponerle a las autoridades autonómicas y del Estado nicaragüense los aspectos medulares que están provocando tensión entre ambas esferas legales, en la identificación y definición de mecanismos de regulación especial que establece el mandato de la Ley 260, pudiendo haber sido sancionado por el parlamento regional autónomo a través de una resolución. A la fecha, el esfuerzo más cercano es el realizado por CISP (2007) y CEDEHCA (2009)¹⁵².

El CISP (2007) en su propuesta de aspectos centrales a insertarse en el modelo de justicia citando la importancia del pleno reconocimiento de la jurisdicción propia, una vez establecido el reconocimiento jurisdiccional se espera que las decisiones tomadas por la autoridad comunitaria tengan validez y sean acatadas por los involucrados en las querellas como por las autoridades estatales. Además, y como es el deseo de las comunidades, se defina de una vez el ámbito de competencia (territorial, personal y conflicto de competencia) que ayudaría a evitar tensiones y crearía seguridad jurídica entre la población

¹⁵⁰ Esta comisión estuvo compuesta por actores de la sociedad civil, universidades regionales y entidades estatales fundamentalmente asentados en Bilwi, Puerto Cabezas, RAAN. Esta comisión fue efímera en el tiempo, sin llegar a institucionalizarse debido a dos razones importantes: se actuaba en base a voluntades de magistradas del Tribunal de Apelaciones de la Circunscripción Atlántico Norte (TACAN) y escaso involucramiento de otros actores, especialmente del Consejo Regional Autónomo.

¹⁵¹ En el resumen presentado por Mairena (2006) se deja entrever la intención del Estado –enunciado en los contenidos de los diagnósticos realizados en la RAAN y RAAS-, en regular e intervenir en la jurisdicción indígena al pretender normar el derecho indígena y delimitar los delitos de competencia de la comunidad.

¹⁵² Para efectos de este estudio no se pudo obtener copia de la propuesta completa, únicamente la presentación resumida de su contenido disponible en: <http://www.cedehcanicaragua.com/jenh/index.php/component/content/article/1-sobrenosotros/33-derechoconstitucional.html>

indígena. Y por último, el sistema de coordinaciones y complementariedad de competencias.

En su discusión el estudio de CISP es escasamente claro y directo al retomar los aspectos más nebulosos que existen para delimitar las jurisdicciones. El estudio deja sin definir aspectos medulares de la coordinación, dejando abierta posibilidad de intervención del Estado, mismos que han producido arduas discusiones desde el movimiento indígena a nivel latinoamericano. Uno de esos aspectos en cuestión se refieren a la competencia material, el argumento de las organizaciones indígenas es que “la autoridad comunitaria indígena está facultada para ver todos los casos sin importar la gravedad del hecho” (Irigoyen, 2003: 90).

En la proposición de CIPS (2007) lo sombrío lo representan los denominados casos complejos o de difícil tratamiento en el espacio de la comunidad, arguyendo que por su naturaleza son imprecisos e inexistentes en la legislación penal como la brujería, en otros, podrían ser proclives a la corrupción como el narcotráfico -, y que algunos de esos delitos pueden muy bien ser atendidos por el Estado por sus características de “acción privada”.

En la propuesta de CEDEHCA (2009) se anuncia la necesidad de creación de modelo de justicia incluyente desde el punto de vista cultural, al incorporar como sujetos de derechos a la población afro descendiente e indígena. CEDEHCA enfatiza que el trabajo realizado hasta ahora por los actores involucrados en la administración de justicia del Estado, son acciones específicas que “poco contribuyen al reconocimiento jurisdiccional de la comunidad”¹⁵³ (Entrevista 34, 2011). La institucionalización del modelo sería una oportunidad para mejorar el acceso a la justicia con equidad a través de la promoción del ejercicio efectivo de derechos, estableciendo mecanismos claros de coordinación y apoyo.

En esta propuesta se establece como recomendación evitar la doble persecución y el respeto a las resoluciones de los jueces comunales por parte del Estado nicaragüense (jueces, fiscales y policía). Así como el ámbito de aplicación o jurisdicción, especialmente aquellos casos que involucren a los miembros de la comunidad. Por último, CEDEHCA otorga como principio el respeto a los derechos humanos, fundamentalmente de la niñez, adolescencia y mujeres. Sandra Rojas (en comunicación personal, 2013) recuerda que en esta propuesta ciertos casos quedaron sin ser definidos en su ámbito de competencia material.

Esa indefinición corresponde a los casos en los que se alega conciernen al núcleo duro de los derechos fundamentales: derecho a la vida, al debido proceso, agresiones y torturas. Asimismo, en la legislación nacional existen delitos denominados “contra el Estado”, siendo de interés nacional o de orden público como el tráfico de drogas, contra la propiedad, malversación de fondos públicos y la violencia hacia las mujeres. La violencia corresponde a ese cuerpo de delitos que, a juzgar por las dos propuestas presentadas por CISP y CEDEHCA, quedarían sin ser incluidos en la agenda de coordinación entre el

¹⁵³ Sandra Rojas reflexiona que en estos últimos años las acciones del Estado debilitan la jurisdicción indígena y comunitaria, imponiendo figuras externas a la comunidad que más bien, cercena derechos y autoridad, viendo a la autoridad ancestral más bien como subordinados, imponiendo jerarquías (Entrevista 34, 2011).

Estado y los Pueblos indígenas y Afro-descendientes en el Caribe nicaragüense. El rol del *Wihita* en los casos de violencia será conocerlos para remitirlos a la entidad gubernamental. La violencia es considerada como de orden público porque a juicio del Estado daña al núcleo central de la sociedad, la familia.

Las dos propuestas de coordinación - CISP (2007) y CEDEHCA (2009) - para el caso de la costa Caribe nicaragüense toman como marco de referencia los “derechos humanos”, asumiendo como parte de la jurisdicción estatal todo aquello que lesione esos derechos fundamentales. Al respecto Carmark (2001) dice que los derechos humanos en la modernidad se basan en la dignidad humana reconocida universalmente, pero su contenido no ha sido comprendido en toda la geografía mundial de la misma manera, por eso Sousa Santos (2009) valora que las distintas culturas tienen diferentes versiones de dignidad humana, pero no todas conciben la dignidad humana como equivalente a los derechos humanos. Por esa razón, tanto CISP como CEDEHCA en sus propuestas se ajustan a los pactos internacionales y nacionales de derechos humanos sin apreciar las complejas formas en que los pueblos definen sus normas culturales. Ajustarse a los fines y objetivos de derechos humanos que establece como norma los instrumentos internacionales y nacionales, Nina Pacari (2002) advierte que se trata de una nueva forma de colonialismo cultural.

A pesar de las limitaciones de las propuestas de CISP y CEDEHCA, estas pueden ser insumos que propicien un primer borrador para ser consultado, particularmente entre los actores inmersos en los procesos jurídicos. Luego, se pasará a la esfera de elaboración de parámetros básicos, con consensos particulares, para normar las formas de colaboración y coordinación conjunta en ambas esferas legales, si como dice Irigoyen (2003), siguen principios de mutuo respeto, diálogo y sin visiones jerárquicas. Establecer claridad de la relación de colaboración, detiene la inferiorización del derecho comunitario y fortalece ese ámbito de jurisdicción.

En la norma de coordinación podrá considerarse el reconocimiento jurisdiccional (Sistema de autoridad, normativas y prácticas jurídicas propias), el ámbito de competencia (territorial, personal y conflicto de competencia) y el sistema de coordinaciones y complementariedad de competencias. Así como el objeto del reconocimiento: Sistema de autoridades e instituciones propias, normas propias de represión de delitos (Irigoyen, 2003).

Y a partir de la experiencia de Krukira y retomando lo discutido en Irigoyen (2003), Pacari (2002) e IIDH (2010a), se propone que la colaboración con las autoridades estatales se realice tomando en consideración lo señalado a continuación:

- Hacer cumplir decisiones de las autoridades comunitarias que administran justicia, especialmente los casos complejos que superan las propias capacidades de la comunidad.
- Desarrollar procesos de investigación en los casos que se requiere de auxilio técnico, logístico y tecnológico de las entidades estatales correspondientes (Policía nacional, Ministerio público, Instituto de Medicina Legal, Ministerio de salud).

- Apoyo de las entidades estatales a las comunales para garantizar acceso a la tecnología para establecimiento de pruebas (exámenes de ADN y otros).
- Definir y establecer mecanismos de comunicación y apoyo para la atención y seguimiento de procesos que se ventilan en la comunidad o fuera de ella, así como intercambio de información cuando así se demande, especialmente con quienes realizan labores de investigación (Ministerio público y Policía nacional).
- La implementación de una política carcelaria flexible que se adecue a los principios del derecho interno de rehabilitación y reconstrucción del tejido social comunitario.
- Involucramiento de médicos tradicionales para la sanación espiritual y emocional de las víctimas durante y después de concluidos los procesos legales, logrando su inserción social y rehabilitación de la víctima al espacio comunal.
- En los casos de violencia hacia las mujeres, involucrar en términos de colaboración y apoyo de las organizaciones de sociedad civil (derechos humanos y de mujeres), para la atención integral de las mujeres, más cuando sean casos que se ventilan en el espacio urbano estatal.
- Revitalizar y fortalecer prácticas jurídicas propias de los pueblos “hacia adentro” por medio de intercambios entre autoridades indígenas, retomando los valores ancestrales y los derechos de las mujeres (Irigoyen, 2003; IIDH, 2010a; Pacari, 2002), necesario ante el proceso de debilitamiento del ámbito comunitario de administración de la justicia.
- En la ventilación de los casos de violencia sexual hacia las mujeres, niñez y adolescentes priorizar medidas correctivas que reivindiquen la dignidad y la rehabilitación emocional y física de las mujeres, además de restablecer la convivencia comunal.
- Cuando sean ventilados por la autoridad indígena casos de violencia hacia las mujeres, adolescentes, niñas y niños, involucrar a otros actores en los procesos, especialmente a las organizaciones de mujeres (defensorías o promotorías) y a las terapeutas tradicionales de la comunidad para su atención pertinente, garantizando los derechos humanos de las mujeres en su propio contexto cultural.

5.3.2 Encuentros y desencuentros entre las dos jurisdicciones: la violencia sexual.

De cada 100 violaciones, 84 fueron cometidas contra niñas y adolescentes desde cero hasta 17 años de edad. En Nicaragua – aun con el sub- registro - ocurren 397 violaciones sexuales al mes, o sea, 13 por día, una violación sexual cada dos días (Canales Rodríguez, 2012). A través de ENDESA se afirmaba que 3 de cada 10 mujeres han vivido violencia sexual o física (ENDESA citado en Osiris Canales, 2012, pág. 28). La RAAN ocupa el primer lugar en denuncias por violencia en la región caribeña de Nicaragua, encabezando la violencia sexual la lista, de acuerdo a lo enunciado por la Comisaria de la Mujer (Canales Rodríguez, 2012: 28). Entre 2011 (87 casos) y 2012 (80 casos) en Bilwi, Puerto Cabezas las violaciones se constituyeron en el delito de mayor peligrosidad según fuentes policiales.

En los registros de la Policía nacional y las denuncias de los movimientos de mujeres a nivel local se muestra con preocupación la afectación de la violencia sexual a menores de 15 años que entre los delitos sexuales, principalmente violaciones agravadas y violaciones a

menores de 14 años llega a representar el 37.34% para el período 2010 – 2011 (Vado 2010; Vado, 2011). Las organizaciones de sociedad civil y de mujeres han reaccionado argumentando que hay bajo nivel de denuncia y que las prácticas socioculturales Miskitu tienen a ser permisivas en tanto se sostienen acuerdos entre familiares al igual que otras prácticas consentidas entre otros grupos étnicos (Marley, 2007; Grilli, 2010).

Por su parte en el informe de Atenea para la costa Caribe nicaragüense (RAAN, RAAS) (2009-2012), tomando como referencia los datos de CAIMCA en Bilwi en el período 2010 – 2012, muestran que la violencia sexual en las niñas y adolescentes se registran 142 casos, alcanzando el 10% de la violencia ocurrida (Si Mujer y Red de salud de las mujeres Latinoamericanas y del Caribe, 2012:21). Pero el informe es claro en señalar que los embarazos en niñas y adolescentes son elevados, teniendo como referente el registro en la casa materna de Bilwi. El movimiento de mujeres en Nicaragua asume que esos embarazos son producto de la violencia sexual que viven las niñas en su entorno. Asimismo, el informe cita que para profundizar en la atención a esta problemática se carece de estadísticas estatales que muestren una panorámica para su atención y erradicación.

La violencia sexual en la comunidad de Krukira, según las voces de los ancianos, hombres y mujeres, coinciden en afirmar que en la actualidad ésta se presenta con saña.¹⁵⁴ La violencia ha escalado en la forma de presentarse y cuando ésta aparece, por lo general, se acude a las instancias comunitarias o del Estado para proseguir procesos legales aunque no siempre se logran resultados a favor de las víctimas. Durante mi estancia en la comunidad, conocí de dos casos de mujeres abusadas sexualmente, una adolescente y la otra adulta. La adolescente fue atacada sexualmente por su padrastro todos los días por un período de tres años, al intentar huir le cortó el cabello con un machete, hiriéndole además sus partes íntimas, en palabras de la Defensora *le fileteó su vagina*, y por último, le puso fuego.¹⁵⁵ Por su parte, la mujer adulta soportó violación múltiple, provocándole sangrados continuos y dificultades en sus órganos vitales.¹⁵⁶ En Krukira se han incrementado los niveles de inseguridad y elevado el índice de violencia. Tanto en las zonas rurales como urbanas del

¹⁵⁴ En Waspam, municipio aledaño a Puerto Cabezas – lugar donde se realizó el estudio-, la red de las mujeres del Wangki reunidas en el primer foro de las mujeres indígenas y afrodescendientes en Managua, (2012), denunciaron públicamente la forma en que se está presentando la violencia en las comunidades miskitas. Las mujeres dijeron que “cada día la violencia es más cruel, más brutal, mujeres a quienes les queman la vulva, mujeres mutiladas, mujeres golpeadas (...)”, son formas de violencia que demuestran odio por la forma en que exacerban los cuerpos de las mujeres.

¹⁵⁵ Este caso aunque fue conocido por la autoridad comunitaria quedó en la impunidad. La madre de la adolescente es *fuereña* (originaria de otra comunidad) y por miedo, no se quejó ante ninguna autoridad, aunque la víctima pidió ayuda a la Defensora comunitaria, asistiéndola en todo momento; el autor de los hechos anda libre. Después de los sucesos, la adolescente acudió de emergencia al hospital pero tampoco ahí las autoridades del MINSA reportaron y encausaron el caso ante la justicia estatal. En personal que atiende las emergencias médicas a través del MINSA están poco preparados para atender y encausar judicialmente los casos de violencia.

¹⁵⁶ El caso fue recepcionado por las autoridades del Estado. Si bien el caso siguió su curso normal la víctima se negaba a continuar el proceso ya que en la comunidad había realizado un acuerdo, la familia de los victimarios estimaban el caso como “resuelto” y por tanto, no podría ser ventilado ante las instancias gubernamentales. La misma familia de los hechores se dieron a la tarea de presionar a la víctima de evitar cualquier acusación en Bilwi, además los mismos victimarios la hostigaban constantemente en su domicilio. Por accidente, finalmente uno de los cuatro acusados fue apresado y puesto a la orden del juez, aplicándosele una condena y traslado hacia el sistema penitenciario de Tipitapa, los demás involucrados andan libres.

municipio de Puerto Cabezas, la violencia se muestra en los actos crueles hacia los cuerpos de las mujeres en relaciones estables de pareja.

La violencia en la comunidad afecta más a las mujeres que a los hombres, demostrando con ello, las relaciones de poder desiguales en cómo se presenta este fenómeno en la sociedad. El control masculino se manifiesta por medio de actos que dañan la autoestima y el cuerpo de las mujeres, siendo una forma de representar esas desigualdades, la violencia. La violencia sexual es la manera en que los hombres intervienen, en términos posesivos, sobre los cuerpos de las mujeres, mismos que según Segato (2004) son considerados como parte de su territorio. Es bueno señalar que la violencia en el entramado social está naturalizada porque la sociedad sólo es solidaria y reacciona con preocupación frente a formas extremas de violencia (violencia con odio), pero sucede lo contrario con otras, por ejemplo, la violencia verbal o psicológica. Estas últimas ocurren en la cotidianidad incluso sin que las propias mujeres tomen acción en su contra.

Siendo la violencia sexual un problema de gravedad entre la población de las Regiones Autónomas, afectando principalmente a mujeres, niñas y adolescentes, las organizaciones de la sociedad civil perciben la insuficiente capacidad de las autoridades estatales y comunales para garantizar justicia. En varios de los casos de violaciones sexuales en niñas y adolescentes indígenas y campesinas acompañadas por la organización de mujeres ‘Nidia White’ en Bilwi, se visualiza poca colaboración de las entidades estatales para agilizar los procesos legales y su inoperancia para resolver oportunamente los casos.

Por otra parte, en la comunidad de Krukira la violencia sexual es atendida directamente por la Defensora comunitaria y el *Wihita*. Es la práctica en esta comunidad, que los casos de violencia sexual sean remitidos a CAIMCA –entidad de la sociedad civil ubicada en Bilwi-, por la gravedad de los hechos, ameritando la atención integral (atención médica, psicológica y jurídica) que es proporcionado por éste centro. En CAIMCA los casos son llevados al Estado para el seguimiento de la ruta crítica. Sin embargo, en la experiencia de la defensoría comunitaria de las mujeres, pocos casos de violencia sexual son conocidos por su autoridad, por lo que se presume que van directamente al Estado o de hecho, quedan en silencio, sin ser denunciados ante ninguna jurisdicción.

Cuando la violencia sexual es resuelta vía acuerdos - al aplicar la norma de *tnata mana* - y se incumple,¹⁵⁷ la familia de la víctima decide asistir al Estado para emprender los caminos de la justicia gubernamental. No obstante, la Comisaría de la mujer se ve impedida de recepcionar los casos porque al pasar los días las posibilidades de contar con las pruebas periciales que ayuden a demostrar el hecho son menores¹⁵⁸, en esos casos la policía se muestra imposibilitada de actuar (Entrevista 34, 2011), a su pesar los casos son aceptados, pero lamentablemente, casi siempre quedan en la impunidad. De cierta manera, el Estado y la comunidad, espacios a los que acuden las mujeres para encontrar justicia, bloquean esa pretensión.

¹⁵⁷ De los casos de violaciones sexuales conocidos en la comunidad de Krukira – niños, niñas, adolescentes y mujeres adultas -, en los que se efectuó algún tipo de arreglo, en la mayoría de los casos se incumplieron y además, los hechos escaparon de la justicia.

¹⁵⁸ Voces de las mujeres organizadas coinciden con este planteamiento (Grilli, 2011).

Es bueno considerar que se debe considerar los tiempos para acudir en búsqueda de ayuda en la jurisdicción estatal considerando que las pruebas deben demostrar un rasgo físico de la agresión. Las limitaciones en la atención a los casos de violencia sexual en el espacio estatal se muestran cuando las mujeres deben llegar con las pruebas en manos o la evidencia física para que sus casos logren sostenerse en esa esfera legal, además de la credibilidad que es puesta en duda por la autoridad “hasta que se demuestre lo contrario”. Las organizaciones de mujeres poco han cuestionado este procedimiento legal.

Las organizaciones sociales, de mujeres y del Estado en Bilwi han reaccionado públicamente en contra de los arreglos para resolver los casos de violencia sexual, que se continúan efectuando entre los Miskitu. Los acuerdos realizados en los casos de violencia sexual son vistos por estos actores como un negocio al entenderse esta práctica como: “cuerpos en transacción comercial”, a la que son sometidas las niñas, adolescentes y jóvenes mujeres por parte de las madres y familiares que las tutelan. No obstante, muy poco se ha hecho para evaluar su existencia y la forma en que se presenta en la vida cotidiana de este pueblo.

El principal argumento de los movimientos de mujeres locales es que las normas comunitarias lesionan y degradan la integridad de las mujeres al exponerse a un arreglo que solamente compensa el mal infringido a la familia pero no a la joven. Hasta la fecha no parece existir una forma de atender emocionalmente a las víctimas, los acuerdos se han consentido “sin ver el sentimiento herido de las mujeres” (Entrevista 21 y 23, 2011). La compensación es más bien una retribución específica que excluye cualquier estimación al daño emocional de la persona afrentada, ocasionado en el ámbito de la comunidad, sobredimensionando los derechos colectivos sobre los individuales, por esa razón Vintimilla (2009) se pregunta ¿Y los derechos de las mujeres? Ante esa preocupación, se sugiere que en la justicia comunitaria haya límites claros (Vintimilla, 2009: 76). Se necesita incorporar a las mujeres como sujetos de derecho en ese espacio. Al respecto, las mismas mujeres indígenas se preguntan ¿Cómo se impartiría justicia sin violentar nuestros derechos? Las mujeres indígenas activistas pretenden autoridades indígenas más sensibles hacia los derechos de las mujeres, y hacia ese fin se enfocan sus esfuerzos actuales. Por su parte, Bernardo Santos (2009) propone agregar a este sistema jurisdiccional el contenido de los derechos humanos desde las discusiones y posicionamiento de las propias agentes demandantes de derechos, las mujeres indígenas.

Precisamente es en nombre de los derechos humanos que las mujeres indígenas empujan luchas en la dirección de superar la discriminación y desigualdad (Sousa Santos, 2009), empresa que se gesta desde sus propios espacios para avanzar en pro de la igualdad de condiciones entre hombres y mujeres, más cuando pretenden un trato digno al reconocer la violencia como un problema que afecta sus vidas. Pero el lenguaje de los derechos humanos es usado por los distintos actores con propósito distintos, así mientras las mujeres promueven una vida libre de violencia, los Estados descalifican prácticas imaginadas como opresivas considerando, en el caso de estudio con la norma de *tala o tnata mana*, a las mujeres como vulnerables en sus sistemas normativos (Sierra, 2004b: 131).

Así como sucede entre los Miskitus, Judith Salgado (2009) explica que entre algunos Pueblos Indígenas en sus sistema de justicia “la violencia sexual se resuelve por medio de transacciones que anteponen al grupo sobre el individuo, dejando por fuera a las mujeres como sujetos de derechos” (Salgado, 2009: 89), además del establecimiento de acuerdos similares a las realizadas por los Miskitus, como ocurre en Bolivia (Sieder y Sierra, 2011). Desde la experiencia entre distintos pueblos indígenas en la resolución de conflictos lo individual parece diluirse frente al interés central que ocupa el colectivo en los procedimientos y normas.

En el contexto de las Regiones del Caribe nicaragüense por medio del foro “Derecho, género y cultura, un desafío para el acceso a la justicia de la mujer multiétnica de la costa Caribe” organizado por Gaviota, “Nidia White” y Voces Caribeñas celebrado en Bilwi en el 2010, las mujeres ahí reunidas sostuvieron que “hay que pensar la costumbre desde otra mirada (...), respetando las garantías individuales, los derechos humanos y, en particular, la dignidad e integridad de las mujeres” (Grilli, 2010: 8).

El movimiento feminista multiétnico en Bilwi reconoce la particularidad de la justicia en las Regiones Autónomas de Nicaragua, considerando y tomando en cuenta a las autoridades indígenas para procurar un trato justo para las mujeres en sus demandas de derecho. Es por ello que han realizado una variedad de foros públicos para reflexionar y buscar propuestas alternativas ante la invisibilidad de los derechos de las mujeres en los sistemas normativos comunales pero, sin excluir en esa discusión los derechos colectivos de los pueblos, aspecto que también las mujeres indígenas reclaman. Sin embargo, esos procesos son incipientes pero muy importantes por la apertura del feminismo al intento de entrelazar dos temas relevantes para las mujeres indígenas y Afro-descendientes en esta región del país: los derechos colectivos y derechos humanos de las mujeres.

No obstante, eso no excluye la visión coincidente del movimiento de mujeres en Bilwi con el Estado cuando opinan que hay delitos graves que deben ser ventilados en las instancias gubernamentales, suponiendo con ello que la violencia sexual no puede ser ni siquiera atendida por la autoridad comunitaria pero sin reflexionar que en el espacio de la comunidad las mujeres pueden estar atendiendo sus quejas pero de otra manera. En el artículo 20 del nuevo código penal de Nicaragua aprobado y puesto en vigencia en el 2008 se les da potestades al *Wihta* de conocer las faltas, sujetos a mediación (Ibarra, 2011). Sin embargo, esa concesión de derechos cedida a la jurisdicción indígena por medio del nuevo Código penal sólo se refiere a los delitos menos graves porque los graves como indica el IIDH en el caso colombiano, la Corte de constitucionalidad ha llegado a afirmar que los Pueblos Indígenas no tienen competencia ni capacidad para asumir el juzgamiento de delitos que atentan contra el orden público (IIDH, 2010b:86), como es el caso de la violencia sexual.

Sin embargo, los niveles de impunidad en el Estado son preocupantes, en esas circunstancias las mujeres indígenas no se sienten retribuidas por el mal ocasionado. Según los datos estadísticos del juzgado local penal de Puerto Cabezas entre el 2005 – 2010 hay un gran número de casos reportados como faltas y reconocidas como violencia intrafamiliar, resueltos vía mediación (CSJ, 2010). El movimiento feminista en Nicaragua e incluso, en las mujeres indígenas y multiétnicas con sede en la región caribeña se ha

opuesto a la mediación ya sea en el Estado o en la comunidad, argumentando que expone a las mujeres a una muerte segura al profundizar los niveles de violencia en sus vidas. A pesar que en Nicaragua se considera la violencia hacia las mujeres como un delito de salud pública, seguridad y derechos humanos en verdad, la justicia es lenta, aun en los casos de violencia sexual, aunque en el Estado se observan adelantos importantes en esta materia, como se ha explicado antes.

A juicio de Sasha Marley (2007), los acuerdos sostenidos entre los Miskitu complejizan la atención de la violencia sexual debido a la visión cultural que incide en la negociación y aplicación de justicia propia. Es decir, las formas de hacer justicia para atender la violencia y la violencia sexual en el ámbito de la comunidad se realizan siguiendo las normas comunitarias y los valores propios que imperan en ese espacio. La costumbre de realizar conciliaciones en abusos y violaciones sexuales poco a poco va cambiando especialmente en aquellas comunidades más cercanas a los espacios urbanos, pero en el imaginario de la población un posible acuerdo arregla la desavenencia evitando la enemistad entre familias que hechos de violencia han distanciado.

Si bien, en el pasado esas normas culturales Miskitu de “arreglarse entre familias, retribuyendo el mal ocasionado” procuraba la paz social. En la actualidad las transformaciones en el empleo de las normas comunales Miskitu para sancionar la violencia se visualizan influidas por el contexto actual que viven las comunidades. Así, Marley (2007) cita los procesos migratorios forzados del campo a la ciudad, el empobrecimiento de las familias indígenas y la carencia de oportunidades para las mujeres jóvenes, factores que permiten la persistencia de los arreglos en casos de violencia. Por su parte, Wangki Tangni (2010a) señala que la pérdida de valores morales y espirituales desvirtúa el sentido original de las prácticas culturales que sostienen el trasfondo filosófico de unidad y retribución social, repercutiendo en la continuidad de prácticas tradicionales inadecuadas ya que después de una violación a las niñas se les impone un casamiento.

Las normas para sancionar la violencia como el *tnata mana* o *tala mana* entre los Miskitu, pueden estar sufriendo alteración en el sentido ‘reparador’ del mal proceder. En la actualidad debido a la existencia de redes de trata, personas ligadas al comercio sexual de niñas y adolescentes mujeres, están acudiendo a esta norma comunitaria en el establecimiento de acuerdos con la familia de menores de edad para el ejercicio sexual: prostitución, convivencia o “favores sexuales” a cambio de un bien material (Marley, 2007). Esta tergiversación de la norma está siendo aprovechada según el informe de PATH (2012), por el creciente poder económico que genera la narco actividad transnacional.

La incidencia de las campañas de sensibilización emprendidas por las organizaciones de mujeres y en menor medida el Estado, han permitido la remisión de los hechos de violencia sexual hacia las instancias gubernamentales y de sociedad civil. Pero no ha habido esfuerzos para fortalecer el espacio de la comunidad ni del sistema de autoridad indígena para transformar una práctica que afecta, principalmente a las mujeres, más bien a la comunidad se le ha despojado, con el tiempo, de las posibilidades de atender situaciones que ayuden a promover la paz social comunitaria, a la vez de adecuar las prácticas comunitarias con una visión más incluyente, en el respeto de los derechos de las mujeres.

Entre las autoridades estatales se piensa que la violencia sexual se sanciona en la comunidad con normativas sin fuerza, mientras que en el Estado estos mismos hechos se castigan con la privación de libertad, existiendo la opción de asistencia médica, psicológica y forense que no la presta el sistema comunal (CSJ, 2003). Del proceso emprendido en la esfera gubernamental se aspira a una sentencia firme que con tantos obstáculos las mujeres encuentran en el camino, más bien desprotección.

Las organizaciones de sociedad civil e instancias gubernamentales son de la idea que el sistema de autoridad indígena no juega un rol positivo en la atención a la violencia ya que el *Wihta* sirve como intermediario entre las familias, que con sus acciones propicia la desprotección de las mujeres en su jurisdicción. Al respecto, Ibarra sostiene que “el derecho debe privar sobre cualquier uso y costumbre que vulnere el núcleo central de los derechos humanos” (Ibarra, 2011: 39). Este posicionamiento descarta de una vez las posibilidades de solución de la violencia en el ámbito comunal al percibir su incapacidad de resolución, al no disponer “apropiadamente” de una justicia que les dé un lugar a las mujeres en sus demandas de derechos.

Desde esta perspectiva, se asume que la autoridad indígena deberá someterse a amplios procesos de “alfabetización” en los derechos humanos de las mujeres, sensibilizándose, más cuando se sabe que generalmente son hombres los que se ocupan de la administración comunitaria de la justicia. A la fecha, el Estado, asumiendo compromisos internacionales, ha emprendido procesos de sensibilización y formación en los funcionarios públicos para atender con sensibilidad y pertinencia a las mujeres, llegando a concretarse la creación de juzgados especializados para atender la violencia. Ese mismo esfuerzo no es equitativo en el espacio de la comunidad.

Distintos actores – desde la sociedad civil y del Estado – se han dedicado a criticar las actuaciones de las autoridades indígenas, aunque únicamente la sociedad civil se ha encargado de ir trabajando otras estrategias para acercarse a la comunidad, con el ánimo de proteger la vida y los derechos de las mujeres indígenas en contextos multiétnicos. En el espacio local, esas acciones son perceptibles con el trabajo emprendido por Gaviota, AMICA, “Nidia White” y Wangki Tangni, aspecto ya expuesto en el capítulo cuatro de esta tesis. No obstante, las comunidades en interacción con todos los actores que ahí conviven, tiene una responsabilidad grande para revertir prácticas culturales que dejan fuera la posibilidad de recuperación de las mujeres. En esa aspiración se deberá tomar en cuenta la interconexión entre los derechos individuales con los colectivos, sin embargo, todavía no se enfocan acciones específicas desde la esfera gubernamental que ayuden a equilibrar esas prácticas, juntando los derechos a favor de las mujeres.¹⁵⁹

¹⁵⁹ La práctica en distintas regiones africanas de la Mutilación Genital Femenina (MGF) como rito de pasaje, ha implicado la participación de distintos actores en el impulso de acciones a favor del abandono de la MGF que se efectúa principalmente en adolescentes mujeres. La experiencia ha sido alentadora que sirve como ejemplo para otras zonas donde las mujeres son afectadas por la “violencia en nombre de la tradición” (FIMI, 2006). En Kenia por ejemplo, la MGF se penalizó legalmente, la OMS la clasificó como violencia hacia mujeres por sus efectos psíquicos y físicos, se efectuaron campañas de sensibilización, las propias ancianas de los pueblos donde existe esa tradición se unieron a la campaña en contra de esa costumbre, así como se creó un rito alternativo para mantener el rito de pasaje de la niñez a la adolescencia en las mujeres (Kipuri, 2004).

En la comunidad, dice Sasha Marley que tradicionalmente la violencia sexual no ha recibido el tratamiento que merece dentro del ámbito comunal, quedando expuestas las niñas y mujeres a mayor indefensión en sus propios espacios de convivencia, la comunidad y la familia, en este contexto la violencia se vive en silencio y es escasamente denunciada. En la esfera comunitaria las normas comunales parecen ser frágiles porque al menos en la experiencia de Krukira, los jueces comunales no están garantizando el cumplimiento de acuerdos establecidos entre familiares. La violencia sexual se sigue solucionando de esa manera a pesar de las transformaciones actuales en el que cada vez más, se recurre al Estado. Aunque ahí es inexistente un debido proceso, más bien las mujeres se sienten burladas por los victimarios y sus familiares. Entonces, para garantizar el acceso a la justicia de las mujeres en toda la geografía Miskitu, desde la comunidad se deben impulsar otros mecanismos para asistirlos.

Hasta ahora, en la comunidad se sobreponen los derechos colectivos sobre los individuales, más cuando se realizan acuerdos que pretenden “recobrar el tejido social comunitario”, pero excluyendo los derechos de las mujeres, al no tomarlas en cuenta en los procesos de recuperación comunitaria y familiar. Para darle cabida al reconocimiento constitucional de una nación multicultural y al establecer la existencia del pluralismo jurídico en la legislación interna, se tendrán que modificar los procedimientos internos de los pueblos, primero: recuperar el equilibrio social y espiritual que se encuentra confrontado frente a los cambios actuales en la jurisdicción indígena y dos, fortalecer el sistema de normas y de autoridad valorando como importante su revisión al reconocer los derechos de las mujeres en esos procedimientos internos.

Si bien, la violencia sigue siendo un problema social grave en la sociedad Miskitu, y en general, en la sociedad nicaragüense, en ninguno de los ámbitos de justicia a los que acuden las mujeres indígenas han encontrado una respuesta adecuada, máxime en casos de violencia sexual, eso es perceptible en la realidad nicaragüense y más, en la costa Caribe, coincidiendo con el estudio para América Latina sobre acceso a la justicia realizado por Sieder y Sierra en el 2011.

Hasta ahora la comunidad sólo dispone de las normas socialmente conocidas para garantizar procesos justos con las mujeres: acuerdos entre familias, pago de fianzas, multas y obras públicas, según se pudo constatar a través del estudio etnográfico en Krukira. Recientemente se han introducido las celdas o *silak watla* como una forma que el victimario pague el daño causado; la instalación de celdas comprende la prohibición de libre circulación, penalizarlo moralmente de forma pública frente a la comunidad y de hecho, es una sanción con mayor fuerza, vista así por el colectivo. Desde la perspectiva de la comunidad la violencia sexual es posible sancionarla en su seno de dos formas: por un lado aplicando normas socialmente aceptadas como la imposición de acuerdos, multas y obras públicas y sometiendo al hechor a la cárcel. Como no existe experiencia previa de la comunidad de resguardo preventivo o de rehabilitación en cárceles, tampoco hay capacidad de las comunidades, para su funcionamiento se requiere del acompañamiento de la Policía nacional.

Si bien, el origen de la norma Miskitu del *tnata mana* tiene un sentido reparador de una acción social que desequilibra al colectivo aunque dejando por fuera los intereses de las

mujeres como individuos. En ese sentido, la violencia sexual como hecho social es rechazada y sancionada por la comunidad, estableciéndose sanciones que buscan el resarcimiento, quizás no bajo las lógicas gubernamentales pero si desde el concepto de dignidad humana entre los Miskitu, de ahí que habrá de entenderse y aceptar los límites propios impuestos por esa cultura (Pacari, 2002: 16; Dary, 1996). Al respecto, Sousa Santos (2009) indica que en las diferentes culturas las posturas sobre la dignidad humana pueden ser incompletas y problemática, provocando que entre los Miskitu la protección del colectivo haya sido definido a través de su sistema jurídico, dejando por fuera a los individuos como tales.

No obstante, como dice el Instituto Interamericano de Derechos Humanos (IIDH), lo complejo lo constituye el los puntos de encuentro y desencuentro entre los diferentes derechos que entran en juego tanto en la comunidad como en la sociedad más amplia (IIDH, 2010b: 77). Los Miskitu tendrán que completar con el nuevo repertorio de derechos humanos y de mujeres la norma del *tnata mana*, o si es la decisión de ellas mismas, transformar completamente la norma considerando incluir en el sistema normativo formas más amplias e inclusivas a favor de los derechos humanos de las mujeres indígenas.

Como se dijera en el curso de mujeres indígenas contra la violencia, se debe potenciar a la comunidad (Path y otros, 2012), garantizando un proceso justo para las mujeres en la intersección de sus derechos humanos, de mujeres y de pueblos indígenas. Desde ese punto de vista, la violencia sexual podrá ser atendida desde la comunidad a partir de un procedimiento que involucre a las mujeres como sujetos de derecho, a los actores de la comunidad (*Wihta*, ancianos y ancianas, mujeres líderes organizadas, curandera y partera, líder religioso/a), a las organizaciones de mujeres en el acompañamiento y seguimiento de los casos y el Estado (entidades de auxilio judicial y jueces del Estado), todo con el fin de garantizar el debido proceso en situaciones de violencia y violencia sexual que afecta principalmente a las mujeres, que como dijera Pacari “se coordina para acordar medios o esfuerzos para una acción común” (Pacari, 2002: 25).

Este procedimiento podrá ser eficaz siempre y cuando:

- Las mujeres como sujetos de derecho construyan una propuesta que se ajuste a su realidad, con la definición de normas comunales efectivas para el acceso pertinente a la justicia en términos culturales y de género, considerando como alternativa la esfera estatal si así ellas lo demandan.
- Se realicen procesos de fortalecimiento de la autoridad y con ello sus normativas internas.
- Entidades de la sociedad civil y de mujeres del área urbana en las Regiones Autónomas colaboren en la formación de las mujeres indígena de la zona rural/urbana y autoridades indígenas en derechos humanos de las mujeres y en derechos de pueblos indígenas, estableciéndose ellas como interlocutoras válidas para participar de los procesos legales en su propia jurisdicción.
- Autoridades indígenas sensibles ante la violencia sexual que sufren las mujeres.
- Autoridades del Estado colaborando para garantizar el debido proceso: apoyo en la investigación, uso de las celdas preventivas, aportación y resguardo de

pruebas (físicas y emocionales), acompañamiento a la labor de la autoridad ancestral.

- La institucionalización de cárceles con resguardo policial en la jurisdicción comunal o bien, la remisión a las cárceles del Estado para el cumplimiento de condenas de los victimarios pero bajo procedimientos establecidos en el ámbito comunal.
- En la recuperación emocional de las mujeres involucrar a otras figuras en la comunidad como los agentes de medicina indígena¹⁶⁰, principalmente la partera, curandera y la familia; desde el Estado, la psicóloga¹⁶¹.
- No podrá haber doble persecución o sanción penal, pero habrá acompañamiento para garantizar el debido proceso a la mujer víctima.
- Las mujeres podrán tener la posibilidad, con la colaboración de la autoridad indígena, de elegir el espacio: comunidad o el Estado para ventilar su caso. En esos casos, la autoridad indígena tendrá que remitir el caso, con su aval un juez del Estado podrá revisar su situación y darle seguimiento hasta concluir con sentencia firme.

¹⁶⁰ Cuando hay desequilibrios desde el punto de vista cultural, los miskitus suelen atenderse con el *sukia* o curandero, en verdad esos son procesos que realiza la propia familia de la joven mancillada, no es parte del convenio verbal sostenido entre las partes cuando ocurre una violación. Aunque Krukira es una comunidad vinculada a lo urbano, no existe la práctica de atenderse con psicólogas, asimismo, pocas profesionales en la localidad ofrecen sus servicios. La atención espiritual y emocional entre los miskitus está a cargo de *sukia* o curandero, con su intervención buscan restablecer el equilibrio físico, emocional y espiritual de la persona: consigo misma, con su familia y la comunidad. En el Modelo de Atención Integral (MAI) se carece de atención culturalmente pertinente para la atención emocional de las víctimas, aspecto que ya ha sido explicado antes.

¹⁶¹ En distintos eventos y estudios (PATH, 2012; CIG, 2012; PATH y otros 2012), voces de las mujeres indígenas y Afrodescendientes de Nicaragua proponen la integración de agentes de la medicina indígena para participar como pares en los procesos jurídicos principalmente de violencia y violencia sexual, retomando la cultura para la sanación y rehabilitación de las mujeres, sus familias y la comunidad.

CAPÍTULO VI

AGENCIA DE LAS MUJERES MISKITAS EN SUS DEMANDAS DE DERECHOS

Las acciones que realizan las mujeres en contra de la violencia en la región caribeña nicaragüense se enlazan al machismo y valores socio culturales sostenidos por la población indígena, afro descendiente y mestiza que ahí habita. Para comprender las variadas formas en cómo se presenta la violencia y las razones de las acciones de las mujeres como víctimas y como sujetos de cambio, este capítulo se enfoca en las condiciones que actualmente viven las mujeres Miskitu a partir de las transformaciones intergeneracionales y socioeconómicas de la región (Sieder y Sierra, 2011).

El capítulo en particular busca una explicación a los silencios y acercamientos de las mujeres a la justicia por motivo de violencia. Si bien, las mujeres Miskitu son asiduas usuarias de los sistemas de justicia – comunitaria y estatal-, no siempre sus casos son expuestos directamente ante alguien con autoridad para ayudarles a salir del ciclo de violencia. En muchos casos, las mujeres tardan en sacar a luz la vida de malos tratos que llevan en pareja, es hasta mucho tiempo después que rompen el silencio y se acercan a la justicia pero la ayuda solicitada no responde a la gravedad de la violencia sufrida, ya que por lo general acuden ante la autoridad de forma discontinua, lo que incide en el tipo de respuesta que pudieran ofrecerles en ese espacio y en su protección como sujeto de derecho.

En los primeros pasos dados por las mujeres para salir del ciclo de violencia, se identifica una variedad de actores que participan de las redes de apoyo, constituyéndose en parte de la ruta crítica. La ruta inicia en la comunidad, extendiéndose a la ciudad con la intervención de instancias de la sociedad civil y gubernamental. Como se señala en el interior del texto, aún hace falta lograr una verdadera ruta intercultural de la justicia (Cunningham citada en Path y otros, 2012). La ruta intercultural será posible en la medida en que los distintos eslabones que recorren las mujeres miskitas desde sus localidades hacia la ciudad realmente se encuentren y colaboren para el debido proceso a seguir por las mujeres como sujetos de derechos. Hasta ahora, la ruta crítica proyectada e impulsada por el Estado se distancia de las necesidades específicas de las mujeres Miskitu, siendo una ruta poco operativa en la solución de la violencia de género en las zonas rurales indígenas.

Es bueno señalar que entre los actores que respaldan a las mujeres indígenas en sus derechos se reconoce al movimiento de mujeres. Las organizaciones de mujeres ofrecen fuerza, solidaridad y acompañamiento en la lucha contra la violencia, pero por su ubicación en los espacios urbanos, poseen poca capacidad de incidencia para respaldar a las organizaciones de mujeres indígenas de la zona rural. En ese recorrido se destacará la activa participación de otros actores más bien rurales y pertinentes en términos culturales. La presencia y colaboración de esos otros actores en el espacio de la comunidad explicará de dónde se origina la fortaleza de las mujeres. Las mujeres Miskitu rurales emprenden sus luchas en contra de la violencia en medio de una variedad de obstáculos y aun así, logran agenciar sus derechos.

6.1 Tipología de la violencia doméstica

Las formas de violencia en la comunidad son muy variadas pero su puesta en evidencia dependerá de su reconocimiento por parte de las propias mujeres y sus núcleos familiares, quienes reaccionan cuando ésta aparece en sus vidas. La violencia hacia las mujeres es comprendida como aquellos actos – físicos, sexuales, verbales y simbólicos- que provocan daño a las mujeres y niñas, ocurridos en la esfera privada o pública (ONU, 1993). La violencia hacia las mujeres expresan Lily Muñoz (2009) y Florinda Riquer, está estrechamente relacionada con estereotipos de género y el ejercicio del poder. El machismo como una expresión de relaciones desiguales entre hombres y mujeres, está fuertemente arraigado en el orden social. Este orden patriarcal determina de manera sustancial los detonantes de violencia en la región como el consumo, expendio y tráfico de drogas.

Específicamente en la comunidad de Krukira se manifiestan múltiples formas de violencia de género: sexual, patrimonial, económica, verbal, física y emocional, incluso esas modalidades de violencia se están dando con “saña” a través de la mutilación de los cuerpos de las mujeres, provocando la reacción de todo el colectivo en su contra. Por las voces de los y las ancianas de la comunidad se constata que en el pasado la violencia hacia las mujeres estaba “normalizada” y sus derechos poco reconocidos. Ambos aspectos explican la indiferencia de la sociedad en contra de la violencia. En el presente, la convivencia de la comunidad se ha transformado así como sus valores, elevando los niveles de violencia social, intrafamiliar e interpersonales.

En la Krukira de hoy la violencia se presenta cruel porque desde la perspectiva masculina se pretende controlar los cuerpos de las mujeres asumiéndolos como de su propiedad con el fin de neutralizar la autonomía de las mujeres (Segado, 2004). La comunidad ha empezado a reaccionar ante la forma en cómo se está presentando la violencia, antes eso no ocurría, tampoco la violencia hacia las mujeres era reconocida como un problema social grave. El recrudecimiento de la violencia de género obedece al contexto actual de procesos globales que también afecta a la comunidad al proliferar la distribución interna de estupefacientes que destruye el tejido social (PNUD, 2005). La economía de la droga fortalece poderes locales que perpetúan nuevas formas de violencia social y de género entre la población Miskitu de las zonas rurales.

En el informe de desarrollo humano ¿Nicaragua asume su diversidad? (PNUD, 2005:147), se refleja el consumo de drogas como “*distorsionador* del capital humano, del capital social comunitario e institucional de las regiones autónomas” al debilitar la estructura de autoridad y su sistema normativo. Asimismo trasgrede el orden social, la convivencia local y hasta las formas de trato entre familiares y entre las parejas. Otros estudios identifican que el consumo de drogas y de alcohol actúan como potenciadores de la violencia de género (Montes y Woods, 2008; Álvarez y D’Ángelo, 2010; PATH, 2012).

La violencia también ha provocado el cambio de valores en el espacio comunal, provocando que los “arreglos” que se realizaban en términos culturales para garantizar la paz social entre familias Miskitu, en la actualidad se apliquen de otra manera. Así lo ha señalado en distintos momentos la organización Wangki Tangni (2010c), cuando muestran

la proliferación de prácticas lesivas contra niñas, adolescentes y mujeres en el sector de la frontera Miskitu nicaragüense - hondureña, como la venta de niñas, los matrimonios concertados por la familia a temprana edad, mismas que se han incrementado en los últimos años debido al narcotráfico y a la pobreza en las comunidades.

Si bien, en el pasado las prácticas normativas de arreglar las desavenencias a través de acuerdos comunitarios procuraban la tranquilidad social, antes y ahora, las mujeres como sujetos de derecho, no han figurado. Más bien, las normas colectivas han sido útiles para el tratamiento entre familias a nivel de la comunidad y en la actualidad, explican Sasha Marley (2007) y Rose Cunningham (2012), son usadas oportunamente por los poderosos en modalidad de explotación, tráfico y prostitución de mujeres y niñas indígenas, teniendo como referente la tradición del *tala mana* y/o *tnata mana*.

Las propias mujeres Miskitu, reunidas en los distintos foros del Wangki desde el 2008, han reaccionado a favor de la revisión de procedimientos comunitarios que dignifiquen a las mujeres, demandando a la vez un lugar como sujetos con derechos en el ámbito de la comunidad, en el que ellas sean escuchadas y tomadas en cuenta. La cultura es un marco importante para las mujeres Miskitu ya que es en ese espacio en el que encaminan sus luchas. Si bien ellas protestan en contra de los pactos patriarcales impuestos por el colectivo en el pasado (FIMI, 2006), creen que en el presente es posible su modificación ya que la cultura responde a la sociedad de su tiempo.

La violencia en Nicaragua es un asunto de salud pública, de justicia, seguridad ciudadana y de derechos humanos (Álvarez y D'Ángelo, 2010). En el Caribe de Nicaragua las difíciles condiciones de vida de su población, en lo particular de los indígenas y afrodescendientes se unen a las relaciones de poder desiguales entre los géneros que explican la dimensión multi causal de la violencia. Las mujeres indígenas sustentan la forma entrecruzada en que sufren la violencia y que hasta ahora, el feminismo hegemónico se niega a reconocer y comprender (Cumes, 2009). Asimismo, las voces de las mujeres indígenas han identificado nuevas formas de violencia que las afecta a ellas y a sus pueblos, como: la "violencia ecológica", "violencia por criminalización, militarización e inseguridad" y "violencia derivada del racismo estructural e institucional" (ver FIMI, 2006), solamente pueden ser comprendidas en su total dimensión en sus propios contextos.

La violencia hacia las mujeres indígenas rebasa la visión tradicional de comprender la problemática únicamente desde la perspectiva de los derechos individuales, habrá que hacer un esfuerzo por representar, por un lado, la violencia de género producida dentro de los propios pueblos y que reflejan la desigualdad entre los géneros. Y por otra, la violencia estructural que afecta al colectivo ligada a la violencia ejercida por el Estado en su contra o bien, de otros pueblos hacia ellos. Estos dos niveles de análisis cruzan nuestra reflexión sobre la afectación de los derechos colectivos e individuales de las mujeres indígenas.

Estudios realizados entre la población indígena, afrodescendiente y mestiza que habitan en Bilwi o en las Regiones Autónomas de Nicaragua, como los trabajos de Cristina Herman (2006), Laura Montes y Socorro Woods (2008), Anny Marley y otras (2011), exponen que la violencia se está presentando con matices diferentes de acuerdo a las construcciones culturales de cada grupo étnico, definido por su entorno, las percepciones, valores sociales

y cosmovisión (Herman, 2006). En estas investigaciones se ha sostenido que la relación existente entre violencia y cultura está dada por la normalización diferenciada de la violencia en cada pueblo.

Los episodios violentos son condicionados por varios factores como la cultura de los sujetos, los contextos, la intensidad de los actos, la naturaleza de las relaciones de poder entre géneros, así como el autoestima y el ejercicio de roles determinan su implementación. Si bien, en todos los pueblos se reconoce la existencia de violencia en las relaciones de pareja e intrafamiliar, la diferencia radica, señala Herman (2006), en la severidad, el uso de medios con que se aplica en cada una de ellas y su forma de manifestación. De esa manera, son determinantes en la reproducción de formas específicas de violencia: el factor cultural, el nivel de escolaridad y la identidad étnica del conyugue masculino.

Tanto los resultados de las investigaciones de Herman (2006) y de Montes y Woods (2008), nos muestran las particularidades de la violencia según la cultura llegando a realizar, incluso, valoraciones generales de las formas en cómo se expresa la violencia según identidad étnica y de género. En todos los casos determinan que la violencia machista es causada por relaciones opresivas entre los géneros y vivida por las mujeres indígenas, mestizas o afro descendientes con agudeza producto del machismo, las familias numerosas y la falta de oportunidades. También se asumen las limitaciones propias de sus contextos locales al enunciar las dificultades de acceso geográfico, económico e indiferencia de las autoridades comunitarias y estatales frente al fenómeno de la violencia.

Sin embargo, Montes, Woods y Herman llegan a afirmar que la violencia de género experimentada por las mujeres Miskitas es más profunda a diferencia de las mujeres de los otros pueblos, siendo justificada por el ejercicio de roles fijos entre hombres y mujeres, por las formas de control y poder que experimentan las mujeres así como por la escasa información y formación en derechos que éstas poseen. Al realizar estas aseveraciones, las investigadoras asumen una postura prejuiciosa mostrada al evitar valorar las particularidades metodológicas de sus estudios sin considerar y distinguir las características de las fuentes consultadas según sea: la formación académica, procedencia (urbano/rural), conocimiento en derechos humanos de las mujeres, procesos de formación y activismo en los movimientos de mujeres. Asimismo, las autoras citadas explican que los aspectos señalados como específicos entre los Miskitu son también limitantes de las mujeres, en general, para alcanzar justicia en sus casos. Este último aspecto resulta contradictorio, si se considera que hay elementos que son “específicos y a la vez generales” en las formas de experimentar la violencia de género.

A partir del estudio de caso en Krukira he sostenido que la violencia de género es una expresión de relaciones de poder con claras intenciones de supeditar a un género sobre el otro (Riquer, s.a; Moodo y Niebrugge, 2002). La violencia de género se nutre del entramado social y sólo podrá ser desestructurado a partir de procesos educativos, reconociendo la violencia como un mal que afecta a toda la sociedad. Además, los procesos de formación en derechos humanos de las mujeres ha sido extendido en el tiempo en algunos contextos como Krukira y en otros, incipientes, pero relacionados al activismo de las mujeres indígenas y sus alianzas con los movimientos de mujeres multiétnicos con sede en las ciudades.

Como he explicado en el capítulo 4 sobre “Las mujeres nicaragüenses en la lucha contra la violencia”, las organizaciones de mujeres urbanas en las Regiones Autónomas tienen serias limitaciones financieras para llegar hasta los lugares más alejados de la geografía regional y contribuir al empoderamiento de las mujeres indígenas y multiétnicas rurales. Sin embargo, es bueno señalar que en medio de esas dificultades las mujeres Miskitu están impulsando cambios de forma creativa al gestionar sus derechos en contra de la violencia desde sus localidades. En el ámbito rural indígena Miskitu, a partir del caso estudiado, se ha logrado reconocer una tipología que clasifica las formas de violencia por las que las mujeres acuden ante la autoridad, así como el tipo de mujeres que acude por ayuda.

Tipos de violencia sufrida por las mujeres

- **Violencia patrimonial:** Ocurre cuando las mujeres (y sus hijos) son expulsadas de sus viviendas, así como despojadas de sus bienes (trastos, aparatos electrónicos, muebles o instrumentos de trabajo –pesca o agricultura) por sus compañeros de vida o pariente.
- **Violencia económica:** Cuando los hombres no proveen el sustento económico del hogar o bien, controlan los recursos económicos que se genera en el núcleo familiar.
- **Violencia sexual:** Se sostienen relaciones sexuales por la fuerza en mujeres, adolescentes y niñas/niños. Esta forma de violencia también incluye el tocamiento o *kapaia*.
- **Violencia verbal:** Es el uso de vocabulario vulgar, ofensivo e irrespetuoso en contra de las mujeres o hacia otros miembros del hogar (hijos o parientes cercanos) de parte del conyugue.
- **Violencia emocional:** Es aquella modalidad de violencia que incluye los chantajes emocionales y el desprecio en la relación de pareja, provocando la baja autoestima en las mujeres.
- **Violencia provocada por hechizos:** Laura Herlihy (2012) ha denominado a este tipo de violencia como “violencia cultural”. Esta manera de violencia usa los recursos propios de la cultura como la medicina tradicional para provocar inestabilidad en las mujeres, más cuando se citan los embrujos de amor o pociones mágicas para retener a la pareja o poseerla en contra de su voluntad.

Mujeres como víctimas y como actoras

- **Mujeres víctimas:** Son las usuarias de los sistemas de justicia. Actúan frente a una situación de violencia que las afecta, buscando una medida para afrontarla, a veces para sancionarla.
- **Mujeres como acompañantes:** Se caracterizan por acompañar a las víctimas en los procesos legales, ya sea en la comunidad o ante instancias de la sociedad civil y

gubernamentales. Su apoyo está determinado por la cercanía a la víctima y su interés en la solución del caso. Las acompañantes suelen ser miembros cercanos a las víctimas, generalmente abuelas, madres o hermanas. Cuando los procesos se ventilan ante las organizaciones de mujeres o en la Comisaría, la Defensora o el *Wihta* las asisten.

- **Mujeres fuereñas o *trinsar*:** Son mujeres no originarias de la comunidad, pero casadas o acompañadas con alguien de la localidad. Estas mujeres establecen sus viviendas en el terreno de los padres de su esposo /compañero o en los nuevos terrenos de la comunidad. Por lo general, en esa comunidad ellas no poseen parientes más que la familia del conyugue.

Para exponer la tipología de la violencia de género identificada en Krukira, comunidad Miskitu nicaragüense, se iniciará con señalar las dificultades que poseen las mujeres para reportar sus casos ante la justicia (aspecto 6.1.1 “Casos no reportados”), pero usando otros recursos válidos en su contexto para detener los episodios violentos. Seguidamente me enfocaré en darle un lugar al ámbito jurídico que opera tanto en la comunidad como en la ciudad de Bilwi para atender la violencia de género pero sin llegar a ser resuelta (aspecto 6.1.2 “Quejas interpuestas pero no resueltas”). Y el aspecto 6.1.3 “Quejas atendidas y resueltas por la autoridad indígena y del Estado”, en el que las mujeres finalmente encuentran en medio de una variedad de obstáculos, la resolución de sus casos, solamente cuando las justicias se encuentran y actúan a favor del resguardo de derechos de las mujeres.

6.1.1 Casos no reportados

La violencia es una manera radical de resolver las diferencias a nivel interpersonal, familiar o social. De esta manera se observa lo arraigado de este mal que aqueja a la sociedad en general, llegando incluso a naturalizarse y para develarlo las mujeres organizadas han recurrido a una variedad de estrategias para reconocer el daño que ocasiona a la comunidad en su conjunto pero más a las mujeres. En este subtítulo estaré enfocándome en mostrar cómo en un primer momento las mujeres justifican la violencia y cuando finalmente deciden buscar una salida a la crisis conyugal, buscan canales distintos a los oficiales en respuesta a su situación. Por la forma en cómo proceden las mujeres, todo pareciera indicar que sus casos no son resueltos ni puestos en evidencia pública, sin embargo, en esta fase todavía las quejas no son conocidas por la autoridad indígena tampoco por las gubernamentales.

El camino seguido por las mujeres para salir del ciclo de violencia es un trayecto largo y oscilante con relación a las acciones tomadas por las propias demandantes de derecho. La violencia es un acto que daña a la sociedad y se ejerce para perpetuar el dominio de los hombres sobre las mujeres (Moodo y Niebrugge, 2002; Segato, 2004). Por eso, se espera que se castiguen los hechos violentos. La vida de malos tratos de las mujeres no es algo que se dé a conocer fácilmente, manteniéndose oculto hasta llegar a ser conocido de forma discreta por su entorno.

Como mecanismos de solución, las mujeres se acompañan con personas de su confianza, cercanas a ellas, sin utilizar en primera instancia los canales jurídicos formales. Esta afirmación coincide con los hallazgos del diagnóstico realizado por Montes y Woods (2008), cuando señalan que las respuestas son dadas en el ámbito privado sin la participación de la autoridad. Cuando las mujeres se personan ante alguna autoridad lo hacen directamente en búsqueda de soporte, de manera que esperan recibir valor y orientación para ellas pero no sanción para los hechores. Las mujeres hacen ver a los hombres que a su alrededor se extiende una red que puede apoyarlas cuando así ellas lo demanden, es una manera de persuadirlos para desistir de la violencia en su contra.

Nicaragua es uno de los países latinoamericanos más avanzados en el establecimiento de un marco jurídico que reprende la violencia. La adecuación de la legislación nacional vinculada a los avances internacionales en torno a los derechos de las mujeres no está aislada del trabajo tesonero que se lleva a cabo desde la sociedad civil con el propósito de sensibilizar a la sociedad sobre el deterioro que causa la violencia en las mujeres y en la comunidad. Ambos aspectos están ocasionando la movilidad de las mujeres para reconocer la violencia como problema social grave y punible, y luego, la búsqueda de soluciones.

En este acápite se muestran las limitaciones de las mujeres para actuar en contra de la violencia, considerando su característica circular, hasta llevarla a tomar conciencia y recurrir a sus redes para salir de ese ciclo. Los aspectos como dependencia económica y emocional, control en la movilidad y comunicación y esperanzas de cambio de actitud en la pareja, explican la persistencia de las mujeres en relaciones conyugales violentas, situación que luego las lleva a buscar distintas formas de apoyo como recursos para reducir la violencia, aspecto que más adelante se explicará. A continuación se exponen los elementos que detienen a las mujeres frente a la violencia:

- 1) Hombre como único proveedor económico generando dependencia en términos económicos y emocionales en las mujeres, situación que las obliga a ellas a “permanecer en el ciclo de la violencia” (Montes y Woods, 2008: 31)

De esta manera identificamos otros casos en los que el hombre es el único sostén económico de la familia, al cumplir su rol de proveedor, más en una comunidad de pescadores, las mujeres se ven limitadas para acusar y hasta de separarse del marido, porque “quién va a entregar el sustento”, se preguntan. Claudia García (1996) llega a aseverar que los sistemas económicos de base indígena siguen sosteniéndose por medio de la división sexual del trabajo entre miembros de la unidad doméstica, constituyéndose el matrimonio en una estrategia económica familiar para garantizar la satisfacción de las necesidades básicas de la familia. En Krukira muchos hogares dependen casi en exclusivo de lo que puede aprovisionar el hombre. En esas circunstancias, las mujeres aguantan los malos tratos debido a la falta de oportunidades laborales a partir de cómo se desarrolla la economía comunal, contribuyendo a mantener roles fijos de hombres y mujeres.

2) Aislamiento de las mujeres a partir de las continuas prohibiciones para entablar comunicación con sus redes sociales

La violencia puede llegar a ser tan profunda en ciertos casos, que las mujeres viven restringidas en su libertad de movimiento y de comunicación. Las prohibiciones son tales que las mujeres evitan hablar hasta con su propia familia y vecinos, aislándose. La reclusión ocurre principalmente en aquellas mujeres que por alguna condición se establecen en términos habitacionales lejos de sus núcleos familiares, es decir, contrario a la norma tradicional Miskitu. Esos casos ocurren cuando los hombres exigen a las mujeres vivir en el terreno de su familia, al adquirir un nuevo terreno en la comunidad¹⁶², lejos de la propiedad de la familia de la mujer¹⁶³ o, en las mujeres *trinsar* o fuereñas que por lo general, carecen de redes de apoyo y viven en las viviendas y/o terrenos de sus familiares políticos. En todos estos casos, las posibilidades de buscar algún tipo de ayuda se ven limitadas.

3) Esperan cambio de actitud de la pareja

Los valores subjetivos y actitudinales de las propias mujeres y sus familias condicionan sus acciones en contra de la violencia. Por ejemplo, a pesar de las continuas rupturas y persistencia del ciclo de la violencia, las mujeres casadas y adultas tienen la esperanza del cambio de actitud de su pareja. En ocasiones esa espera está enlazada a amenazas que realiza el conyugue a la mujer y a su familia, el miedo las neutraliza, por lo que permanecen en silencio en virtud de proceder a abordar el problema, ya sea como queja – darle a conocer a alguien la situación de violencia - o como denuncia –buscando una sanción para quien la agrede.

El estudio multipaís sobre violencia hacia las mujeres realizado por OMS-Path (2007) es claro en señalar razones como la dependencia emocional y económica de las mujeres, espera de cambio de actitud del conyugue, el miedo neutralizante y hasta los prejuicios sociales que explican la permanencia de las mujeres en relaciones perjudiciales. Lo expuesto en OMS –Path es coincidente con lo encontrado en la comunidad Miskitu de Krukira como se sostiene en los párrafos precedentes. Por eso, OMS –Path revelan que la persistencia de las mujeres en ese tipo de relaciones no es sinónimo de pasividad, sino de resistencia, llegando a ser una estrategia para garantizar su seguridad y la de su descendencia. Las mujeres, en medio de esas condiciones contrarias, buscan una salida a la violencia haciendo uso de los recursos que se encuentran a su alcance.

En la comunidad pude observar cómo las mujeres reaccionan frente a determinadas situaciones de violencia y en otro momento, parecían callar. Cuando callaban lo hacían porque evitaban exponerse al escarnio público que afectara su dignidad como mujeres, asimismo, buscaban otro tipo de soluciones a sus casos. Por ese motivo, establezco diferencias entre: 1) cuando las mujeres proceden reaccionando ante alguien con autoridad,

¹⁶² Eso solo es posible cuando el terreno de la familia de la mujer carece de espacio para conceder lugar a esta nueva unión.

¹⁶³ Los nuevos asentamientos en Krukira se edifican saliendo de la comunidad, muy lejos de los sectores habitacionales tradicionales.

buscando justicia en sus casos, y 2) cuando las mujeres prefieren esperar, buscando otras salidas a la problemática de la violencia.

En el primero (1), las mujeres recurren en búsqueda de protección de forma sucesiva hasta llegar ante una persona con autoridad. Esa figura puede interceder ante el victimario tomando alguna consideración en forma de llamado de atención hasta aplicar una norma comunitaria / estatal como sanción a la violencia. Las mujeres suelen pedir auxilio cuando la violencia llega a ser severa, en ese momento las medidas asumidas por las mujeres (y sus familias) para contener la violencia quedan descartadas, requiriendo de otras soluciones. Este aspecto lo expondré en el inciso 6.1.2 y 6.1.3 del subtítulo 6.1 “Tipología de la violencia doméstica”.

El segundo caso (2) es lo que desde este subtítulo mostraré. Este caso se caracteriza por tener como referentes otras salidas a la situación de violencia que afecta a las mujeres, de previo se excluye a la autoridad (comunitaria o estatal) que administra justicia. Este tipo reúne como intermediarios frente a la violencia de género a actores insertos en la amplia red de apoyo de las mujeres. Entre las formas de violencias que aquí se congregan, refieren a las que inicialmente no son reconocidas como tales por las mujeres y sus redes, por lo que evitan realizar una denuncia. En otros casos, el tipo de violencia amerita la intervención de la autoridad indígena por su gravedad, pero por razones culturales se establecen arreglos entre familias.

En lo que sigue, se exponen los tipos de violencia en los que usualmente las mujeres se niegan a interponer una demanda ante los canales formales de justicia. En la comunidad se identificó ciertas formas de violencia que no son objeto de una denuncia formal o puestas en evidencia pública, éstas se refieren: a la violencia sexual en la pareja, la violencia sexual en mujeres adultas, casadas o con hijos y la violencia ocasionada por “embrujo o pócimas”. Si bien, algunas son reconocidas como tal por las propias mujeres y sus núcleos familiares, otras sólo son comprendidas en la dimensión del daño causado pero sin ser asociadas a una forma particular de violencia hacia las mujeres. Todavía las mujeres no encuentran soluciones posibles a estos tipos de violencia por medio de las formalidades legales, motivo por el cual acuden a otros espacios en búsqueda de ayuda.

En el primer tipo: las relaciones sexuales por la fuerza ocurridas en el seno de la pareja o noviazgos, es usual que queden en sigilo debido a que las mujeres creen que es su obligación marital. Por costumbre cuando ellas “están enfermas” (con la menstruación), los hombres suelen buscar a otras mujeres y/o exigen mantener relaciones sexuales aun en contra de su voluntad (Taller de autoestima y violencia, 2011). Los pleitos de pareja pueden ser continuos y como efecto, las mujeres son golpeadas y hasta expulsadas de sus viviendas si se llegan a negar a esa relación.

Es bueno señalar que esos episodios de violencia pueden ser útiles para las mujeres ya que en ciertos casos, negarse a sostener relaciones sexuales es una forma de presión que ellas ejercen sobre sus compañeros de vida cuando éstos no garantizan el bienestar familiar, aunque eso implique mayores actos de violencia en su contra. Si bien, las relaciones sexuales sostenidas sin voluntad por parte de las mujeres están siendo apenas reconocidas como un mal que les afecta y nombradas como una forma de violencia. No cabe duda que

la sexualidad es un terreno de negociación, pero en ella también se sustentan relaciones de poder generalmente de los hombres sobre las mujeres.

En el segundo tipo: violación de mujeres adultas, mujeres con hijos o en alguna relación de hecho estable, por lo general no es conocida a pesar de la existencia de la costumbre de solicitar compensación por el daño causado. La edad y la condición de las mujeres adultas desmerecen el crédito comunitario, hay mucho prejuicio social cuando esta demanda viene de mujeres adultas. La principal razón que sostiene tal idea son los prejuicios machistas al considerar que ellas no poseen el mismo valor ni dignidad que las menores de edad, más cuando este tipo de hechos está vinculado a la sexualidad de las mujeres. Las mujeres y sus familias prefieren el silencio, quedándose incluso sin exigir retribución alguna ante la familia del victimario, menos lo harán ante la autoridad.

Como se ha expresado en el Capítulo 5 sobre “Interlegalidad y justicia entre los Miskitu de Nicaragua”, en el ámbito familiar es frecuente el establecimiento de arreglos derivados de la violencia física (cuando hay lesiones producto de la violencia de pareja) o en la violencia sexual (violaciones y tocamiento). Estos acuerdos son los conocidos como *tala mana* o *tnata mana* entre las víctimas y las familias de sus victimarios, cuando ocurre una situación de abuso sexual en niñas, adolescentes y mujeres. En un primer momento, las exigencias de compensación son establecidas directamente entre familias sin que medie alguna autoridad, pero eso no ocurre con las mujeres mayores y con hijos.

En el tercer tipo: sobre el uso de la medicina tradicional Miskitu como generadora de violencia de género, en los registros llevados por la Defensora en Krukira, en las intervenciones de las propias mujeres en el espacio comunal o ante alguna instancia de sociedad civil o estatal, las mujeres evitan reconocer los hechizos o embrujos de amor como una causal de violencia. Por ejemplo, cuando las mujeres son enamoradas en contra de su voluntad y obligadas a convivir con el pretendiente no se constituye en una queja ante la autoridad. Esto tiene sus motivos, por un lado, la hechicería no está tipificada legalmente en Nicaragua y en la comunidad, aunque se reconoce como un problema social grave, las autoridades indígenas suelen tener precaución.

En el estudio de PATH (2012) se dice que los jueces comunitarios o *Wihta* son inmovilizados por los hechiceros, evitando establecerles alguna sanción. En esos casos, las mujeres y sus familias prefieren apoyarse directamente de los médicos tradicionales en búsqueda de soluciones. En el caso explicado, las pociones mágicas suelen emplearse para el uso de los cuerpos de las mujeres sin que ellas puedan controlar la situación, incluso las mujeres y/o sus familias pueden llegar a reconocer la existencia de malos tratos porque les han provocado “maldad”. Asimismo, los médicos indígenas pueden llegar a ayudar a estabilizar su relación de pareja, por esa razón, cuando aparecen actos de malos tratos, ellas son las menos interesadas en quejarse, evitando así la disolución de la relación.

Hasta aquí he expuesto los motivos que sustentan las mujeres para dejar de entablar una denuncia que les permita encausar la violencia en términos legales, constituyéndose sus casos en “no reportados”. Ahora voy a explicar la serie de situaciones que llevan a las mujeres Miskitu a emprender los caminos de la justicia llevando sus casos ante la autoridad comunitaria, a partir de su puesta en escena pública la violencia: Los prejuicios sociales y

de género, las garantías del debido proceso desde la comunidad al Estado, la coordinación entre actores y esferas jurídicas (comunidad – sociedad civil – Estado) y la pertinencia cultural, son algunas de las brechas que las mujeres deberán enfrentar para llegar al resultado deseado, una vida libre de violencia.

6.1.2 Quejas interpuestas ante la autoridad pero no resueltas

Cuando las mujeres asisten a la vivienda del *Wihta* o Defensora comunitaria, llegan con la intención de expresar su inconformidad ante la violencia. Las quejas son recepcionadas y tomadas en consideración por la persona encargada de administrar los asuntos locales. En este apartado se exponen las dinámicas con las que se llegan a establecer las demandas de las mujeres, pero aun cuando son conocidas por la autoridad – comunitaria o del Estado -, sus aspiraciones de encontrar justicia se desvanecen.

A partir de los recorridos que realizan las mujeres para la consecución de justicia en la comunidad de Krukira, se puede determinar que la gran mayoría de estos son ventilados en el espacio más cercano a las mujeres. Muy pocos casos prosiguen la ruta que las lleva a otras esferas legales fuera de la comunidad, y quienes siguen los procesos legales, se encaminan hacia CAIMCA o a la Comisaría de la Mujer en Bilwi, pero pueden desistir de cualquier proceso legal formal, retornando a la comunidad sin concluirlos. Generalmente el envío de un caso se realiza con el aval de la autoridad indígena (*Wihta* y/o Defensora), también pueden moverse sin su conocimiento. Asimismo, la Defensora tiene la facultad de introducir la queja a otra instancia, valorando que debe proceder aun cuando las demandantes no asistan o huyan. Esa determinación es tomada por la Defensora evaluando la gravedad del daño ocasionado que además, informa a CAIMCA de los hechos de violencia de género ocurridos en ese espacio.

Es importante señalar que una persona con autoridad en el espacio de la comunidad es aquella que tiene legitimidad frente al colectivo, aunque no todas posean fuerza de ley para sancionar los hechos de violencia. Como veremos más adelante, la red de apoyo de las mujeres es amplia, involucra a la familia, a los ancianos y ancianas, médicos tradicionales y al liderazgo religioso hasta llegar a quienes administran justicia. Sin embargo, aunque todos tienen potestad para escuchar y hasta llamar la atención a los implicados en los hechos de violencia, solamente la autoridad indígena electa por medio de una asamblea como el *Wihta* o en el caso particular de Krukira, la Defensora, tiene autoridad suficiente para establecer alguna medida de compensación según la ofensa infringida. Para efectos de este inciso “Quejas interpuestas ante la autoridad pero no resueltas”, se entenderá como autoridad a aquellas personas que asumen la atribución delegada por el pueblo en la administración de justicia, al *Wihta* o en su defecto, a la Defensora.

Las mujeres pueden estar motivadas para introducir una queja, pero se quedan sin solución, siendo sus razones muy variadas. En el contexto de la comunidad de estudio se dan dos situaciones: (1) cuando las mujeres sólo llegan a donde su madre / familia o bien, ante sus líderes religiosos en búsqueda de ayuda emocional, aprovechan el momento para dar a conocer la existencia de violencia en la relación de pareja, (2), prosiguiendo la ruta de la justicia hilada desde la comunidad, por alguna circunstancia, el caso es conocido y atendido

por la autoridad indígena. En dependencia de los resultados obtenidos cuando el caso es atendido por la autoridad comunitaria, a decisión de las partes en conflicto, pueden ser transferidos a otra entidad en la ciudad. En este aspecto también se señala la forma en que las mujeres como sujetos de derecho ante la violencia sufrida se acercan a la autoridad en la ventilación de sus casos, pero sin la intención de proseguir un proceso normativo que sancione la violencia.

En la comunidad es frecuente ver que las mujeres –que llegan solas o acompañadas – vayan a “platicar” con la Defensora / *Wihta* con el propósito de ser escuchadas y dan a conocer la vida de malos tratos ocurrida en su familia o con su pareja. En esos casos es la persona quien decide si da el paso hacia la denuncia o no, siendo frecuente que la Defensora les pregunte ¿Qué pide? ¿Cómo quiere resolver el caso? Pero realmente sólo procuran dejar de guardar silencio ante la violencia.

La Defensora aconseja a las mujeres con el objetivo de convencerlas para intervenir en los casos o enviarlas a Bilwi, pero al ser el primer acercamiento, ellas objetan su intervención. Si finalmente las mujeres deciden empezar una demanda por violencia, es usual que la Defensora proceda citando al victimario, en base a la dimensión del daño se interpone una sanción que si incumple se procede a remitir a la víctima a la ciudad de Bilwi para encausarlas a las instancias estatales. Ya en el espacio urbano, las quejas llegan a las organizaciones de mujeres (Entrevista 39, 2010) y hasta a la Comisaría de la mujer, que con procedimientos distintos - acompañamiento y de atención emocional-, se busca captar el caso, pero no siempre se logra.

Como una manera de ejercer presión sobre la pareja debido a los malos tratos, las mujeres suelen amenazarlos con acusarlos ante la Defensora de la comunidad. Esa advertencia se constituye en una verdad a medias ya que al comparecer ante esa instancia las mujeres consiguen señalar un problema sin formalizar la queja, su propósito es atemorizar al hombre, así como detener la violencia. Las mujeres llegan usualmente enojadas llevando consigo la muestra de los efectos del maltrato: los trastos rotos o sus cuerpos golpeados. Aunque al movilizarse las mujeres demandantes suelen estar molestas, producto del maltrato, en esa interlocución con la Defensora pueden tratar de evitar que se llame al marido o que le vayan a decir algo. Las quejas de las mujeres en estas condiciones pueden llegar a ser reiteradas debido a las características cíclicas de la violencia de género.

La particularidad de este tipo de quejas es que buscan un respaldo no explícito en la autoridad como una forma de garantizar protección por si algo pasa en el futuro. Las mujeres valoran que al conocer y registrar –en la libreta – el asunto, la Defensora puede actuar a su favor en una siguiente ocasión, ya que el hombre como victimario ha quedado al descubierto –ante la comunidad y ante la autoridad -, siendo mal informado sin que involucre la aplicación de alguna norma o sanción. Las mujeres están esperando interponer una queja “formal” hasta que la violencia empeore.

El conocimiento de hechos de violencia de género recepcionadas por las autoridades indígenas y no indígenas se enfoca fundamentalmente en dos escenarios: 1) ante el incumplimiento de normas comunales por parte de los victimarios e incluso, de las propias víctimas. A pesar de los desafíos de la jurisdicción indígena en la actualidad, la aplicación

de normas comunales puede verse debilitada, y por tanto, incumplida en ciertos casos. Y, 2) cuando por razones de discriminación de género, las víctimas suelen ser rechazadas por la autoridad a partir de prejuicios sociales arraigados en el imaginario colectivo y en las prácticas legales de quienes administran la justicia. Lo que sigue demuestra esas dos circunstancias ya citadas que permitirán comprender, cómo a pesar de los esfuerzos de las mujeres por dar a conocer los hechos de violencia, las víctimas se encuentran en indefensión.

Ante el incumplimiento de normas comunales como primer escenario, muchas veces las mujeres son presionadas por sus familiares con la intención de detener el ciclo de violencia, ellas terminan aceptando algunas medidas que luego no cumplen porque depende de su voluntad concretarla. Con la participación de la Defensora, de la madre o de otros familiares, la mujer se compromete a “separarse del marido” pero termina no haciéndolo, el caso queda sin resolución alguna. Por otra parte, en la comunidad la autoridad indígena suele establecer alguna medida de solución ante quejas por violencia interpuestas a la autoridad comunitaria, pero por distintas razones, los acusados no llegan a cumplirla.

Frente a la situación presentada, las mujeres exigen su remisión a Bilwi. Esos traslados son realizados por la jurisdicción indígena a CAIMCA o a la Comisaría de la mujer, luego de transferir los casos a otra instancia la autoridad comunitaria (*Wihta* o Defensora) deja de darles seguimiento. El conocimiento que sobre los casos se posee en la jurisdicción indígena una vez transferidos a otra entidad es débil porque se ha delegado el resguardo de derechos de las mujeres a las organizaciones de mujeres y al Estado. De alguna manera las entidades involucradas en la consecución de justicia como la comunidad, los movimientos de mujeres urbanos y el Estado no han desarrollado instrumento alguno para informarse sobre el avance de los casos, eso tampoco contribuye en la conquista de los derechos de las mujeres, una vez que estos pasan de una jurisdicción a otra.

Otra razón de peso por la que ciertas quejas pueden ser conocidas por la autoridad indígena pero no resueltas, es cuando estas asumen posturas discriminatorias por la condición de género de las demandantes (Lang, 2009), constituyéndose en el segundo escenario. En Krukira esos estereotipos se han ido superando con la existencia de la defensoría comunitaria para las mujeres. Esos prejuicios pueden radicar en las formas en que desde la comunidad son visualizados algunas familias y sujetos. De alguna manera, las propias mujeres pueden ser objetadas por estigmas sociales que prevalecen en la sociedad, por ejemplo, en Krukira pueden definir a una mujer e incluso a su familia) como: “pleitistas”, “mentirosas” o “malcriadas”. La forma en cómo se presentan esos estereotipos responden a formas de control social, negándoles posibilidades a las mujeres desde la justicia. Es bueno decir que eso ocurre en los dos espacios jurídicos, aunque aparentemente en el Estado esa situación ha sido superada producto de procesos sistemáticos de sensibilización y procedimientos jurídicos más rigurosos y vigilantes, especialmente desde las organizaciones de mujeres.

Con la experiencia de Krukira, es posible afirmar que las demandas por justicia ante la violencia de género requieren de la participación de ambas esferas legales (la comunitaria y la del Estado), con la intervención de las organizaciones de mujeres para soluciones justas a favor de las mujeres. En ese trayecto, usando como recurso la comunidad y la esfera

gubernamental, los casos de violencia de género pueden llegar a quedar sin respuesta o “en el aire” - en el entendido popular-, en las dos jurisdicciones.

En el trabajo de campo se conoció de varios casos de violencia sexual muy graves en que la resolución de la comunidad (arreglos), resultó insuficiente, por lo que las mujeres decidieron acudir por ayuda al Estado, pero desgraciadamente, ahí tampoco encontraron satisfacción a sus demandas. En la comunidad conocí de un caso que fue catalogado como “violación” y así fue remitido a Bilwi. De acuerdo con el procedimiento estatal se demostró que la violación era inexistente, cerrándolo administrativamente aunque según la costumbre, este tipo de acto es sancionable, ya que los adolescentes pasaron juntos toda la noche sin el consentimiento de la madre. Se acordó una medida de reparación (*tnata mana*), verbalmente entre familias, el acuerdo se incumplió y la autoridad comunitaria se excusó de ayudarla porque no participó del arreglo.

En los itinerarios de las mujeres, los procesos pueden ser arbitrarios, ya que si ellas traspasan la instancia de la comunidad y llegan a la ciudad en búsqueda de justicia, encuentran una variedad de dificultades que les provoca cansancio e insatisfacción: la violencia no se sanciona en ninguna de las jurisdicciones porque por un lado, los eslabones que encadenan la justicia funcionan sin reconocerse y sin coordinarse (aspecto que se explica más adelante, en este mismo capítulo). Y por otro, los sistemas normativos operan con lógicas jurídicas distintas. Mientras la comunidad reconoce ciertos actos como violencia y los sanciona de cierta manera, el Estado no siempre coincide ni resuelve los casos en correspondencia a valores culturales Miskitu. Con lo expuesto se puede afirmar que las mujeres se movilizan para detener la violencia pero en su marcha encuentran diversos impedimentos que limitan su consecución de justicia.

A continuación visualizaré los casos que llegan ante las justicias (comunitaria y gubernamental) y que de alguna manera, encuentran resarcimiento ante los hechos de violencia de género.

6.1.3 Quejas atendidas y resueltas por la autoridad indígena y del Estado

En los últimos años, las organizaciones de mujeres en la región informan que ha habido un aumento en el registro de casos atendidos tanto en las estadísticas de la Comisaría como en el registro que ellas mismas realizan, lo que ha permitido mayor información sobre los hechos de violencia de género. Esto no se debe al aumento de los hechos violentos o malos tratos hacia las mujeres sino al trabajo de promoción de derechos y en contra de la violencia que viene realizando el movimiento feminista en Nicaragua (Entrevista 22, 2011).

Así, las mujeres indígenas rurales cada vez más están recurriendo en búsqueda de soluciones para detener la violencia en sus relaciones de pareja. Las mujeres acuden a la administración de justicia para la atención de sus quejas, buscando -como es frecuente- una medida de reparación. Cuando las mujeres se mueven para obtener apoyo, los dos espacios jurídicos interactúan: la comunidad y el Estado, de manera que en el camino recorrido, las mujeres pueden encontrar una diversidad de dispositivos en la procuración de justicia. En uno y otro lugar –la comunidad y la ciudad- la violencia es reconocida como un problema que afecta seriamente a la sociedad y en especial a las mujeres, sin embargo, difieren en su atención y la forma en que se protege la vida de las mujeres.

Alrededor de las víctimas se ubica una vasta red de apoyo que interactúa en la ruta de la justicia. Por lo habitual, la red se refiere a los actores e instancias existentes en el espacio de la comunidad que acompañan a las mujeres a sostener sus demandas. La ruta crítica comprende las facilidades brindadas a las mujeres a través de los servicios que la justicia ofrece en la promoción y protección de sus derechos humanos. En otras palabras, la ruta es el camino que siguen las mujeres en la obtención de justicia, en ese camino hay un conjunto de actores que prestan algún tipo de ayuda a las mujeres para salir de la violencia. La existencia de esa ruta garantizaría justicia para las mujeres en la medida en que ésta responda a sus necesidades aunque en la práctica, según lo visualizado en Krukira, todavía hace falta transformar esa ruta de la justicia en “intercultural” (citando a Cunningham en PATH y otros, 2012).

Para garantizar justicia a las mujeres viviendo violencia -de acuerdo a la experiencia de los casos ventilados en la comunidad de Krukira-, se requiere revisar varios aspectos que han permitido una solución adecuada a las demandas de las mujeres, reconstruyendo sus derechos y sancionando la violencia. Los actores presentes en esa jurisdicción actúan desde el primer momento, cuando la mujer reconoce la violencia como un problema en su vida de pareja y se mueve con valentía en la búsqueda de ayuda. A partir de los primeros indicios de violencia, (1) las mujeres dan a conocer los hechos, involucrando no solo a la red de apoyo más cercana (la familia, vecinos y líderes religiosos) que colabora con apoyo emocional y con sanciones más bien morales al victimario. Después de iniciados los primeros pasos, (2) las mujeres afectadas acuden a la autoridad indígena (*Wihta* /Defensora). Es en ese momento que la autoridad valora el caso, por ejemplo, cuando las quejas por malos tratos han sido constantes (3) intervienen otras instancias (de sociedad civil y del Estado) para la búsqueda de soluciones más drásticas.

En la comunidad generalmente, la variedad de actores presentes en ese lugar motiva a las mujeres y las orientan, siendo una manera de colaborar con sus aspiraciones de detener la violencia. La red actúa como una plataforma que permite a las mujeres tomar valor para dar los pasos necesarios hasta alcanzar justicia. Su acompañamiento es fundamental en este proceso ya que está en función de respaldar las demandas de las mujeres. Una vez que los hechos son conocidos por la autoridad comunal por medio de una queja interpuesta directamente por las mujeres o indirectamente por sus familiares, los casos son ventilados ante el *Wihta* y/o Defensora en la jurisdicción indígena y en dependencia del peligro generado por la violencia, se procede a establecer algún tipo de normativa comunitaria (consejos, multas, acuerdos o fianzas firmadas, etc.) que es cumplida por las partes. Eso se evidencia a partir de la actitud que toman los hombres acusados como victimarios ante la autoridad, ellos asisten a los llamados que realizan la Defensora y/o el *Wihta*, además de acatar las resoluciones comunitarias, eso pasa por el acompañamiento y seguimiento de los casos por la autoridad indígena en el ámbito de la comunidad, asimismo, de la voluntad de las partes en disputa y del apoyo que muestren sus familiares para resolver diferencias provocadas por la violencia de género.

En la búsqueda de derechos las mujeres muestran perseverancia y determinación, ingredientes básicos para la obtención de justicia, especialmente cuando los casos sobrepasan el ámbito comunal al trasladarse a la ciudad. La mujer está decidida a resolver,

más cuando emprende la vía gubernamental porque ahí los procesos son muy largos y burocráticos, los costos para las familias rurales y pobres son muy altos, uniéndose a ello las barreras culturales y lingüísticas que deberán enfrentar en ese espacio. Para llegar a sentencia firme las mujeres y sus familias habrán de sortear todas las dificultades, sólo así lograrán llegar hasta el final del proceso.

Es bueno señalar que muy pocos casos procedentes del área rural recorren la ruta completa en el Estado. No obstante, a partir de esos casos podemos visualizar lecciones que ayudan a comprender las dinámicas de la legalidad cuando las mujeres indígenas resuelven poner un alto a la violencia. Eso sólo es posible cuando ambas esferas legales se coordinan y actúan de manera conjunta, cuando el Estado respalda el quehacer de la autoridad indígena para resolver juntos situaciones de violencia, habiendo voluntad de resolver por parte de las dos instancias, y también, cuando las propias actoras de los procesos - las mujeres- demandan una vida libre de violencia estando conscientes que la violencia es perjudicial en el desarrollo de relaciones sociales y en la solución de problemas. Para esto último se necesitan procesos de difusión más profundos para el logro de una sociedad más justa.

La toma de conciencia es un proceso largo al que llegan las mujeres después de enfrentar una variedad de obstáculos sin lograr detener la violencia sufrida por ellas. Las mujeres se movilizan una vez que la violencia ha calado hondo, lastimando a personas muy cercanas en su círculo familiar (ver en OMS – Path, 2007), en ese contexto, las mujeres recurren por ayuda al convencerse de que hay que ponerle alto a la violencia. En ese proceso hay que tomar en cuenta dos aspectos fundamentales, el primero es que una vez que ellas recurren por ayuda, ya han valorado la existencia de la violencia y los daños que ésta ocasiona. Y el segundo, una vez que la violencia escala en dimensión y acuden ante la justicia, las mujeres en tanto víctimas, han reconocido que son sujetos con derechos.

Es en el proceso mismo que logran conocer con mayor profundidad sus derechos como mujeres y los mecanismos existentes para salir de esa situación. Se suma a ello el trabajo desplegado por las organizaciones de mujeres en la promoción de derechos por medio de la apertura de espacios e impulso de mecanismos para defender a las mujeres y mayormente en la difusión de procesos de sensibilización para atender y erradicar la violencia. También se destaca dentro de este proceso el relevante papel que juegan actores locales en el apoyo espiritual que puedan proveerle a las mujeres en el fortalecimiento de su autoestima y vitalidad para persistir en el intento por detener la violencia. En el siguiente sub título se explica cómo las mujeres según grupos generacionales acuden por ayuda.

6.2 Lógicas de la denuncia en mujeres víctimas de violencia

6.2.1 Perspectivas generacionales: Quejas de las mujeres jóvenes y de las adultas

Por medio del estudio etnográfico desarrollado en la comunidad Miskitu de Krukira fue posible identificar que la violencia de género afecta por igual a los distintos grupos generacionales de mujeres. Asimismo, la población reconoce que la violencia social y de género se ha profundizado hoy en día, graduando incluso los niveles de inseguridad que antes no existía en la comunidad. La violencia hacia las mujeres siempre se ha dado y ha permanecido, la diferencia es que ahora es más visible. Además, con mayor constancia las

mujeres acuden ante la Defensora comunitaria para denunciar la violencia, sin embargo, la forma de solicitar ayuda y hasta el castigo en contra de los agresores difiere según la edad de las demandantes.

Si se comparan las condiciones que poseen las mujeres en la vida actual de la comunidad para luchar contra la violencia, distancia mucho del pasado. Hace cuatro décadas los derechos de las mujeres carecían de reconocimiento por las propias mujeres, el liderazgo comunal y hasta por la comunidad. Tampoco había procesos de diseminación para desnaturalizar la violencia, de manera que se reconociera el daño causado. En esa época, las mujeres podían solicitar la intervención de sus autoridades tradicionales pero más bien eran objetadas y valoradas como: “mujeres irrespetuosas” o “malas esposas” (Entrevista 51, 2010).

En la actualidad distintos procesos se han gestado fuera y dentro de la comunidad para la promoción de los derechos humanos de las mujeres. En las zonas rurales y urbanas, las mujeres están luchando por obtener un lugar en la comunidad e institucionalizar espacios de vigilancia y defensa de sus derechos. La violencia de género ha ocasionado la movilización de las mujeres, sean estas jóvenes o mayores, sin embargo, las lógicas de la denuncia se presentan de forma diferenciada relacionada directamente a los valores religiosos, culturales y conocimiento que posean las mujeres sobre sus derechos. La tipología de la violencia vivida por las mujeres en diferentes generaciones son similares aunque cuando desarrollan procesos jurídicos –ya sea en la comunidad o en la ciudad -, lo hacen según los valores que ellas sostienen a partir de lo inculcado en la familia, en la iglesia y en la misma comunidad, valores que tienen mayor peso en las mujeres adultas a diferencia de las jóvenes.

Llama la atención que de 15 mujeres procedentes de Krukira que ventilaron sus casos ante CAIMCA en la ciudad de Bilwi, 8 son menores de 30 años, es decir, son mujeres jóvenes mientras que 6 son mujeres mayores de 30. Los hechos de violencia con mayor reporte son la violencia física y psicológica (ambas asociadas) y la violencia sexual. Hay una proporción de casos similares en relación a los tipos de violencia vivenciados y reportados según edades de las víctimas. Además, es importante señalar que la mayoría de casos que llegan hasta Bilwi se caracteriza por su riesgo y complejidad y por tanto, no resueltos en el espacio comunitario. Estos motivos son suficientes para que las autoridades de la comunidad decidan remitirlos a otra instancia en la ciudad.

En lo que sigue se profundiza en las particularidades que motivan a las mujeres jóvenes y adultas al interponer sus quejas ante la Defensora comunitaria y/o *Wihta*. El propósito es conocer las visiones que determinan los procesos de denuncia por violencia según las diferencias generacionales en las mujeres Miskitu rurales.

Mujeres jóvenes

La juventud se ha caracterizado como el grupo impulsor de cambios en la sociedad. Son quienes tienen un rol importante en hacer que los viejos valores evolucionen a otros que responden más a la sociedad de su tiempo. Antes de llegar a instalarse los nuevos valores como normales en la sociedad, estos empiezan a ser cuestionados y a entrar en crisis con

los viejos. La violencia – como una forma de control de las mujeres -, está siendo reprendida por medio de procesos de sensibilización. Las mujeres están emprendiendo nuevos caminos para vivir de otra manera sus relaciones de pareja, por esa razón Sieder y Sierra (2011) sostienen que “los jóvenes cuestionan la autoridad masculina y la violencia”. En la forma en como las mujeres están reaccionando, los estudios de Gerardi y Cangiani (2009) (citado en Álvarez y D’ Ángelo, 2010) y en la entrevista realizada con la Reverenda Ofelia Álvarez (2011), muestran a las mujeres jóvenes como agentes de cambio frente a una sociedad desigual que las excluye.

De acuerdo a los reportes de CAIMCA (2010b) en el 2009, el 55.3% de las mujeres demandantes tenían entre 20 y 39 años, siendo en su mayoría jóvenes. El dato estadístico se focaliza en la ciudad, en mujeres urbanas, fundamentalmente ellas acuden al centro para interponer una demanda canalizada habitualmente en el Estado. En la comunidad de Krukira la práctica jurídica muestra que son las mujeres jóvenes las que llegan a pedir algún tipo de apoyo a la autoridad comunitaria administradora de justicia. Eso se evidencia en los registros llevados por la Defensora comunitaria.

Si bien, CAIMCA es un centro de atención especializado en violencia de género, el dato reportado se enfoca fundamentalmente en el grupo poblacional que recurre en busca de justicia. Las mujeres que acuden a este centro, probablemente tienen mayor conocimiento de la violencia como una forma inválida de resolver conflictos domésticos y de pareja. Asimismo, la sociedad respalda y hasta se solidariza con las mujeres adolescentes y jóvenes frente a una situación de violencia a diferencia de lo ocurrido con las mujeres mayores y casadas. En este particular, la ley y la costumbre se juntan para discriminar a las mujeres según su edad, asociadas a la autodesvalorización sostenida por las propias mujeres mayores al creer que sus demandas no son igualmente escuchadas y por tanto, ignoradas. Durante mi estadía en la comunidad de Krukira pude apreciar la asistencia continua de mujeres jóvenes acompañadas por mujeres adultas. Quienes actuaban como víctimas eran las jóvenes pero sus acompañantes hablaban por ellas, usualmente la madre. En la explicación de los hechos como en la exigencia de una sanción, las madres (u otras parientes mujeres) juegan un rol fundamental al respaldar las quejas de sus hijas.

La violencia generada en los hogares de las parejas jóvenes suele tener como rasgo común el consumo de drogas y/o alcohol y el carácter “imprudente” de los hombres que como efecto, cuando las mujeres reclaman por el dinero de los gastos domésticos, suelen reaccionar con malos tratos: palabras groseras, golpes y hasta expulsión de los hogares. Por otro lado, las mujeres cuando se llegan a quejar ante la Defensora adoptan una postura radical ante la violencia solicitando medidas que la sancionan, no obstante, eso no significa que ellas se separarán de su pareja, tampoco esperan verlo recluido en una cárcel. Asimismo, sus acciones son más rápidas, espontáneas y contundentes, recurriendo a lo inmediato ante alguien con autoridad a nivel local, además de formalizar la denuncia ya sea en la comunidad o en el Estado, en la búsqueda de una salida a la crisis en su relación de pareja.

Mujeres adultas

Las mujeres mayores acuden ante la autoridad (*Wihta*/Defensora) como víctimas y como acompañantes. En los registros llevados por la Defensora comunitaria se demuestra sólo algunas quejas introducidas por mujeres adultas, sin embargo por medio de las trayectorias de vida se conoció que sus demandas son tramitadas directamente ante CAIMCA o en la Comisaría de la mujer evitando la instancia comunitaria. Aunque públicamente se conoce la situación de malos tratos en su relación de pareja, las mujeres piensan que al saltar las instancias locales evitan exponerse a la vergüenza pública.

A las mujeres adultas, el hecho de ventilar su situación de malos tratos en la comunidad las sitúa en el centro de las habladurías del pueblo. Es por eso que cuando ellas visitan a la Defensora adoptan una postura que se distancia de la acusación formal ante esa autoridad, por ejemplo, suelen exponer su caso en los siguientes términos: Ella (mujer demandante) dice: “mi marido está así, antes no era así, parece que está fumando drogas” (Entrevista 19, 2010). El diálogo sostenido con la Defensora se desarrolla en forma de una plática larga y cargada de detalles de la situación de violencia. Las mujeres esperan ser escuchadas y atender los consejos aunque la conversación no se constituye en una denuncia formal.

Las mujeres adultas quedan apenadas ante la situación, por eso, cuando asisten donde la Defensora, sólo intentan demostrar un problema más no solucionarlo. Los condicionamientos sociales obligan a las mujeres mayores a actuar de acuerdo a lo que el colectivo espera de ellas, es decir, ser “buenas esposas” y como tal, “aguantar”. Es usual que en sus quejas las mujeres vean un problema grave como leve, lo minimizan en vez de nombrarlo en toda su dimensión. Les cuesta reconocer que están volviendo a vivir un problema que ya creían superado, que la violencia de pareja sólo ocurrió en la etapa inicial de su matrimonio cuando ellos todavía eran jóvenes. Por eso, tampoco pretenden que todo el pueblo se entere, aunque en la práctica los vecinos e incluso las autoridades, producto de los pleitos recurrentes, ya son conocedores del asunto. En esas circunstancias, es comprensible ver a las mujeres buscando “consejos” en vez de “sanciones” para la violencia, ellas creen que “se someten al desprestigio social si insertan una denuncia” (Vargas, 2008:181). Eso es así cuando en la etapa adulta las mujeres cuidan la estabilidad matrimonial y hasta su reputación a partir de su condición de casadas, con familia y cristianas.

Asimismo, las mujeres no están preparadas emocionalmente para una posible separación de su pareja, debido a los años de convivencia. Para las mujeres, dice Vargas (2008), la familia parece ser una prioridad mayor que denunciar la violencia. Y por último, pero no menos importante, es el peso que tienen en la ética comunitaria los valores religiosos y socioculturales arraigados, estar casada es elemental en las formalidades cristianas. Las mujeres en la larga etapa del matrimonio han sido disciplinadas para aguantar la violencia, en esa empresa han participado sus familiares (madres, padres, abuelas y tías), quienes les han indicado cómo comportarse una vez que han contraído matrimonio y la iglesia, que les dice cuál debe ser el rol de la esposa, más si ésta es creyente. En las mujeres adultas la violencia es normalizada y naturalizada, llegando a ser “tolerada y permitida por los familiares, además interiorizada por las propias mujeres” (Vargas, 2008:181).

Por otra parte, las labores de cuidado obligan a las mujeres adultas a aguantar la violencia. En el pueblo Miskitu se acostumbra que una de las hijas mujeres cuide a sus padres/madres cuando son ancianos, es su responsabilidad (Peter, 2006). Sin embargo, una vez que éstos fallecen las mujeres deciden liberarse de la relación de violencia en su vida marital, varios casos de este tipo fueron identificados en Krukira.

En Krukira se conoció de casos en donde las mujeres establecen unión de hecho estable con hombres más jóvenes. La pareja –y hasta otros miembros de la familia ampliada - trabajan juntos, comparten y se complementan en sus actividades económicas, los hombres pescan y las mujeres acopian, preparan los mariscos y los ponen a la venta en el mercado de Bilwi (o los llevan directamente a las empresas exportadoras de mariscos)¹⁶⁴. Las mujeres acopiadoras suelen ser propietarias de redes de pesca pero para su uso se requiere de la fuerza masculina. Al respecto García (1996) cita el caso de las mujeres de la comunidad Miskitu de Asang que se unen a un hombre para proveer las necesidades del hogar, colaborando de esta manera con la fuerza laboral familiar, respondiendo así a la división sexual del trabajo en las economías comunales. Otra razón que explica esas uniones es el respeto que ellas buscan de parte de la comunidad (García, 2000). Siendo este espacio marcadamente masculino, las mujeres obtienen el respeto cuando tienen quien las “respalde”.

Las mujeres pueden vivir distintos tipos de violencia, pero la más continua es la violencia patrimonial y económica, cuando ellas tienen que soportar el despojo de equipos de pesca o de dinero que ha sido derivado de su trabajo. Si bien, hay labor de la pareja invertido, quien administra los recursos económicos de la familia son las mujeres. Pero esa forma de violencia va acompañada de maltrato verbal y emocional cuando los hombres las hacen “sentirse viejas” o porque no son capaces de “darles hijos”¹⁶⁵, constantemente las ridiculizan en el pueblo. Asimismo, los pleitos concluyen con golpes que son puestos en evidencia ante la Defensora comunitaria.

Hay mujeres que por su dependencia económica y hasta emocional, al ser los hombres únicos proveedores –se dedican exclusivamente a las actividades de pesca artesanal -, soportan la violencia pero otras, más bien, por requerir del trabajo que ellos desarrollan – también en la pesca -¹⁶⁶, permanecen en la relación de pareja, aunque hay casos en los que han decidido alejarse. Cuando las mujeres adultas viven con hombres más jóvenes, la Defensora suele aconsejar que se separe, a veces esa propuesta es insuficiente porque las mujeres requieren de voluntad y fuerza para decidir alejarse de una relación perjudicial, luchar solas y salir adelante. Las mujeres adultas si tienen hijas e hijos jóvenes, éstos se muestran solidarias al apoyarlas para salir de la situación de violencia.

¹⁶⁴ No en todos los casos las mujeres se dedican a la actividad de acopio de mariscos, en otros, las mujeres pueden ser dependientes de la actividad de pesca que realizan sus compañeros de vida o vivir del comercio local a través de pequeñas pulperías o tiendas.

¹⁶⁵ Las mujeres reciben la presión de su pareja y, su pareja es presionada por su propia familia.

¹⁶⁶ En la localidad las mujeres dedicadas a la actividad de acopio son valoradas como “muy trabajadoras”, debido a lo difícil que resulta la recolección de la pesca y luego, llevarlo hasta Bilwi todos los días, más en períodos donde el producto es escaso.

La vivencia de la violencia en las mujeres mayores disminuye a partir de los 32 a los 34 años de edad. Al respecto, Andrea Pequeño (2009b) explica cómo en el ciclo de vida en las mujeres adultas, la etapa de la menopausia puede actuar como elemento des articulador de la violencia. Eso se debe en parte, a que la etapa de crianza ha concluido, las mujeres rurales generalmente inician su ciclo reproductivo en la fase de la adolescencia. Antes, las mujeres han pasado ya por un proceso de amoldamiento en el que las normas sociales de comportamiento público como mujeres casadas o acompañadas, les facilita a los hombres controlar sus cuerpos y hasta su fertilidad (Pequeño, 2009b: 155). Pequeño retomando a Stolen (1987), expone cómo las mujeres según la época vivirán algún tipo de control y malos tratos por parte de sus parientes hombres más cercanos o de su pareja, siendo la etapa de la juventud, cuando las mujeres contraen nupcias que la violencia se vuelve intensa, usando como mecanismo de control en su etapa fértil los continuos embarazos y la violencia física.

En Krukira son las mujeres jóvenes quienes más recurren en búsqueda de ayuda. Pero tanto jóvenes como adultas viven el impacto de la violencia con la misma fuerza producto de la adicción a las drogas de sus compañeros de vida (hombres adultos y jóvenes). El argumento de Stolen (citado por Pequeño, 2009b), referido al disciplinamiento de las mujeres por medio de la violencia, tiene sentido cuando sus cuerpos y mentalidades han sido formadas durante el trayecto de vida, llegando a aceptar la violencia como normal. Por esa razón, las reacciones de las jóvenes son espontáneas a diferencia de las mujeres mayores que toman mucho tiempo para decidirse a buscar ayuda, así como la prevalencia de valores que limitan la consecución de derechos.

La violencia en los distintos grupos de edad es cíclica pero las acciones emprendidas para detener la violencia difieren entre ambos sectores de mujeres. Como ya se afirmó antes, las mujeres jóvenes atienden con prontitud la violencia mientras que en las adultas sus reacciones pueden ser más tardías. No aceptar públicamente que ellas viven violencia las lleva a movilizarse de forma distinta a las jóvenes. Por eso, sus casos no siempre son ventilados en el espacio comunal, yendo a otras instancias (generalmente a la ciudad) como una medida para contener la violencia. La acción retardada de las mujeres mayores está mediada por una variedad de razones que pesan, al momento de reconocer públicamente la existencia de violencia de pareja. Para evitar la vergüenza colectiva que provoca la vida de pareja en violencia, las mujeres mayores reaccionan con discreción. Para ellas es prioridad mantener su status de mujeres casadas y respetadas, así como sus obligaciones religiosas y/o familiares, valores enraizados en la conciencia colectiva y hasta de las propias mujeres.

Las mujeres adultas pueden llegar a reconocer la violencia como dañina después de un tiempo en el que ésta se vuelve insostenible en sus vidas y en la de su núcleo familiar. La familia ampliada de la mujer puede estar reaccionando en contra de esos episodios de malos tratos y hasta llegan a acudir ante alguien con autoridad (líder/es religiosos o Defensora), pero sus intentos por ayudar no son aprovechados por las mujeres, quienes pueden objetar la existencia de la violencia. Asimismo, después de un tiempo, las mujeres mismas recurren ante esas personas con autoridad para exponer su situación, aunque sin la intención de denunciar formalmente el problema. La exposición de quejas suele realizarse de forma vacilante, sin que la violencia sea revelada las veces que llega a experimentarse. Ante la no intervención de la autoridad indígena (que ya es conocedora de la situación) al no exponer

de forma explícita su solicitud de apoyo, las mujeres mayores deciden acudir a la ciudad ante el movimiento de mujeres o la Comisaría para formalizar una denuncia por violencia. Como se observa, el camino que recorren las mujeres mayores para denunciar la violencia es más largo que el de las jóvenes, eso se debe a las preocupaciones y prioridades que las mujeres sopesan al momento de recurrir por ayuda.

A su pesar, lo más valioso es que tanto jóvenes como adultas temprano o más tarde, buscan ayuda para detener la violencia. Ese paso será relevante, más cuando cuentan con una amplia red de apoyo que a nivel comunal se ha tejido para acompañar a las mujeres en sus demandas de justicia. Lo que sigue, revela la manera en cómo se ubican los actores que sirven como soporte frente a la violencia en las mujeres Miskitu de la zona rural y la forma en que opera la ruta de la justicia tanto en la comunidad como en la ciudad.

6.3 La violencia doméstica: Ruta, actores y redes de apoyo

6.3.1 La ruta de la justicia

La ruta crítica o ruta de la justicia ha sido desarrollada en el capítulo cinco, inciso 5.2.3 referido a “ruta de la justicia”. En este acápite le daré importancia a la interconexión de dos eslabones que las mujeres recorren cuando emprenden los caminos de la justicia: la comunidad y el Estado. Asimismo describiré el rol que juegan los actores de la comunidad que como parte de la red local de apoyo, auxilian a las mujeres cuando estas se mueven en caminos muy diferentes – por cada caso conocido -. Los casos descritos no prosiguen la ruta específica diseñada por el Estado nicaragüense.

La ruta de la justicia representa los primeros pasos que las mujeres realizan para dar a conocer la situación de violencia en sus vidas. En los manuales desarrollados por ONU Mujeres (2010) y el MINSA (2006), se explica que la ruta está integrada por distintas instancias (por lo general estatales), cada una con procedimientos y roles específicos, asimismo facilitan el apoyo, registro de evidencias, atención a las sobrevivientes y judicialización del caso, proceso que les permitirá salir de la situación de violencia.

Contrario o más allá de lo previsto por los manuales del MINSA, las mujeres buscan apoyo en varias vías según las opciones que se presentan en su comunidad. Pero no son dos rutas, sino una sola que inicia en la comunidad y puede continuar hacia la ciudad. En la comunidad se asientan actores locales que no están vinculados a la esfera estatal, aunque esporádicamente la Policía Nacional instala su estación en ese lugar. Por medio de la etnografía realizada en Krukira, se pudo identificar el rol sobresaliente de estos actores en el auxilio brindado a las mujeres en contra de la violencia. Pero si las mujeres deciden continuar su trayecto en la búsqueda de justicia se deberán trasladar a la ciudad de Bilwi, sitio donde el Estado – con el acompañamiento de las organizaciones de mujeres – ha creado condiciones para la atención y sanción de la violencia. Bilwi es el escenario de la ruta crítica estatal teniendo preponderancia en su actuación las instituciones gubernamentales.

La comunidad, por su parte, ha desarrollado varias formas de apoyo a través de múltiples actores y mecanismos, que hasta ahora carecen de legitimidad por el Estado. Los recursos

comunitarios están excluidos de la ruta oficialista que señala la vía a seguir por las mujeres demandantes de justicia. La ausencia de una ruta intercultural (Cunningham mencionada en Path intercambio y otras, 2012) ha sido criticada por el movimiento de mujeres en Bilwi al suponer que el Estado debe tomar en cuenta la existencia de procedimientos judiciales que tomen en consideración las costumbres y tradiciones de los Pueblos Indígenas, así como sus mecanismos en la protección de la vida de las mujeres (Miguel, 2010).

En la experiencia de las mujeres los caminos seguidos han tenido el propósito de bajar la intensidad de la violencia con la expectativa de que su compañero cambie de actitud. Por eso, en las historias recopiladas en esta investigación en dos de los cinco casos la pareja se había separado, las tres parejas restantes continuaba en la relación conyugal a pesar de haber buscado ayuda para detener la violencia. Por otra parte, se reconoce la violencia cuando esta rebasa el umbral de tolerancia de las mujeres. Las quejas se dan a conocer a alguna autoridad o canal de apoyo de forma alterna, pero no las veces que la violencia llega a experimentarse, llegan a exponer la problemática como una “advertencia” pero sin declarar aun la solicitud explícita de ayuda.

En su búsqueda de apoyo, las mujeres pueden usar indistintamente los canales para remediar la violencia, esos actores se ubican en diferentes espacios: comunidad, sociedad civil o el Estado. Estos actores no parecen enlazarse para hacer de la ruta una vía segura para las mujeres, quienes como principales actoras de los procesos legales, están claras de que deben tocar todas las puertas posibles con la esperanza de “encontrar una salida a la crisis”. A continuación se identifican los actores según instancias a partir de los casos ventilados por violencia en la comunidad de Krukira, asimismo la red de apoyo que entretejen las mujeres a su alrededor, al momento de procurar justicia. Como veremos, el espacio priorizado por las mujeres es la comunidad, donde reciben ayuda de los actores que ahí se ubican.

6.3.2 Actores en la red de apoyo de la ruta de justicia intercultural

Los actores conocidos por medio de las trayectorias de vida y registros de la Defensora comunitaria son varios. Algunos son cercanos a las mujeres como miembros solidarios de la familia pero también hay otros actores solidarios que tienen algún nivel de autoridad ya sea en la comunidad, en instituciones del Estado o entre organizaciones de la sociedad civil. Todas son organizaciones que se dan a la tarea de acompañar a las mujeres para garantizar el debido proceso en las distintas jurisdicciones hasta donde acuden las mujeres en búsqueda de justicia.

Los actores que acá se definen no siempre fueron citados por las mujeres, pero son relevantes en el acompañamiento y atención a la violencia, este es el caso de los médicos indígenas. Entre los Miskitu la asistencia espiritual brindada por los terapeutas indígenas es sustancial en sus vidas, de manera que éstos intervienen cuando se ha roto el equilibrio entre los seres humanos y la naturaleza (Pérez Chiriboga, 2002). Los guías espirituales también interceden cuando las parejas sufren algún tipo de violencia, asistiéndoles mediante la medicina tradicional. Generalmente es un recurso habitual utilizado por las mujeres como parte de su cultura.

Por otra parte, en este subtítulo señalo a algunos actores ubicados en la ruta estatal como la Comisaría de la mujer, el Ministerio Público y los Juzgados, incluyendo a los colectivos de mujeres. En todos los casos en que las mujeres Miskitu de Krukira acuden como víctimas, se hace referencia a la judicialización de la violencia de género. La labor realizada por estas entidades ya ha sido detallada en el capítulo 5, inciso “prestadores de servicio en la ciudad de Bilwi...”.

Buscando una salida a la crisis recurrente provocada por la violencia, las mujeres encuentran una variedad de actores que se constituyen en sus redes de apoyo. Por medio del seguimiento a las historias de vida en Krukira, se pudo observar que en esa red hay actores muy cercanos a las mujeres y otros, lejos de ellas, especialmente los asentados en la ciudad de Bilwi. Después de un tiempo ellas desisten de guardar silencio exponiendo su situación a sus más cercanos colaboradores.

Estas redes despliegan múltiples formas de solidaridad, siendo la manera más usual: escucharlas, aconsejarlas dándoles palabras de aliento, albergue para refugiarse en los momentos de crisis conyugal – cuando persisten los chantajes sexuales o cuando las expulsan de las viviendas -, hasta acompañarlas para interponer una queja. En el nivel comunitario estas redes “escuchan y actúan” como también encuentra Path (2012). Del mismo modo pudo apreciarse que no todas las mujeres cuentan con vastas redes como ocurre con las fuereñas (*trinsar*). Esta tesis reconoce la vulnerabilidad de las mujeres *trinsar* – fuereñas -, son las más frágiles frente a la violencia, viviendo el ciclo sin fin al carecer de bases fuertes de apoyo y por vivir lejos de sus redes parentales.

Si bien, el apoyo emocional y hasta de protección que realiza en un primer momento la familia o la iglesia, no es suficiente para detener las distintas formas de malos tratos que las mujeres sufren casi a diario, las redes se constituyen en un primer eslabón institucional de apoyo para las mujeres. Pero hasta ahora, hay escasos esfuerzos desde el Estado y de la sociedad civil organizada para reconocer su trabajo, además de evitar que se promueva otro tipo de ayuda para las mujeres cuando la violencia se ha profundizado.

De todos los actores identificados en las historias de vida referidas en esta investigación, se tomarán los que a juicio de las propias mujeres demandantes de derecho se constituyeron en piezas trascendentales, estimulándolas para emprender los caminos de la justicia. En lo que sigue, se expondrán por su nivel de importancia, a ese grupo de colaboradores, unos, cerca y otros, más lejos de las mujeres cuando acuden por ayuda ante una situación de violencia. De esos colaboradores, me referiré a un primer grupo constituido por el eslabón inmediato que socorre a las mujeres, formado fundamentalmente por su entorno más cercano. Un segundo grupo, organizado por personas con autoridad a nivel comunal, un tercer grupo compuesto por las organizaciones de mujeres de Bilwi, y por último, el cuarto grupo, integrado por instancias gubernamentales de justicia.

☒ Grupo 1) Entorno inmediato de las mujeres

▪ La familia

Distintos miembros de la familia, en especial las mujeres son quienes más interceden para que las mujeres viviendo violencia desistan de la relación de pareja o actúen para detener las acciones violentas del conyugue. En ese contexto, las madres son actoras importantes que ayudan a sus hijas cuando éstas están viviendo violencia. En todos los casos conocidos en la comunidad de Krukira, la familia juega un papel importante como protectora de las mujeres, buscando alternativas para detener la violencia. Sus acciones pueden ser inmediatas o posteriores a la violencia. En muchos de los casos, cuando la violencia escala, la familia se moviliza para contenerla. Por regla, el lugar en donde edifican sus viviendas las hijas mujeres es en el terreno de sus padres/madres. Por lo general, los vecinos también son parte de la extensa red de parentesco viviendo en una misma comunidad.

Distintos estudios han identificado la importancia que ocupa la familia para que las mujeres inicien los caminos de la justicia. Entre los Pueblos indígenas la familia es primordial, quizás más que en otros contextos debido a la forma de organización social¹⁶⁷. El centro económico y social entre los Miskitus es el *kiamka*, así se define al grupo constituido por los descendientes vivos de una pareja identificada por el apellido del hombre. Marca la identidad familiar y personal y las obligaciones hogareñas de un individuo (Pérez Chiriboga, 2002:80).

La pertenencia al *kiamka*, según Pérez Chiriboga (2002), da ciertos privilegios como participar en redes de distribución de alimentos, bienes y dinero en efectivo, acceso a tierras cultivables, volviéndose además, una red protectora al llegar a proveer a las mujeres la fuerza necesaria para emprender los largos caminos de la justicia. Por eso, en Krukira se suele decir: “yo tengo familia grande”, los comunitarios quieren dar a entender que quien hace pleito con una persona lo hace con toda su familia, ante cualquier disputa, la familia sale en su defensa.

Esa amplia red de auxilio que conlleva poseer familias extensas, implica la contención de los victimarios para violentar a sus conyugues o al menos, piensan dos veces antes de ejercer alguna acción agresiva en su contra. Pero cuando el compañero de vida también tiene una extensa red de parentesco puede ser un desafío para las autoridades comunales ya que en muchos casos, estos se abstienen de interceder porque sin el acompañamiento de la fuerza policial no podrían detener cualquier acción violenta y se pone en peligro la vida de las mujeres ante el agresor.

La familia puede hacer dos cosas, 1) resguardar a la mujer víctima de violencia o 2) provocar pasividad en las mujeres. Esas dos cosas ocurren en dos circunstancias: por un

¹⁶⁷ Montes y Woods (2008) encuentran que las mujeres del Pueblo Rama ubican a la familia, al pastor y al *Wihta*, como los personajes más cercanos cuando buscan ayuda. Mientras que en espacios mestizos urbanos Pineda (1999) reconoce en la familia cercana su primera instancia de apoyo, y en su ausencia, se acude a vecinos y amigos.

lado, cuando la pareja –el varón- escogido durante la etapa del noviazgo ha cumplido con su rol de servicio, ha sido aceptado y hasta reconocido públicamente como “un buen muchacho”, posee atributos para ser un buen esposo. En ese contexto, cualquier acción violenta del conyugue en contra de su compañera va a ser aminorada por la familia de la mujer, persuadiéndola para evitar su interpelación ante alguna persona con autoridad.

Siguiendo esta misma línea, la violencia puede profundizarse si una mujer que ha contraído matrimonio es rechazada por la familia del marido y su propia familia no la apoya. En la etapa del noviazgo la mujer tiene que ser aceptada por la familia del novio, de lo contrario se aísla y es excluida de las actividades sociales. Al ser rechazada, las relaciones entre la mujer y la familia del marido se vuelven frías y poco interactivas, llegando incluso a realizar visitas esporádicas o nulas, aspecto de relevancia en la relación entre nuera - suegra. En algunas ocasiones la familia del marido puede tener la expectativa de que sus hijos varones se casen con mujeres “pobres” o “huérfanas” pero del agrado de la familia para ser reconocidas.

También ocurre que autorizar el noviazgo o “pedir la mano” para unirse en matrimonio puede ser una condición para que padres, madres o tutores intercedan ante cualquier problema que la pareja pueda presentársele. En situaciones de violencia, los padres tienen la autoridad necesaria para ayudarles o disolver el matrimonio. Ocurre lo contrario cuando ese matrimonio no ha sido aprobado por los padres y madres de familia, quedándose en silencio o sin participación en las disputas. En tres de las cinco trayectorias de vida descritas en esta tesis las mujeres lograron - después de un tiempo-, que su familia las apoyara a salir de la violencia.

Como ya fue mencionado, son las madres que asisten a sus hijas como un primer paso de atención a la violencia. Las madres son las primeras en enterarse de la situación de malos tratos en la relación de pareja de su hija. Las hijas por su parte al no poder vivir con el secreto por tanto tiempo, acuden a donde sus madres con el propósito de buscar consuelo y apoyo, de esa manera, las madres se convierten en el primer eslabón de solidaridad que encuentran las mujeres en el camino de la justicia. En ese contexto la solidaridad femenina se hace evidente no solo con las madres sino, con otras mujeres miembros del grupo doméstico, generalmente mujeres de mayor edad y con autoridad en el espacio de la familia. Madres e hijas viven en el mismo terreno, suscitándose la colaboración doméstica entre ellas (préstamos de utensilios de cocina, preparación e intercambio de alimentos, cuidado de los niños y ancianos). Este factor contribuye a la vigilancia y control de la violencia doméstica y además posibilita la comunicación e interacción cotidiana como un mecanismo de prevención de la violencia.

También las abuelas procuran la protección de sus nietas y nietos, cuando las hijas establecen una unión de hecho estable o se casan con una nueva pareja. El objetivo es evitar algún intento de abuso o manoseo (*kapaia*) hacia los y las nietas de parte de la nueva pareja de su hija. Una de las estrategias empleadas por las abuelas es llevándose a las y los nietos a vivir con ella a otra vivienda. Sus hijas en cambio, colaboran con la madre en la manutención económica de sus hijos (Ver también en García, 1996 y García, 2010).

En las trayectorias de vida conocidas para este estudio, la labor del cuidado de las abuelas y tías es una situación recurrente en Krukira, así como lo explica Claudia García en el ensayo “Qué implica ser mujer y ser madre en Asang, Río Coco”. En este estudio de García se analizan los grados de solidaridad entre mujeres mayores y las nuevas generaciones de mujeres por medio del cuidado de los hijos. También se enfoca en señalar que cuando las mujeres contraen nuevas nupcias, las labores del cuidado pueden darse con niños no deseados, aun cuando no sean familiares consanguíneos. Por eso, argumenta García, las redes femeninas de apoyo entre los Miskitus son fuertes y perdurables en el tiempo.

- Vecinos

Las mujeres reciben apoyo de los vecinos, aunque en la comunidad casi todos están vinculados en términos parentales pero en otros casos, cuando las mujeres son extrajeras o *trinsar*, la red vecinal es de suma importancia para salir del ciclo de violencia. El principal apoyo que brindan los vecinos – cuando no son familiares de las víctimas-, es refugio para escapar de la violencia. En algunos casos las familias filiales son quienes las auxilian, sirviendo como soporte frente a los episodios de violencia, en otros, los vecinos no parientes del marido y en casos aislados, las propias autoridades de la comunidad.

Las mujeres *trinsar* o fuereñas contraen nupcias con hombres originarios de la comunidad de Krukira, en todos los casos, después de haberlas conocido en la ciudad de Bilwi o en otros lugares. Durante la etapa de la adolescencia y juventud, los muchachos y muchachas suelen ser enviados a Bilwi por sus padres/madres para continuar sus estudios, otros llegan a la ciudad como una oportunidad para buscar empleo y ahí establecerse (ver por ejemplo en Peter, 2006). Entre los Miskitu el domicilio donde las parejas suelen constituirse siguiendo las reglas matrimoniales es en la comunidad de la mujer y en sus terrenos edifican la vivienda. La decisión de las mujeres de asentarse en la comunidad de su cónyuge suele estar definida por la escasa influencia que en ellas tiene su núcleo familiar. En esos casos no parece persistir el patrón tradicional de asentamiento Miskitu (ver en García, 2010 y Peter, 2006).

- La comunidad

La comunidad es el espacio socioeconómico relacional donde se sitúan las mujeres y sus familias. La violencia a nivel comunitario está siendo reconocida recientemente gracias al trabajo desarrollado por el movimiento feminista a nivel internacional y nacional, y como tal, las formas de protección expresadas por la sociedad local son limitadas a ciertas acciones puntuales que ayudan pero que no previenen la violencia.

En la actualidad en Krukira, las maneras de exponer un caso de violencia en forma pública se ha dado por medio de la expansión de rumores y al mismo tiempo la comunidad expresa su solidaridad con las víctimas al aislar a quienes ejercen violencia. Una manera de bloquearlos es no permitiendo a los hombres locales o fuereños que se casen con una mujer de la comunidad, llegando a ser ofensivos con los victimarios y si son fuereños o *trinsar* pueden pedir su expulsión. De esta manera, la comunidad establece sanciones más bien morales en determinados tipos de violencia (violencia sexual, económica o física) como una muestra de resguardo frente a la violencia en las mujeres. En otros (violencia verbal,

emocional o patrimonial) pueden ser simples espectadores más que activos defensores, persistiendo la visión de la violencia como un asunto privado en el que no se debe de intervenir. En ese sentido, Contreras (2008) visualiza lo contradictorio de la respuesta de la comunidad ante la violencia ya que esta oscila entre “la legitimación versus la condena”.

En el contexto de Krukira el apoyo o desprotección de las mujeres frente a la violencia se explica por su reconocimiento generado en el ambiente doméstico y extra doméstico, lo que también tiene que ver con lo que está permitido o no por su entorno familiar y comunal. En lo cotidiano de la comunidad la violencia verbal ha proliferado, asumiéndose con normalidad en las formas de convivencia social. En medio de la “naturalidad” en la que se desarrollan los episodios de violencia, hay ciertas condiciones por las que el colectivo puede reaccionar, murmurando (por medio de la crítica social) o protestando públicamente: 1) cuando los hombres incumplen con sus papeles formales como proveedores (hay escasez de dinero y por consiguiente, de alimentos) 2) cuando los hombres son fuereños e intentan despojar de sus propiedades y hasta de sus recursos económicos a las mujeres krukireñas 3) cuando la violencia es desproporcionada.

Contreras explica que la comunidad “puede desplegar acciones de protección para prevenir el comportamiento violento de sus miembros, aunque este mismo resguardo reproduzca y estimule la inequidad de género” (Contreras, 2008: 63). Eso es así porque la comunidad funciona en base a valores socialmente consensuados y compartidos. Por ejemplo, cuando la falta de recursos económicos en los hogares provoca tensiones y presiona la economía de la familia extensa, es quizás más relevante que la violencia ejercida sobre las mujeres. Pero en otras, cuando los hombres ante “cualquier situación” reaccionan agresivamente en contra de la mujer, ante los ojos de la comunidad éste deja de ser un “buen hombre”.

Siguiendo lo sostenido por Contreras (2008) ciertos tipos de violencia generan repudio de la sociedad, más cuando se exceden en lo que es tolerado socialmente, como es el caso de la violencia sexual (violencia múltiple o mutilación de genitales), visualizados como severos. Ocurre complacencia cuando los límites de la violencia no han sido propasados. No obstante, es un proceso complejo porque las víctimas de violencia sexual más bien se aíslan o huyen de la comunidad al ser objeto de burlas constante, más cuando sus casos han quedado en la indefensión en la comunidad o ante el Estado. Contreras señala que la legitimidad de la violencia acontece cuando los valores como el desprecio por lo femenino o misoginia se sustentan en las normas sociales que son reproducidas y socializadas por el colectivo.

Al respecto, Rose Cunningham, en comunicación personal con la autora (2012), ha señalado la necesidad de que la comunidad juegue un rol activo ante la violencia, siendo un espacio de cuatro paredes que sirva como muro protector. Para llegar a lograrlo se tendrá que priorizar un proceso de sensibilización involucrando a todos en la localidad para reconocer los hechos que dañan, considerando que si perjudican a las mujeres, destruyen a toda la comunidad.

La economía de la droga y la proliferación de la violencia de género

Krukira es una comunidad costera vinculada a los mercados locales y transnacionales por medio de la economía global, producto de sus actividades de pesca artesanal. La pesca es una actividad marcadamente masculina y su comercialización un espacio específico de las mujeres, como ya se ha explicado en el capítulo tres de esta investigación. El tránsito de una economía de base comunal hacia una de mercado ha provocado importantes cambios en las relaciones de intercambio y reciprocidad, y como tal, también ha trastocado los valores de solidaridad que hasta hace poco eran trascendentales en la vida cotidiana de la comunidad.

Con esa pérdida de valores, también la comunidad está expuesta a mayores niveles de violencia producto del excesivo consumo y distribución de drogas, provocando inseguridad en el espacio público y en el espacio doméstico, lugar donde se da con mayor ocurrencia la violencia. La droga es un detonante identificado en todas las historias de violencia conocidas por este estudio en la comunidad de Krukira. Por esa razón se puede establecer la relación entre uso de drogas, comportamiento agresivo de los hombres hacia las mujeres y generalidad de la violencia de género.

El consumo de drogas entre los hombres es de uso frecuente, eso incide en las actividades productivas y de socialización que ellos realizan en el ámbito de la comunidad. Es tal la situación que en su intento por evitarlo, las mujeres usan una variedad de estrategias para garantizar que los recursos económicos sean destinados para uso doméstico en vez de que sean consumidos en drogas por su pareja. Cuando las estrategias de las mujeres no funcionan, los pleitos abundan y como tal, la violencia se vuelve un mecanismo de solución de las disputas de pareja.

La economía de la droga también estimula los poderes locales debido a la importancia económica creciente –pero no admitida por los actores de la comunidad – de este sector. Los expendedores de drogas mantienen estrecha relación e influencia sobre los consumidores. Los expendios son los lugares donde generalmente los hombres dejan los recursos económicos que les generan sus actividades diarias de pesca y esto lo saben sus compañeras de vida. Por su parte, las autoridades comunitarias reconocen el nexo entre expendio – consumo y violencia de género, pero se sienten impotentes frente al poder de los expendedores. Si bien, la violencia se origina en las relaciones de poder desiguales entre hombres y mujeres (Moodo y Niebrugge 2002), la droga potencia la violencia al penetrar el entramado social y propagarse en toda la vida social de la comunidad. En ese contexto, la droga actúa como un detonante estableciéndose la correspondencia, entre poder y violencia según Muñoz (2009: 157).

- Líderes espirituales

La iglesia

En Krukira hay presencia de siete denominaciones religiosas. Todas las familias profesan alguna fe cristiana siendo activos miembros al participar de sus actividades. Asistir a alguna iglesia, ser cristiano y comulgante es un valor social de relevancia en el comportamiento

que debe llevar una persona “correcta”. Todas las acciones vinculadas a la iglesia confieren prestigio, son parte de la ética y convivencia comunal pero además, de control, especialmente para las mujeres, quienes en su mayoría abrazan esa ética cristiana. En las actividades cotidianas de la iglesia –en las distintas congregaciones religiosas - son activas promotoras, para ellas es de gran relevancia y hasta de satisfacción personal a diferencia de los varones. El activismo cristiano masculino florece en la adultez, mientras que el de las mujeres se da en las distintas etapas de vida.

Por medio de las entrevistas se conoció que las mujeres están organizadas, su activismo en la iglesia está vinculado a acciones de servicio para el bienestar cristiano y hacia la congregación religiosa a la que pertenecen. Las mujeres se organizan para estudiar la biblia y crecer espiritualmente, se congregan para realizar visitas casa a casa a los cristianos por medio de *dorka*¹⁶⁸, recogen enseres que luego entregan en sus visitas a los enfermos y personas con discapacidad, predicán a los enfermos, realizan actividades - generalmente elaboración de comidas y horneados para ponerlos en venta- para la recolección de fondos destinados a la iglesia, asimismo manejan fondos propios que las mujeres utilizan para fines específicos dentro de la iglesia.

En las narraciones de las mujeres en la comunidad de Krukira la iglesia es importante para las mujeres que sufren violencia, brindándoles seguridad y apoyo espiritual, aspecto que también se señala en la investigación de Path (2012). El apoyo que los dirigentes, ancianos y mujeres organizadas desde la iglesia brindan es esencial como una salida a la crisis que provoca la violencia en la vida de las mujeres. En la percepción comunitaria y hasta de las propias mujeres, la iglesia funciona como un soporte importante para enfrentar la violencia. Sin embargo, a pesar de la relevancia que posee la iglesia como apoyo espiritual para las mujeres viviendo malos tratos, los dirigentes religiosos escasamente se involucran en la administración de justicia. De eso se quejaron los ex *Wihta* consultados. Los líderes religiosos son parte de la comunidad y como tal, la sociedad espera que ellos se impliquen más en sus asuntos. La problemática de la violencia lo demanda, de manera que las autoridades comunales y las propias mujeres se sientan apoyadas en el ámbito comunal.

Las múltiples voces consultadas para esta investigación coinciden en opinar que la iglesia – en la mayoría de las denominaciones religiosas en el Caribe nicaragüense-, ha realizado muy poco esfuerzo en la preparación de sus recursos humanos de la zona rural, en términos teológicos y menos aún en los temas referidos a género, derechos humanos y violencia hacia las mujeres. La poca formación académica de los delegados de la palabra o pastores incide en la lectura fundamentalista y conservadora que tienen sobre la mujer y en las estrategias bastantes convencionales en el tratamiento de la violencia, enseñándoles a las mujeres a esperar con paciencia y a aceptar vivir en violencia, coincidiendo con lo planteado por Montes y Woods (2008) y Wangki Tangni (2012c). Este enfoque poco contribuye en romper el círculo de la violencia, reforzando más bien el respeto y

¹⁶⁸ Dorka era una mujer griega (llamada también Tabita) “que abundaba en buenos hechos” (Hechos, 9:36). En las denominaciones protestantes las actividades de servicio o “servir a otros” son llamadas Dorka. Estas actividades son realizadas por las mujeres (u hombres) después de haberse bautizado (después del bautizo socialmente se les reconoce como “cristianos”), realizan acciones caritativas, es un servicio de “dar a los más necesitados”.

subordinación de la mujer hacia el conyugue, desde esta perspectiva el mensaje espiritual fortalece el patriarcado.

Al respecto, reverendas y líderes de las mujeres comentaron que hasta ahora la iglesia tiene el reto de atender debidamente a las mujeres, estableciendo políticas específicas para sancionar la violencia en sus estructuras y preparar a su personal para asumir con responsabilidad una problemática que deteriora a las mujeres y a la familia. Hasta ahora, los esfuerzos para el abordaje de la violencia son pequeños y su trabajo en contra de la violencia es encubierto al carecer de una orientación oficial de la iglesia.

La violencia es un tema conocido pero sin abordarse abiertamente a pesar de la relevancia de la temática, situación que contrasta con la activa participación de las mujeres al interior de la iglesia. Cuando por la propia iniciativa de las mujeres en las distintas denominaciones religiosas promueven transformaciones importantes dándole un lugar a las mujeres, al realizar otras lecturas bíblicas o cuestionado las normas sesgadas a favor de los hombres, han sido interpeladas por los propios hombres al decir que buscan: “separar a las mujeres de sus parejas” (Entrevista 47, 49 y 50; 2009 y 2011), en ese sentido ha sido notable el trabajo impulsado por las mujeres moravas congregadas en la Unidad de Mujeres Moravas de Nicaragua (UMMON).

UMMON es una organización de mujeres que desde el interior de la iglesia Morava ha impulsado transformaciones importantes a favor de las mujeres. Su propósito ha sido darles un lugar digno promoviendo una participación activa dentro de la iglesia, así como suscitar la equidad de género en la estructura organizacional y en su dirigencia, incidiendo para que más mujeres participen en los espacios de toma de decisión. Entre las acciones contundentes emprendidas por UMMON es necesario mencionar la “relectura bíblica para contrarrestar el sometimiento de hombres sobre mujeres, procesos de formación continua en derechos de las mujeres (salud sexual y reproductiva, autoestima, autogestión socioeconómica) del liderazgo religioso y de las propias mujeres aglutinadas en esa organización (Álvarez descrita en Montenegro, 2012: 44 y 45; entrevista 49, 50; 2009 y 2011).

El trabajo realizado por UMMON se constata en la cotidianidad, al recoger sus voces por medio de este trabajo investigativo y, por lo expuesto en el estudio diagnóstico realizado en las Regiones Autónomas por Montes y Woods (2008). Si bien, la iglesia se focaliza en la familia, más que en la mujer como sujeto de derecho, debiera ser un impedimento para que la iglesia tuviera un abordaje adecuado de la violencia desde la iglesia en la sociedad.

Las mujeres líderes de las iglesias de Krukira manifestaron que se sienten escasamente preparadas para desarrollar trabajo en la prevención y atención de la violencia. De alguna manera ellas esperan que desde las estructuras eclesiósticas se las capacite y que en ello, las organizaciones de mujeres urbanas pudieran participar, esas dos acciones serían determinantes para fortalecer el trabajo en su lucha por la no violencia liberan las mujeres en la comunidad.

Así, las mujeres recurren a la iglesia en sus deseos por superar los primeros indicios de violencia hacia ellas, ya sea por parte de su compañero o desde su familia. Como se ha

dicho antes, la iglesia es un espacio de ayuda espiritual – emocional para las mujeres. En las historias recabadas se pudo apreciar, que en su búsqueda de justicia la iglesia se involucra cuando los casos ya han escalado alto en niveles de violencia. No siempre esa intervención es progresiva pues por momentos propone soluciones que son de poca ayuda para las mujeres, dejando entrever su sesgo androcéntrico. En la experiencia del liderazgo religioso en Krukira, las estrategias que siguen son algunas de las usadas por la iglesia para atender a las mujeres y sus parejas en situaciones de violencia doméstica.

Cuando la pareja es cristiana, es decir, comulgante, entonces la iglesia se involucra de lleno en la atención a la pareja cuando han recurrido a sus autoridades en demanda de ayuda. Pero ocurre lo contrario cuando uno de ellos (matrimonio o pareja) no es comulgante ni miembro activo de la iglesia. Con los miembros activos, desde una perspectiva más convencional, el reverendo y su esposa realizan consejería con la pareja para que la relación pueda continuar, se aconseja a la pareja para evitar la violencia, usando textos bíblicos específicos como recurso. Una vez que los líderes espirituales intervienen, estos tienen la expectativa de volver a unirse resaltando la importancia de la familia. Cuando la pareja o el hombre / mujer reconoce/n sus malas actitudes, emprenden acciones como: hacer oraciones y ayunas para pedir perdón y rectificar su comportamiento.

Si aún continúan los malos tratos en la relación de pareja después del seguimiento dado por la iglesia, se pasa a un consejo conformado por personas con liderazgo, ahí se establece la normativa a ser aplicada estableciendo medidas disciplinarias al hombre/mujer o a la pareja. Aunque en la iglesia no se aceptan los divorcios pero si la violencia persiste, se permite la separación. Y por último, aunque poco frecuente en la realidad de Krukira – y otras comunidades -, por la gravedad de la violencia infringida, la iglesia remite el caso al *Wihta*.

A partir de las historias de vida se pudo identificar que en uno de los casos la iglesia se involucró a solicitud expresa de la víctima. El caso fue valorado por el reverendo y por el comité de la iglesia, quienes decidieron poner en disciplina a la pareja, acusando a la mujer de “adulterio”. A pesar de haber pedido ser escuchada por el reverendo y su esposa, estos no actuaron para “aconsejarla” o llamarlos a los dos para escuchar qué tenían que decir, saltando sus propias normas internas establecidas para atender todas las quejas y solicitudes de apoyo que llegan a su seno. En este caso, el rol de la iglesia fue de “control” al aplicar reglas morales de la iglesia sesgadas en términos de género.

En otros casos, los ancianos de las congregaciones son convocados por los pastores/reverendos para atender y colaborar en la solución de la violencia en las parejas congregadas. Su papel es de acompañantes en el proceso, procurando ofrecer fortaleza a la familia de las víctimas. En la experiencia local, los líderes religiosos sólo son llamados cuando una situación que afecta a sus congregados se vuelve compleja. Ante tales hechos, participan otros actores investidos de autoridad como los ancianos en la búsqueda de una salida justa. Los ancianos son miembros activos de sus congregaciones religiosas, son muy relevantes en la imagen colectiva Miskitu e influyentes en la vida social de la comunidad.

Como bien dice Cirina González sobre las mujeres Ngöbe en Panamá, las víctimas de violencia “encuentran paz espiritual cuando visitan la iglesia” (González, 2012: 16). Esto

mismo ocurre en las comunidades Miskitu de Nicaragua, Shira Miguel explica que esta acción va más allá de la invocación, también incluye la escucha y el consuelo (entrevista 39, 2010). La iglesia sirve como intermediaria en el restablecimiento emocional de las mujeres Miskitu siendo diversas sus estrategias –como ya se ha explicado-. Pero más relevante es aún, cuando en ese espacio las mujeres encuentran un lugar para hablar en confianza y desatar la carga del secreto guardado, la vida en violencia. Las mujeres se sienten satisfechas porque en su recuperación, Dios – como referente espiritual –, el liderazgo religioso y la comunidad congregada en esa iglesia, la han acompañado. Las mujeres reciben el mensaje de “no estar solas”, ahí encuentran la solidaridad y comprensión femenina. La iglesia es un espacio público de reunión importante para todos, en especial de las mujeres.

La ética cristiana compartida por todos en la comunidad, los profundos valores religiosos interiorizados en las mujeres más la relevancia de la iglesia en la vida de la comunidad, la convierte en referencia trascendental para las mujeres Miskitu en la búsqueda de auxilio ante la violencia en el ámbito comunal. Por lo anterior, se puede asegurar que la iglesia es un refugio importante para las mujeres por dos razones 1) porque es ahí donde ellas se reencuentran a través del perdón según la moral cristiana y 2) porque asumen las formalidades propias que provee la cultura, la iglesia en el contexto Miskitu es un espacio de sanación, experimentado por las mujeres al abrazar las formalidades de un/a “cristiano/a” con acciones como: “compartir, servir, hacer”.

Si bien, las distintas denominaciones religiosas en el Caribe nicaragüense carecen de ordenamientos internos establecidos directamente para sancionar la violencia, tal y como lo expone la Reverenda Ofelia Álvarez (Álvarez referida en Montenegro, 2012), los existentes pueden ser adecuados para emprender acciones que ayuden a enfrentarla. Ello depende de la voluntad de los pastores. En todo caso, se espera de la iglesia, apertura y colaboración para que junto a otros actores de la comunidad se ayude a las mujeres a emprender caminos hacia la justicia, así como a educarlas para que reconozcan la violencia como un mal que las afecta a ellas, a las familias y a la comunidad.

Partera/s

Las parteras atienden a todas las mujeres portadoras de alguna enfermedad de transmisión sexual. Ellas se encargan del aseo personal contra las ETS que en el mundo Miskitu son conocidas como enfermedades de la sirena o *liwa*, transmitida por malos espíritus. Además atienden a mujeres embarazadas y sus procesos post parto. A las mujeres embarazadas se les da cuidados especiales durante ese período, especialmente consejos, medicina y sobadas para colocar (la matriz) al bebe en la posición correcta. La partera ha atendido casos de mujeres que después del embarazo son forzadas por sus conyugues a sostener relaciones sexuales. Durante este período, desde la perspectiva cultural, se prohíbe cualquier tipo de contacto sexual para el cuidado del cuerpo femenino. A los hombres “se les regaña porque es nuestro derecho” o “que no molesten a sus mujeres hasta después de los 90 días del parto” (Entrevista 36, 2011).

En el estudio no se identificó casos en los que las mujeres citaran que acuden a la partera por alguna enfermedad provocada por transmisión sexual, golpes o inflamación en sus

órganos vitales producto de algún episodio de violencia física o sexual. Sin embargo, las parteras y médicos tradicionales aducen que dan medicina o soban a las mujeres cuando éstas presentan un mal similar, aunque las propias mujeres no expliquen el origen de su enfermedad de forma abierta.

Médicos tradicionales o curanderos

Los terapeutas indígenas usan distintos métodos para la sanación, siendo un recurso con el que cuentan las mujeres y que utilizan para contrarrestar algunas formas de violencia en sus vidas. Las mujeres enfrentan la violencia con el uso de la medicina tradicional al disminuirla, pero no la detienen porque ésta escala hasta llegar a profundizarse en su contra. Con el uso de la medicina Miskitu se busca recobrar el amor perdido, hacer que el hombre se enamore y establezca una relación estable con la mujer, asimismo, traer al marido de regreso al hogar, o bien, hacer que “olviden” -olvidar la pareja anterior- si hay en existencia una relación extramarital¹⁶⁹. También las mujeres pueden realizar algún remedio para hacerse querer del hombre, de la suegra o de la familia del marido.

En las narraciones de las cinco historias de vida de mujeres de la comunidad de Krukira y en los registros llevados por la Defensora comunitaria, fue imposible encontrar como referencia las visitas de mujeres al médico o a la partera en la búsqueda de ayuda para solucionar episodios de violencia. No obstante, en la cotidianidad, el uso de la medicina indígena es recurrente según pude constatar durante mi estadía en la comunidad. Por medio de conversaciones informales con mujeres de Krukira pude enterarme del uso de remedios para sostener las relaciones de pareja, sufriendo o no episodios de violencia. De igual manera, las organizaciones de mujeres locales en Bilwi me explicaron que han identificado que en sus demandas de justicia, las propias mujeres relacionan el mal proceder de sus conyugues porque “alguien los hechizó” (Entrevista 39, 2010). La medicina Miskitu es una práctica ancestral que aún se sostiene en la vida cotidiana (ver por ejemplo el artículo escrito por Herlihy, 2006).

Con la medicina indígena se resuelven problemas maritales y familiares. Por solicitud expresa de las mujeres, el terapeuta interviene para remediar dificultades en la pareja. Es frecuente que eso ocurra cuando los hombres se “aburren de ellas, no les dan dinero ni las tratan bien” (Entrevista 37, 2011). Producto de desequilibrios generados por continuos pleitos en la familia o relación de pareja, los médicos realizan algunos preparativos para recuperar la paz perdida. Por ejemplo, se realizan oraciones o bebidas para que el hombre se calme, bajando la intensidad del conflicto” (Entrevista 38, 2011). Como parte de las estrategias para ayudar a las parejas a llevar una relación con respeto los terapeutas suelen dar consejos. Y por último, con el fin de controlar la sexualidad de sus parejas, las mujeres piden “les neutralice el miembro viril”¹⁷⁰ de esposos o novios para evitar que sostengan relaciones sexuales con otra/s mujer/es.

¹⁶⁹ Es una estrategia realizada por mujeres esposas – mujeres amantes, indistintamente de su condición en la relación de pareja.

¹⁷⁰ Laura Herlihy cita que en la mosquitia hondureña esta poción contra la virilidad se denomina en miskitu *kaiura kaia*; los hombres a pesar de sentirse atraídos por una mujer hermosa, cuando llegue el momento de las relaciones sexuales no podrá tener una erección (Herlihy, 2006: 65).

En el estudio de Laura Herlihy (2006) entre Miskitu de Kuri, una comunidad hondureña identifica una variedad de métodos usados por las mujeres para controlar la sexualidad de su pareja, teniendo como efecto el manejo de los recursos económicos o relaciones emocionales. El uso de pociones mágicas puede llegar a profundizar los malos tratos en la pareja o inestabilizar la salud de otras mujeres, a quienes consideran sus “rivales”. Estos son recursos utilizados por las mujeres con la finalidad de garantizar estabilidad en sus relaciones conyugales, no obstante, desde la perspectiva cultural, son acciones aceptadas y bastante generalizadas. Acciones de este tipo son explicadas por Herlihy (2006) cuando describe el tipo de “pociones mágicas” usadas por las mujeres Miskitu: poción contra los celos, poción contra la virilidad, poción contra el odio – que induce a los hombres a abandonar su hogar, cuando estos ya son casados-; poción para olvidar –olvidar a su familia o no enviar dinero, cuando estos se encuentran en otro lado-. Todos estos métodos son usados por las mujeres de Krukira, según lo detallan los médicos indígenas entrevistados.

De acuerdo a la explicación dada por los terapeutas tradicionales, las tácticas usadas por las mujeres son múltiples: baños, oraciones, amuletos, cocimientos e ingestas a base de hierbas mágicas religiosas y consejos. De esta manera la medicina tradicional es vista por las mujeres Miskitu como un recurso para enfrentar la violencia en términos culturales, aunque no siempre con la eficacia que ellas esperan, pero seguras de que eso ayudará a consolidar la relación de pareja de manera que merme la vida en violencia. De acuerdo a la experiencia de los curanderos o médicos tradicionales Miskitu, sus medicinas sólo pueden apoyar a las mujeres a confrontar los efectos de la violencia física y emocional. Al respecto, Herlihy (citando a Lila Abu – Lughod’s, 1990), expresa que la magia no es utilizada por las mujeres para revertir el orden social, sino que fortalece la dominación masculina al evitar el problema en vez de enfrentarlo. Las mujeres Miskitu, dice Herlihy, combaten y a la vez fortalecen la ideología de género dominante.

Los recursos proveídos por la cultura como las pociones mágicas son mecanismos de los que las mujeres echan mano para afrontar la violencia. Al respecto, Mahmood (2008), nos recuerda que la agencia de las mujeres se establece sin cuestionar necesariamente el poder masculino, respondiendo sus acciones más bien a las condiciones sociales e históricas específicas. La medicina ancestral, es un medio valioso que las mujeres han usado del pasado al presente, para equilibrar las tensiones generadas por la violencia en las relaciones de pareja. Este recurso cultural propicia entonces relaciones de parejas más justas sin que contradiga los valores propios de la cultura Miskitu. Siendo así, el uso de la magia en las mujeres indígenas no responde ni contradice a la ideología patriarcal, pero estratégicamente favorecen el uso de medios a su alcance buscando respuesta a la crisis que se deriva de la violencia de género.

☒ Grupo 2) Figuras con autoridad en el espacio de la comunidad

▪ *CAIMCA y la Defensoría de las mujeres en Krukira*

La información referida al funcionamiento del Centro de Atención Integral a la Mujer Caribeña (CAIMCA) ya fue explicado en el Capítulo 5 de esta tesis, inciso 5.2.1 y subtítulo: “Prestadores de servicios en la ciudad de Bilwi: espacio gubernamental y de sociedad civil”. El contenido que aquí se presenta tiene el propósito de enfocar el trabajo desarrollado desde la comunidad de Krukira y sus vínculos con el espacio urbano, lugar donde CAIMCA tiene su centro de atención, funcionando como enlace entre la comunidad y el Estado en la procuración de la justicia de las mujeres.

El CAIMCA inicialmente fue un proyecto que contó con financiamiento externo, juntando esfuerzos desde la sociedad civil organizada y agencias gubernamentales, enfocando sus esfuerzos en promover los derechos de las mujeres en la zona rural y urbana del municipio de Puerto Cabezas. Con esta iniciativa se intervino directamente en un amplio radio de acción que incluía el sector rural de este municipio (2006 - 2010). CAIMCA formó a promotores comunitarios que tenían la función de identificar casos para realizar referencias a la autoridad indígena o a las oficinas del proyecto en Bilwi -que es una instancia de la sociedad civil-, para luego enviarlos a la Comisaría de la mujer. De igual forma, se hizo un extenso proceso de sensibilización para el reconocimiento y denuncia de la violencia. El centro atendió directamente a las mujeres ofreciendo una diversidad de servicios en sus instalaciones ubicadas en Bilwi.

La primera fuente para identificar y emprender procesos de seguimiento a los casos de mujeres demandantes de derecho en esta investigación de tesis, se realizó a través de CAIMCA en Bilwi. En un siguiente momento, en la comunidad, la localización y acercamiento a las víctimas se ha logrado con el apoyo de la promotora de derechos humanos de las mujeres en la comunidad de Krukira, actualmente reconocida por la comunidad como Defensora. Su respaldo ha sido clave para situar a las víctimas, conociendo su propia versión de los hechos y los resultados obtenidos en las justicias.

Existe un sistema de referencia de los casos de la comunidad hacia CAIMCA, ya sea, por la Defensora o de la autoridad comunitaria (*Wihta*). Es importante hacer mención que los casos son remitidos de la comunidad hacia Bilwi por la Defensora, con aval -en la mayoría de los casos – del *Wihta*, quien firma y sella el documento que las víctimas presentan en el centro asistencial. Por otro lado, en el 2008 hubo presencia de una unidad policial en la comunidad, es por eso que muchos casos fueron remitidos directamente a la Comisaría de la Mujer de la Policía nacional o al departamento de Auxilio judicial de esta entidad. Sin embargo, los casos enviados por la policía asisten con el aval de las distintas autoridades presentes en la comunidad: *Wihta*, promotores y Policía nacional en Krukira.

De 15 casos procedentes de Krukira y atendidos por CAIMCA en Bilwi durante el período del 2008 – 2010, solamente 6 fueron tramitados por la Comisaría y auxilio judicial de la Policía nacional y del Hospital regional, como parte de la red de referencia y contra referencia en la atención a la violencia que opera en esta ciudad. Los restantes 9 fueron

enviados desde la comunidad (*Wihta*, promotores y Defensora) hacia esta instancia de la sociedad civil.

La revisión de casos en las oficinas de CAIMCA en Bilwi, permitió observar la persistencia de casos de violencia sexual siendo sus principales víctimas mujeres adolescentes y adultas. En la tipología de violencia hay preeminencia de violencia física, psicológica y económica, reportándose 8 casos, a diferencia de 5 casos por violencia sexual y solamente uno de injurias y calumnias. Con la incursión de CAIMCA a la comunidad parece ser recurrente la remisión de casos al Estado, incluso uno tipificado como “injurias y calumnias”, pudiendo haberse resuelto en la comunidad fue enviado a Bilwi. Asimismo, se evidencia la persistencia de normas culturales para la resolución de conflictos en situaciones de violencia sexual, aunque de igual forma, hay otros casos como las lesiones que son enviados a las instancias del Estado pero que igualmente son sancionados de acuerdo a la jurisprudencia indígena.

Defensoría comunitaria

En Krukira CAIMCA se adaptó a las necesidades de las mujeres indígenas rurales como una manera de dar respuesta a la demanda de atención de la violencia de género. Su promotora - presidenta, hoy tiene status de Defensora en la comunidad, situación que no ocurrió en otras comunidades donde funcionó el proyecto, una vez que este concluyera su fase de intervención en el municipio. Toda la comunidad tiene como referencia a la Defensora que con su actitud beligerante, atiende con diligencia cada caso que es conocido o atendido directamente por su autoridad, logrando el respaldo de las propias demandantes de derecho -las mujeres-, de la estructura de autoridad local y de las organizaciones de mujeres con sede en la ciudad. Su liderazgo ha sido edificado desde antes de la intervención del proyecto CAIMCA en Krukira. Ella fue formada por el Movimiento de Mujeres “Nidia White” desde finales de los “años ochenta”, tiempo en que la comunidad se encontraba en medio del conflicto armado. Asimismo, la Defensora es una miembro activo de la iglesia Morava de la localidad, ha ostentado cargos de autoridad y es miembro del coro de la iglesia. En la asamblea comunal es una de las voces de mujeres que es escuchada y atendida con respeto de parte de asambleístas y autoridades. Todos estos factores han contribuido en fortalecer la imagen de una mujer líder que defiende los derechos de las mujeres en la comunidad de Krukira.

La Defensora se involucra en el conocimiento de casos sobre violencia hacia las mujeres y niñez. Asimismo funciona como una instancia para dar soluciones según sean las características de los hechos, sus resoluciones son conocidas y respaldadas por el *Wihta* en funciones. Como Defensora de la comunidad tiene facultad para atender con exclusividad la violencia hacia las mujeres, también da seguimiento y lleva un registro de todas aquellas quejas que han llegado a su autoridad.

Las estrategias de la Defensora para auxiliar a las mujeres en sus demandas son muy diversas: Escucha atenta, convoca a las partes en conflictos, visitarlos (o preguntar) dándoles seguimiento a sus quejas. En su intervención hace uso de todas las posibles normas que se reconocen en el sistema de administración de justicia de su comunidad y establece remisión de los casos a alguna instancia en Bilwi cuando no se logra solución

alguna en ese espacio. Si las mujeres recurren a ella en búsqueda de ayuda, las aconseja porque no siempre las mujeres están dispuestas a que se interceda para sancionar la violencia. Si las víctimas no accionan, ella se ve impedida de establecer normativa alguna, más bien, toma nota y da seguimiento para conocer cómo evoluciona la situación de violencia.

En todas las historias conocidas en la comunidad, las mujeres llegaron en algún momento ante su autoridad para pedir ayuda aunque no todos concluyeron con un resultado deseable, según las demandas de las propias mujeres. Tampoco la Defensora es la única vía a la que recurren las mujeres, como expliqué antes, las mujeres en su búsqueda de justicia pueden tomar distintas direcciones. La experiencia es que las mujeres no accionan ante el primer indicio de violencia, sino después, cuando ésta se muestra cada vez mayor y sin posibilidades de detenerla. Las narraciones de las mujeres, por medio de entrevistas e historias de vida, atestiguan esa realidad.

Es interesante percibir por medio de las historias de vida, cómo las mujeres pueden llegar donde la Defensora para informarle del mal comportamiento de sus maridos pero no demandar una sanción por violencia. En el ámbito de la comunidad las quejas recepcionadas por la Defensora se caracterizan por su discontinuidad. Por la forma incesante en que se presenta la violencia, es frecuente que las mujeres reaccionen ante determinados actos agresivos generados por el conyugue, mientras que en otro momento interrumpen cualquier acción de protección. La Defensora por lo general, conoce de la vida de malos tratos de las mujeres, de la misma manera ha logrado caracterizar a los victimarios. El comportamiento de los victimarios es vigilado y de ello depende su intervención o no en las disputas.

La importancia del establecimiento de la defensoría consiste en: 1) la creación de un espacio propio para las mujeres 2) las mujeres se sienten escuchadas y por tanto, sus derechos humanos como mujeres resguardados 3) la Defensora es una mujer miskita oriunda de la misma comunidad, lo que genera confianza en la interlocución 4) aunque el *Wihta* interviene en la solución de las disputas –más cuando estas son complejas-, su participación es marginal, es la Defensora la que determina la dimensión de los hechos y por tanto, las normas a aplicar. La Defensora juzga los hechos a partir del conocimiento de la situación de violencia y del seguimiento de los mismos. Todas estas razones son de relevancia para comprender la importancia en la transformación de las formalidades legales en una comunidad indígena rural, más cuando son las mismas mujeres quienes han impulsado esa adecuación de las estructuras de autoridad, favoreciéndolas en términos de sensibilidad, apertura y espacios propios para las mujeres Miskitu rurales en el acceso pertinente y con perspectiva de género en la justicia.

- *Wihta* o Juez Comunal

Es electo en el seno de la asamblea comunal cada año. Anteriormente era quien atendía todos los casos que llegaban a su autoridad buscando justicia, hoy, en la comunidad se ha delegado la atención a la violencia de género a la Defensora comunitaria. No obstante, el *Wihta* acompaña su labor en la aplicación de normas además de sus funciones de seguimiento de casos, ya sea en la comunidad o de los transferidos a la ciudad.

En muchos casos las acciones del *Wihta* son contundentes, mostrándose interesado por resolver las demandas de las mujeres y vigilar, junto con la Defensora que se cumplan las normas, de igual forma, propone otro tipo de soluciones cuando los episodios son reiterados. Pero también puede actuar con desinterés y con un enfoque machista cuando se muestra indiferente diciéndoles a las mujeres “que la pareja solucione” o que “la niña es una cualquiera”. Para evitar la crítica masculina, el *Wihta* casi siempre apoya a los hombres, aunque en la actualidad prefiere remitir las quejas de las mujeres a la Defensora.

- *Los ancianos*

Los ancianos son considerados como los portadores culturales del pueblo Miskitu y en los asuntos comunales se muestran como un símbolo moral de relevancia. En la administración de los asuntos locales, el *Wihta* puede convocar a los ancianos cuando se encuentra frente a situaciones complejas, buscando asesorarse para que con su sabiduría puedan tomar el camino adecuado en la resolución de la disputa. Por medio del trabajo de campo, se conoció de dos casos en la comunidad en que los ancianos se reunieron para apoyar a las mujeres y a sus familias. Su papel fue darles acompañamiento y consejos para que ellas junto con el *Wihta* y otras personas con autoridad, tomaran las mejores decisiones. Sin embargo, estos casos se refieren a la violencia patrimonial, física y sexual, que conmovieron a toda la comunidad, obligando a los ancianos a actuar para proteger la vida de las mujeres y sus familias frente a los agresores. Su accionar es importante porque evita el desamparo de las mujeres, de las familias y del *Wihta*, de manera que las soluciones se buscan de forma conjunta, involucrando a otros actores.

Los ancianos además, son un recurso local de relevancia y disponible desde la cultura. En la solución de la violencia los ancianos juegan un rol valioso si consideramos la investidura y autoridad que concede el pueblo Miskitu a este grupo etario. El desafío será prepararlos con sensibilidad de género en la atención a la violencia, considerando los efectos desbastadores que provoca en las mujeres, en la familia y en la comunidad.

Estación de la Policía nacional en Krukira

La policía nacional forma parte de la estructura de autoridad gubernamental en Nicaragua. Según las necesidades de las comunidades rurales, la policía se estaciona por tiempos determinados para operar y controlar la acción delictiva de la zona. Ese fue el caso de Krukira. En la experiencia de esta comunidad, esa unidad policial funcionó con formalidades legales del Estado pero supeditada a la autoridad del *Wihta*, ancianos y demás líderes comunitarios, adaptándose a la lógica de trabajo de la justicia comunitaria indígena. Por un tiempo las problemáticas comunales eran resueltas separadamente, por un lado, la policía realizaba labores de orden público más complejos que remitía a Bilwi, mientras el *Wihta* y su comitiva atendía los menos graves. Pero después, la mayoría de los casos recepcionados en la estación, por sus características eran resueltos en la comunidad, teniendo la policía más bien un rol de “acompañamiento” a la autoridad indígena, aspecto ya discutido en el capítulo cinco de esta tesis.

La estación policial en la comunidad de Krukira funcionó solamente durante un año (2008) por solicitud de los profesionales de la comunidad organizados en *Kru Luhpia*¹⁷¹, luego del paso del Huracán Félix (2007). La comunidad apoyó su estancia durante esa fase con alimentos, viviendas y armando un *silak watla* - celdas preventivas o literalmente cárcel, en español-. Por su parte, la policía asignó recursos humanos y una camioneta. De igual manera, la colaboración de la comunidad fue explícita en el ejercicio de autoridad al ventilar casos de forma conjunta que involucraban a una variedad de autoridades comunales.

En la estación policial instalada en Krukira se atendía todo tipo de situaciones. Al inicio, la comunidad presentaba una variedad de dificultades, como abigeato, macheteados o lesionados graves y leves, problemas de terrenos entre familias y vecinos, pleitos, robos, violencia de género, expendio y consumo de drogas, que la des-estabilizaban. Con el tiempo, los conflictos se fueron resolviendo hasta el retiro de las fuerzas policiales.

En esta estación policial también se atendía casos de violencia hacia las mujeres que eran resueltos, en su mayoría, en el ámbito de la comunidad. En la atención de los casos participaban varios actores, incluyendo a los promotores –luego defensoría- de CAIMCA en Krukira. Los casos complejos se remitían con expediente a auxilio judicial o a la comisaría para el seguimiento de procesos legales en el Estado. Aunque en la práctica esos mismos casos se enviaban primero a CAIMCA en Bilwi, con el acompañamiento de la Defensora comunitaria, según consta en sus propios registros.

Esas remisiones no se establecieron como una regla aplicada con rigurosidad porque a pesar de lo delicado de los casos, estos podían ser resueltos por medio de acuerdos, dándoles además consejos y empleando otras normas propias según el derecho comunitario. La mayoría de los casos fueron porque “la esposa pide que no lo echara preso, que lo aconsejara”, en esos casos se llamaba a la comisión de CAIMCA (en Krukira) y se sentaba a ambas partes (Entrevista 35, 2011). En eso, todos los actores con autoridad: *Wihta* y/o segundo *Wihta* y sus policías voluntarios, Defensora, promotores de derechos de las mujeres de CAIMCA, ancianos y familiares, víctima y victimario, incluyendo al jefe policial participaban de este tipo de solución en el ámbito local.

Así como la estación policial intervino en la vida de la comunidad y de las mujeres, bajando la intensidad de los conflicto en la comunidad también asistía a otras instancias ubicadas fuera de ese ámbito. Las mujeres al recurrir ante figuras e instituciones con autoridad en la solución de la violencia, también hacen uso de los recursos existentes en la ciudad de Bilwi, ahí se ubican entidades de la sociedad civil organizada y estatal. Si bien, estas son organizaciones que están preparadas para encausar legalmente los casos, se sitúan distantes de las mujeres, además de promover un proceso bastante burocrático y caracterizado por ser escasamente ágil, accesible y comprensible para las mujeres indígenas

¹⁷¹ Se deriva del significado histórico de la comunidad *Kru* (guayaba silvestre) que por su abundancia (*kira*) los primeros pobladores la nombraron como “*Kru-kira*”. La organización se denomina con la primera silaba: *kru*, (guayaba silvestre) y *luhpia* (hijo/hija), en acepción de “*Los/las hijos e hijas de kru*”. (en comunicación personal con Milton Zamora, 2014).

rurales. En ese contexto se hace pertinente y hasta necesaria la participación de las organizaciones de mujeres como instancias intermedias.

En el acceso a la justicia estas organizaciones se han especializado en acompañar a las mujeres en contra de la violencia, volviéndose su participación útil en el recorrido realizado por ellas en la ruta crítica estatal. Las organizaciones de mujeres de forma recurrente unen a la comunidad con la ruta gubernamental, captando casos de violencia que luego canalizan en la esfera estatal. Todos ellos tienen la función de colaboración para garantizar el debido proceso y el acceso a la justicia de las mujeres víctimas de violencia.

☒ Grupo 3) Organizaciones de mujeres

- Organizaciones de mujeres

Las organizaciones de mujeres con oficinas en la ciudad de Bilwi como AMICA, GAVIOTA o “Nidia White” ofrecen una variedad de herramientas para ayudarles a las mujeres a conocer sus derechos y demandarlos, si es necesario. El trabajo de estas organizaciones se conoce en el área rural, mismo que promueven por distintas vías, principalmente por medio de las radio emisoras locales. El logro más relevante a favor de los derechos humanos de las mujeres y en contra de la violencia lo constituyó el proyecto CAIMCA, ya explicado antes en esta tesis.

El propósito del acompañamiento de estas organizaciones es potenciar la confianza y compañía en las mujeres víctimas al momento de demandar justicia. Las mismas mujeres consideran que la presencia de las Defensoras – comunitarias y abogadas - da fuerza a sus demandas porque en ocasiones, ellas mismas no saben cómo proceder, qué hacer, qué decir –porque no conocen el lenguaje legal y muchas veces no entienden ni hablan el español-, ni a dónde ir porque escasamente conocen el funcionamiento de la ruta estatal.

Los colectivos de mujeres ubicados en la ciudad de Bilwi sirven de canal entre el Estado y la comunidad, recepcionando casos cuando las mujeres indígenas rurales y también urbanas se movilizan en la búsqueda de justicia. Las mujeres pueden llegar a estos centros debido a la insatisfacción en la resolución de sus casos en la comunidad – por ejemplo, ante el incumplimiento de normativas comunitarias o la falta de atención -. Además, porque las víctimas valoran el importante papel que juegan estas organizaciones en la lucha por los derechos humanos de las mujeres, por tanto, en el restablecimiento de sus derechos.

Las distintas entidades gubernamentales y no gubernamentales que se ubican en la ciudad de Bilwi si bien han desarrollado procesos que impulsan derechos de las mujeres, el enfoque de su trabajo es, por lo general, mono cultural y tienen como vía para la solución de la violencia el Estado, sin considerar a los actores más cercanos a las mujeres, más cuando la violencia es aún incipiente. Estos actores están lejos de las mujeres rurales, siendo los más cercanos colaboradores los ubicados en la comunidad, manifestando algún tipo de apoyo para frenar la violencia, así como lo demostró en su estudio Path (2012).

Las agencias de la sociedad civil y estatal asisten a las zonas rurales de forma esporádica y aún les hace falta desarrollar una visión integral en la lucha contra la violencia. En su empeño por acercarse al espacio comunitario indígena estas organizaciones tendrán que trabajar de la mano con organizaciones más locales, como ha sido la experiencia llevada a cabo por medio del proyecto CAIMCA. En ese esfuerzo las organizaciones de mujeres realizaron acciones más incluyentes al fortalecer procesos que desde la comunidad se fueron gestando con la participación activa de las mujeres Miskitu rurales.

CAIMCA inicialmente buscaba captar los casos de violencia por medio de los procesos de referencia y contra referencia efectuados desde la comunidad a la ciudad. La remisión de casos fue efectiva hasta cierta época, ya que la defensoría comunitaria poco a poco fue estableciéndose hasta centrar sus acciones en la comunidad con el esfuerzo del liderazgo de mujeres y autoridades locales. Las mujeres usuarias se abocaban cada vez más ante esa nueva figura que representaba la Defensora de las mujeres en Krukira, asumiendo la solución ofrecida por esa nueva autoridad en el ámbito comunal. La atención, resolución de disputas y seguimiento de casos tuvo un grado de resolución favorable para las mujeres. De esta manera, se puede observar que ese esfuerzo se adaptó a las necesidades de las usuarias mujeres que buscaban justicia siguiendo la lógica cultural Miskitu del sistema normativo propio. La Defensora comunitaria –inicialmente promotora del proyecto en la comunidad – fue asumiendo un rol cada vez más relevante y de impacto en la comunidad, actuando en contra de la violencia y a favor de las mujeres que demandaban sus derechos en ese espacio.

Así, las mujeres Miskitu han logrado desarrollar sus propias redes de apoyo que emanan fundamentalmente de la comunidad, como el lugar donde ocurren los hechos de violencia y a la vez, la búsqueda de justicia. A pesar de las dificultades que experimentan las mujeres para detener la violencia en sus relaciones de pareja, en el camino recorrido ellas han encontrado actores que han servido de soporte y que responden al contexto cultural y geográfico del pueblo Miskitu. Además de traspasar la esfera jurisdiccional de la comunidad cuando sus deseos de justicia rebasan las posibilidades que ofrece la comunidad y ante la poca efectividad de las normas comunitarias, la carencia de seguimiento en ciertos casos y las dificultades de detener la violencia que enfrentan las mujeres al utilizar recursos convencionales que son poco efectivas para tal fin. Las mujeres no tienen otro recurso más que ir a la otra esfera de la justicia con la esperanza de resarcir sus derechos.

✠ Grupo 4) Instancias Gubernamentales del Estado

Las que siguen son instancias que poco interactúan con las mujeres, más cuando ellas deciden acudir a la autoridad para demandar derechos frente a la violencia. A partir del seguimiento de casos se pudo conocer que de las tres entidades, el primer lugar a donde las mujeres asisten es a la Comisaría, pero de ahí en adelante, los casos quedan varados sin continuar los procesos legales. Las razones que los detienen son variadas, por requisitos procedimentales en términos jurídicos: Caducidad en la demanda, insuficientes pruebas, investigaciones superficiales. Otros motivos están centrados en la víctima: Desinterés, altos costos económicos, trámite burocrático y difícil, presión del victimario y/o de su familia para desistir. Y también, por falta de orientación y acompañamiento del Estado (Ministerio Público, el defensor de la víctima) a las mujeres víctimas.

Así, en el camino de la justicia estatal la primera instancia es la Comisaría que se encarga de prevenir, atender e investigar la violencia hacia las mujeres. Brinda además, un tratamiento especializado a las víctimas y sobrevivientes de violencia. A la Comisaría llegan muy pocas remisiones procedentes de la comunidad de Krukira, la mayoría de los casos ventilados en esa instancia vienen de la zona urbana de Bilwi. Por las múltiples dificultades de las mujeres para llegar hasta la comisaría, simplemente desisten de continuar los procesos legales por la vía gubernamental. Esta realidad se constata cuando en mis visitas de campo tuve la oportunidad de revisar los expedientes de CAIMCA y del Juzgado Local para lo penal en Bilwi¹⁷². Por ejemplo, de los 15 casos procedentes de Krukira hacia CAIMCA entre el 2008 – 2010, sólo dos llegaron hasta la Comisaría. Eso se pudo saber a través del seguimiento de esos mismos casos en esta estación, cuando la investigadora de la comisaría se dio a la tarea de revisar el registro de recepción y remisión de expedientes por año desde el 2008.

Después que la Comisaría remite los expedientes a la siguiente instancia, el Ministerio Público, ahí se estancan. El Ministerio Público es la entidad que promueve el juzgamiento del victimario y defiende como representante del Estado, a la víctima. La violencia ha sido incluida como un delito de acción pública, siendo casos en los que el Estado interviene de oficio o por solicitud de las partes en conflicto. A pesar de esos adelantos de los derechos humanos de las mujeres en el marco legal nicaragüense, el proceso de investigación y seguimiento de los casos de violencia de género, ha sido débil, más cuando estos proceden del área rural.

La limitante principal que deja entrever esa debilidad en los procesos investigativos –que realiza por ley la Policía Nacional -, es por un lado, la escasa coordinación entre eslabones legales: la comunidad (*Wihta*, Defensora) y el Estado (a través de la Policía Nacional). Y por otro, la geografía dispersa de la zona aunado a los escasos recursos económicos y humanos de la Policía nacional. Ambas situaciones son un obstáculo en la actuación con diligencia por parte del Estado en los casos de violencia de género, más cuando estos ocurren en las zonas rurales indígenas.

Y en ese largo caminar, las mujeres llegan hasta los juzgados, lugar a donde se ventilan sus procesos legales en la esfera estatal como una manera de resarcir el daño. En la estructura organizacional judicial de la Región Caribe norte, ubicada en la ciudad de Bilwi, hay presencia del juzgado local penal que hasta hace poco atendía todas las faltas y delitos menores de violencia intrafamiliar y sexual. En la actualidad funciona el juzgado especializado en violencia hacia las mujeres, espacio donde se ventilan todos los casos que han sido recepcionados por el Estado.

¹⁷² En el Ministerio Público me impidieron el acceso a los expedientes de casos por violencia hacia las mujeres procedentes de la comunidad de Krukira a diferencia de la Comisaría de la Mujer. En esta última instancia sólo tuve acceso al seguimiento de casos de mujeres demandantes de derecho procedentes de esta comunidad, a partir de los registros llevados por la investigadora, con la limitante de no acceder a los expedientes.

En las tareas de campo que incluyó visitas a los juzgados, examiné los expedientes del Juzgado Local Penal único de Puerto Cabezas. Ahí se analizó únicamente expedientes que como causas se refirieran a la violencia intrafamiliar y sexual recepcionados en el 2009¹⁷³. La revisión demostró la escasa demanda de las mujeres procedentes del área rural, en cambio crecía en número de procesos legales los barrios periféricos de la ciudad de Bilwi: Loma Verde, San Judas, Filemón Rivera, Nueva Jerusalén y de las comunidades semi urbanas de Lamlaya y Kamla. Esta situación es similar a lo observado en la Comisaría, las mujeres que más asisten en búsqueda de apoyo legal son las de la ciudad. Al revisar los siete expedientes de casos recepcionados de la zona rural, el tipo de violencia tipificada corresponde a violencia física asociada a la violencia verbal y patrimonial. En varios de los casos se vinculan detonantes como alcohol y drogas usados por el agresor, generalmente hombres en contra de sus cónyuges.

El largo recorrido en la búsqueda de justicia llevada a cabo por algunas mujeres Miskitu rurales, muestra su tenacidad por encontrar sus derechos. Por eso, a pesar de los obstáculos que ellas suelen encontrar al recurrir por ayuda de la comunidad al Estado, tienen la esperanza de encontrar una salida posible frente a la violencia sufrida. Esa capacidad de movilidad de las mujeres como actoras es lo que se explica en el siguiente subtítulo cuando las mujeres buscan ejercer sus derechos como sujetos, utilizando una variedad de estrategias para contener la violencia en sus vidas.

6.4 Agencia de las mujeres Miskitu en la búsqueda de justicia

6.4.1 Agencia y ejercicio de ciudadanía

Las mujeres indígenas han tenido participación en dos esferas diferentes una vinculada más a la forma tradicional de intervención según la cultura y la otra, a las funciones no habituales en su propio espacio. A juicio de Aguirre Pérez (2003), en lo no tradicional es posible que existan diferentes grados de aceptación o prohibición de la incursión de las mujeres indígenas a la esfera pública. En el estudio realizado por Aguirre Pérez se argumenta que la participación de las mujeres indígenas pasa por distintos filtros que dificultan su acceso al escenario público, entre ellos cita: “la disponibilidad de tiempo, parentesco de pertenencia y manejo de información” (Aguirre Pérez, 2003: 6).

En el espacio público de la zona rural de la costa Caribe nicaragüense las mujeres cada vez son más evidentes. Esa experiencia novedosa tiene como trasfondo el contexto sociopolítico de la guerra y pacificación, así como el trabajo de promoción de derechos humanos realizado por las organizaciones de mujeres (García, 2000; Figueroa, 2010 y Comisión conjunta, 2012) ha facilitado su participación en la vida política local. En Nicaragua así como en la región latinoamericana esas han sido las circunstancias particulares del ejercicio de ciudadanía de las mujeres. Una situación llevó a la otra, las mujeres se organizaron después de su salida al escenario público y no antes. En la época del conflicto armado las mujeres se involucraron en los asuntos públicos como una manera de

¹⁷³ La información de los años anteriores no pudo ser localizada, debido a la forma de organización de los archivos en esta dependencia gubernamental. El orden de los expedientes se realiza de acuerdo a las causas, las causas indagadas se refieren a violencia intrafamiliar, además, estos expedientes están numerados.

apoyar a sus propios pueblos, politizando su accionar a partir del liderazgo asumido en el mismo proceso, potenciando su rol según mandatos culturales como madres y esposas – dice Araceli García (2000) y Sandra Davis et al. (2007) - se movilizaron para detener la guerra y traer a los hombres de regreso a sus hogares.

En Nicaragua, a partir del conflicto armado las mujeres asumieron solas el liderazgo colectivo ante el vacío de autoridad en sus comunidades. Este acontecimiento fue fundamental en la preparación del camino para la transformación de las mentalidades de mujeres y hombres en la comunidad. El aprendizaje de esos procesos es revelador porque ellas se asumen capaces de ejercer cargos públicos. Siguiendo a Baert (2001) y Giddens (1998), las mujeres Miskitu desafían las formas convencionales del ejercicio de poder, cuando ellas mismas se mueven asumiendo las normas de género socialmente aceptadas.

De los estudios realizados por García (2000) y Davis y otras (2007) entre la población Miskitu, se afirma que para la época de guerra la salida de las comunidades de origen –que no fue el caso de Krukira-, ayudó a las mujeres a auto responsabilizarse, pero una vez retornadas a sus antiguos espacios se interrumpió su desarrollo personal y hasta sus sueños se vieron limitados. Esa breve salida de las mujeres al escenario público se vuelve fundamental en sus vidas al reconocerse como personas competentes en otros ámbitos de acción y volverse útiles en términos individuales y colectivos. Durante el conflicto armado las mujeres asumen un papel relevante en la escena política local, al mostrar su fuerza y liderazgo que condujo a procesos importantes para las propias mujeres y sus pueblos como fue la instalación y puesta en vigencia del actual régimen de autonomía (ver por ejemplo en Figueroa y Marley, 2010).

Krukira fue una comunidad trastocada por la guerra, ahí se vivió la constante incursión del ejército sandinista, el gobierno sospechaba que la comunidad servía como base de apoyo de las fuerzas irregulares alzadas en armas, como en efecto sucedía. Esta fue una comunidad estratégica en términos militares ya que por sus características geográficas, tiene acceso por vía terrestre y marítima, además de poseer un complejo sistema inter lagunar, ubicada en las cercanías de Bilwi.

Por la particular resistencia de la comunidad, las mujeres jugaron un rol fundamental en el tránsito de la guerra a la paz formando parte de las Comisiones de Paz y Autonomía, participando activamente en el proceso de pacificación que se gestó en la región desde 1985. Araceli García (2000) explica que la interlocución directa desarrollada por las mujeres era una manera de proteger a los hombres para evitar que fueran apresados por el gobierno o acusados como “orejas” o *kiama* ante la insurgencia armada. De forma indirecta y estratégica, los hombres habían cedido su lugar a las mujeres, sin embargo, es bueno señalar que la movilidad de los hombres Miskitu no se circunscribe a los tiempos de guerra. En investigaciones realizadas entre los Miskitu por Helms (1976), García (2002) y García (2000), muestran cómo en el pasado, las mujeres se quedaban a cargo de los asuntos locales mientras ellos incursionaban en el mundo laboral lejos de sus núcleos poblacionales.

En ese contexto, las mujeres no entran a un campo totalmente nuevo pero estaban poco acostumbradas a lidiar con procesos políticos que trascendían sus propias localidades. Las

mujeres asumen la nueva posición con beligerancia y sin contradicciones pero una vez concluida la guerra son replegadas a espacios socialmente valorados como femeninos: la familia, la iglesia y el comercio local incipiente. En ese contexto, las acciones de las mujeres estaban influidas por las condiciones que la comunidad les ofrecía en ese momento. Por su parte, ellas consideraron haber jugado un papel histórico en las luchas emprendidas por el colectivo, la aspiración de ser reconocidos como un pueblo con derechos más que de sus propios derechos como mujeres. En esa época era incipiente el trabajo de promoción de los derechos de las mujeres como iniciales eran los procesos organizativos que ellas mismas estaban promoviendo.

Al volver triunfantes los jóvenes indígenas alzados en armas en contra del gobierno sandinista, asumen los cargos de gestión comunal que creían tenían el derecho pero además, la obligación de ejercer. Esta situación ocurre por las razones siguientes: Porque siguiendo la tradición son ellos quienes han estado al frente de la comunidad en funciones de servicio público, de igual forma porque sentían que el espacio público les pertenecía por derecho, siendo ganado por medio de la vía armada, y por último, porque las mujeres ya habían cumplido con su papel, por lo tanto, debían ceder el lugar, nuevamente a los hombres que habían vuelto de la guerra “más machista” (García, 2000: 268).

A la vez, el movimiento de mujeres “Nidia White” creó y fortaleció el liderazgo local de mujeres. Aunque momentáneamente las mujeres dejaron de figurar en la escena comunal, el proceso iniciado por las organizaciones de mujeres urbanas propició la reorganización y hasta su inserción con activismo a las actividades de la iglesia y al participar ampliamente en la economía local, aspecto que se constata en el estudio realizado en ese sector geográfico por el Movimiento de Mujeres “Nidia White” (citado en Jubb y Law, 2000: 23).

En la Krukira de hoy, es posible visualizar un grupo de mujeres, principalmente de mediana edad y mayores, que por su liderazgo y autoridad, participan activamente de distintos procesos gestados en ese espacio. En las mujeres mayores los iniciales procesos organizativos y hasta su salida al escenario público de la comunidad durante la “década de los ochenta”, provocaron su accionar a favor de los derechos de las mujeres. En la actualidad se llevan a cabo en las zonas rurales y urbanas en la región Caribe, procesos a favor de los derechos humanos de las mujeres que se promueven con mayor intensidad. Eso ha sido posible mediante el trabajo tesonero de las organizaciones de mujeres multiétnicas urbanas en sus alianzas con las mujeres indígenas y campesinas rurales, en ello, la cooperación para el desarrollo ha sido fundamental.

El trabajo por los derechos de las mujeres en las zonas rurales ha sido progresivo, pasando de una etapa histórica a otra, con agendas y luchas distintas. Las organizaciones de mujeres ya en otro contexto, durante la década de los “años noventa”, asumen la continuidad en la formación del liderazgo de las mujeres locales. En el período anterior, durante la década revolucionaria, las organizaciones se dieron a la tarea de acompañar a las mujeres indígenas y no indígenas de la región, al unir a sus familias divididas por la guerra, promover la paz e instalar la autonomía política en sus comunidades (y de la región). Asimismo, con la autonomización de los movimientos de mujeres en Nicaragua, como explica Margareth Randall (1999), sus agendas se transforman, enfocando sus esfuerzos en nuevas acciones en pro de los derechos humanos de las mujeres.

En el municipio de Puerto Cabezas, el movimiento de mujeres “Nidia White”, AMICA y Gaviota, se juntaron para priorizar la formación en derechos de las mujeres urbanas y rurales, potenciar sus economías locales y familiares (García, 2000 y Jubb y Dionys, 2000), así como su lucha en contra de la violencia. Eso sucede a partir del reconocimiento y defensa de sus derechos como mujeres, teniendo como fondo el régimen sociopolítico de la autonomía que abriga tanto derechos colectivos como derechos individuales (Figuroa y Barbeyto, 2014). En ese proceso, las organizaciones de la sociedad civil y de mujeres desde la época de guerra desempeñaron un rol fundamental.

De alguna manera al volver las mujeres al espacio tradicional de la familia y la iglesia, son colocadas en una esfera de alta estima por la sociedad Miskitu ya que obtienen respeto y prestigio por parte de la comunidad. Ocurre una situación similar cuando a partir del flujo de la economía de mercado las mujeres empiezan a establecerse de forma visible en la economía local, como consecuencia, logran mayor independencia al obtener sus propios ingresos y son reconocidas por todos como “luchadoras”, cuentan con el respaldo de la familia y hasta son visibles en la asamblea comunal. En tiempos de paz el activismo de las mujeres se vuelca de otra manera, atendiendo con prioridad las desigualdades persistentes entre hombres y mujeres en la vida cotidiana de la comunidad.

Ese contexto de desigualdades es lo que permite explicar la organización de las mujeres a nivel comunitario. Asimismo, existe una estrecha relación entre la definición de nuevas agendas de las mujeres organizadas en la región caribeña de Nicaragua con el activismo indígena y afrodescendientes a nivel internacional. Entre los “años noventa” y “década del 2000” las luchas políticas de las mujeres indígenas tienen como telón de fondo el enfoque de los derechos humanos como “posicionamiento estratégico” (Figuroa, 2007: 6). Esta agenda de lucha fortaleció y dio cuerpo a mucho del trabajo de formación en género y derechos que se da en la región en la década señalada. Por eso, el trabajo de base conllevó procesos de reivindicación individual y colectiva de las mujeres indígenas, aspecto que soportó “asumir la toma de conciencia y capacidad para actuar para el cambio” (Figuroa, 2007: 7).

Las demandas de las mujeres que estaban más en el plano local, escalaron a nivel nacional y luego se constituyeron en la plataforma de acción a nivel global (Valladares, 2008). Así, Valladares sintetiza esa vinculación de agendas local – global de las mujeres indígenas al afirmar que: “Ellas son actrices políticas cuya resistencia y lucha comienza en la casa y se extiende a la aldea global” (Valladares, 2008: 64). Esas demandas se basan en las reivindicaciones cotidianas que las mujeres indígenas realizan en sus propios espacios comunales y familiares, hasta consensuar agendas en común en los foros internacionales. En este contexto el movimiento feminista logra establecer la violencia como una limitante para el ejercicio pleno de los derechos humanos de las mujeres, aspecto que es priorizado también por las mujeres indígenas y afrodescendientes a nivel global. A la par de esa movilización se aprueban instrumentos normativos internacionales para sancionar la violencia, promovido por el movimiento feminista.

Por eso, enfrentar la violencia es un asunto que concierne a todos pero son las mujeres las principales impulsoras en esa nueva lucha. Al quejarse las mujeres ponen en evidencia el

problema, ellas generan procesos de transformación de las estructuras sociales, más cuando subvierten el poder a partir de su interacción entre las dos justicias, estatal y comunitaria. Y en el espacio comunal, han trastocado la administración de justicia al incorporar dentro de sus formas de organización social una defensoría para las mujeres que atiende con sensibilidad sus propios asuntos. La defensoría es creada por actores de la sociedad civil pero es adaptada y hasta interpretada de acuerdo a los intereses de las mujeres indígenas rurales, creándose un proceso de mutua constitución entre actores y estructuras (Giddens, 1998).

Giddens (1998) también sostiene que son “las prácticas de los actores los que generan acción”. Esa movilidad en las mujeres es producida por las estructuras patriarcales, por ejemplo, cuando las mujeres son escasamente escuchadas por la autoridad del *Wihta* o cuando los mismos líderes religiosos no asumen un papel beligerante para ayudar a las mujeres cuando hay violencia de pareja. Esa pasividad de las estructuras crea la institucionalidad a donde las mujeres acuden por apoyo ya sea en la comunidad o en la ciudad. Así, afirma Aída Hernández (citada en Macleod, 2003b), las mujeres indígenas se activan dentro de los límites estructurales de la dominación.

Ellas al movilizarse se encuentran en “situaciones de resistencia, resignificación y creación de representaciones y prácticas sociales entre distintos órdenes discursivos y dispositivos institucionales” (Bonder, 1998:13). El juego entre las acciones de los sujetos y la interacción con las estructuras posibilitan la búsqueda de espacios propios de las mujeres y la deconstrucción de situaciones que afectan sus vidas, siendo la violencia un aspecto primordial en sus agendas.

Las mujeres Miskitu como sujetos de derecho han desarrollado distintos mecanismos para enfrentar la violencia, pero no siempre ajustado a procesos de “emancipación y conocimiento de derechos” que como mujeres poseen. A partir de las acciones emprendidas por las mujeres en Krukira se puede afirmar que actúan dentro de los márgenes de maniobra permitidos por la cultura, siendo estrategias válidas y reconocidas por el colectivo como tal, por ejemplo, cuando los hombres dejan de proveer o cuando incumplen sexualmente como maridos, ambas situaciones se constituyen en actos de violencia para las mujeres. Por eso, la agencia en las mujeres Miskitu está determinada en: “la capacidad de acción que se habilita y crea en relaciones de subordinación históricamente específicas” (Mahmood, 2008:169).

En Krukira fue importante identificar las variadas tácticas empleadas por las mujeres como una manera de salir de la situación de violencia. Camacho y otras (2010) argumentan que esas acciones trascienden la formalidad legal, especialmente cuando son estrategias iniciales con el fin de disminuir los episodios de violencia. En esta etapa, Pineda (1999) manifiesta que las mujeres están en un proceso de “toma de conciencia”, mientras que en la siguiente fase las mujeres deberían pasar a la acción y por eso, las sucesivas estrategias son contundentes en la búsqueda de auxilio y solución definitiva de la violencia. Sin embargo, en el contexto Miskitu, la toma de conciencia referida por Pineda es imposible comprenderla en la dimensión feminista de procesos reflexivos en los que se toman decisiones, teniendo como base el conocimiento que las mujeres poseen sobre sus derechos

como mujeres. Ellas actúan en base a un problema o algo visto como un mal que se vuelve insoportable y es necesario sacarlo a la luz pública.

De esa manera, se pudo identificar que entre las tácticas iniciales las mujeres suelen reaccionar presionando al compañero para que cambie de actitud, además de amenazarlo con irse de la casa o del lugar, continuamente se rebelan, incluso creando pleitos defensivos que pueden generar mayor violencia¹⁷⁴. Las mujeres asisten con regularidad a la iglesia en búsqueda de ayuda espiritual, además de acudir a personas que las escuchan y aconsejan.

Como parte de sus recursos culturales para detener la violencia las mujeres hacen uso de estrategias de resistencia particulares a su medio de vida. Por ejemplo, siendo el espacio doméstico exclusivamente femenino, las mujeres se abstienen de cocinar. Asimismo dejan de atender sexualmente al marido como una táctica de seguridad para evitar las exigencias y/o abuso sexual y como un castigo ya que en los muchos casos conocidos en Krukira, los hombres no estaban contribuyendo con la economía del hogar. De igual forma, tal como explica Herlihy (2006), se da el uso de hechizos para evitar los malos tratos. Y por último, poseer carácter fuerte en las mujeres o en sus núcleos familiares puede ser un recurso que obliga a los hombres a actuar con prudencia. Usualmente los hombres se abstienen de agredir a sus parejas debido al miedo que causa la reacción de sus mujeres e incluso de redes parentales. El patrón de asentamiento Miskitu favorece la vigilancia y hasta la protección de las mujeres, por lo general, la vivienda de la nueva pareja es edificada en el terreno de los padres de la mujer.

Cuando la violencia ha escalado, la mujer busca una forma de salida acudiendo a actores que pueden ayudarle en sus propósitos: la familia o entidades comunitarias, sociedad civil y estatal. De acuerdo a Pineda (1999), la ruta que sigue es la confrontación, distanciamiento, planificación de escape, evasión, búsqueda de ayuda; camino que siguen también las mujeres de Krukira. Pasar de la indiferencia a la acción es un proceso que no todas las mujeres logran transitar y para llegar a hacer efectivas sus intenciones, si las mujeres deciden retirarse de una relación dañina, ellas requieren de una red de solidaridad.

En la comunidad el apoyo dado por los terapeutas culturales (médicos tradicionales y/o parteras) y los líderes religiosos favorecen la toma de decisiones de las mujeres. Recobrar fuerzas en las mujeres propicia las posibilidades de lucha, es el momento en que ellas “han endurecido el corazón” (Historia de vida no. 1 y no. 3, 2011). Al fortalecer su autoestima, ellas están en la capacidad de dar los siguientes pasos venciendo el miedo y la resignación que ha dejado como secuela la vida en violencia, en ese sentido, el soporte dado por el colectivo se vuelve trascendental.

La posibilidad de que las mujeres se movilicen a favor de sus derechos en las zonas rurales depende de los recursos accesibles en su entorno. Es por eso que sus ejercicios de derechos no siempre coinciden con las expectativas de las organizaciones de mujeres urbanas. Sus resultados dependen de los escenarios locales en la medida en que desde la familia, la

¹⁷⁴ En este tipo de violencia la pareja se da mutuamente entendiéndolo en miskitu como: “*have and have*” (en conversación Herlihy, 2012). Reaccionar a la violencia le permite a las mujeres defenderse, este tipo de pleito suele ocurrir con frecuencia.

iglesia, el liderazgo comunitario y otros actores presentes en ese espacio, las apoyen y reconozcan el mal que provoca la violencia, así como en la promoción de formas más saludables en las relaciones sociales y de pareja. Así, las mujeres se mueven entre actos que producen cambios en sus vidas o bien, pueden provocar la estabilidad en sus relaciones de pareja (Mahmood, 2008), con la aspiración de detener los malos tratos tomando en consideración los mandatos culturales.

Es importante observar que en las comunidades rurales las mujeres se encuentran en una situación diferente de las que habitan en la ciudad. Por un lado, debido a las dificultades estructurales enfrentadas cuando emprenden procesos jurídicos en sus recorridos realizados en la esfera gubernamental, y por otro, al tener ellas menos posibilidades de participar en procesos de sensibilización y de conocimiento de sus derechos como mujeres. Por esa razón, Lacayo y Montenegro (2011) afirman que las mujeres urbanas actúan en contra de la violencia después de muchas orientaciones, conocimientos y cuando han comenzado a empoderarse. Esos procesos no ocurren de la misma manera en las mujeres rurales, por eso es posible afirmar a través de este estudio, que el apoyo que obtienen las mujeres Miskitu de su entorno es fundamental para que ellas den los pasos necesarios para detener la violencia.

Para cambiar la situación de violencia las mujeres toman la decisión y proceden con determinación cuando ellas mismas en las entrevistas aducen “endurecer el corazón”. La valentía de las mujeres indígenas de la zona rural solo puede ser entendida en la medida en que ellas y su medio familiar asumen los riesgos y los retos al movilizarse a favor de sus derechos. Algunos casos conocidos durante mi estancia en la comunidad desafían sus limitadas condiciones de vida – familias en condición de pobreza y exclusión social –, debiendo evitar los obstáculos enfrentados en sus recorridos. Aun así, no se detienen, se mueven en la búsqueda de sus derechos aunque para alcanzarlos tengan que caminar por los campos estrechos de la justicia, en ese contexto sorprende el espíritu de lucha de las mujeres Miskitu rurales.

Las vías tomadas por ellas para reconocer primero y luego, para liberarse de la violencia son complejas. Es importante poner en evidencia que las mujeres actúan reclamando un lugar como sujetos con derecho pretendiendo ser tratadas con dignidad y respeto. De esa manera ellas asisten ante una persona con autoridad para solicitar un trato justo. En ese momento se vuelve elemental el apoyo que logran obtener las mujeres, la red desplegada a su alrededor funciona como soporte cuando ellas dan a conocer la situación de violencia en su vida de pareja. En esos caminos es significativo el rol que juega la familia para su movilización, dando fortaleza y estímulo para emprender una demanda además de acompañar todo el proceso legal.

Una vez interpuestas las demandas, más cuando estas siguen su ruta en la ciudad, dos aspectos son significativos: saber a dónde ir y comunicar su demanda. En ese espacio la forma en que opera la justicia estatal se torna burocrática y complicada para las usuarias rurales, no acostumbradas a ese tipo de procedimientos. Asimismo, no todos y todas viajan con frecuencia a los espacios urbanos y con dificultad conocen cómo desenvolverse en las oficinas públicas, requiriendo algún tipo de acompañamiento para lograr sus propósitos. A

pesar del desafío que representa para ellas el uso del español como idioma de uso cotidiano en el sistema de justicia estatal, lo ideal es que asistan y reclamen sus derechos.

Por otra parte, la apertura de un espacio en la comunidad en el que las mujeres son escuchadas, existiendo la posibilidad de dialogar con respeto sobre asuntos que si los pueden expresar, es importante en la promoción de los derechos de las mujeres. La vigilancia de los derechos de las mujeres ha creado en la comunidad sinergia alrededor de la procuración de la justicia, en la actualidad se encuentra en manos de una mujer que actúa como “agente de cambio” (McLeod, 2003a). La eficacia en su desempeño provoca el respaldo y respeto a su autoridad por parte de todos los actores en la comunidad.

En la zona Caribeña de Nicaragua, a pesar de ser dispersa geográficamente, se ha logrado transmitir programas que promueven los derechos de las mujeres por los medios de difusión masiva, especialmente en las radio-emisoras locales. Por las características de la región, para que las organizaciones de la sociedad civil realicen su labor de empoderamiento requieren de recursos económicos para llegar a las comunidades más alejadas. En esa labor, el acompañamiento de la cooperación externa es fundamental en la movilización de recursos financieros y su respaldo a las luchas de las mujeres en contra de la violencia.

A partir de acciones puntuales de las organizaciones de la sociedad civil se han promovido procesos continuos de diseminación de conocimiento a las mujeres en contra de la violencia. Montes y Woods (2008) reconocen el importante papel que han jugado las organizaciones de mujeres locales a pesar de los limitados recursos para la realización de sus actividades. En Krukira –así como en otras comunidades cercanas a la cabecera municipal – el movimiento de mujeres “Nidia White” ha intervenido desde finales de la “década de los ochenta” formando al liderazgo local de mujeres. Esas acciones las han realizado por distintos medios: Talleres, encuentros de mujeres fuera de la comunidad y programas de comunicación. En la actualidad la comunidad posee un liderazgo fuerte de mujeres que robustece el trabajo desarrollado desde la iglesia pero escasamente renovado, teniendo fuerza fundamentalmente de mujeres adultas más que de jóvenes.

El trabajo llevado a cabo por las organizaciones de mujeres y de sociedad civil no es el único referente de las mujeres al convertirse en agentes de derechos. Vargas (2008) muestra cómo “otras experiencias de vida de las mujeres indígenas fuera del ámbito comunal ha permitido la reconfiguración del espacio en términos de sus relaciones de género, discursos y referentes simbólicos legales” (Vargas, 2008: 176).

En Krukira las mujeres tienen contacto frecuente con la ciudad, especialmente quienes se dedican al comercio local además, una etapa de sus vidas - entre la adolescencia y juventud- la viven en Bilwi, ya que por razones de estudio deben abandonar temporalmente la comunidad. Los flujos migratorios son constantes entre la comunidad y otras ciudades de las Regiones Autónomas y de Nicaragua. Las mujeres que viajan empiezan a impulsar transformaciones en la comunidad: son más expresivas y piensan diferente desafiando incluso, las formas acostumbradas de trato. En el contexto guatemalteco, Ugalde (2009) encuentra que producto de la migración transnacional las mujeres indígenas entran en contacto con otros valores relacionados a la igualdad y a la democracia. A la vez,

introducen nuevas prácticas y abren espacios físicos, simbólicos y sociales que antes eran del dominio exclusivo de los hombres.

En Krukira, las mujeres han logrado transformar la concepción de derechos y de justicia al tomar estos nuevos significados (Camacho y otras, 2010:221). Los caminos transitados por ellas como agentes de derecho han sido muy diversos entre sí, siendo usados recursos locales que están a su alcance y que responden a sus propias lógicas culturales. Pero las acciones de las mujeres han sido encaminadas por procesos de formación de derechos que las organizaciones de la sociedad civil y de mujeres iniciaron hace tres décadas, utilizando como plataforma las demandas de autonomía de sus pueblos también fueron útiles para proceder a demandar sus derechos como mujeres. En la actualidad la lucha contra la violencia ubica a las mujeres como víctimas también como actoras (Sieder y Sierra, 2011), con agencia y voz propia frente a la opresión y a la violencia.

El capítulo se enfoca en visualizar de dónde obtienen las mujeres Miskitas la fuerza para emprender acciones en su interés por poner fin a la violencia en sus vidas, buscando los caminos de la justicia. Si bien, la agencia de las mujeres es condicionada por factores culturales, sociales y religiosos, sus acciones son determinadas por el contexto cultural Miskitu, propiciando su movilidad en base a las herramientas existentes en su propio ámbito de acción. El apoyo emocional proporcionado por el entorno después que las mujeres han reconocido la existencia de malos tratos en sus relaciones de pareja, procede a recorrer todas las vías posibles, especialmente en su localidad. Y, cuando estas son ineficaces, según sus expectativas de justicia, asumen el reto de buscar en la ciudad una salida a la crisis. No obstante, las mujeres están usando estratégicamente los recursos existentes en la comunidad y en el Estado para demandar justicia en situaciones de violencia doméstica y sexual.

Si bien, las mujeres son actoras importantes en espacios tradicionales del ámbito comunal: En la familia, en la iglesia y en la economía¹⁷⁵, ellas han trascendido al escenario público en las luchas actuales en contra de la violencia. Las vivencias concretas de violencia favorecen el cuestionamiento de las mujeres a sus condiciones de subordinación (Vargas, 2008), algo que ellas no están dispuestas a sobrellevar porque la reconocen como perjudicial.

Esa movilidad ha sido posible con la incursión de las organizaciones de mujeres que se han acercado a las zonas rurales llevando consigo el discurso de los derechos humanos de las mujeres, siendo central la temática de la violencia. En ese esfuerzo se han abocado distintos actores, desde la ciudad las entidades gubernamentales y de la sociedad civil, las organizaciones de mujeres y de derechos humanos, asimismo en la comunidad, las mujeres y el liderazgo comunal. En sus recorridos las mujeres Miskitu han develado una variedad

¹⁷⁵ En algunos pueblos indígenas de Perú y Ecuador se hace mención de la importante presencia de las mujeres en el ámbito público de la comunidad, después de la violencia política las mujeres participan más en las estructuras organizativas propias, así como su ascenso en número de participantes en la asamblea del pueblo, el aumento de mujeres dirigiendo microempresas familiares y en el ejercicio de cargos públicos (Franco y González, 2009:180).

de agentes que se vuelcan en su ayuda, siendo un sostén importante que les ofrece aliento y firmeza a sus demandas.

Sin embargo, en esa ruta transitada por las mujeres Miskitu, aunque fundamental para garantizar el sostenimiento de los procesos al revelar los episodios de violencia, todavía no es reconocida por el Estado. La ruta crítica está de espaldas a la comunidad y a pesar de reconocerse constitucionalmente el régimen de autonomía y por tanto, la jurisdicción indígena, a la que más acuden las mujeres en la lucha contra la violencia, no parece ser tomada en cuenta. En ese sentido, los esfuerzos para enfrentar la violencia deberán unificarse, juntándose eslabones de la justicia que hasta ahora actúan separadamente, abriéndose a todas las posibilidades y yendo hacia distintas direcciones, pues estos no son lineales, excluyentes o unidireccionales, ya que como explica Camacho y otras (2010), también así son de complejos los recursos y/o caminos utilizados por las mujeres para vivir sin violencia. Y en ese esfuerzo, reconocer el rol y las funciones de cada actor en la ruta, ampliando alianzas con actores tradicionalmente excluidos de la ruta crítica del Estado. Esa acción conducirá a la creación de una ruta de justicia intercultural (Cunningham, referida en Path y otros, 2012), como es la aspiración de los movimientos de mujeres indígenas y multiétnicas en el Caribe nicaragüense.

CAPITULO 7

CONCLUSIONES

7.1 Mujeres miskitas, ciudadanía y justicia en un contexto de violencia de género.

Preguntas de investigación y teoría de referencia

Las ideas centrales de la investigación son sostenidas por medio de un sistema de hipótesis discutidas en el interior del documento. El debate se enlaza a la preocupación que guía este estudio cuando me pregunto ¿Cómo las mujeres miskitas buscan acceder a justicia en los espacios jurídicos comunitario y estatal en los casos de violencia contra ellas? Si bien, me aproximo a las mujeres como sujetos con derechos, la importancia del estudio se ubica en identificar de dónde obtienen las mujeres la fuerza necesaria para emprender los procesos jurídicos, considerando la variedad de impedimentos que las mujeres miskitas deberán soportar hasta obtener un resultado favorable en sus caminos recorridos para detener la violencia.

Inicialmente se presumieron tres consideraciones para la comprensión del ejercicio de ciudadanía de las mujeres miskitas. Por un lado, las mujeres han logrado avanzar en sus derechos a partir del impulso de procesos de concientización a favor de las mujeres por parte de organizaciones de mujeres y de sociedad civil, asimismo, las visiones sexo genéricas sesgadas que limitan la consecución de derechos en ambas esferas legales y por último, la contradicción que se genera en las justicias en el tratamiento de la violencia sexual a partir de las visiones de derecho diferenciadas según jurisdicción, estando en el centro de las disputas las mujeres miskitas.

Si bien, las mujeres nicaragüenses poseen una larga historia de lucha por sus derechos que data desde la mitad del siglo XX, por hacerse visible como sujetos en el ejercicio de sus derechos políticos en tanto ciudadanas. Es en la época contemporánea cuando las mujeres empiezan a jugar roles importantes a partir de los procesos de democratización del país durante la dictadura militar de Somoza y la revolución sandinista. Pero la salida pública de las mujeres ocurre principalmente en el período de la revolución al ubicarlas –aunque en circunstancias particulares-, en igualdad de condiciones con los hombres, al asumir las tareas que tradicionalmente eran para el género masculino.

En el contexto nicaragüense las mujeres miskitas tuvieron que salir a negociar la paz con el gobierno sandinista de entonces, la mayoría de sus hombres se encontraban alzados en arma demandando derechos para su pueblo. Para esa época las mujeres no estaban conscientes del espacio y del liderazgo obtenido como consecuencia del conflicto armado, a juicio de Araceli García (2000), el cambio de época se vivió de forma intensa y contradictoria en las mujeres que impidió su asimilación. Si bien la educación en derechos humanos de las mujeres inició al final de la década revolucionaria, no se puede afirmar que las mujeres miskitas estaban preparadas para reclamar espacios ganados, pero en las condiciones estructurales post conflicto armado las mujeres tuvieron que retomar su formación en derechos para desempeñar un nuevo papel en esta coyuntura.

Así, los efectos de procesos más amplios que acontecieron en los espacios locales como la destrucción provocada por la guerra, el consumo y distribución interna de estupefacientes así como la profunda desigualdad que se vive en la zona, han provocado nuevos problemas sociales en las áreas rurales de asentamiento indígena; en la actualidad la organización indígena tradicional afronta distintos desafíos ante la pérdida de valores sustanciales en la cultura miskita como el respeto. En la interacción cotidiana la violencia es vista como una vía de resolución de conflictos que, como efecto, eleva los índices de inseguridad. El nuevo contexto ha movilizó a las mujeres miskitas para demandar una vida libre de violencia, trayendo consigo transformaciones en el sistema normativo indígena.

Es bueno señalar que la movilización de las mujeres ha sido fundamental en esta nueva etapa en el que ellas se ven así mismas como sujetos con derechos, y en sus reclamos por justicia usan como referente el discurso de los derechos humanos de las mujeres. En este particular, el importante trabajo desarrollado por las organizaciones de mujeres a nivel rural ha conllevado a procesos de concientización y empoderamiento de las mujeres miskitas. En este largo caminar, las mujeres están reclamando sus derechos individuales como mujeres, quienes ante los malos tratos buscan los caminos de la justicia, pero estos no contradicen los referentes que ofrece la cultura al usar los mecanismos existentes en ese espacio como vía para salir de la violencia.

Ya antes, durante la guerra, las mujeres fueron artífices elementales en las luchas emancipadoras por los derechos colectivos de su pueblo, hoy constitucionalmente reconocidos y establecidos a través del estatuto de autonomía; como bien dice Figueroa (2010), para esa época la lucha étnica fue mucho más visible que las demandas particulares de las mujeres, es por eso que sus derechos se diluyen en la ley de Autonomía y débilmente están representadas en el parlamento regional.

A pesar de las debilidades del Régimen de Autonomía en tomar en cuenta los derechos que como individuos tienen las mujeres, éstas proyectan la edificación de nuevos espacios y relaciones de género al exigir una vida libre de violencia tanto en la comunidad como en la sociedad más amplia. En esos cambios que las mismas mujeres son artífices, un referente importante son sus núcleos familiares, sus acciones son un auxilio importante para ellas. En el espacio de la comunidad, esas redes de apoyo van más allá de la familia, al interactuar con otros agentes que motivan a las mujeres para continuar la ruta de la justicia. En términos culturales, la red local es de gran importancia, aunque formalmente excluida de la ruta crítica gubernamental, ayuda a soportar la violencia hasta obtener una respuesta en ese espacio o en el Estado.

Por otra parte, las visiones sexo genéricas impiden a las mujeres obtener justicia en ambas esferas legales. Fondevila (2008) es claro en señalar cómo desde la interpretación de la ley, los jueces se apegan a juicios morales que en el fondo están dados por convicciones morales conservadoras que ponen en desventaja a las mujeres. Por eso, Aída Hernández valora que tanto la ley como la costumbre se unen para controlar y disciplinar a las mujeres desde el discurso y procedimientos legales (Hernández, 2003: 37, 39). Los prejuicios de género socialmente sostenidos sirven como barreras que al introducirse en las normas y procedimientos de resolución de conflictos ocasionan la detención del ejercicio de

ciudadanía de las mujeres. En el campo de la justicia la violencia es vista como algo sin importancia y por tanto, disminuida e ignorada por parte de la autoridad indígena y gubernamental, ubicándose las mujeres en un plano de desigualdad más no como sujetos de derecho. En la justicia se imponen órdenes y procedimientos que afecta principalmente a las mujeres. Eso se evidencia en la reproducción del deber ser según género (Sierra, 2004a), más en las áreas rurales donde los roles son específicos, la comunidad y la autoridad vigila que así sea.

Asimismo, las normas creadas en el ámbito miskitu para sancionar la violencia al ser aplicadas propician los sesgos de género y de edad de las demandantes mujeres. Igualmente ocurre en los mecanismos de resolución que busca reconciliar a las partes sin considerar la dimensión del bien dañado en términos individuales, favoreciendo de esa manera el bienestar colectivo. En la comunidad las mujeres son usuarias recurrentes de la justicia, más en situaciones de violencia de género. Las mujeres son atendidas por la justicia comunitaria según los juicios sostenidos por la autoridad indígena, más no por el tipo de hecho por el cual acude en búsqueda de ayuda. Eso ocurre con frecuencia cuando son hombres quienes las atienden.

Es bueno señalar que la violencia sexual está generando tensiones entre los derechos individuales y colectivos entre distintos agentes que intervienen en la administración de justicia: El Estado, la Sociedad civil y la comunidad, como consecuencia de la visión liberal sobre los derechos. Las mujeres indígenas como sujetos de derecho se movilizan entre derechos en conflicto, en la práctica jurídica tanto el Estado como la comunidad sobreponen los derechos, sin considerar que las mujeres miskitas poseen derechos en interacción (derechos colectivos e individuales). Ante tal situación, la Sra. Yakin Erturk, relatora especial sobre la violencia hacia la mujer, ha propuesto a los Estados, a los pueblos y a las mujeres: “consensuar valores y normas” para garantizar un diálogo constructivo sobre la cultura, como una manera de proteger a las mujeres frente a la violencia (Oficina en México del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, s, a: pág. 26).

Las mujeres al volverse víctimas de la violencia sexual se sitúan en un espacio disputado, el Estado parte de la idea que entre los Pueblos Indígenas se violenta su dignidad humana a partir de las formas de solución que ahí se establecen, pero sin reconocer sus propias limitaciones para ofrecerles a las mujeres indígenas mejores condiciones para acceder a la justicia. En ese contexto, Boaventura Sousa Santos (2009) ha planteado que “todas las culturas son incompletas y problemáticas en sus concepciones de dignidad humana” (Sousa Santos, 2009:516), por lo que propone como solución, un diálogo competitivo entre las distintas culturas.

Si bien, en el Estado persisten las limitantes de acceso –más bien estructurales- para las mujeres miskitas, a pesar de la adecuación de los marcos legales e institucionales y los amplios procesos de sensibilización en la esfera gubernamental, la violencia hacia las mujeres y, en particular, la violencia sexual, no está siendo resuelta en las dos jurisdicciones, por dos razones básicas: los acuerdos comunitarios (*tnata mana*), por lo general, son incumplidos y al no resolverse en la comunidad, las mujeres acuden al sistema

gubernamental que niega cualquier posibilidad de resarcimiento ante la pérdida de las pruebas periciales, sustanciales para sostener una demanda en esa jurisdicción.

Aunque la violencia sexual es sancionable en ambos espacios legales, todavía los eslabones jurídicos actúan en contradicción, unos buscando el bienestar colectivo y los otros, el restablecimiento individual de la víctima, sin encontrar todavía un procedimiento justo para las mujeres que no quebrante sus derechos individuales y colectivos. Todavía los procesos de coordinación entre las distintas jurisdicciones funcionan de espaldas a las mujeres sin que sea la voluntad del Estado y las comunidades garantizar sus derechos humanos, los esfuerzos en esa dirección aún son incipientes y abordados únicamente desde la esfera de la sociedad civil, en este caso, las organizaciones de mujeres multiétnicas asentadas en la ciudad. Por eso, es posible afirmar que las redes y mecanismos existentes para el acceso a la justicia a mujeres víctimas de violencia, están poco articulados desde la perspectiva cultural y de género y por tanto, no disponibles para dignificar a las mujeres. A pesar de la voluntad de las propias mujeres indígenas para recorrer todos los caminos posibles en la búsqueda de justicia, sus esfuerzos se ven desvanecidos al encontrar una variedad de obstáculos y por último, la impunidad, sirviendo como barrera en la consecución de justicia.

Si bien, el Estado (y la sociedad civil) se ha encargado de invalidar ciertas prácticas culturales – como las normas comunitarias usadas para sancionar la violencia entre los miskitus – (Sierra, 2004b), las propias mujeres indígenas y sus pueblos – con el acompañamiento de las organizaciones de mujeres-, van buscando alternativas para una salida consensuada en contra de la violencia como ha sido, la instauración de una defensoría para las mujeres miskitas en Krukira, la formación continua de mujeres indígenas líderes y personas con autoridad en el seno de la comunidad (liderazgo local), aunque son procesos iniciales con escasa participación estatal.

A su pesar, las mujeres persisten en su intención por resolver la violencia usando estratégicamente los recursos existentes en su entorno – la comunidad – y todos los dispositivos legales desarrollados por el Estado nicaragüense para reclamar sus derechos. Esos recursos son también promovidos por las instancias de la sociedad civil que se ubican en la ciudad de Bilwi, cabecera municipal y regional. Las mujeres usan los mecanismos que la cultura les provee en sus intentos por detener la violencia, de esta manera recurren a la medicina ancestral e iglesia en búsqueda de apoyo espiritual, siendo un recurso valioso y visto de manera positiva por sus propias redes de apoyo en el ámbito familiar y comunitario. Los recursos culturales usados por las mujeres miskitas para enfrentar la violencia son útiles para negociar (Barbieri, 1992) así como, para promover la dignificación de las mujeres indígenas (Kaqla, 2004; Moreno, 2008, Cumes, 2008, Pequeño, 2009).

Pero de la misma manera que las mujeres miskitas hacen uso de la cultura, asimismo se auxilian de las leyes creadas por el Estado nicaragüense para sancionar la violencia, de manera que en sus discursos y acciones ellas acuden a otras instancias subvirtiendo el poder y hasta el sistema de autoridad representado por el *Wihta* y/o Defensora comunitaria, creándose entonces los espacios inter-legales (Boaventura, 2009), en los que a juicio de Merry (citada por Dupret, s.a), las mujeres se mueven en espacios semi autónomos, potenciados y usados de acuerdo a sus propios intereses y ejercicio de ciudadanía.

7.2 Particularidad del tema de investigación

Krukira es tomado como caso para observar las acciones que dinamizan las demandas de las mujeres miskitas rurales frente a la violencia de género. En ese contexto, a través del estudio, se realiza un vínculo entre las varias formas de violencia que sufren las mujeres indígenas rurales y sus esfuerzos por detenerla. Es ahí donde es posible visualizar que en determinados tipos de violencia, como la violencia sexual, las mujeres se enfrentan ante procedimientos que colocan en disputa los derechos de las mujeres indígenas (individuales y colectivos), poniendo en evidencia, además, las visiones parcializadas de género en las esferas legales a las que ellas acceden en la comunidad y el Estado.

La violencia es vista como práctica opresiva en las relaciones de pareja y en el entramado colectivo, en ese sentido entre los Miskitu de Nicaragua, todos aquellos dispositivos existentes en su sistema normativo son usados como recursos para sancionar la violencia de género, sin embargo, la violencia sexual se continúa tratando desde una perspectiva de afectación colectiva excluyendo el resarcimiento individual, a pesar de ser catalogada como grave. El acuerdo comunitario llamado entre los Miskitus *tnata mana* se puede enmarcar en la violencia en nombre de la tradición, así enunciado por FIMI (2006), llegando a ser definida como “aquellas formas de abuso que son peligrosas para las mujeres” (FIMI, 2006: 29). FIMI también propone la posibilidad de transformación de ciertas prácticas perjudiciales para las mujeres al considerar que la cultura no es inquebrantable, y que determinadas prácticas asumidas en la actualidad entre los pueblos se establecieron respondiendo, con el tiempo, a relaciones de poder. Los sistemas de opresión, dice Aura Cumes (2009), están interconectados, es por eso que cuando las mujeres procuran justicia, sus aspiraciones chocan con una variedad de situaciones, impidiéndoles alcanzar sus derechos ciudadanos.

En este contexto, en sus agendas globales las mujeres indígenas proponen la interseccionalidad (FIMI, 2006), como una manera de alcanzar sus derechos humanos como miembros de un pueblo y como mujeres; las mujeres miskitas no pretenden separar sus demandas de las de su colectivo, pero aspiran que sus propios pueblos introduzcan las transformaciones necesarias en sus sistemas normativos reconociendo que hay “costumbres que hacen daño” (Gutiérrez y Palomo, 1999: 77), alcanzando de esta manera, una sociedad más justa e inclusiva. Esta proposición ha sido cuestionada por el feminismo dominante que no comprende el reclamo de las luchas de las mujeres indígenas, al concebir que en sus demandas debieran priorizar, de forma jerárquica, sus derechos individuales sobre los colectivos.

Asimismo, el feminismo local valora que ante la violencia de género únicamente el Estado ofrece garantías de resguardo a sus derechos, dando escaso espacio a la comunidad para que los recursos culturales que ahí existen sean reconocidos, potenciados y favorables, desde una perspectiva cultural y de género, a las mujeres. Este enfoque feminista contiene un sesgo colonial, al asumir esas posturas valora a las mujeres indígenas sin posibilidades de derechos y a sus propias culturas como intolerantes (Cumes, 2009; Hernández y Sierra, 2005 y Hernández, 2003).

En la actualidad, los eslabones de la justicia comunitaria y estatal funcionan separadamente, sin establecer procesos de coordinación entre ellos para garantizar justicia a las mujeres miskitas. A pesar de que las mujeres apelan a los medios y recursos culturales –más cercanos a ellas –, la búsqueda de justicia puede trascender a la esfera gubernamental, eso es posible en la medida en que las propias mujeres reaccionen gestionando, ante distintos procesos legales (Merry citada en Dupret, s.a), una posibilidad de resolución a la violencia sufrida. Ante tales acciones de las mujeres indígenas, Sousa Santos (2009) ha llegado a reconocer los espacios inter-legales que las conduce a una vía de solución de la violencia, a partir de un proceso dinámico que permite la agencia y negociación de las mujeres, como sujetos de derecho, entre distintos órdenes legales. Así como el uso de prácticas, discursos de derecho y hasta los dispositivos creados por los Estados, aspectos que pone de manifiesto la agencia de las mujeres indígenas rurales en Nicaragua.

De esta manera, las acciones de las mujeres miskitas en contra de la violencia están determinadas por el contexto social y cultural en el que se desenvuelven. Así, la agencia femenina se enmarca en lo que Saba Mahmood (2008) llega a identificar como “aquella acción que se crea en relaciones de subordinación históricas”, a partir de la flexibilidad permitida por la cultura en la movilidad de las mujeres al demandar derechos. La lucha en contra de la violencia entre las mujeres miskitas tiene como referente la red de apoyo local convirtiéndose en recursos valiosos así como, la modificación a su favor de mecanismos existentes en la administración de justicia comunitaria. En esas condiciones, las mujeres buscan solucionar la violencia demandando buen trato, usando para ello procesos graduales de colaboración en su entorno hasta llegar a los espacios jurídicos (indígena y estatal).

A partir de las experiencias de vida seguidas en la comunidad de Krukira, se puede afirmar que afrontar la violencia no está determinada por romper frontalmente las relaciones de pareja dañinas (FIMI, 2006), si no por exigir relaciones más equitativas que se logran con la intervención de terceros: madres/padres, guías espirituales, vecinos/as y hasta autoridades locales, que con sus consejos, sanciones más bien morales y atributos culturales (como el uso de pócimas), logran aminorar los episodios de violencia.

7.3 Principales hallazgos y aportes de la investigación

7.3.1 Interlegalidad y derechos de las mujeres miskitas en un contexto de violencia

Las mujeres miskitas en Nicaragua tienen acceso a dos formalidades legales: La comunidad y el Estado, la nueva Constitución formulada en 1987 así lo reconoció al establecerse este país como multiétnico, plurilingüe y multicultural después de una larga lucha de los Pueblos Indígenas y Afrodescendientes en sus demandas de ciudadanía. De esta manera una variedad de derechos son asumidos como propios para esta población, incluyendo un sistema jurídico diferenciado por razones culturales.

El Régimen de Autonomía se institucionaliza en Nicaragua a partir de 1987 con la promulgación de una ley especial (Ley de Autonomía o ley 28), recoge todos esos derechos refrendados en la Constitución Política del país, pero ha avanzado lentamente en propiciar un sistema de coordinación que agilice el funcionamiento de ambas esferas legales a favor de la población indígena y/o afrodescendiente en la región, así como en el adelanto de

derechos de las mujeres. Esas limitaciones se ven reflejadas en la desprotección de las mujeres indígenas cuando procuran justicia por violencia en ambas jurisdicciones.

Las mujeres miskitas soportan la falta de justicia en sus comunidades y en el Estado ya que cada uno funciona sin considerar las especificidades del otro eslabón. Esa visión fragmentaria de la justicia está deteniendo el ejercicio de ciudadanía de las mujeres porque los sistemas normativos funcionan de acuerdo a valores y procedimientos diferenciados. En ese sentido se contraponen derechos, en la jurisdicción indígena se favorece a la familia omitiendo al sujeto mientras en la justicia estatal se valora al individuo sobre el grupo. Habitualmente esa incompletud ocurre con la violencia sexual aunque también en otros tipos de violencia, siendo las mujeres las principales víctimas y a quienes se les vulnera sus derechos.

Sobre este particular Vintimilla (2009) es de la idea de completar los derechos, mientras el sistema gubernamental da espacio a la cultura y reconoce sus propias debilidades para atender con pertinencia cultural y lingüística a las mujeres indígenas, la comunidad adecua sus prácticas culturales a las necesidades de las mujeres y por tanto, introduce a su lógica jurídica sus derechos individuales. En ese proceso por reconciliar los derechos, únicamente las mujeres desde sus propios movimientos reivindicativos están imaginando mecanismos inclusivos para las mujeres; todavía la comunidad y el Estado, no han encontrado formas eficaces para resolver la violencia desde sus procedimientos creados para salvaguardar los derechos de las mujeres.

Miriam Lang sostiene que es necesario facilitar las condiciones para que los propios pueblos encuentren los mecanismos desde su cultura para prevenir la violencia contra las mujeres y el mejoramiento del acceso a la justicia (Lang, 2009: 10). Eso pasará por que en el contexto del sistema sociopolítico de la autonomía se le dé un lugar a la jurisdicción indígena para que, junto a la esfera gubernamental, respalden y garanticen justicia para las mujeres indígenas frente a la violencia de género. En todo eso, los propios sujetos de derecho, es decir, las mujeres miskitas, son las convocadas a organizarse para demandar un tratamiento justo y pertinente para detener los actos de violencia que las afecta en términos individuales y colectivos.

7.3.2 Espacios y voces de las mujeres versus visiones sexo genérico en los sistemas de justicia

Las estructuras de autoridad entre los Miskitu se caracterizan por ser particularmente masculina ejerciendo las mujeres pocos cargos de autoridad en el ámbito comunal. Sin embargo en la actualidad se evidencian cambios, las mujeres son activas Defensoras de sus derechos al ser ellas mismas impulsoras de nuevos caminos y espacios en su ejercicio de ciudadanía. El estudio de caso de esta investigación de tesis muestra cómo a partir del impulso de la promotoría y luego, defensoría de las mujeres, ha propiciado un lugar de diálogo e interacción entre mujeres para la consecución de derechos en contra de la violencia. La incursión de organizaciones externas, principalmente de la ciudad y con apoyo de la cooperación internacional, ha beneficiado esas transformaciones novedosas a favor de las mujeres.

La defensoría comunitaria como espacio de reunión de las mujeres las ha favorecido de la siguiente manera: **a)** son escuchadas de forma que ellas asisten con la intención de atender consejos y orientación los siguientes pasos **b)** la conversación entre mujeres promueve el respeto al ser ellas valoradas como sujetos de derechos **c)** en ese espacio, ellas abordan asuntos personales que están en la capacidad de expresar a partir de reconocer y respetar la cultura y lengua de las demandantes de derecho **d)** ha disminuido la intervención del *Wihta* asumiendo la Defensora el rol de mediadora en conflictos de violencia de género. Lo planteado es un referente general en el que se desenvuelven los procesos legales comunitarios, incorporado la validación de derechos (reconocidos en el marco legal nacional e internacional) que gozan las mujeres Miskitu.

Es bueno señalar que el liderazgo de las mujeres indígenas es un proceso en construcción desde finales de la década revolucionaria. Esa formación de las mujeres potenció su capacidad de organización por medio de espacios particulares de reunión de las mujeres: la familia y la iglesia. Al respecto, Bonder (1998) manifiesta que las mujeres indígenas están reivindicando el espacio doméstico resaltando su valor y significado social a la vez, son las mujeres que han garantizado la continuidad cultural de sus pueblos (Cunningham citada en Figueroa, 2005). En la actualidad eso se ha extendido a otras esferas como la economía, lo que ha promovido la incursión de más mujeres como generadoras de recursos económicos, fortaleciendo las capacidades de emprendimiento y de autonomía en sus hogares y relaciones de pareja.

Las capacidades de las mujeres no niegan las desiguales relaciones existentes en la esfera comunal que colocan a las mujeres en una condición de subordinación, eso se refleja fundamentalmente en los hechos de violencia al situar a las mujeres como víctimas y a los hombres como los victimarios. A su pesar, las propias mujeres están abriéndose espacio en su territorio y hasta en la sociedad más amplia, al cuestionar el poder de los hombres aunque asumiendo su rol de víctima –que el mismo sistema reproduce por medio de sus procedimientos legales -. Las mujeres Miskitu exigen respeto y buen trato sin que eso signifique “acabar” con las actuales relaciones de pareja, por eso, acudir al espacio de la justicia involucra la negociación de roles y relaciones más justas con los hombres.

El recorrido por la justicia en las mujeres Miskitu inicia en la comunidad. En el pasado reciente una de las mayores limitaciones ha sido la poca relevancia prestada por las autoridades de la comunidad a las demandas presentadas por las mujeres, más cuando se trataba de violencia de género. En Krukira esas condiciones fueron transformadas con la introducción de la promotoría y defensoría a favor de las mujeres. A partir del 2008 se instala e institucionaliza un espacio en la comunidad para enfrentar la violencia que afecta directamente a las mujeres. Con el argumento anterior se deduce que el reto enfrentado tanto en las zonas rurales como urbanas es incrementar los procesos de sensibilización, de manera tal que las mujeres mismas reconozcan la violencia como un mal que corroe el entramado comunal y daña las relaciones sociales que se sostienen en la vida cotidiana de la comunidad, principalmente en las familias. Una vez que se establezcan esos procesos por distintos medios - ya sea a través de procesos de formación continua o medios de difusión y comunicaciones diversas-, las mujeres podrán crear mayor conciencia para ejercer sus

derechos ciudadanos y denunciar la violencia, siendo hasta ahora una de las principales limitantes.

7.3.3 Caminos múltiples y estrategias en los recorridos de las mujeres miskitas por una vida libre de violencia

A partir de la experiencia de las mujeres miskitas de Krukira se identificó que pueden tomar distintas vías para poner en evidencia la violencia, como un problema en sus vidas. En ese caminar las mujeres tienen múltiples posibilidades que se presentan como una oportunidad para salir del ciclo de maltrato; entre esas opciones, la comunidad es una de ellas y el Estado como el siguiente eslabón a tomar. A pesar de la posibilidad de elegir entre la oferta de justicia del Estado y de la comunidad, las mujeres indígenas son víctimas de su falta de enlace. Al procurar justicia la mayoría de los casos se quedan varados esperando resarcir los daños a la violencia, sin encontrar –en la mayoría de ellos-, respuesta a sus demandas de justicia.

La carencia de una ruta intercultural de la justicia (Cunningham citada en PATH y otros, 2012), colisiona con los principios Constitucionales del país en el reconocimiento de derechos y garantías al debido proceso, contradiciendo también lo establecido en la ley de autonomía, al reconocer y respetar sus formas de organización social y administración de sus asuntos comunales. En ese contexto, las mujeres miskitas toman en cuenta mecanismos más locales en la resolución de la violencia. Para detener la violencia las mujeres miskitas usualmente se mueven hacia formas más convencionales, ellas están más interesadas en conservar a su pareja y por tanto, hacen uso de ciertos dispositivos para que sus victimarios les brinden un mejor trato.

Las mujeres miskitas hacen uso de mecanismos propiciados por su cultura como la medicina tradicional, asimismo, los llamados de atención y vigilancia que recibe la pareja por parte de las madres, miembros más ancianos de sus familias y hasta de líderes espirituales de la iglesia, todos ellos se involucran en las disputas en la primera fase generada por el ciclo de violencia. Ese interés responde a lógicas culturales y al contexto rural en el que el deber ser se impone (Sierra 2004a); en la comunidad se sigue un procedimiento que busca reconciliar a las partes, teniendo el propósito de recuperar la paz social por medio de actos de compensación.

Por otra parte, para propiciar un mejor acceso a la justicia y ejercicio efectivo de ciudadanía de las mujeres miskitas, el Estado deberá mejorar la oferta de los servicios haciéndolos más fáciles para las mujeres indígenas. Una estrategia sería acercar los servicios jurídicos a la comunidad - y por tanto, a las mujeres -, propiciando calidad, calidez, pertinencia cultural, lingüística y sensibilidad de género. Antes, se requiere que siendo la comunidad el espacio inmediato a donde las mujeres encuentran ayuda ante la violencia, sus instituciones deberán ser tomadas en cuenta, reconociéndolas y robusteciéndolas (Path y otros, 2012), coordinando esfuerzos interinstitucionales (Comunidad – Estado) para garantizar el debido proceso de los casos de violencia de género en un contexto intercultural. El fortalecimiento de los actores de la comunidad pasa por procesos de sensibilización y educación sobre los derechos de las mujeres, de manera que se promuevan sus derechos individuales en tanto sujetos con derechos, así como sus derechos colectivos al ser ellas miembros del pueblo Miskitu.

Por eso, para obtener mejores resultados en la lucha para erradicar la violencia de género en la zona indígena rural del Caribe nicaragüense, en el diseño de estrategias en su contra, el Estado como las organizaciones de mujeres deberán revisar su abordaje para su efectividad; de esta manera, se tendrán que hacer más visibles e inclusivos los recursos usados por las mujeres miskitas en términos culturales y geográficos, considerando los espacios y actores a donde las propias mujeres indígenas recurren en búsqueda de ayuda para salir de la violencia. En ese contexto, los actores cercanos a las mujeres (la familia, los vecinos, la iglesia, los médicos tradicionales) son de vital importancia en sus propósitos, considerando su validez para deslegitimar la violencia.

Este estudio da cuenta de la relevancia de estos actores para el sustento espiritual y/o emocional de las mujeres indígenas rurales, de manera que su entorno comunal y familiar se convierte en el escenario que provee su propio contexto cultural y social para continuar luchando y enfrentar la violencia en sus vidas. Siguiendo a Mohnaty (1998), las luchas efectivas contra la violencia son aquellas que toman en cuenta las particulares formas en que se presenta entre los Miskitus, a partir de ahí las mujeres, sus movimientos reivindicativos y hasta el Estado se tendrán que organizar para erradicarla. Por eso, una vez que se incluyan en la ruta crítica –y como parte de la red de apoyo-, a actores locales como la iglesia o a los terapeutas indígenas, pudieran ser más activos y por tanto, abiertos y dispuestos a servir a las mujeres en su reconstitución, libres de violencia, ampliando alianzas con sectores históricamente excluidos de la ruta crítica. Desde esa perspectiva, los actores claves tendrán la tarea de prepararse para reconocer la violencia como problema social, siendo un apoyo efectivo en su contra.

7.3.4 Agencia de las mujeres miskitas como una salida a la violencia

La violencia es un proceso continuo que puede durar mucho tiempo si las mujeres se inmovilizan frente a esos hechos. A partir de los casos seguidos en la comunidad de Krukira, se conocieron múltiples acciones de las mujeres para enfrentar la violencia que inician a partir del reconocimiento del daño causado por los malos tratos hacia ellas mismas, en la relación de pareja y hacia sus hijos. Es la generalidad que al inicio ellas guarden silencio y hasta justifiquen la violencia en el espacio doméstico, pero les resultará imposible guardarlo como secreto por mucho tiempo.

Entre los miskitus las redes parentales amplias y la forma de asentamiento impiden a las mujeres mantener silencio ante la violencia por largos períodos. Entre los Pueblos Indígenas la familia se vuelve vital en la protección de las mujeres frente a la violencia, sirviendo ese espacio como canal de comunicación en su resolución sin necesariamente llegar ante las autoridades comunitarias para poner en evidencia el asunto. Sin embargo, las soluciones dadas en el ámbito familiar pueden no ser suficientes ante la continuidad de los malos tratos, por lo que las mujeres y sus familias recurren ante otras instancias en su solución. Las mujeres pueden acudir ante el médico tradicional o bien, ante el líder de la iglesia – el reverendo y su esposa- en la búsqueda de otras salidas a la violencia, habitualmente procesos conciliatorios que ayuden a aminorar la crisis generada por el maltrato en la pareja.

Sin embargo, al continuar los episodios de violencia, las mujeres (y sus familias) llegan hasta la autoridad que administra justicia en la comunidad, con la intención de informarle y pedir su intervención con el objetivo de atemorizar a su pareja. En ese espacio, generalmente, se resuelve la violencia en dependencia de la gravedad de la ofensa y, de lo que la víctima está en condiciones de aceptar como una amonestación hacia la pareja. En ese contexto, las mujeres no pretenden deshacerse o separarse de la relación de pareja, por eso su petición de ayuda es fluctuante ante la autoridad y sus reacciones no responden exclusivamente a la dimensión de los episodios de violencia.

El ejercicio de ciudadanía de las mujeres miskitas en la zona rural depende fundamentalmente del apoyo brindado por el tejido social que se encuentra a su alrededor. El auxilio brindado por sus más cercanos colaboradores – como su madre, los ancianos, los vecinos, la iglesia – tiende a escucharla, aconsejarla y orientarla en los caminos posibles que ella pudiera tomar para detener la violencia en su vida. El acompañamiento espiritual, moral y hasta material facilitado por su entorno, le propicia a las mujeres la fuerza necesaria para enfrentar los desafíos que provoca la búsqueda de justicia.

Para proceder en contra de la violencia las mujeres indígenas actúan con valentía, más cuando ellas deciden continuar sus casos en la ciudad, ahí enfrentarán a una serie de dificultades que deberán saltar para encontrar justicia. La determinación de las mujeres está dado por el amplio trabajo de formación en derechos que ha realizado el movimiento feminista en Nicaragua, particularmente en la costa Caribe, así como, la organización de las propias mujeres indígenas para enfrentar la violencia como un mal que afecta a toda la sociedad, destruyendo a la vez, el tejido social comunitario que se ha construido en base a valores sociales importantes como el respeto, la solidaridad y la convivencia social.

De la misma manera, estos hallazgos pudieran contribuir en el fortalecimiento de redes más localizadas para atender la violencia hacia las mujeres en zonas rurales del Caribe nicaragüense.

Los resultados del estudio serán una contribución de trascendencia para las organizaciones y entidades estatales como insumos para la elaboración de leyes, políticas gubernamentales y acciones dirigidas hacia las mujeres indígenas en el contexto autonómico, máxime cuando en nuestro contexto se promueven las reformas al Estatuto de Autonomía y la aprobación de la “Ley integral contra la violencia hacia las mujeres”.

7.4 Vetas posibles: Investigando el ejercicio de ciudadanía y violencia de género entre mujeres Miskitu

El estudio aporta importantes aspectos a ser considerados en el ejercicio de derechos de las mujeres Miskitu en la esfera inter-legal, cuando apelan a sus derechos de ciudadanía en situaciones de violencia de género. Las acciones emprendidas por las mujeres indígenas rurales en Nicaragua desafían el orden social existente en su propio espacio, la comunidad, al ir adecuando los procedimientos jurídicos propios para atender y sancionar la violencia. Asimismo la búsqueda de justicia deja en evidencia la falta de interacción entre la comunidad y el Estado para una respuesta eficaz en el castigo a la violencia. No obstante,

esta investigación deja inquietudes no resueltas, por lo que propone a otros/otras investigadores profundizarlas, a continuación se enuncian:

- Conocer las experiencias de coordinación existentes entre la comunidad y el Estado, haciendo énfasis en cómo opera la justicia cuando las mujeres indígenas recurren como usuarias al implicarse en procesos legales como víctimas de violencia.
- Cómo funcionan las normas comunales para sancionar la violencia entre los Miskitu en zonas geográficas distantes de las áreas urbanas y, con menor acceso a la jurisdicción estatal, asimismo, qué hacen las mujeres Miskitu rurales en la creación de condiciones para la atención de la violencia de género, así como la transformación de dichas normas en su propio beneficio.
- Cómo operan las redes de apoyo en las esferas más rurales que urbanas, haciendo especial énfasis en la atención emocional recibida por las mujeres indígenas en su entorno.

Primero, la movilización política de los Pueblos Indígenas asentados geográficamente en el Caribe nicaragüense ha dado paso a reivindicaciones colectivas ya instituidas en el marco legal. En ese sentido, la ley de autonomía – y la ley de demarcación territorial-, reconoce la jurisdicción indígena que opera más a nivel de la comunidad, pero para su real funcionamiento, hace falta todavía el establecimiento de una norma que regule las coordinaciones entre la comunidad y el Estado para el acceso a la justicia de la población indígena. Por eso, en el futuro se exhorta realizar las consultas de cómo las comunidades y las mujeres indígenas pretenden regular esas relaciones, así como, en dependencia de la complejidad de los casos, las mismas mujeres podrían decidir cómo juzgar la violencia de género y en qué espacio, en la protección de sus derechos individuales y colectivos. De estudiarse estos aspectos, se robustecería el nivel de autonomía que gozan las comunidades desde el punto de vista cultural, organizacional y político, al mismo tiempo, podrá conocerse cómo las mujeres en tanto sujetos de derecho, están pensando el acceso a la justicia, de manera que las esferas legales a donde ellas acuden, sea inclusivo y pertinente en términos culturales, lingüísticos, geográficos y de género.

Segundo, las comunidades Miskitu reconocen la violencia como un mal que afecta principalmente a las mujeres. En distintas etapas históricas ese reconocimiento ha estado relacionado a las concepciones que tiene la sociedad de lo bueno y de lo malo, lo dañino es rechazado –y muchas veces sancionado- en base a valores socialmente determinados. La justicia entre los Pueblos indígenas funciona por medio de normas internas que regulan la vida de la comunidad, en base a criterios consensuados socialmente.

Entre los Miskitu hay prevalencia de normas ancestrales que ayudan a reparar una afrenta que afecta al colectivo más no a la persona, como en la violencia sexual, es usual la aplicación del *tnata mana*. Sin embargo, las mujeres recurren a la justicia comunitaria con la intención de solucionar la violencia pero ahí la principal barrera es su invisibilidad como sujeto de derecho que, en términos individuales dejan de gozar. En Krukira estas condiciones han sido interpeladas por las mismas mujeres al crear un espacio propio de interlocución con la justicia, flexibilizando también la aplicación de normas comunitarias al reclamar sus derechos humanos que como mujeres ellas poseen.

En este aspecto, las organizaciones de mujeres urbanas han sido las principales aliadas, al impulsar transformaciones en el sistema normativo y en la formalidad de la justicia indígena para atender la violencia con visión de género. Mientras eso pasa en las comunidades Miskitu rurales más próximas a las ciudades, resta conocer el funcionamiento del sistema normativo Miskitu contra la violencia en lugares más alejados, y ahí, cómo las mujeres están solucionando sus casos así como la negociación de espacios que las visibilice frente al colectivo y ante la justicia indígena, como sujetos y como víctimas.

Y tercero, por medio de este estudio queda en evidencia que las mujeres obtienen apoyo emocional y/o espiritual de sus redes más cercanas. En los espacios rurales Miskitus para enfrentar la violencia se vuelve fundamental y hasta estratégico el rol del liderazgo espiritual de la iglesia (estructuras religiosas) y de los/las terapeutas indígenas. Si bien, los caminos recorridos por las mujeres cuando afrontan un caso por violencia, son complejos, más cuando son ventilados en la esfera gubernamental, en esos caminos las que persisten lo hacen porque cuentan con el acompañamiento espiritual-cultural necesario, acuden a la iglesia o donde el/la terapeuta indígena en búsqueda de una salida apropiada y válida socialmente. Las preguntas que pueden guiar esas investigaciones podría ser: De qué manera las conforta, cómo se da ese apoyo y qué tan incidente es el apoyo espiritual/emocional, que en términos contextuales y culturales, se ofrece a las mujeres miskitas en el impulso de sus casos frente a la justicia cuando sufren violencia.

BIBLIOGRAFIA

Abramovich, Víctor (2006). Una aproximación al enfoque de derechos en las estrategias y políticas de desarrollo. Revista CEPAL 88. Abril.

Aguilar, Celia (coord.) (1998). *Estudio base de la comunidad de Krukira*. FADCANIC.

Aguirre Pérez, Irma Guadalupe. (2003). “Participación política y social de mujeres indígenas: el caso de una lideresa tradicional”. Ciuicuilco, enero – abril, año/vol. 10, número 027. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Antonio, Margarita. (2008). *Modelo de intervención y prevención de violencia contra las mujeres en los municipios de Laguna de Perlas y Waspam de la costa Caribe nicaragüense*. Consultoría para la evaluación del proceso de ejecución del proyecto en los dos municipios. Policía Nacional de Nicaragua. Bilwi- RAAN.

Álvarez, Cristóbal y Glennis Escobar. (2004). *Pedazos de historia. Puerto Cabezas*. 1ª. ed. Managua: URACCAN. 93 pág.

Álvarez, Sonia (1998). “Latin American Feminisms “Go Global”: Trends of the 1990s and Challenges for the New Millennium” In Gagnino Alvarez and Pablo Escobar (Eds.). *Cultures of Politics. Politics of Cultures*. USA: Westview Press. 293-322.

Álvarez, María Dolores y D’ Ángelo, Alma (2010). *Mapeo exploratorio y diagnóstico sobre el abordaje del femicidio en Nicaragua*. Resumen ejecutivo. Managua: PATH-UPOLI.

Alegret, Juan (1985). “La comarca de Cabo Gracias a Dios: apuntes para su historia”. Encuentro UCA, abril – septiembre (24-25). Pág. 65 – 94.

Artola, Gilberto. (2012). “Alarmantes cifras en denuncias que recibe el Ministerio Público. Un caso por día en violencia hacia mujeres” en Las Minas. 4 de agosto de 2012 en <http://www.elnuevodiario.com.ni/nacionales/259799-caso-dia-violencia-hacia-mujeres-minas> acceso 4 de agosto de 2012.

Asamblea Nacional de la República de Nicaragua. *Código penal*. Ley No. 641. Publicado en el diario oficial La Gaceta No. 83 – 87, del 05 al 09 de Mayo 2008.

Asamblea Nacional de la República de Nicaragua. *Ley orgánica del Poder Judicial*. Ley No. 260. Publicado en el diario La Gaceta N°.137. 1998.

Asamblea Nacional de Nicaragua (2000). *Constitución Política de Nicaragua*. Managua, Editorial Jurídica, Managua, Nicaragua.

Asamblea Nacional. (2012). *Ley integral contra la violencia hacia las mujeres y de reformas a la ley no. 641 "código penal"*. Ley No. 779, Aprobada el 26 de Enero del 2012. Publicado en La Gaceta No. 35 del 22 de febrero del 2012. <http://legislacion.asamblea.gob.ni/Normaweb.nsf/4c9d05860ddef1c50625725e0051e506/bd15b12475449078062579d1005c6e87?OpenDocument> acceso 3 de abril de 2013.

Asamblea Nacional de Nicaragua (1987). *Estatuto de la Autonomía de las Regiones de la Costa Atlántica de Nicaragua*, ley no. 28 de 7 de septiembre de 1987. Publicado en La Gaceta no. 238, 30 de octubre de 1987.

Asamblea Nacional de Nicaragua (2003). *Reglamento a la ley No. 28 "Estatuto de Autonomía de las regiones de la Costa Atlántica de Nicaragua"*. Decreto Asamblea Nacional No. 3584. Aprobado el 9 de julio de 2003. Publicado en La Gaceta, diario oficial no. 186 del 2 de octubre del 2003.

Asamblea General de la Organización de Estados Americanos (OEA). (1994). *Convención interamericana para prevenir, sancionar y erradicar la violencia contra la mujer*. Belém Do Pará, Brasil.

ASIES/OACNUDH. (2008). *Acceso de los pueblos indígenas a la justicia desde el enfoque de derechos humanos: perspectivas en el derecho indígena y en el sistema de justicia oficial*. Guatemala: Asociación de investigación y Estudios Sociales- Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos en Guatemala.

Assies, Willem, Gemma van der Haar y André J. Hoekema. (1999) Los pueblos indígenas y la reforma del estado en América Latina En, *El reto de la diversidad: pueblos indígenas y reforma del Estado en América Latina*, editado por Willem Assies, Gemma van der Haar y André Hoekema y publicado por El Colegio de Michoacán, Zamora, Mich. Edición inglés: The Challenge of Diversity; Indigenous Peoples and Reform of the State in Latin America, Amsterdam: Thelathesis. HYPERLINK <http://fuentes.csh.udg.mx/CUCSH/Sincronia/assies.htm>"<http://fuentes.csh.udg.mx/CUCSH/Sincronia/assies.htm>

Ávila Navarrete, Marianela. (2010). *Interlegalidad y derechos de las mujeres: violencia de género en la nacionalidad Shuar*. Tesis para obtener el título de maestría en Ciencias Sociales con mención en Género y Desarrollo. Ecuador: FLACSO. Pp. 115.

Babbie, Earl. (2000). *Fundamentación de la investigación social*. José Francisco Javier Dávila Martínez, traductor. [1ª. Edición en español]. México: Internacional Thomson editores.

Bacá, Juana. (2009). "Prevención de la violencia intrafamiliar conjuntamente con autoridades comunales" en *Mujeres indígenas y justicia ancestral*, Miriam Lam y Anna Kucia (Comp.), Ecuador: UNIFEM.

Baert, Patrick. (2001) *La teoría social en el siglo XX*. Traducido por Jesús Cuellar Manezo. Madrid: Alianza editorial.

Barbieri, Teresita. (1992). "Sobre la categoría género. Una introducción teórico-metodológica". En, *Fin de Siglo. Género y cambio civilizatorio*. Santiago: Ediciones de las mujeres. No. 17. Isis Internacional. Pp. 111-128.

Barbeyto, Arelly y Edda Moreno (2008). *Rescate de normas tradicionales de administración de justicia de acuerdo al derecho indígena del pueblo Miskitu en las diez comunidades indígenas, municipio de Puerto Cabezas*. 1a. ed Managua: URACCAN.

Barbeyto, Arelly. (2010). Memoria. Encuentro con socias informales del proyecto "Empoderamiento de las mujeres indígenas y afrodescendientes de la costa Caribe nicaragüense para el ejercicio de sus derechos humanos", 14-16 de diciembre, Bilwi. CEIMM-URACCAN [Documento Inédito].

Barragán, Rossana y Carmen Soliz (2006). *Etnografía y hermenéutica de la justicia estatal: la violencia como prisma de las relaciones sociales*. En V congreso de la Red Latinoamericana de Antropología Jurídica – RELAJU. pp.27

Barreiro L., Clough Riquelme J. (s.a) *Nuevas voceras de la ciudadanía plena* (Vol. 2). En, UCA Antología Latinoamericana y del Caribe: Mujer y Género, Período 80-90.

Barrios Klée. (2011). "Eje Políticas de control del patriarcado y violencia contra las mujeres". Pág. 164 – 167. En, mujeres escribas. Tejedoras de pensamiento. Memoria. II encuentro Mesoamericano de estudios de género y feminismos. Avances y retos de una década: 2001-2011. Guatemala: FLACSO – ONU MUJERES.

Baubock, Rainer. (2009). "Justificaciones liberales para los derechos de los grupos étnicos". En, María Paz Ávila Ordoñez y María Belén Corredores Ledesma (editoras). *Los derechos colectivos. Hacia una efectiva comprensión y protección*. 1ª. ed. Quito: Ministerio de Justicia y Derechos Humanos y Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos. pp. 27-60.

Bellido Angulo, María Soledad. (2008). "Interculturalidad y pluralismo jurídico", Derecho Revista de la Facultad de derecho, Pp. 93-100. www.unsa.edu.pe/escuelas/de/rev.../093-100_08_MBellidoA01.pdf

Bernardo Santos, Rosalía. (2009). "Promoción de la participación de las mujeres en la justicia indígena en Oaxaca". Pág. 216 – 219 en *Mujeres indígenas y justicia ancestral*, Miriam Lam y Anna Kucia (Comp.), Ecuador: UNIFEM.

Bourdieu, Pierre. *La Dominación Masculina*. HYPERLINK "http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/LADOMINACIONMASCULINA-BOURDIEU.pdf" <http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/LADOMINACIONMASCULINA-BOURDIEU.pdf> (visitado 20 Octubre 2010)

Bonder, Gloria (1998). Género y subjetividad: avatares de una relación no evidente. En, PIEG-Universidad de Chile: *Género y Epistemología: Mujeres y Disciplinas*.

HYPERLINK http://www.iin.oea.org/IIN/cad/taller/pdf/M%C3%B3dulo%20%20-%20Genero_y_subjetividad_Bonder.pdf

Bolaños, María Lourdes, Ligia Gutiérrez, Eva Marta Pérez, Cecilia Fangul, María Auxiliadora Pérez, Olga Baires. (2009). *Diagnóstico de la violencia intrafamiliar y sexual en Nicaragua*. Managua: Policía Nacional.

Bolsa de noticias. *Visitas de Alemán a Krukira*. Viernes 5 de Mayo del 2000. <http://www.grupoese.com.ni/2000/bn/05/05/mbMM0505.htm>

Burguete, Araceli (2013). *Diálogo de saberes sobre la violencia contra las mujeres indígenas. Aproximaciones metodológicas a la investigación intercultural*. México: FIMI y PATH InterCambios.

Butler, Judith (2006). *Deshacer el género*. Traducido por Patricia Soley-Beltran. Barcelona: Piados ibérica. Pp. 392.

Butler, Judith (2001). *El género en disputa*. El feminismo y la subversión de la identidad. Traducido por Patricia Soley-Beltran. 1ª. Ed. Editorial Mexico, D. F: Piados y UNAM-PUEG. Pp. 193.

Burguete Cal y Mayor, Araceli. (2008). “Gobernar en la diversidad en tiempos de multiculturalismo en América Latina”. En, Leyva, Xochtl, Araceli Burguete y Shannon Speed (Coord). *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina*. Hacia la investigación de co-labor. México: Publicaciones Casa Chata. Flacso Guatemala, Flacso Ecuador y CIESAS. Pp. 15-64.

Bunch, Ch; Claudia Hinojosa y Niamh Reilly. (2000). *Los derechos de las mujeres son derechos humanos: crónica de una movilización mundial*. México. Pp. 308.

Brenes, Ada Julia, Ivania Lovo, Olga Luz Restrepo, Sylvia Saakes, Flor de María Zúniga. (1991). *La mujer nicaragüense en los años 80*. Managua: ediciones Nicarao.

CAIMCA (2010). *CAIMCA, más de 3 años luchando contra la violencia intrafamiliar y sexual en Puerto Cabezas*. CAIMCA, Médicos del Mundo (Francia). (Cuatrifoliar).

CAIMCA (2010b). *Expedientes del Centro de Atención Integral a la Mujer Caribeña (CAIMCA)*. Casos de violencia intrafamiliar y sexual atendidos por CAIMCA 2008-2010. (Documentos inéditos).

Camacho, Gloria. (2001). “Relaciones de género y violencia”. En, Herrera, G. *Antología de Género*. Flacso Ecuador. Quito. Pp. 115-161.

Camacho, Gloria, Katty Hernández y Verónica Redrobán. (2010). “Las Comisarías de la Mujer ¿Un camino hacia la justicia?” en *Comisarías de la Mujer en América Latina. Una puerta para detener la violencia y acceder a la justicia*, Jubb, Nadine (Coord.). Ecuador: CEPLAES.

Canales Rodríguez, Osiris (2012). En los zapatos de Jalima. Pág. 25 – 33. La Boletina. No. 87, Nicaragua, septiembre 2012.

Calfio, M. y L. Velasco. (2005) *Mujeres indígenas en América Latina ¿brechas de género o de etnia?* Seminario Internacional Pueblos Indígenas y Afrodescendientes en América Latina y El Caribe. Relevancia y pertinencia de la información socio demográfica para Políticas y Programas. CEPAL, Santiago de Chile. 27 al 29 de Abril.

Calfio Montalva, Margarita. (2009). Mujeres Mapuches, voces y acciones en momentos de la historia. En, Pequeño, Andrea. *Participación y políticas de mujeres indígenas en América Latina*. 1ª. Ed. FLACSO-Ministerio de Cultura: Quito, Ecuador. Pp. 91-109.

Carrasco C. (2001). *El ejercicio de ciudadanía: la ciudadanía oculta de las mujeres en*, Aubet M. J y otras. *Mujer y ciudadanía*. Ed. Bellaterra: Barcelona.

Castro, Roberto y Florinda Riquer. (2003). *La investigación sobre violencia contra las mujeres en América Latina: entre el empirismo ciego y la teoría sin datos*. En, Cad. Saúde, Río Janeiro 19 (1): 135-146, Jan-Fev.

CEDEHCA. (2009). Modelo para la administración de justicia de la Costa Caribe de Nicaragua. <http://www.cedehcanicaragua.com/jenh/index.php/component/content/article/1-sobrenosotros/33-derechoconstitucional.html>

CEIMM URACCAN. (2011). *I sesión analítica sobre discriminación y violencia hacia mujeres indígenas*. Managua, 24 y 25 de Marzo 2011. (Documento inédito).

CEIMM-URACCAN. (2011). Memoria. *Primer encuentro del grupo de expertis en el tema del derecho consuetudinario*, 1 y 2 de julio. Managua: CEIMM URACCAN. (Documento inédito).

CEIMM-URACCAN. (2011). Ayuda memoria. *I sesión de construcción analítica sobre discriminación y violencia hacia las mujeres indígenas*. (Documento inédito). Managua.

CEIMM-URACCAN (2010). *III encuentro de psicólogas costeñas. “Atención diferenciada a víctimas de violencia en contextos multiétnicos. “Perspectiva de la violencia desde mujeres indígenas”*. Programa de actividades. Siuna, 9 – 12 de noviembre (documento inédito).

CEIMM URACCAN (2010). “Resultados de grupos de trabajo”. Modulo I. Derechos Humanos facilitado por Nubia Hammer. 24 de Noviembre, 2010. Fidel Wilson Centeno, traductor. Proyecto: Empoderamiento de las mujeres indígenas y afrodescendientes de la Costa Caribe Nicaragüense para el ejercicio efectivo de sus Derechos Humanos. [Documento inédito].

Cerna, Christina. (s.a). *La universalidad de los derechos humanos y la diversidad cultural: la realización de los derechos humanos en diferentes contextos socioculturales*. Serie: Estudio de derechos Humanos. Tomo II. Pp. 14.

CIDCA-UCA. (2004). *Breve compendio estadístico e informativo del municipio de Puerto Cabezas*. Revista del Caribe Nicaragüense. Julio- Sept. No. 38.

CIDCA. (s. a). *Caracterización de la sub zona Puerto Cabezas y comunidades aledañas*. [Documento inédito]. 9 pág.

CIG. (2012). Memoria. Primer foro nacional “*Acceso a la justicia para las mujeres indígenas y afrodescendiente víctimas y sobrevivientes de violencia*”. Managua: CIG.

CISP (2007). *Hacia un modelo pluralista de la administración de justicia en las Regiones Autónomas de la Costa Caribe de Nicaragua*. CE-CISP-URACCAN-CEDEHCA. Managua. Primera edición en español.

Comisión conjunta: CEIMM – URACCAN, CRAAN y CRAAS. (2012). “*Posicionamiento de las Mujeres Multiétnicas ante la Reforma o Sustitución a la Ley No. 28 Estatuto de Autonomía de las Regiones de la Costa Atlántica de Nicaragua*”. RAAN-RAAS (Documento inédito).

Comité para la eliminación de discriminación racial. (2008). *Observaciones finales del Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial*. 72º periodo de sesiones. 18 de Febrero al 7 de Marzo de 2008. Examen de los informes presentados por los Estados partes de conformidad con el artículo 9 de la convención. Wani Revista del Caribe nicaragüense (BICU-CIDCA) No. 53, abril a junio, pág. 45 – 51.

Consejo Regional Autónomo (CRA). Comisión de la Mujer, Niñez, Adolescentes y Familia. Resolución No. 35-11-04-2012. *Implementación de la ley No. 779, Ley integral contra la violencia hacia las mujeres y de reformas a la ley 641 Código penal, armonizadas con otras leyes regionales*. Waspam, 11 abril 2012.

Concejo Regional Autónomo (CRA). Comisión de la Mujer, Niñez, Adolescentes y Familia. (2012). Resolución No. 35-11-04-2012. *Implementación de la ley No. 779, Ley integral contra la violencia hacia las mujeres y de reformas a la ley 641 Código penal, armonizadas con otras leyes regionales*. Waspam, 11 abril 2012.

Consejo Supremo Electoral (2008). Ley 152. Ley de identificación ciudadana. Managua: CSE.

Contreras Urbina, Juan Manuel. (2008). “*La legitimidad social de la violencia contra las mujeres en la pareja. Un estudio cualitativo con varones en la ciudad de México*”. Pág. 41 – 79. Castro, Roberto e Irene Casique (edit). *Estudios sobre cultura, género y violencia contra las mujeres*. México: UNAM.

Conzemius, Eduard (1984). *Estudio etnográfico sobre los indios Miskitos y Sumus de Honduras y Nicaragua*. Traducido por Jaime Incer. San José: Libro Libre. Pp.336.

Conzemius, Eduard. (2004). *Estudio etnográfico sobre los indios Miskitos y Sumus de*

- Honduras y Nicaragua*. 1ª. Ed. Managua: Fundación Vida.
- Corte Suprema de Justicia (CSJ). (2003). Protocolo de actuación en delitos de maltrato familiar y agresiones sexuales. Managua: CSJ.
- Corte Suprema de Justicia (CSJ). Juzgado local penal de Puerto Cabezas. Expedientes judiciales de víctimas Violencia intrafamiliar y sexual. *Expedientes de violencia intrafamiliar y sexual, 2009*. (Documentos inéditos).
- Corte Suprema de Justicia. (2002). *Adición al reglamento de los facilitadores judiciales rurales*.
- Corte Suprema de Justicia (CSJ) (2003). Programa de Fortalecimiento judicial y acceso a la justicia. Memoria. Taller *de reflexión y análisis sobre mediación comunitaria y las contradicciones existentes con el derecho positivo en las comunidades de las Regiones Autónomas del Atlántico Norte y Sur. Proyecto 1: componente CAMINO's y PAV's. Programa BID 1074/SF-NI*. Realizado en la ciudad de Managua, los días 21 y 22 de Agosto, Hotel Las Mercedes. (Documento inédito).
- Corte Suprema de Justicia. (2010). *Estadísticas de violencia intrafamiliar y sexual de los años: 2005, 2006, 2007, 2009 en el juzgado local penal Puerto Cabezas, Corte suprema de justicia, Región Autónoma Atlántico Norte (RAAN)*. (Documento inédito).
- Cox Molina, Avelino. (2003) *Sukias y curanderos. Isingni en la espiritualidad*. Managua: URACCAN.
- Cuadra Lira, Elvira y Juana Jiménez M. (2010). *El movimiento de mujeres y la lucha por sus derechos: movimientos sociales y ciudadanía en Centroamérica*. Managua: CINCO.
- Cumes, Aura. (2009). “Mujeres indígenas, poder y justicia: de guardianas a autoridades en la construcción de culturas y cosmovisiones” en Pág. 33 – 47. *Mujeres indígenas y justicia ancestral*, Miriam Lam y Anna Kucia (Comp.), Ecuador: UNIFEM.
- Cumes, Aura. (2009). *Multiculturalismo, género y feminismo: mujeres diversas, luchas complejas*. (Inédito). Pp. 15.
- Cumes, Aura. (2008). “*Sufrimos vergüenza*”: *Mujeres K'iche' frente a la justicia comunitaria en Guatemala*. Exposición en el VI Congreso de la Red Latinoamericana de Antropología Jurídica (RELAJU), Bogotá. Del 28 al 31 de Octubre.
- Cuminao Rojo, Clorinda (2009). Mujeres Mapuche: voces y escritura de un posible feminismo indígena. En, Pequeño, Andrea. *Participación y políticas de mujeres indígenas en América Latina*. 1ª. Ed. Quito, Ecuador: FLACSO-Ministerio de Cultura. Pp. 91-109.
- Cunningham Kain, Mirna. (2008). *El fraude del mestizaje: anotaciones sobre racismo en la Nicaragua multiétnica*. Managua: CADPI.

Cunningham Kain, Myrna. (2008). Diagnóstico Regional “*Expresiones de la discriminación contra las mujeres indígenas por razones de pertenencia étnica y de género y panorama para revertirla*”. UNIFEM. Pp. 67.

Cunningham, Mirna. (2012). Marco jurídico internacional y recomendaciones del Foro Permanente para las Cuestiones indígenas de las Naciones Unidas, en Comisión interagencial de género (CIG). (2012). Primer foro nacional “*Acceso a la justicia para las mujeres indígenas y afrodescendientes, víctimas y sobrevivientes de violencia*”. Managua: CIG. Pág. 32 – 38.

Cunningham, Rose. (2012). Red de mujeres del Wangki Tangni de la Región Autónoma Atlántico Norte en, Comisión interagencial de género (2012). Primer foro nacional “*Acceso a la justicia para las mujeres indígenas y afrodescendiente víctimas y sobrevivientes de violencia*”. Managua: CIG.

Clodius, Kristen y Julia Keller (Comp.). (2008). *Historia de los feminismos*. Managua: Academia de liderazgo para mujeres.

CDC. (1999). *¿El derecho tiene género?* Escuela de formación jurídica de la Mujer. Managua.

Chant, S. y N. Craske (2007). *Género en América Latina*. Traducción de Beatriz Stellino. Mexico: CIESAS, Publicaciones Casa Chata. Pp. 524.

Chenault, Victoria (2006). *Género y Antropología jurídica en México*. Exposición en el V Congreso de la Red Latinoamericana de Antropología Jurídica (RELAJU), México.

CRAAN y GRAAN. (2008). *Modelo de Atención intercultural de salud de la Región Autónoma Atlántico Norte de Nicaragua (MASIRAAN)* Comisión de Salud- CRAAN y Secretaria de Salud- GRAAN. Bilwi, RAAN. pp. 50.

CSJ (2003). Protocolo de actuación en delitos de maltrato familiar y agresiones sexuales.

Dary, Claudia (1996). “La verdad a través de las palabras y los hechos. Los Mayas y sus percepciones y conceptualización de los derechos humanos”. Pág. 47-64. En Gallo, A; J. Tacuerpa; C. Dary; J. A Robles, J. Serech y E. Esquit. *Globalización y diversidad cultural*. Textos Ak' Kutan. No. 7.

Davis, Sandra, Arely Barbeyto, Teresa Moreno y G. Trübswasser (2007). *Las mujeres valientes del wanki Awala: reconstruyendo nuestras almas y esperanzas*. Managua: URACCAN.

Davis, Sandra; Deborah Bush, Elisa Martin, Daisy George y Betty Rigby. (1998). *Sondeo Rural Participativo de la comunidad de Krukira*. URACCAN: Puerto Cabezas. [Documento inédito].

Davis, Sandra; Jorge Matamoros; Georg Grunberg, Johannez Kranz, Ana Jorleny Zamora y Gerhild Trubswaser. (2011). *Wangki Awala: Nuestras memorias de la guerra para vivir en paz*. Managua: URACCAN, EED. Pág. 92.

D'Ángelo, Almachiara, Yamileth Molina y Nadine Jubb. (2008). *Mapeo de las Comisarías de la Mujer y la Niñez en Nicaragua*. Proyecto "Acceso a la justicia para mujeres en situación de violencia: estudio comparativo de las Comisarías de la Mujer en América Latina. Managua: PATH, CEPLAES-IDRC.

D'Ángelo, Almachiara y Yamileth Molina. (2010). "Acceso a la justicia para mujeres en situación de violencia: El caso de Ciudad Sandino en Nicaragua", Pág. 239 – 254 en Jubb, Nadine (coord.) *Comisarías de la mujer en América Latina. Una puerta para detener la violencia y acceder a la justicia*. Quito: Centro de Planificación y Estudios Sociales (CEPLAES).

Defensoría de la Mujer Indígena (DEMI) (2003). *Primer informe. Situaciones y derechos de las mujeres indígenas en Guatemala. Nabe' Wuj Ke Ixoqib*.

Delgado, Violeta. (2003). "La Red de Mujeres contra la Violencia pasó ya varias pruebas de fuego" en Envío (Managua: UCA) No. 253, abril. <http://www.envio.org.ni/articulo/1214> acceso 2 de abril de 2013.

Dixon, Hellen. (2005). "Mujeres costeñas: diversidad y causa común" en La Boletina (Managua: Puntos de Encuentro) No. 59, marzo, Pág. 25-34.

Dixon, Bernadine & María Olimpia Torres. (2008). *Diagnóstico de género en las Regiones Autónomas de la Costa Caribe*. Serie de cuadernos de género para Nicaragua. Cuadernos # 3. Managua: Banco Mundial y Banco Interamericano de Desarrollo. pp. 22

Dixon, Bernadine & Nuria Gómez (2005). *Género desde la visión de las mujeres indígenas*. Managua: URACCAN. Pp. 110.

Duarte Castellón, Zacarías. (2012). *Modelo de atención integral a víctimas de violencia de género en Nicaragua*. MAI. Presentación a autoridades nacionales. 23 marzo. www.poderjudicial.gob.ni/.../2012_03_propuesta_modelo_atencion... acceso el 16 de enero del 2013.

Duarte, Jael Mercedes (2009). Violencia intrafamiliar en el pueblo Nasa (Paeces), Colombia: un caso de pluralismo jurídico. En, Pequeño, Andrea (Comp.) *Participación y políticas de mujeres indígenas en América Latina*. 1ª. Ed. FLACSO-Ministerio de Cultura del Ecuador: Quito, Ecuador. Pp. 229-243.

Dupret, Baudouin. (s.a). *Pluralismo jurídico, pluralidad de leyes y prácticas jurídicas: Teorías, críticas y reespecificación praxiológica*. En, European Journal of Legal Studies.

Enlace Continental de Mujeres Indígenas de las Américas y Centro de Culturas indígenas del Perú, CHIRAPAC. (2013). *Violencia y mujeres indígenas*. Documento preparado para

la CSW57. <http://www.scribd.com/doc/128401920/Violencias-y-mujeres-indigenas> acceso 12 marzo 2013.

Ellsberg, Mary y Heise, Lori. (2007). *Investigando la violencia contra las mujeres*. Una guía práctica para la investigación y acción. Claudia Ferreira Talero, traductora. 1ª. Ed. Managua: OMS-PATH. Pp. 278.

Esquit, Edgar & Carlos Ochoa (2006). Historia del derecho indígena en Guatemala. En, CIRMA. Seminario internacional: “*Experiencias y avances del derecho indígena en Guatemala en el contexto del pluralismo jurídico*”. Guatemala: CIRMA. Pp. 29-63.

Esquit, Edgar & Iván García (1998). *El derecho consuetudinario indígena: la reforma judicial y la implementación de los acuerdos de paz*. Debates No. 44. Guatemala: FLACSO. Pp. 167.

Espinoza, Víctor y Florencio Chow (2008). *Incidencia de los facilitadores judiciales rurales del municipio de Puerto Cabezas*. Monografía para optar al título de licenciados en Ciencias jurídicas y sociales. Bilwi: BICU- CIUM.

Facio, Alda. (1992). *Cuando el género suena cambios trae* (una metodología para el análisis de género del fenómeno legal). 1 ed. San José: ILANUD.

FADCANIC. (2001a). *Informe trimestral. Período Enero-Marzo*. Proyecto integral forestal de las comunidades miskitas RAAN. [Documento inédito].

FADCANIC. (2001b). *Fortalecimiento al proceso de demarcación de las Diez Comunidades Indígenas de la RAAN*. Memoria. Asamblea Ordinaria de las Diez Comunidades. 34 pág. [Documento inédito].

FADCANIC. (1999). *Plan de desarrollo forestal de la comunidad de Krukira*. [Documento inédito].

FADCANIC. (1998). *Proyecto integral forestal Tuapi-Krukira*. Cuarta evaluación Octubre-Diciembre. Bilwi, [Documento inédito].

FADCANIC. (1996). *Reformulación y ampliación del proyecto integral forestal en Tuapi y Krukira*. [Documento inédito].

Fagoth, Ana Rosa, Fulvio Gioanetto y Adan Silva. (1998). *Wan Kaina Kukaia: Armonizando con nuestro entorno*. Managua, Nicaragua: IMPRIMATUR Artes Gráficas. Pp. 230.

Foro Internacional de las Mujeres Indígenas (FIMI). (2006). *Mairin Inwanka Raya. Mujeres indígenas confrontan la violencia*. Informe complementario al estudio sobre violencia contra las mujeres del Secretario General de las Naciones Unidas.

Forbes Lewis, Glen, Reymundo Levy Manzanares y Dina Zelaya Webster (1998). *Historia de la Comunidad de Krukira*. Diplomado en Derecho Indígena. Bilwi: URACCAN. [Documento inédito].

Figuroa, Dolores. (2005). *Indígenas y mujeres: problemas de estrategia*. Entrevista con Mirna Cunningham Kain, líder Miskitu de Nicaragua. Revista Etnia y política. Diciembre.

Figuroa, Dolores y Arelly Barbeyto (2014). “Mujeres Indígenas, Mestizas y Afrodescendientes en Contra de la violencia: La construcción de alianzas inter-étnicas en el contexto de la Autonomía”.

Figuroa, Dolores. (2010). “Representación política, género y etnicidad: participación político-electoral de mujeres kichwas y miskitas en gobiernos autónomos y locales”. Pág. 391 – 428. En, González, Miguel, Burguete Cal y Mayor, Araceli y Ortiz, Pablo (Coord.). *La autonomía a debate. Autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina*. Quito: FLACSO-GTZ-IWGIA-CIESAS, UNICH.

Figuroa, Dolores. (2007). Propuesta de post grado. “Fortalecimiento del liderazgo de mujeres indígenas”. Fondo Indígena, Universidad Indígena Intercultural y GTZ. (Documento inédito).

Figuroa, Dolores y Sasha Marley. (2010). *Mujeres indígenas y afrodescendientes en contra de la discriminación y la violencia: La construcción de alianzas inter-étnicas en el contexto de la autonomía*. Toronto: LASA.

Fondevila, G. (2008). “Castidad y honestidad sexual de la mujer joven en la justicia”. En, Perfiles Latinoamericanos, Año 16, No. 32, Julio a Diciembre. México: FLACSO.

Franco Valdivia, Rocío y González Luna, María Alejandra. (2009). Justicia comunitaria en los Andes: Perú y Ecuador. *Las mujeres en la justicia comunitaria: víctimas, sujetos y actores*. Lima: Instituto de Defensa Legal.

Frías, Lorena y Victoria Hurtado. (2010). *Estudio de la información sobre la violencia contra la mujer en América Latina y El Caribe*. Chile: CEPAL.

Flores Carlos, Alejandra (2009). Mujeres Aymaras: políticas y discursos en torno al feminismo. En, Pequeño, Andrea. *Participación y políticas de mujeres indígenas en América Latina*. 1ª. Ed. Quito, Ecuador: FLACSO-Ministerio de Cultura. Pp. 73-89.

Frühling, Pierre, González Miguel, Bulloven Hans Petter. (2007). *Etnicidad y Nación*. El Desarrollo de la Autonomía de la Costa Atlántica de Nicaragua (1987-2007). Guatemala: F&G Editores. Pp. 428.

Galaz Caterine, Karla Montenegro y Marisela Montenegro. (2011). *Metodología de intervención e investigación y perspectivas feministas: algunas consideraciones en las prácticas de los servicios dirigidos a mujeres inmigradas*. Recuperado el 17 de Diciembre del 2011 en <http://www.mag-politicassociales.cl/investigacion/cuaderno5/articulo3.pdf>.

García, Claudia. (1996). "Que implica ser mujer y ser madre en Asang, Río Coco". Pág. 13-23. (Managua: CIDCA-UCA). Wani, Revista del Caribe Nicaragüense, junio – septiembre.

García, Claudia. (1998) "*Estar en casa*": *Identidad regional e identidad comunitaria de los Miskitu de Asang, Río Coco*. En, Mesoamérica 36. Diciembre. pp. 517-537.

García, Claudia. (2002). *Hibridación, interacción social y adaptación cultural en la Costa de Mosquitos Siglos XVII y XVIII*. Anuario de Estudios Americanos. Tomo LIX 2.

HYPERLINK

<http://estudiosamericanos.revistas.csic.es/index.php/estudiosamericanos/article/view/181/185> (visitado 20 de Diciembre 2009).

García, Claudia (2002b) "Relaciones sexual/afectivas entre los miskitos en los siglos XVII y XVIII", *Wani, Revista del Caribe Nicaragüense*, 28, Managua. Pág. 16-33.

García Gallardo, Araceli. (2000). *Género y etnia*. Regiones Autónomas de Nicaragua (1979-1992). Managua: UCA. Pp. 289.

García, Salvador. (2010). *Etnografía de la producción cultural de autonomía en una comunidad miskita de la Costa Atlántica de Nicaragua*, Tesis de licenciatura, Facultad de Filosofía y Letras, Departamento de Ciencias Antropológicas, Universidad de Buenos Aires.

GAVIOTA. (2011). Agenda de Principios en el interactuar de las autoridades del Derecho Positivo y Consuetudinario. Documento de trabajo para el proceso de capacitación con *Wihta* del área urbana de Bilwi. Proyecto "Por una *Agenda de los Derechos Humanos con perspectiva de Género*". Bilwi, Puerto Cabezas.

Giddens, Antony. (1998). *La constitución de la sociedad*. Bases de la teoría de la estructuración. Argentina: Amorrortu editores.

Ginner, Salvador, Emilio Lamo de Espinosa, Cristobal Torres (edit). (1998). *Diccionario de Sociología*. Madrid: Alianza editorial, 1998 (1ª. Ed.).

George West, Daisy. (2006). "Identidad y economía de la comunidad de Hallover". Tesis de Maestría en Antropología Social y Desarrollo Humano. Bilwi: URACCAN.

Gobierno Regional Autónomo Atlántico Norte, Gobierno Regional Autónomo Atlántico Sur, Centro de Estudios e Información de la Mujer Multiétnica, Universidad de las Regiones Autónomas de la Costa Caribe Nicaragüense. (2012). *Posicionamiento de las Mujeres Multiétnicas ante la Reforma o Sustitución a la Ley No. 28 Estatuto de Autonomía de las Regiones de la Costa Atlántica de Nicaragua*. RAAN-RAAS. (Documento inédito).

Gobierno de la República de Nicaragua (1987). *Estatuto de Autonomía de las Dos Regiones de la Costa Atlántica y su Reglamento*, Programa RAAN-ASDI-RAAS, Managua.

Gobierno de la República de Nicaragua, Instituto Nicaragüense de la Mujer (INIM), (2000). Comisión Nacional de Lucha contra la violencia hacia la Mujer, Niñez y Adolescencia.

Plan nacional para la prevención de la violencia intrafamiliar y sexual. Nicaragua, 2001-2006. (Versión electrónica). www.upnfm.edu.hn/bibliod/pgenero/plan_nacional.pdf

Gobierno de la República de Nicaragua (1987). Ley de no. 445 publicado en la gaceta diario oficial No. 16 del 23 de Enero 2003. *Ley del régimen de propiedad comunal de los Pueblos Indígenas y comunidades étnicas de las Regiones Autónomas de la Costa Atlántica de Nicaragua y de los ríos Bocay, Coco, Indio y Maíz.* Managua.

Gobierno de la República de Nicaragua (1987). *Estatuto de Autonomía de las Dos Regiones de la Costa Atlántica y su Reglamento*, Programa RAAN-ASDI-RAAS, Managua.

Gobierno de la República de Nicaragua (1987). Ley no. 162 publicado en la gaceta diario oficial No. 132 el 15 de Julio 1996. *Ley de uso oficial de las lenguas de las comunidades de la Costa Atlántica de Nicaragua.* Managua.

Gobierno de la República de Nicaragua. Plan Nacional para la prevención de la violencia intrafamiliar y sexual. En [HYPERLINK. http://www.gtzgenero.org.ni/publicacion/plan_nacional.pdf](http://www.gtzgenero.org.ni/publicacion/plan_nacional.pdf)

González, Miguel. (1997). *Gobiernos Pluriétnicos: La constitución de Regiones Autónomas en Nicaragua. Un estudio sobre el Estado Nacional y el proceso de Autonomía Regional en la Costa Atlántica-Caribe.* México: URACCAN y Plaza y Valdez.

González, Miguel (2010). “Autonomías territoriales indígenas y regímenes autonómicos (desde el Estado) en América Latina” en, González, Miguel, Burguete Cal, Aracely y Mayor, Pablo Ortiz (Coord.) (2009). *Autonomía a debate. Autogobierno indígena y Estado Plurinacional en América Latina.* Quito: FLACSO, GTZ, IWGIA, CIESAS, UNICH. http://servindi.org/pdf/Autonomia_a_debate.pdf

González, Miguel; Figueroa, Dolores y Barbeyto, Arelly (2006). “Género, Etnia y Partidos Políticos en las elecciones regionales de la Costa Caribe nicaragüense: retos de la diversidad”. *Revista del Caribe Nicaragüense* Enero-Marzo (44). Pág. 10 – 23.

González, Cirina. (2012). *Diagnóstico sobre la situación de violencia contra mujeres indígenas.* Un mundo sin violencia, una vida con autonomía. Comarca Ngöbe Bügle, Comunidad de Oma, Corregimiento de Susama, Distrito de Nole Duima, Ciudad de Panamá. Panamá: FIMI.

Gordon, Edmundo. (1985). “Etnicidad, conciencia y Revolución. La cuestión miskito creole en Nicaragua”. Miguel Brenes Gómez, traductor. Encuentro UCA. Abril – Septiembre (24-25), Pág. 117 – 138.

Grilli, Lucía. (2010). “Derecho positivo y derecho consuetudinario. Instrumentos de defensa de un mismo derecho, el derecho a una vida libre de violencia de las mujeres de los grupos étnicos de la Costa Caribe”. En, AHV- Gaviota. (2010). *Derecho, género y cultura. Un desafío para el acceso a la justicia de la mujer multiétnica de la costa Caribe.* Memoria foro regional realizado en la ciudad de Bilwi, Municipio de Puerto Cabezas, Región Autónoma del Atlántico Norte. 23 y 24 de Septiembre.

Grilli, Lucía. (2011). “Cadena de la legalidad jurídica, un nuevo concepto en el contexto de pluralidad legal”, Pág. 8 – 13 en, AHV Gaviota (2011). *Cadena de la legalidad jurídica, una alternativa en el contexto de pluralidad legal en la ruta de acceso a la justicia de la mujer de la costa Caribe*. Memoria Foro regional, 30 y 31 de agosto 2011. Bilwi, Puerto Cabezas, RAAN. Managua: AHV Gaviota.

Gutiérrez, M. y Nellys Palomo. (1999). *Autonomía con mirada de mujer*. En Burguete, A. México: experiencias de autonomía indígena. Documento IWGIA. Guatemala.

Guzmán Gallegos, Flérida (2009). La violencia contra las mujeres indígenas en México: un primer acercamiento. En, Pequeño, Andrea. *Participación y políticas de mujeres indígenas en América Latina*. 1ª. Ed. FLACSO-Ministerio de Cultura: Quito, Ecuador. Pp. 185-203.

Güezmes, Ana. (2012). Palabras de la señora Ana Güezmes, directora regional de ONU MUJERES para México, Centroamérica, Cuba y República Dominicana en, Comisión interagencial de género (CIG). (2012). Primer foro nacional “Acceso a la justicia para las mujeres indígenas y afrodescendientes, víctimas y sobrevivientes de violencia”. Managua: CIG. Pág. 15 – 19.

Grossman, Guido. (1988). *La Costa Atlántica de Nicaragua*. Managua: La Ocarina. Pp. 120.

Grossman, Guido. (2009). Documentos. “Siete semanas en bote en el territorio del alto río coco en Nicaragua: viaje de exploración misionera de los hermanos Grossman y Garth de septiembre a noviembre de 1905”, traducido por Juan Carlos Vílchez en Wani (Managua: CIDCA-BICU), no. 56, enero a marzo. Pág. 45- 60.

Hale, Charle. (2004). *Reflexiones hacia la práctica de una investigación descolonizada*. Ponencia, reunión de investigadores indígenas, CLASPO, La Paz, Bolivia.

Hammersley, Martyn y Paul Atkinson. (1994). *Etnografía. Métodos de investigación*. Barcelona, ediciones Paidós Ibérica, S.A.

Helms, Mary. (1976). (Primera edición en español). *Asang: Adaptaciones al contacto cultural en una sociedad misquito*. José Ávila Arévalo y Carola Russo de Cisneros (Traductores). México: Instituto Indigenista Interamericano. Pág. 289.

Herman, Cristina. (2006). *Violencia intrafamiliar y cultura: un estudio comparativo de las comunidades étnicas de Bilwi*. Tesis para optar al grado de Maestría en Antropología Social con mención en Desarrollo Humano. Universidad de las Regiones Autónomas de la Costa Caribe Nicaragüense.

Hernández, Aída (2009). *Etnografías e historias de resistencias. Mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas*. D.F, México: CIESAS y Programa Universitario de Estudios de Género (PUEG, UNAM).

Hernández Castillo, Aída. (2008). “Feminismos poscoloniales: reflexiones desde el sur del Río Bravo”. Pág. 11-28, en, Suárez, Liliana y Rosalva A. Hernández (Editoras) (2008).

Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes. Madrid: ediciones Cátedra.

Hernández, Aída. (2003a). *Re-pensar el multiculturalismo desde el género.* En La Ventana Revista de Estudios de Género. Vol. 11 No. 18, Universidad de Guadalajara. Pp. 9-39.

Hernández, A. (2003). El Derecho positivo y la costumbre jurídica. Las mujeres indígenas de Chiapas y sus luchas por el acceso a la justicia. En Torres, M. (Comp.) *Violencia contra las mujeres en contextos urbanos y rurales.* México: Colegio de México, Programa Interdisciplinario de Estudios de Mujer.

Herlihy Hobson, Laura. (2006). *Magia sexual y dinero: Las estrategias de las mujeres miskitas en la economía global.* Wani Revista del Caribe Nicaragüense, Julio – Septiembre, No. 46. Managua (CIDCA-UCA). Pp. 62-72.

Herlihy, Laura (2013). “*Rising Up? Indigenous and Afro-Descendant Women’s Political Leadership in the RAAN.*” (Documento inédito)

hooks, bell (2004) *Mujeres Negras. Dar forma a la teoría feminista.* En, *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras.* Varias autoras. Traficantes de sueño/Mapas. Madrid España. Pp. 33-50.

Hogdson, Owen César Paiz, Hazel Law, Armando Rojas y Carlos Alemán. (2012). “Panel de discusión sobre las reformas al estatuto de autonomía” en URACCAN-BICU. (2012). *Estado de la autonomía Regional a 25 años en su aniversario de plata.* Bilwi, 29 y 30 de octubre. (Documento inédito).

Hogdson, Debby. (2005). “Derecho a un nombre y una nacionalidad. En Municipios de Puerto Cabezas y Rosita”. *Visión Costeña.* Año 2, No. 13, julio 2005.

Ibarra, Clarisa. (2006). *Violencia de género en el sistema penitenciario de la RAAN.* En *Memoria Horizont3000: III seminario sobre género e interculturalidad.* Managua.: EDISA. URACCAN- CEIMM. pp. 92.

Ibarra, Clarisa. (2005). “El modelo de justicia en las regiones autónomas de la costa Caribe nicaragüense: ¿utopía o realidad?” en revista IIDH, no. 41, edición especial sobre derechos indígenas, enero-junio, Pág. 171 – 193.

Ibarra, Clarisa. (2011). “Cadena de la legalidad jurídica, una alternativa en el contexto de pluralidad legal en la ruta de acceso a la justicia de la mujer en la costa Caribe”. Pág. 24 – 59, en AHV Gaviota (2011) *Cadena de la legalidad jurídica, una alternativa en el contexto de pluralidad legal en la ruta de acceso a la justicia de la mujer de la costa Caribe.* Memoria foro regional 30 y 31 de agosto 2011. Bilwi, Puerto Cabezas - RAAN. Managua: AHV Gaviota.

Instituto Interamericano de Derechos Humanos (IIDH). (2010a). “La coordinación entre sistemas jurídicos en Colombia”. Pág. 19 – 41, en IIDH (2010). *Coordinación entre sistemas jurídicos y administración de justicia indígena en Colombia.* San José: IIDH.

Instituto Interamericano de Derechos Humanos (IIDH). (2010b). “Ejercicio de la jurisdicción especial indígena en Colombia”. Pág. 73-89, en IIDH (2010). *Coordinación entre sistemas jurídicos y administración de justicia indígena en Colombia*. San José: IIDH.

Instituto de Medicina Legal, Policía Nacional y Ministerio Público. (2011). Centro Integrado de Atención a víctimas de violencia intrafamiliar y sexual. Boletín informativo No. 1 en, www.ministeriopublico.gob.ni acceso el 16 enero 2013.

Instituto de Estudios y Promoción de la Autonomía (IEPA) de la Universidad de las Regiones Autónomas de la Costa Caribe Nicaragüense (URACCAN). (2005). Informe de devolución de la investigación. *Rescate de normas tradicionales de administración de justicia de acuerdo al derecho indígena del pueblo miskitu en las Diez Comunidades Indígenas, Municipio de Puerto Cabezas*. IEPA – URACCAN, Bilwi. (Documento inédito)

Iniciativa de mujeres multiétnicas. (2002). *Carta de entendimiento entre la Alcaldía municipal de Puerto Cabezas y la iniciativa de mujeres multiétnicas hacia el desarrollo*. Ciudad de Bilwi, 17 de Octubre. (Documento inédito).

Irigoyen, Raquel. (2003). *Pautas de coordinación entre el derecho indígena y el derecho estatal*. Guatemala: Fundación Myrna Mack.

Jubb, Nadine y Dionys Law. (2000) *¿Qué sabemos sobre mujeres, género y etnia en la Costa Caribe de Nicaragua?* Un ensayo bibliográfico. Instituto Católico de Relaciones Internacionales (CIIR), CEDEHCA. (Documento inédito).

Kampwirth, Karen. (2006). “Revolución, feminismo y antifeminismo en Nicaragua”. Traducido por María Luisa Mu. Pág. 141-157. En Lebon, Nathalie y Elizabeth, Maier (comp.). *De lo privado a lo público: 30 años de lucha ciudadana de las mujeres en América Latina*. México: UNIFEM, LASA.

Kallscheuer, Otto. (1991). *Antonio Gramsci o la religión de la modernidad*. En Nueva sociedad, No. 115 Septiembre-Octubre. Caracas: editorial Texto. Pp. 84-89

KAQLA. (2004). *La palabra y el sentir de las mujeres Mayas de Kaqla*. Guatemala: Grupo de Mujeres Mayas KAQLA. Pp. 226.

Kimlicka, Will. (2009). Derechos individuales y derechos colectivos. En, María Paz Ávila Ordoñez y María Belén Corredores Ledesma (editoras). *Los derechos colectivos. Hacia una efectiva comprensión y protección*. 1ª. ed. Quito: Ministerio de Justicia y Derechos Humanos y Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos. pp. 3-25.

Kindblad, Christopher. (2003). “El impacto de la pesca comercial en la economía miskita: El caso de Tasbapauni”. Revista del Caribe Nicaragüense. Octubre- Diciembre, (35). CIDCA-UCA. Pág. 55- 61.

Kipuri, Naomi (2004). Mutilación genital femenina. En Asuntos indígenas1-2/04. Copenhague, Pág. 26 -31.

Macleod, Morna. (2008). *Luchas políticas y culturales y autorepresentación maya en Guatemala*. Tesis de Doctorado en Estudios Latinoamericanos. México, D. F: FCPyS, UNAM.

Macleod, Morna. (2003a). *Igualdad en la diversidad, la lucha por el reconocimiento de las mujeres mayas en Guatemala*. Proyecto de tesis, doctorado en estudios Latinoamericanos. FCPyS, UNAM.

Macleod, Morna. (2003b). *Género y diversidad cultural*. Algunos conceptos y pistas metodológicas.

Mahmood, Saba (2008). “Teoría feminista y el agente social dócil: algunas reflexiones sobre el renacimiento islámico en Egipto” en, Suárez, Liliana y Rosalva A. Hernández (2008). *Descolonizando el feminismo*. Teorías y prácticas desde los márgenes. Madrid: ediciones Cátedra. Pág. 165-221.

Mainor, Carmen. (2003). “Historia de la comunidad de Krukira”. Traducido por Ana Rosa Fagoth. En, TININISKA. (2003). *Recopilación boletines de Cultura Indígenas de la Costa Atlántica de Nicaragua años 95-96*. Primer tomo. Pág. 57-59. Managua: La Imprenta.

Mairena Ruiz, Rigoberto. (2006). Acceso a la justicia de las personas y los pueblos indígenas y Procuraduría para la defensa de los derechos humanos de Nicaragua. Pág. 453 – 689 en, IIDH (2006). *Ombudsman y acceso a la justicia de los pueblos indígenas: estudios de caso en Bolivia, Colombia, Guatemala y Nicaragua*. San José: IIDH.

Mandato de primera cumbre continental de mujeres indígenas de Abya Yala. Puno, Perú 27 y 28 de Mayo 2009. (Inédito, circulado en internet). Pp. 7.

Malinowski, B. (1982). *Crimen y castigo en la sociedad salvaje*. Editorial Ariel. Barcelona.

Marcos, Sylvia. (2008). Las fronteras interiores: El movimiento de Mujeres Indígenas y el Feminismo en México. Traducido por Isabel Vericat. Pág. 179 – 234 en *Diálogo y Diferencia*. Retos feministas a la globalización, Marcos, Sylvia y Marguerite Waller (Edit.). México: Centro de investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades. Universidad Nacional Autónoma de México.

Marcos, Sylvia. (2010). *Cruzando fronteras*. Mujeres indígenas y feminismo abajo y a la izquierda. SCLC, Chiapas, Universidad de la Tierra.

Marcos, Sylvia. (2011) *¿Feminismo/imperialismo?* Una revisión crítica. [Archivos de audio]. Memoria. II Encuentro Mesoamericano de Estudios de género y Feminismos. Guatemala. Avances y retos de década 2001-2011.

Margen, Geysner (2001). Para que el sujeto tenga la palabra: presentación y transformación de la técnica de grupo de discusión desde la perspectiva de Jesús Ibañez. En *Observar, escuchar y comprender sobre la tradición cualitativa en investigación social*. México: FLACSO y el Colegio de México. 201-225 pp.

Mairena, Eileen; Gema Lorío; Xochilt Hernández, Ceferino Wilson, Pilar Müller y Anne Larson. (2013). *Género y bosques en las regiones autónomas de Nicaragua*. Participación

comunitaria. CIFOR, No. 59, enero.

Marley, A; Carmen Carter, Juliana Francis, Rosalba Fonseca y Sorayda Herrera (2011). *Estudio sobre perspectiva y manifestaciones de la violencia hacia las mujeres indígenas afro descendientes y mestizas de las Regiones de la Costa Caribe Nicaragüense*. CEIMM-URACCAN.

Marley, Sasha. (2008). Comentarios al libro “Mujeres del Wanky Awala: reconstruyendo nuestras almas y esperanzas”. Bilwi, 6pp. (inédito).

Marley, S. (Coord.) (2007). *Explotación sexual comercial de niñas, niños y adolescentes en cuatro municipios de las regiones autónomas de la Costa Caribe nicaragüense*. Estudio de línea base. Managua: CEIMM/URACCAN. 80pp.

Marley, Sasha, Arelly Barbeyto, Marina Garmendia y Alejandro Brooks (2005). *Situación de las niñas y adolescentes mujeres de las zonas urbanas y rurales del municipio de Puerto Cabezas, Región Autónoma Atlántico Norte (RAAN)*. URACCAN-GVC.

Marley, Sasha, Arelly Barbeyto, Marina Garmendia y Alejandro Brooks (2005). *Situación de las niñas y mujeres adolescentes de las zonas urbana y rural del municipio de Waspam, Región Autónoma Atlántico Norte (RAAN)*. URACCAN-GVC.

Marshall, T. H. y Tom Bottmore. (2004) *Ciudadanía y clases sociales*. Traducción: Antonio Bonnano. 1a. Ed. Buenos Aires: Losada. 160 pp.

Martinelli, José María. Gramsci: *La revolución posible*. HYPERLINK.[http://www.uom.edu.mx/rev_trabajadores/numeros.php?var=62./](http://www.uom.edu.mx/rev_trabajadores/numeros.php?var=62/)
http://www.uom.edu.mx/rev_trabajadores/numeros.php?var=62

Mattern, Jochen. (2003). “Las Regiones Autónomas: Un Desafío para el Proceso de la Descentralización en Nicaragua”. Revista del Caribe Nicaragüense. Enero- Marzo No. 32 CIDCA UCA. Pp. 19 – 35.

Mayén, Guisela & José Chaclán. (2006). El derecho Maya en la actualidad. En CIRMA. Seminario internacional: “*Experiencias y avances del derecho indígena en Guatemala en el contexto del pluralismo jurídico*”. Guatemala, 6, 7 y 8 de Diciembre. pp. 64 – 104.

Meentzen, A. (2001). *Estrategias de desarrollo culturalmente adecuadas para mujeres indígenas*. Washington, Banco Interamericano de Desarrollo: Unidad de Pueblos Indígenas y Desarrollo Comunitario, Departamento de Desarrollo Sostenible (Versión preliminar).

Médicos del Mundo Francia (2010). Médicos del mundo Francia en la Región Autónoma Atlántico Norte en Memoria. *CAIMCA: más de 3 años luchando contra la violencia intrafamiliar y sexual en Puerto Cabezas, Bilwi – RAAN*, 25 de junio. (Documento inédito).

Mejía Flores, Susana. (2009). “Los derechos de las mujeres Nahuas de Cuetzalan. La construcción de un feminismo indígena, desde la necesidad”. Pág. 439-498, en Hernández, Rosalba Aida. (Coord.) *Etnografías e historias de resistencia*. Mujeres indígenas, procesos

organizativos y nuevas identidades políticas. D.F, México: CIESAS y Programa Universitario de estudios de género (PUEG, UNAM).

Membreño, Marcos. (1994). *La estructura de las comunidades étnicas*. Itinerario de una investigación teórica desde Nicaragua. 1ª. Edición, Managua: Editorial Envío.

Méndez Torres, Georgina (2009). Miradas de género de las mujeres indígenas en Ecuador, Colombia y México. En, Pequeño, Andrea. *Participación y políticas de mujeres indígenas en América Latina*. 1ª. Ed. Quito, Ecuador: FLACSO & Ministerio de Cultura. Pp. 53-71.

Merry, Sally Engle. (2002). Las mujeres, la violencia y el sistema de derechos humanos. Traducción de Moisés Silva. *La ventana*, No. 15. Pp. 64-91.

Mesa por la equidad de género. (2012). *Foro regional en la Región Autónoma Atlántico Norte* (RAAN), 30 noviembre (Documento inédito).

Miguel, Shira (2010). “Ruta de acceso a la justicia un largo camino a recorrer”. En Gaviota. (2010), *Derecho, género y cultura, un desafío para el acceso a la justicia de la mujer multiétnica de la costa Caribe*. Memoria Foro Regional realizado en la ciudad de Bilwi. Municipio de Puerto Cabezas, Región Autónoma Atlántico Norte, 23 y 24 de septiembre de 2010.

Miranda, Nelly. (1994). *Teoría sociológica contemporánea*. Managua: UCA. Pp. 176.

Miranda, Melvin, (2009). “Memoria del impacto social y ambiental del huracán Félix”. *Revista del Caribe Nicaragüense*. (Managua: BICU-CIDCA). No. 58, julio- septiembre, Pág. 16-21.

MINSA (2006). *Normas de procedimientos para la atención de la violencia intrafamiliar y sexual* (primera revisión). Pp. 75.

Mohanty, Chandra (2008). Bajo los ojos de occidente. Academia feminista y discurso colonial. En *Descolonizar el feminismo: Teorías y prácticas desde los márgenes*. Liliana Suárez Navas y Aida Hernández (editoras). Valencia: Universitat de Valencia, Instituto de la Mujer. Pp. 117-163.

Montenegro, Tania. (2012). “Ofelia Álvarez: “mi sueño es el empoderamiento de las mujeres. Una reverenda miskita que promueve la denuncia de la violencia” en *La Boletina* (Managua: Puntos de encuentro) No. 88, noviembre, pág. 40 – 45.

Monzón, Ana Silvia (2006). Entre mujeres: la etnicidad ¿factor de tensión en el movimiento de mujeres en Guatemala? En, *La encrucijada de las identidades: mujeres, feminismo y mayanismo en diálogo*. Aura Cumes y Ana Silvia Monzón (Comp.). Guatemala: Instituto Universitario de la Mujer, Universidad de San Carlos. Pp. 29-45.

Monzón, A. (2003). *Mujeres indígenas: entre normas y derechos. Una aproximación*. Guatemala: Instituto de Estudios Interétnicos, Universidad de San Carlos.

Montes, Laura y Socorro Woods. (2008). *Diagnóstico sobre violencia de género en las Regiones Autónomas del Atlántico Norte y Sur de Nicaragua*. Para el proceso de identificación del proyecto de AECID: Atención integral a Víctimas de Violencia de Género.

Monarrez, Julia. (2010). *Análisis preliminar de la misión internacional sobre acceso a la justicia y femicidio*. Misión internacional “por el acceso a la justicia de las mujeres en la región Mesoamericana”. Fondo Centroamericano de Mujeres. 11 Noviembre 2010.

Moreno, Edda (2008). La equidad de género en la justicia ancestral. En, Miriam Lang y Anna Kucia (Comp.) *Mujeres indígenas y justicia ancestral*. 1ª. Ed. UNIFEM: Quito, Ecuador.

Moreno, Edda. (2008). *El talamana como práctica del derecho consuetudinario para resarcir el daño en comunidades miskitas de la Región Autónoma Atlántico Norte ¿Un complemento para el derecho positivo?* Bilwi. Monografía para optar al título de Licenciada en Derecho. Bluefields Indian and Caribbean University (BICU).

Moreno, Edda. (2000). *La organización comunitaria tradicional miskita y su papel en el desarrollo comunal en las comunidades de Santa Isabel, Pilhpilia, Kringkringnia, Wiwinak y Santa Fe*. Monografía de licenciatura para optar al grado de licenciada en Sociología. Bilwi: URACCAN

Moreno, Edda & Arelly Barbeyto (2001). *La mujer en la comunidad Miskita: Mairin tawan sirpi bilara*. Pp. 5. (inédito).

Movimiento Feminista de Nicaragua. (2009). *Espacios vitales entre mujeres*. Managua: Movimiento Feminista de Nicaragua.

Movimiento de Mujeres “Nidia White.” En, Memoria del evento “Vivir, sonreír y caminar en un mundo con equidad”. URACCAN, Recinto Universitario Kamla, Bilwi. Pp. 63-64.

Murillo, Rosario. (2004). *Entrevista con Dorotea Wilson*. Esculpiendo la vida. Plena Primavera (Una revolución con rostro de mujer). Managua: Fundamor. Pp. 141.

Montes, Laura y Socorro Woods. (2008). *Diagnóstico sobre violencia de género en las Regiones Autónomas del Atlántico Norte y Sur de Nicaragua*. Para el proceso de identificación del proyecto de AECID: Atención integral a Víctimas de Violencia de Género.

Moodo, Patricia y Jill Niebrugge. (2002). “Teoría feminista contemporánea”. En Ritzer, George, *Teoría sociológica moderna*. México: McGraw Hill.

Moreno, Edda y Arelly Barbeyto. (2001). *La mujer en la comunidad Miskita: Mairin tawan sirpi bilara*. (Documento inédito).

Montenegro, Tania (2012). Ofelia Álvarez: “Mi sueño es el empoderamiento de las mujeres”. Una reverenda miskita que promueve la denuncia de la violencia. Pág. 40 – 45. La Boletina (Puntos de Encuentro: Managua). No. 88.

Montenegro Martínez, Marisela y Pujol Tarres, Joan. “Conocimiento situado: un forcejeo entre el relativismo reduccionista y la necesidad de fundamentar la acción”. Revista Interamericana de Psicología. Interamerican Journal of Psychology. 2003, Vol. 37, Núm. 2 pp. 295-307. Recuperado el 17 de Diciembre del 2011 en <http://www.psicorip.org/Resumos/PerP/RIP/RIP036a0/RIP03722.pdf>

Molyneux, Maxine (2008). “Justicia de género, ciudadanía y diferencia en América Latina”. En Prieto, Mercedes (edit). *Mujeres y escenarios ciudadanos*. 1ª. Edición. Quito: FLACSO y Ministerio de Cultura del Ecuador.

Molina, Natasha. (1997). Las mujeres en la construcción de la igualdad y en la ciudadanía en América Latina. La ventana, No. 5, 1997. Pág. 23 – 54.

Muñoz, Lily. (2009). “Crítica feminista a los principales enfoques teóricos que explican la violencia de género contra las mujeres” Pág. 135 -160 en, Ana Silvia Monzón (comp.) *Mujeres, ciencia e investigación. Miradas críticas*. Guatemala: Ministerio de Educación y Universidad de San Carlos.

Navarrete Centeno (compilador). (2004). “El enclave bananero en el municipio de Puerto Cabezas”. Wani, Revista del Caribe nicaragüense. Enero – Marzo (36). CIDCA- UCA. Pág. 72 - 77.

Nietschmann, Bernard. (1995). “Conservación, autodeterminación y el Área protegida Costa Miskita, Nicaragua”. Mesoamérica 29 (Junio de 1995). Año 16, Guatemala, CIRMA- PMS. Pág. 1-55.

Lacayo, Ileana. (2010). “Una red de justicia para las mujeres. Costeñas organizadas e instituciones estatales juntos contra la violencia en la RAAS” en *La Boletina* (Managua: Puntos de Encuentro) No. 79, septiembre, pág. 22-26.

Lacayo, Ileana y Tania Montenegro. (2011). “Costeñas no desisten en su búsqueda de justicia”. Mujeres en la RAAN nos cuentan como el sistema legal, la cultura y la lejanía obstaculizan su acceso a la justicia. La Boletina (Managua: Puntos de Encuentro), No. 84, noviembre, pág. 30 – 37.

Lang, Miriam (2009). “Introducción”. Pág. 9 – 11, en *Mujeres indígenas y justicia ancestral*, Miriam Lam y Anna Kucia (Comp.), Ecuador: UNIFEM.

La Malinche. (1994). “El movimiento feminista en Nicaragua” en Centro Editorial de la Mujer. (1994). *Lo que siempre quisiste saber sobre el feminismo en Centro América y no te atreviste a preguntar*, pág. 33 – 38.

La Boletina. (2005) “Chinandeganas en acción”. Puntos de Encuentro (Managua) La Boletina (Managua: Puntos de Encuentro), No. 59, marzo, pág. 45 – 51.

La Boletina. (2012). *Esta ley es para todas. Conozcamos la ley integral contra la violencia hacia las mujeres en La Boletina* (Managua, Puntos de encuentro) No. 85, marzo.

La Boletina (2001). Movimiento de mujeres en el Atlántico norte se diversifica y se fortalece en *La Boletina* (Managua: Puntos de encuentro), No. 45, noviembre 2000 – enero 2001. <http://www.puntos.org.ni/index.php/es/ediciones-Boletina/Boletina-edicion-45/movimiento-de-mujeres-en-el-atlantico-norte-se-diversifica-y-se-fortalece.html> acceso 20 de abril 2013.

La Boletina. (2009a). “Repasando nuestra historia. 1990-1996” en Puntos de encuentro, No. 73. <http://www.puntos.org.ni/Boletina/contenido.php?CodBole=147&key=2048> acceso el 22 de septiembre de 2009.

La Boletina (2009b). “Recordemos nuestros logros en los años ochenta” La Boletina No. 74. Puntos de encuentro (Managua) http://www.puntos.org.ni/servicios/catalogos/Boletinas/images/nuestros_logros.pdf acceso 22 de septiembre de 2009.

Lavinas Picq, Manuela. (2009). La violencia como factor de exclusión política: mujeres indígenas en Chimborazo. En, Pequeño, Andrea. *Participación y políticas de mujeres indígenas en América Latina*. 1ª. Ed. FLACSO-Ministerio de Cultura: Quito, Ecuador. Pp. 125-143.

Law, Hazel. (2008). “Tenemos derechos pendientes y más importantes que el derecho al votar” en revista Envío digital (Managua: UCA), No. 314, mayo.

Law, Hazel. (2010a). “Justicia ancestral y mujeres indígenas. Aplicación de justicia en la RAAN” en, Wangki Tangni. (2010). *Memoria foro de mujeres indígenas del Wangki (2008-2009)*. Managua: Copy Express. Pág. 54-55.

Law, H. (2010b). “El Derecho consuetudinario presente en la Ley de Autonomía y el Código penal de Nicaragua”. En, AHV Gaviota, movimiento de Mujeres “Nidia White” y Voces Caribeñas. “Derecho, genero y cultura, un desafío para el acceso a la justicia de la mujer multiétnica de la Costa Caribe” pág. 9 – 16.

León, M. (1997). “El empoderamiento en la teoría y práctica del feminismo”. En, León, M. *Poder y empoderamiento de las mujeres*, Colombia: Tercer Mundo Ed.

Leyva Solano, Xochitl. (2007). Antropología de la ciudadanía?... étnica. En construcción de América Latina. En Revista LiminaR. Estudios sociales y humanísticos. *Ciudadanías*. Año 5, vol. V, núm. 1, junio. Pag. 35-59.

Leyva Solano, Xochitl y Juan Vázquez. (2008) El concejo municipal plural ampliado de Ocosingo: demandas de ciudadanía étnica en tiempos de guerra. En, Leyva, Xochitl, Araceli Burguete y Shannon Speed (Coord). *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina*. Hacia la investigación de co-labor. México: Publicaciones Casa Chata. Flacso Guatemala, Flacso Ecuador y CIESAS. pp. 469-512.

Lito, Lamiwel; Melba Webster, Virginia Rivera, Bantan Francis, Rigoberto Rivera y Crispin López. (2002). *Proyecto de construcción del comedor de la comunidad de Krukira*. Trabajo final del diplomado 'Asla Taki Aisikaikia'. En, FADCANIC,

López Mejía, Meeelyn Lorena. *Mujer indígena y gobernabilidad en Guatemala*. Pp. 13. En, [HYPERLINK "http://www.focal.ca.pdf/mujer_indigena.pdf"](http://www.focal.ca.pdf/mujer_indigena.pdf)
www.focal.ca.pdf/mujer_indigena.pdf (Visitado el 9 de Septiembre 2009).

López Santiz, Rosa. (2009). "La defensa de las mujeres indígenas en Chiapas" pág. 213 – 215, en *Mujeres indígenas y justicia ancestral*. Ecuador: UNIFEM.

Llanan Noguera, Julio (s.a). *Pluralismo jurídico. Derecho Indígena*. Del impacto en el derecho privado. Pp. 85-95.

Olivera, Mercedes, Magdalena de Montis y Mark Meassick. (1992). *Nicaragua: el poder de las mujeres*. Managua: CENZONTLE. Pp. 250.

Orantes García, José Rubén. (2007). *Derecho pedrano. Estrategias jurídicas en los Altos de Chiapas*. México: UNAM – PROIMMSE.

OMS – PATH. (2007). *Investigando la violencia contra las mujeres*. Managua: OMS-PATH.

Organización de los Estados Americanos (OEA). (1994). *Convención interamericana para prevenir, sancionar y erradicar la violencia contra la mujer* (Belem do para). [HYPERLINK http://www.oas.org/juridico/spanish/tratados/a-61.html](http://www.oas.org/juridico/spanish/tratados/a-61.html)

Organización de Estados Americanos (OEA). Secretaría General. (2007). *Acceso a la justicia para mujeres víctimas de violencia en Las Américas*. Washington: OEA.

Organización de los Estados Americanos (OEA). (1994). *Convención interamericana para prevenir, sancionar y erradicar la violencia contra la mujer* (Belem do para). <http://www.oas.org/juridico/spanish/tratados/a-61.html>

Organización Panamericana de la Salud (OPS) (2003). *Informe mundial sobre violencia y salud*. Washington. Publicación científica y técnica No. 588.

Organización de Naciones Unidas (ONU). (2007). *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. Resolución 2200 A (XXI), anexo. A/CONF.157/24 (Part I), cap. III. Resolución 217 A (III)*.

ONU Mujeres. (2010) ¿Dónde ir si quiero justicia y protección? en Sistema de Naciones Unidas en Nicaragua. *Violencia contra las mujeres ¿Qué hacer? ¿Dónde acudir? Directorio de organizaciones que trabajan en prevención y atención a la violencia contra las mujeres*. Managua: ONU.

Organización de Naciones Unidas. Asamblea General. (1993). *Declaración sobre la eliminación de todas las formas de violencia contra las mujeres*. <http://daccess-dds->

ny.un.org/doc/RESOLUTION/GEN/NR0/385/09/IMG/NR038509.pdf?OpenElement

Organización de Naciones Unidas (ONU). (1979). *Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer*. Resolución 34/180.

Organización Internacional del Trabajo (OIT). (1989). *Convenio No. 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en países independientes*. Lima: OIT, Oficina Regional para América Latina y El Caribe. Pp.106. [HYPERLINK "http://www.oit.org.pe/WDMS/bib/publ/libros/convenio_169_07.pdf"](http://www.oit.org.pe/WDMS/bib/publ/libros/convenio_169_07.pdf)
http://www.oit.org.pe/WDMS/bib/publ/libros/convenio_169_07.pdf

Pacari, Nina. (2002). Pluralidad jurídica: una realidad constitucionalmente reconocida. <http://www.uasb.edu.ec/padh/revista2/articulos/ninapacari.htm>

PATH Intercambios, CEIMM-URACCAN, Centro Wangki Tangni, Movimiento de Mujeres “Nidia White”, Alianza de mujeres indígenas de México y Centroamérica, Foro Internacional de Mujeres Indígenas – FIMI (2012). Memoria. *Curso de investigación intercultural sobre violencia contra mujeres indígenas*. Bilwi, Puerto Cabezas, Región Autónoma Atlántico Norte, Nicaragua. 20-27 de agosto. (Documento inédito).

PATH. (2012). *Las comunidades trabajan por la vida de las mujeres: análisis de la respuesta comunitaria ante la violencia en contra de las mujeres*. Managua: PATH.

PATH Intercambios, CEIMM-URACCAN, Centro Wangki Tangni, Movimiento de Mujeres “Nidia White”, Alianza de mujeres indígenas de México y Centroamérica, Foro Internacional de Mujeres Indígenas – FIMI (2012). Memoria. *Curso de investigación intercultural sobre violencia contra mujeres indígenas*. Bilwi, Puerto Cabezas, Región Autónoma Atlántico Norte, Nicaragua. 20-27 de agosto. (Documento inédito).

PATH (2010). *Mapeo exploratorio y diagnóstico sobre el abordaje de femicidio en Nicaragua*. Managua: PATH y UPOLI. Pp. 32.

PATH - CEIMM URACCAN. (2011). Primer borrador de línea de base. *Abordaje de la violencia desde el sector salud*. Proyecto de apoyo a la puesta en marcha de un sistema de atención integral a víctimas de violencia de género. Ministerio de Salud. SILAIS RAAN. (Documento inédito).

Pearce, Jenny. (s.a). *Del empoderamiento a la transformación del poder ¿puede un análisis de poder mejorar la política de desarrollo, la práctica y el impacto?* En, [HYPERLINK www.fride.org/uploads/Empowerment_Jenny.Pearce_ES.pdf](http://www.fride.org/uploads/Empowerment_Jenny.Pearce_ES.pdf)

Pequeño, Andrea (2009). “Introducción”. En, Pequeño, Andrea (Comp.) *Participación y políticas de mujeres indígenas en América Latina*. 1ª. Ed. Quito, Ecuador: FLACSO-Ministerio de Cultura del Ecuador.

Pequeño, Andrea (2009). “Vivir violencia, cruzar los límites. Prácticas y discursos en torno a la violencia contra mujeres en comunidades indígenas de Ecuador”. En, Pequeño, Andrea

(Comp.) *Participación y políticas de mujeres indígenas en América Latina*. 1ª. Ed. Quito, Ecuador: FLACSO-Ministerio de Cultura del Ecuador. Pp. 147-168.

Pequeño, Andrea. (2009a). “Violencia de género y mecanismos de resolución comunitaria en comunidades indígenas de la sierra ecuatoriana”. Pág. 81 – 89 en *Mujeres indígenas y justicia ancestral*. Miriam Lang y Ana Kucia (Comp.). Ecuador: UNIFEM.

Pérez Moscoso, María Soledad. (2009). Violencia contra mujeres en comunidades indígenas en Chile: un acercamiento inicial. En, Pequeño, Andrea (Comp.) *Participación y políticas de mujeres indígenas en América Latina*. 1ª. Ed. Quito, Ecuador: FLACSO-Ministerio de Cultura del Ecuador. Pp. 205-228.

Pérez Chiriboga, Isabel. (2000). *Espíritus de vida y muerte: Los Miskitu hondureños en época de guerra*. 1ª. Ed. Tegucigalpa: Guaymuras, 336 pp.

Peter, Melesio (2006). *Parentesco y grupo doméstico de los Miskitus: los casos de Auhyá Pihni y Santa Martha*. En, Wani Revista del Caribe Nicaragüense, Enero-Marzo, No. 44. Managua: CIDCA-UCA. Pp.30-36.

Peter, Melesio (2001). *Parentesco, residencia y grupo doméstico de los Miskitus: los casos de Auhyá Pihni y Santa Martha*. CLACSO.

Pineda Ferman, Irene. (1999). La mujer maltratada: sus redes y estrategias para afrontar la violencia. Encuentro, año XXXI, No. 48, pág. 21 – 29.

Phillip Kottak, Conrad. (1996) *Antropología*. Una exploración de la diversidad humana con temas de la cultura hispana. México: McGrawHill.

Policía Nacional (2010). *Informe de la Policía Nacional*. Visita a comunidades del litoral. (Documento inédito).

Policía Nacional. (2009). *Actas del sector “abanico”, comunidades cercanas a Bilwi*. [Documento inédito].

Potthast-Jutkeit, Bárbara (1998). *Centroamérica y el contrabando por la Costa de los Mosquitos en el S. XVIII*. En, Mesoamérica 36. Diciembre. pp. 499-516.

Prieto, Mercedes, Clorinda Cuminao, Alejandra Flores, Gina Maldonado y Andrea Pequeño. (2006). “Respeto, discriminación y violencia: mujeres indígenas, indígenas en Ecuador, 1990-2004”. En, Nathalie Lebón y Elizabeth Maier (coord.) *De lo privado a lo público. 30 años de lucha ciudadana de las mujeres en América Latina*. México siglo XXI LASA-UNIFEM.

Primera cumbre de mujeres indígenas de América. Memoria. (2002) Fundación Rigoberta Menchú Tum. México: Débora Publicaciones.

Procuraduría Especial de Derechos Humanos de las Mujeres. (2009). *Memoria de la*

reunión con la comisión local de actores que participan en programas de atención a las víctimas de violencia sexual. Oficina de la procuradora especial de derechos humanos de las mujeres. Bilwi Puerto Cabezas.

Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD). *Informe de Desarrollo Humano 2005. Las regiones autónomas de la Costa Caribe ¿Nicaragua asume su diversidad?* 1ª. Ed. Managua: PNUD. Pp. 404.

Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD). (2001). *Desarrollo Humano en la costa Caribe de Nicaragua.* Managua: CONPES, PNUD.

Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD). (2010). *Guatemala: hacia un estado para el desarrollo humano. Síntesis del informe nacional de desarrollo humano 2009/2010.* Guatemala: PNUD. 108 pág.

Programa de Apoyo al Sector Transporte de la Cooperación Danesa (PAST-DANIDA). (2004). *Municipio de Puerto Cabezas. Informe Municipal.* Estudio Regional de Transporte. Región Autónoma Atlántico Norte.

Presentan reformas a la ley 779. 26 agosto 2013.
<http://cartabodan.net/boletin/26ago13pm.html>

Proyectos: contenidos de cinco proyectos elaborados por los comunitarios de Tuapi, Krukira, Lamlaya, Kamla, Yulutingni, Boom Sirpi. Trabajo final del diplomado ASLA TAKI AISIKAIKIA. Bilwi. [Documento inédito].

Putzunux, Rosa. (2007). *Representaciones sociales Mayas y teoría feminista.* Crítica a la aplicación literal de modelos teóricos en la interpretación de la realidad de las mujeres mayas. Guatemala: IXIMULEW. Primera edición. pp. 102.

Quintero Velásquez, Ángela María (2007). *Diccionario especializado en familia y género.* 1era ed. Buenos Aires: Lumen.

Randall, Margaret. (1999). *Las de Sandino: una historia abierta.* Traducido por Antonina Vivas. 1ª. Ed. Managua: Anama Ediciones. Pp. 404.

Red ampliada contra la violencia. (2010). *Reunión.* Alcaldía municipal de Puerto Cabezas, auditorio Cataluña. 20 de diciembre. (Documento inédito).

Red de mujeres contra la violencia. (2011). *POSICIONAMIENTO* de la red de mujeres contra la violencia, en relación a los anteproyectos de ley contra la violencia hacia las mujeres, Managua, 29 marzo (Documento inédito)

Red de psicólogas costeñas de la Región Autónoma Atlántico Norte. (2011). *Memoria de reunión.* (Documento inédito).

Red de abogadas costeñas de la costa Caribe de Nicaragua. Región Autónoma del Caribe norte y sur. (2013). *Plan operativo anual 2013*. (Documento inédito).

Rigby, Betty, Edwin Taylor y Heriberto Siles (2004). *Participación de las Mujeres de la comunidad Sukatpin en la Rehabilitación y Construcción de Caminos. Puerto Cabezas RAAN, Nicaragua*. URACCAN: Bilwi. Pp. 62.

Riquer Fernández, Florinda (s.a). *La violencia contra las mujeres en México*. Análisis y descripción del problema.

Rizo, Mario. (1991). *Tradición, derecho y autonomía. El ordenamiento consuetudinario en las comunidades indígenas de la Región Autónoma Atlántico Norte (RAAN)*. En Revista del Caribe nicaragüense Wani No. 10 Mayo – Agosto. Managua. Pp. 72 -83.

Rivas, Álvaro (2007). Entrevista con Mirna Cunningham: “La autonomía es un modelo de gobierno para transformar a toda Nicaragua en un país intercultural” en, Notables costeños evalúan la autonomía. Revista del Caribe Nicaragüense. Julio- Septiembre. Edición No. 50 (Edición especial 20 aniversario de la Autonomía) CIDCA-UCA. Pp. 10-19.

Rivas, Ramón. (2000). *Pueblos Indígenas y Garífuna de Honduras*. Una caracterización. Tegucigalpa: Guaymuras. Pág. 492.

Romero, Elizabeth. (2013). *Violencia Persiste pese a la ley 779*. Organizaciones Defensoras de mujeres reconocen beneficios de la Ley que protege a mujeres en el país, pero refieren que aún hay desconocimiento de la misma. <http://www.laprensa.com.ni/2013/01/28/reportajes-especiales/132381-violencia-persiste-pese-a> acceso 28 de enero de 2013.

Rojas Wiesner, Martha Luz (2001). *Lo biográfico en sociología. Entre la diversidad de contenidos y la necesidad de especificar conceptos*. En, Ma. Luisa Tarrés 171-197 pp.

Rojas Valeriano, Ligia Patricia (2008). *Elementos conceptuales y metodológicos de la investigación cualitativa: módulo de auto instrucción*. Primera edición. San José: Editorial UCR. Pág. 112.

Sajbin Velásquez, María Verónica (2007). “Mujeres Mayas y ladinas: algunas tensiones que identifican las mujeres mayas” En, *Reflexionando y actuando: mujeres mayas y participación política*. Guatemala: IDEI & NORAD. Pp. 127-143.

Santos, Boaventura de Sousa (2009). *Sociología jurídica crítica*. Para un nuevo sentido común en el derecho. Traductores: Carlos Lema Añón, Mauricio García Villegas, Elvira del Pozo Avino y Carlos Morales de Satien. Bogotá: Trotta/ ILSA. Pp. 708.

Santos, Boaventura de Sousa (2001). “Los nuevos movimientos sociales”. OSAL, septiembre, pág. 177 – 184.

Sánchez Botero, Esther. (2004). “La jurisdicción especial indígena en Colombia”. Pág. 51 – 56 en, Fundación para el debido proceso legal y Fundación Myrna Mack (2004).

Memoria del seminario taller: justicia de paz y derecho indígena: propuesta de coordinación. Guatemala, 12 y 13 de agosto.

Salgado Álvarez, Judith. (2009). “Justicias y desprotección a mujeres indígenas contra la violencia. Posibilidades de interculturalidad”. Pág. 75 – 98, en, *Derechos ancestrales. Justicia en contextos plurinacionales*, Carlos Espinoza Gallegos y Danilo Caicedo Tapia (editores). Quito: Ministerio de Justicia y Derechos Humanos.

Save the Children. (2007). *Sistema de Información acerca de la violencia contra las mujeres y niñez en Nicaragua*. Managua: Save the Children, Noruega.

Segato, Rita Laura (2004). *Territorio, soberanía y crímenes de segundo Estado*. La escritura del cuerpo de las mujeres asesinadas en ciudad Juárez. Brasilia. En, Serie Antropología 362.

Segato, Rita Laura (2004). *Territorio, soberanía y crímenes de segundo Estado*. La escritura del cuerpo de las mujeres asesinadas en ciudad Juárez. Brasilia. En, Serie Antropología 362. [HYPERLINK
http://www.artepepan.com.mx/webmujeres/biblioteca/Violencia/Territorio%20soberania%20y%20crimenes.pdf](http://www.artepepan.com.mx/webmujeres/biblioteca/Violencia/Territorio%20soberania%20y%20crimenes.pdf)

Segura, Maritza (2009). Camino al buen trato: las comunidades Kichwas de Sucumbios frente a la violencia contra la mujer. En, Pequeño, Andrea (Comp.) *Participación y políticas de mujeres indígenas en América Latina*. 1ª. Ed. FLACSO-Ministerio de Cultura del Ecuador: Quito, Ecuador. Pp. 147-168.

Sieder, Rachel. (2008). “Entre el multiculturalismo y las reivindicaciones identitaria: construyendo ciudadanía étnica y autoridad indígena en Guatemala”. En, Bastos, Santiago (Comp). *Multiculturalismo y futuro en Guatemala*. Guatemala: FLACSO / OXFAM. PP. 69-96.

Sieder, Rachel. (2005). *Pluralismo legal y globalización jurídica: retos del multiculturalismo en América Latina*. Extraído de: [HYPERLINK
"http://www.geocities.com/relaju/Mesa4.doc"](http://www.geocities.com/relaju/Mesa4.doc)<http://www.geocities.com/relaju/mesa4.doc> (visitado 30/04/09).

Sieder, Rachel y Jessica Witchell (2002). “Impulsando las demandas indígenas a través de la ley. Reflexiones sobre el proceso de paz en Guatemala”. En *Los derechos humanos en tierras mayas*. Madrid, Sociedad Española de Estudios Mayas. pp. 55-81. <http://www.artepepan.com.mx/webmujeres/biblioteca/Violencia/Territorio%20soberania%20y%20crimenes.pdf>

Sieder, Rachel y María Teresa Sierra. (2011). Acceso a la justicia para las mujeres indígenas en América Latina. Traducido por: Lucía Rayas y Andres Besserer. CMI Working Paper.

Sierra, María Teresa. (2004a). “Interlegalidad, justicia y derechos en la Sierra Norte de

Puebla”. En Sierra M. (Coord.) *Hacia una interpretación comprensiva de la relación entre justicia, derecho y género: los procesos interlegales en regiones indígenas*. México: CIESAS-Cámara de Diputados México. Pp. 115-186.

Sierra, María Teresa. (2008). *Género, diversidad cultural y derechos: Las apuestas de las mujeres indígenas ante la justicia comunitaria*. Encuentro internacional: mujeres indígenas y justicia ancestral, Quito, Ecuador, 21-24 de Octubre.

Sierra, María Teresa. (2004b). *Diálogos y prácticas interculturales: derechos humanos, derechos de las mujeres y políticas de identidad*. Desacato. Otoño-invierno, No. 16. Distrito Federal: CIESAS. Pp. 126- 147.

Si Mujer y Red de salud de las mujeres Latinoamericanas y del Caribe (2012). *Informe de la costa Caribe nicaragüense*. El monitoreo como práctica ciudadana de las mujeres. Según indicadores de la base de datos ATENEA. (2009-2012).

Suarez, Liliana y Hernández, Rosalva Aída (Editoras) (2008). “Introducción”. Pág. 11-28 En, Suarez, Liliana y Hernández, Rosalva Aida. *Descolonizando el feminismo*. Teoría y práctica desde los márgenes. Madrid: ediciones Cátedra.

Suarez, Liliana. (2008). “Colonialismo, gobernabilidad y feminismo poscoloniales”. Pág. 31-73. En, Suárez, Liliana y Rosalva A. Hernández (2008). *Descolonizando el feminismo*. Teorías y prácticas desde los márgenes. Madrid: ediciones Cátedra.

Stavenhagen, Rodolfo. (1990). Derecho consuetudinario indígena en América Latina. En Stavenhagen, Rodolfo & Diego Iturralde (Comp.) *Entre la ley y la costumbre. El derecho consuetudinario indígena en América Latina*. México: Instituto Indigenista Americano & Instituto Interamericano de Derechos Humanos. Pp. 27-46.

Smutko, Gregorio. (1985). *La Mosquitia. Historia y cultura de la Costa Atlántica*. 1ª. Ed. Managua: Ocarina. Pp. 184.

Spence, Jack (2004). La guerra y la paz en América Central: *una comparación de las transiciones hacia la democracia y la equidad social en Guatemala, El Salvador y Nicaragua*. Hemisphere Initiatives. Brookline, Massachusetts.

Sheran Sandy Bay sur. (2008). *Reglamento interno de la comunidad indígena de Sharon Sandy bay sur*. Territorio indígena, Awaltara Luhpia Nani. Municipio de la desembocadura de Rio Grande de Matagalpa, Región Autónoma Atlántico Sur.

Tarrés, María Luisa. (2001). Lo cualitativo como tradición. En, *Observar, escuchar y comprender sobre la tradición cualitativa en la investigación social*, Tarrés, 2001.

Taylor, S. J. y Bogdan, R. (1984). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. La búsqueda de los significados. [Primera edición en inglés]. Barcelona: Ediciones Paidós ibérica.

Taylor, Edwin. (2007). *Cultura y economía en la comunidad de Tuapi*. Tesis de grado para optar al grado de Maestro en Antropología Social con mención en Desarrollo Humano. URACCAN: Bilwi. Pp. 69.

Tinoco Espinoza, Conny. (2006). “Los facilitadores judiciales un esfuerzo por mejorar el acceso a la justicia”. *Visión costeña*. (Managua: Proyecto de Apoyo a la Promoción y Defensa de los Derechos de los Pueblos Indígenas y Afrodescendientes de la Costa Caribe de Nicaragua). No. 19, enero, Pág. 3 - 4.

Torres Falcón, Marta (2003b). “Violencia contra las mujeres y derechos humanos: aspectos teóricos y jurídicos”. En Torres, M. (Comp.) *Violencia contra las mujeres en contextos urbanos y rurales*. México: Colegio de México, Programa Interdisciplinario de Estudios de Mujer.

Torres Falcón, Marta. (2003a). “Introducción”. En Torres, M. (Comp.) *Violencia contra las mujeres en contextos urbanos y rurales*. México: Colegio de México, Programa Interdisciplinario de Estudios de Mujer.

Tovar, Bilda (2009). “Experiencias de una jefa de comunidad en la justicia ancestral. El caso de Kivinaki”, pág. 170 – 172 en *Mujeres indígenas y justicia ancestral* Miriam Lang y Anna Kucia (Comp.). Ecuador: UNIFEM.

Ugalde, Miguel. (2009). “Mujer indígena en migración. Impacto en las relaciones de poder, la cultura y el desarrollo humano” Pág. 144 - 162 en, Instituto Interamericano de Derechos Humanos. *Las mujeres indígenas en América Latina en los procesos migratorios*. San José: IIDH.

UNIFEM. (2008). Primer informe preliminar. Diagnóstico regional *expresiones de discriminación contra mujeres indígenas por razones de pertenencia y de género y panorama para invertirlo*.

URACCAN (1999). *Seminario Internacional: Indígena 2000. Acceso a la Educación Técnica y Superior de los Pueblos Indígenas y Comunidades Étnicas*, Bilwi Kamla, 13 al 17 de octubre.

URACCAN-IREMADES (2000). *Diagnóstico Rural Participativo en la comunicación intercultural bilingüe para la protección de los recursos naturales en las comunidades indígenas de la laguna de Pahara (Tuapi, Krukira, Pahara y Awastara)*. Bilwi. Sin publicar.

Urizar, L. (2000). “El derecho consuetudinario en el contexto de las relaciones de género”. Pp. 82-102. En Solares, J. (Coord.). *Pluralidad jurídica en el umbral del siglo XXI*. Guatemala: FLACSO.

Valladares de la Cruz, Laura. (2008). “Globalización de la resistencia. La polifonía del discurso sobre los derechos de las mujeres indígenas: de la aldea local a los foros internacionales”. En *Alteridades*, 18 (35): Págs. 47-65.

Vado, María Elena. (2010). “La violencia contra la mujer en la costa Caribe de Nicaragua” Pág. 17 – 23 en, AHV Gaviota (2010). *Derecho, género y cultura, un desafío para el acceso a la justicia de la mujer multiétnica de la costa Caribe*. Memoria del foro regional realizado en Bilwi, Puerto Cabezas – RAAN. 23 y 24 de septiembre. Managua: AHV Gaviota.

Vado, María Elena. (2011). “Sistema único de atención a la mujer víctima de violencia” Pág. 61-72 en, AHV- Gaviota. (2010). *Derecho, género y cultura. Un desafío para el acceso a la justicia de la mujer multiétnica de la costa Caribe*. Memoria foro regional realizado en la ciudad de Bilwi, Municipio de Puerto Cabezas, Región Autónoma del Atlántico Norte. 23 y 24 de Septiembre.

Valladares de la Cruz, Laura. (2008). “Globalización de la resistencia. La polifonía del discurso sobre los derechos de las mujeres indígenas: de la aldea local a los foros internacionales”. En *Alteridades*, 18 (35): Págs. 47-65.

Vallejos, Ivette. (2004). “Relaciones de género, mujeres nahuas y usos de la legalidad en Cuetzalan, Puebla”. En Sierra M. (Coord.) *Hacia una interpretación comprensiva de la relación entre justicia, derecho y género: los procesos interlegales en regiones indígenas*. México: CIESAS-Cámara de Diputados México.

Vargas, Malú. (1998). *De AMPRONAC a AMNLAE*. En, *Revista nicaragüense de Ciencias Sociales*. Año 3, Abril. Managua: ANICS. Pp. 65-73.

Vásquez, Martha. (2011). “La ley que todas esperamos para evitar más muertes y maltrato a las mujeres nicaragüenses” en *La Boletina* (Managua: Puntos de Encuentro) No. 84, noviembre, Pág. 15 – 19.

Vásquez, Auxiliadora. Impunidad y corrupción condena a las mujeres. END, 23 Noviembre 2010. <http://www.elnuevodiario.com.ni/opinion/88633>

Vargas Vásquez, Liliana Vianey (2008). *Las mujeres de Tlahitoltepec Mixe Oaxaca: Frente a la impartición de justicia local y el uso del derecho internacional (2000-2008)*. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia ENAH.

Vaughn Warman, Adolfo 2004 (1962). *Diccionario trilingüe miskitu-español-inglés*. Primera edición. Managua: Iglesia Católica.

Vela Peón, Fortino. (2001). “Un acto metodológico básico de la investigación social: la entrevista cualitativa”. Pág. 63-95. En Tarrés, M. L. (coord.) *Escuchar, observar y comprender sobre la tradición cualitativa en investigación social*. México: FLACSO y El Colegio de México.

Velazco, Honorio (1992). *Identidad cultural y política*. En, *Revista de estudios políticos* (Nueva Época). No. 78, Octubre- Diciembre.

Vilas, Carlos. (1990). *Del colonialismo a la autonomía. Modernización capitalista y revolución social en la Costa Atlántica*. Managua: Nueva Nicaragua. 402 p.

Vintimilla, Jaime. (2009). “Las mujeres en la justicia comunitaria: víctimas, sujetos y actoras – un estudio comparativo entre Ecuador y Perú”. Pág. 73 – 78 en, *Mujeres indígenas y justicia ancestral*, Miriam Lang y Anna Kucia (comp.) Ecuador: UNIFEM.

von Houwald, Götz. (2003). *Mayangna*. Apuntes sobre la historia de los indígenas sumus en Centroamérica. Contribuciones a la etnología Centroamericana. Managua: Fundación vida.

von Oertzen, Eleonore (1985). “El colonialismo británico y el reino misquito en los siglos XVII y XVIII”. Encuentro UCA. Abril – Septiembre (24-25) Pág. 5 – 28.

Wangki Tangni. (2010a). *III Foro de mujeres del Wangki*. Memoria. “Todas y todos... trabajando juntos para vivir bien sin violencia contra las mujeres”. 4-7 octubre, Waspam: Wangki Tangni.

Wangki Tangni. (2012). *Declaración IV Foro de mujeres indígenas del Wangki*. “Unidas y unidos tejemos con firmeza el hilo conductor del buen vivir garantía de la no violencia contra la mujer indígena y la madre tierra”, Waspam, Rio Coco; RAAN, 7 octubre (Documento inédito).

Wangki Tangni. (2010). Memoria del foro de mujeres indígenas del Wangki (2008-2009). “Juntando nuestros pensamientos y palabras, vamos construyendo nuevos caminos..., dignas fortalecidas y felices para vivir bien”. Waspam: Wangki Tangni.

Wangki Tangni. (2012). *Violencia contra mujeres miskitus*. Comunidades del Wangki. Nuestra madre tierra, nuestros pueblos y nuestros cuerpos ya no aguantan. Municipio de Waspam, Región Autónoma Atlántico Norte, Nicaragua.

Walsh, Catherine. (2002). *Interculturalidad, reformas constitucionales y pluralismo jurídico*. Instituto Científico de Culturas Indígenas. Año 4, No. 36, Marzo. HYPERLINK "<http://icci.nativeweb.org/boletin/36/walsh.html>" "<http://icci.nativeweb.org/boletin/36/walsh.html> (visitado 2/03/2009).

Webster, Jorge. (2009). “Voces de la población afectada. El territorio Tawira”. Revista del Caribe Nicaragüense. (Managua: BICU-CIDCA). No. 58, julio- septiembre, Pág. 35-36.

Williamson Cuthbert, Dennis (Coord.) (2004). “Breve compendio estadístico e informativo del Municipio de Puerto Cabezas”. Dedicado al 75 aniversario de la ciudad de Bilwi y el Municipio de Puerto Cabezas. Wani, Revista del Caribe nicaragüense. Julio-Septiembre (38). CIDCA- UCA. Pág. 10.

Wheelock, Carlos & Sergio Torres. (2008). *Tratamiento procesal penal y la aplicación del derecho consuetudinario a la violencia intrafamiliar en el casco urbano de Bilwi, Puerto Cabezas. Primer semestre 2007*. Monografía para optar al título de licenciados en Derecho. Bluefields Indian and Caribbean University- Centro Inter Universitario Moravo (BICU-CIUM). Facultad de Ciencias Jurídicas.

Yarari, Claribel (2009). “El fortalecimiento de las mujeres en torno a la violencia de género en Pando”. Pág. 154 – 156 en, *Mujeres indígenas y justicia ancestral* Miriam lang y Anna Kucia (Comp.) Ecuador: UNIFEM.

Yrigoyen Fajardo, Raquel (1999). *Pautas de coordinación entre el derecho indígena y el derecho estatal*. Guatemala: Fundación Mirna Mack.

Yuval-Davis, Nira. (2004). *Género y Nación*. Lima: Flora Tristán. Pp. 217.

Zapata, Yuri. (2007). *Historiografía, sociedad y autonomía*. Desde Tuluwalpa, hasta las regiones autónomas: un pasado y un presente diferente. Tomo I. Managua: URACCAN.

Zapata, Y. (2007). Módulo No. 2. *Una historia diferente: Manual de educación ciudadana intercultural y autonomía*. Apuntes básicos sobre la historiografía de los Pueblos Indígenas y Comunidades Étnicas de las Regiones Autónomas de la Costa Caribe nicaragüense. Managua: URACCAN.

ENTREVISTAS

Entrevista 1. **Sr. Eugenio Pedro**, *Wihta* principal período 2010-2011, comunidad de Krukira, 10 y 26 de julio, 20 agosto 2010.

Entrevista 2. **Sr. Willinton Romero y Sra. Loncina Rivera**, ancianos comunidad de Krukira, 30 diciembre 2010.

Entrevista 3. **Sra. Sandra Davis** intelectual miskita, Bilwi Puerto Cabezas, 14 enero 2011.

Entrevista 4. **Sr. Lañado Bilbano**, anciano de la comunidad de Krukira, entrevista, 10 de septiembre 2010.

Entrevista 5. **Sr. Oscar Wilson**, divulgador del Consejo Regional Autónomo (CRA) Atlántico norte, 3 de febrero 2011.

Entrevista 6. **Sra. Ana Rosa Fagoth**, promotora y conocedora cultural miskitu, 22 febrero 2011.

Entrevista 7. **Sr. Denis Peralta**, intelectual Miskitu, entrevista 7 de enero 2011.

Entrevista 8. **Sr. Eliseo Teófilo** representante del movimiento *Wihta tara* en la comunidad de Krukira, 17 de noviembre 2010.

Entrevista 9. **Sr. Ralph Washington**, anciano de la comunidad de Krukira, 5 de noviembre 2010.

Entrevista 10. **Sr. Jorge Matamoros**, intelectual miskitu originario de la comunidad de Krukira, entrevista 28 de agosto 2010.

Entrevista 11. **Sr. Flanigan López**, ex *Wihta* de la comunidad de Krukira, 10 y 11 de noviembre 2010.

- Entrevista 12. **Sr. Máximo Zamora**, ex síndico de la comunidad Krukira, 9 de julio 2010.
- Entrevista 13. **Sr. Máximo Zamora**, ex Wihta de la comunidad Krukira, 19 de noviembre 2010.
- Entrevista 14. **Sr. Samuel Lito**, ex Wihta de la comunidad de Krukira, 7 de febrero 2011.
- Entrevista 15. **Sra. Anicia Matamoros** intelectual miskita originaria de Krukira, 23 de febrero 2011.
- Entrevista 16. **Sr. Yoram Washington**, ex Wihta de Krukira, 11 de septiembre 2010.
- Entrevista 17. **Sr. Yuraya Rommel**, ex Wihta Krukira, 20 enero 2011.
- Entrevista 18. **Sr. Yuraya Rommel**, ex Wihta Krukira, 30 de diciembre 2011.
- Entrevista 19. **Sra. Alyina Bushie y Sr. Róger Rivera**, Defensora comunitaria y ex *Wihta* de la comunidad de Krukira, 22 agosto 2010.
- Entrevista 20. **Sr. Roberto Wilson**, concejal del Consejo Regional Autónomo Atlántico Norte, 16 de febrero 2011.
- Entrevista 21. **Sra. Reyna Jack Felipe**, intelectual miskita, entrevista 23 enero 2011.
- Entrevista 22. **Sra. Lucía Grilli**, directora nacional de la *Asociación por la humanización de la vida. Colectivo Gaviota* (AHV-Gaviota), entrevista 17 marzo 2011.
- Entrevista 23. **Sra. María Elena Domínguez**. Coordinadora Red de Mujeres Contra la Violencia. Directiva nacional, 31 marzo 2011.
- Entrevista 24. **Comisionada María del Carmen Poveda**, jefa de la Comisaría de la Mujer y Niñez de la Policía Nacional (CMN- PN) en Puerto Cabezas, 22 de Diciembre 2009.
- Entrevista 25. **Sra. Déboni McDavis**, abogada, Defensora de CAIMCA. 19 noviembre 2009.
- Entrevista 26. **Sr. Silvio Pichardo**, juez de distrito penal de Puerto Cabezas y Waspam. 26 de noviembre 2009.
- Entrevista 27. **Sra. Shira Miguel**, abogada, directora del Movimiento de Mujeres “Nidia White” (MMNW). 9 enero 2013.
- Entrevista 28. **Sra. Mary Lu Coleman**, enfermera, responsable del componente de capacitación del Centro de Atención Integral de la Mujer Caribeña (CAIMCA), Puerto Cabezas. Médicos del Mundo. 19 noviembre 2009.
- Entrevista 29. **Sr. Juan Ramón Barrios Saballos**, fiscal regional, Ministerio Público Región Autónoma Atlántico Norte (RAAN). 21 enero 2011.
- Entrevista 30. **Sra. Clarisa Ibarra**, ex magistrada del Tribunal de Apelaciones del Atlántico Norte (TACAN), 16 de noviembre 2009.

Entrevista 31. **Sra. Nanci Rossman**, ex Jueza local penal de Puerto Cabezas. 26 noviembre 2009.

Entrevista 32. **Sra. Ivette Pineda**, Psicóloga forense. Programa de Atención a víctimas de violencia intrafamiliar y sexual (PAV), Tribunal de Apelaciones Circunscripción Atlántico Norte (TACAN). 29 febrero 2011.

Entrevista 33. **Sr. Alfredo Meza**, abogado, Perito traductor del Tribunal de Apelaciones Circunscripción Atlántico Norte (TACAN), Corte Suprema de Justicia (CSJ), 21 de Febrero y 08 de Marzo del 2011.

Entrevista 34. **Sra. Lisbeth Medina**, investigadora Comisaría de la Mujer y Niñez de la Policía Nacional, 22 de febrero 2011.

Entrevista 35. **Sr. Roberto Bolaños**, ex jefe de estación de Krukira y ex jefe de sector abanico Policía Nacional Puerto Cabezas, 2 de febrero 2011.

Entrevista 36. **Sra. Iwispina Rivera**, partera y médico tradicional comunidad de Krukira, 01 de febrero 2011.

Entrevista 37. **Sr. Rodolfo Boddén Wilson**, médico tradicional, Krukira 20 de enero 2011.

Entrevista 38. **Sra. Vilma Wilson**, médico tradicional, Bilwi 7 marzo 2011.

Entrevista 39. **Sra. Shira Miguel**, abogada, directora del Movimiento de Mujeres “Nidia White” (MMNW), 23 diciembre 2010.

Entrevista 40. **Sra. Alma Renal**, líder de las mujeres Iglesia Asambleas de Dios en Krukira, 18 de noviembre 2010.

Entrevista 41. **Sra. Elena Cristóbal**, pastora y líder de las mujeres Iglesia Asambleas de Dios en Krukira, 18 de noviembre 2010.

Entrevista 42. **Sra. Vanesa Albert**, presidenta del ministerio feminil de la Iglesia de Dios de la RAAN y RAAS. 16 de febrero 2011.

Entrevista 43. **Sra. Laureana Lito**, diácono de la iglesia de Dios en Krukira, 4 de noviembre 2010.

Entrevista 44. **Sra. Fridah Espinoza**, dirige el ministerio de las mujeres de la iglesia Adventista del séptimo día en Krukira, 18 enero 2011.

Entrevista 45. **Sra. María Esther Cutberth**, líder de las mujeres de la iglesia evangélica del séptimo día en Krukira, 18 de noviembre 2010.

Entrevista 46. **Sra. Mercedes Anigol**, líder de las mujeres de la iglesia Bautista en Krukira, 3 de noviembre 2010.

Entrevista 47. **Sra. Ernestina Rivera**, Presidenta de la Unidad de Mujeres Moravas (UMMON) de la iglesia Morava en Krukira, 01 de febrero 2011.

Entrevista 48. **Sr. Thomas Dixon**, Reverendo de la iglesia Morava en Krukira, 29 de diciembre 2009.

Entrevista 49. **Reverenda Ofelia Álvarez**, presidenta de la Unidad de Mujeres Moravas (UMMON) de la iglesia Morava en Nicaragua. 15 de febrero 2011.

Entrevista 50. **Sra. Nubia Hammer**, abogada, ex Defensora de la Asociación de Mujeres indígenas de la Costa Atlántica (AMICA), 31 diciembre 2009.

Entrevista 51. **Sra. Liginda Teófilo**, comunitaria de Krukira, 29 diciembre 2010.

Entrevista 52. **Sra. Ana Jorlene Zamora**, miembro de la red de Psicólogas costeñas, comunicación personal con la autora, 25 de enero 2013.

Entrevista 53. **Sra. Dorotea Wilson**, coordinadora de la red latinoamericana y caribeña y de la diáspora de (24 países) y coordinadora nacional de “Voces Caribeñas”, 12 de octubre, 2010.

Entrevista 54. **Sra. Matilde Lindo**, ex directora ejecutiva 1992 – 2002 Movimiento de mujeres “Nidia White”, 31 de diciembre, 2009.

Entrevista 55. **Sra. Nephtalia Herrera**, coordinadora de la Asociación por la humanización de la vida, colectivo Gaviota en Bilwi - Puerto Cabezas, 5 enero 2011.

Entrevista 56. **Sra. Yamileth Rodríguez**, asesora de la Asociación de Mujeres Indígenas de la Costa Atlántica (AMICA), 22 diciembre 2009.

Entrevista 57. **Sra. Elsa Washington**, enfermera Puesto de Salud de la comunidad de Krukira, 23 agosto 2010.

Entrevista 58. **Sra. María Ester Cutberth**, directora del centro escolar “Trimbach” de la comunidad de Krukira, 23 agosto 2010.

Comunicación personal con **Ana Jorlene Zamora**, miembro de la red de psicólogas en Bilwi Puerto Cabezas, 2013.

Comunicación personal con **Rose Cunningham**, directora del movimiento de mujeres indígenas “Wangki Tangni” (2012).

Conversación personal con **Laura Herlihy**, autora de “Magia sexual y dinero...”, Bilwi, junio 2012.

Comunicación personal con **Milton Zamora**, presidente de “Kru Luhpia”. Bilwi, 10 de febrero 2014.

Comunicación personal con la autora **Anny Marley** coordinadora CEIMM-URACCAN en Bilwi, 30 de enero 2013.

Comunicación personal con **Glennis Escobar**, intelectual miskita, el 11 de junio 2013.

Comunicación personal con **Fidel Wilson**, intelectual miskito, 01 de julio 2013.

Comunicación personal con **Sandra Rojas**, intelectual Creole, 25 septiembre 2013.

Comunicación personal con **Dixie Lee**, técnico del Gobierno territorial de Karata, 4 de mayo 2013.

Comunicación personal con **Sasha Marley**, intelectual miskita, 13 octubre 2013.

Comunicación personal con **Denis Peralta**, intelectual miskito, 26 diciembre 2013.

Conversación personal con **Laura Herlihy**, autora de “Magia sexual y dinero...”, Bilwi, junio 2012.

Taller “autoestima y violencia”, facilitado por Jorlene Zamora, comunidad de Krukira, 30 enero 2011.

Historia de vida No. 1, anónimo. Comunidad de Krukira, 7 de febrero 2011.

Historia de vida No. 2, anónimo. Comunidad de Krukira, 18 de enero 2011.

Historia de vida No. 3, anónimo. Comunidad de Krukira, 8 de febrero 2011.

Diarios de campo 2009, 2010 y 2011.

ANEXOS

Anexos I

CALENDARIO DE ACTIVIDADES PRODUCTIVAS Y CULTURALES

ACTIVIDADES	PERIODO	PARTICIPANTES	LUGAR	OBSERVACION
Pesca de camarones (<i>wasi alkisa</i>)	Noviembre Diciembre	Hombres	Mar	También sale entre los meses de agosto y septiembre pero su pesca no es abundante.
Pesca de escama (<i>inska alkisa</i>)		Hombres	Laguna, río y mar.	
Trabajos agrícolas (<i>insla warka</i>)	Enero - Mayo	Hombres, mujeres y niños.	Todos los lugares de siembra quedan en los siguientes sitios: al sur; <i>kukutara</i> al norte; <i>Yabaltara</i> al este; <i>Kara</i> al sur; <i>Dang dang</i> al norte; <i>Papta tasbaya</i> al norte; <i>Kasautara</i> al norte, <i>Li pruan</i> al sur. También en <i>Uhritara</i> queda por <i>Trakis</i> frontera con Kwakuil y Bumsirpi; <i>Piawat</i> queda por Pansak frontera con Kwakuil y Bumsirpi; <i>Kasauraya</i> queda en frontera por Tuara en <i>Tilba mata</i> ; <i>Bink</i> queda por Kwakuil y Bumsirpi; <i>Kaibui</i> ; <i>Tingnitara</i>	

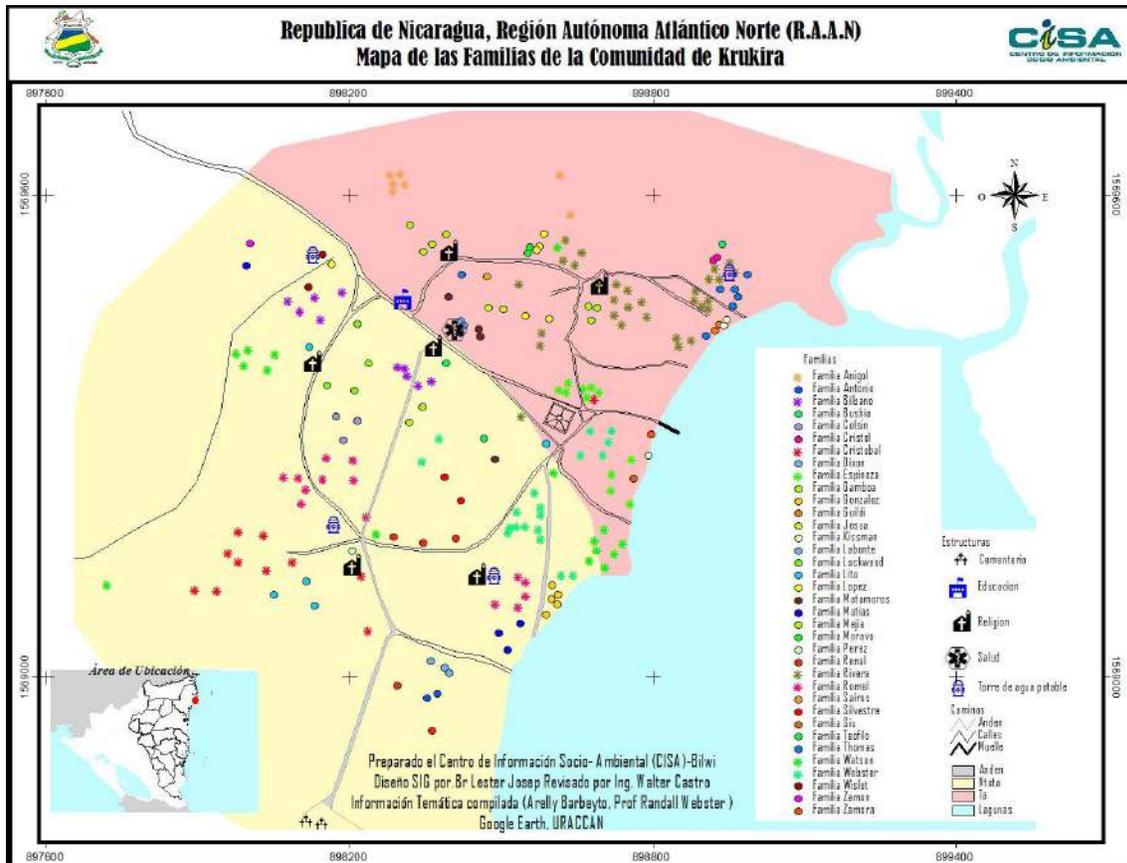
			también queda por Kwakuil y Bumsirpi y <i>Yahalninka</i> . <i>Untasaura</i> queda cerca de la comunidad. A orillas del mar u otros sitios que bordean la comunidad, en puntos seleccionados por los comunitarios para tal fin.	
Siembra de arroz (<i>rais</i>)	Abril	Hombres, mujeres y niños.		Producto de la inseguridad los
Siembra de yuca (<i>yauhra</i>)	Marzo	Hombres y mujeres	Al sur de la comunidad.	cultivo de patios o huertos han proliferado en la comunidad. Cerca de las viviendas se produce incluso, yuca, banano y plátano en pequeñas proporciones.
Siembra de bastimentos (plátano, banano) (<i>platu, siksa</i>)			En los patios de las viviendas y en sus plantaciones ubicadas en distintos sitios de la comunidad.	
Recolección de nancite (<i>Krabu</i>)	Julio – Sept.	Mujeres y niños	Orillas del mar, en <i>Sanglang</i> , en los patios de las viviendas y en el llano de la comunidad.	
Recolección de <i>uhum</i> (coyol)	Mayo – Sept.	Mujeres y niños	Llanos y orilla de la laguna. Sitios ubicados en la barra vieja llamada en miskitu <i>bar pruan</i> y <i>ausin river</i> . El <i>uhum</i> también puede recogerse en lugares como <i>Kukutara</i> aunque en menor proporción.	
Recolección de icacos (<i>tawa</i>)	Agosto - Septiembre	Mujeres y niños	Cerca del sitio <i>bar pruan</i> , en	

				el llano y a la orilla del mar.	
Recolección de uvas (<i>waham</i>)	Mayo - Agosto	Mujeres y niños		En la playa.	
Recolección de <i>Mashra</i>	Septiembre	Mujeres y niños		Crece a orillas del mar, en la arena.	
Recolección de almejas (<i>aji wabhaya</i>)	Febrero, Marzo - y Abril (Verano)	Mujeres y niños		En la playa.	
Recolección de cangrejo o punche (<i>kaisni</i>), sale del monte u orilla del mar. Recolección de cangrejo (<i>waihru</i>) sale del mangle.	Junio y Julio (sale tiempo de invierno)	Hombre/mujeres		<i>Laula</i> .	
Corte de leña (<i>Pauta baikaia</i>)	Todo el año	Hombres		<i>Laula, Mihmi, Krabu</i> . En las riberas de los ríos, laguna y el mar.	El mangle es considerada por los comunitarios buena madera para cocinar.
Confección de hamacas (<i>Silmika mamaia</i>)	Todo el año	Hombres/mujeres		Casas de habitación.	
Elaboración de guitarras (<i>guitar paskaia</i>)	Todo el año	Hombres (Saldito Rommel)		Casas de habitación.	
Confección de bolsos de manos (<i>kuwa mamaia</i>)	Todo el año	Mujeres		Casas de habitación.	Es una actividad que las mujeres tejen según las necesidades el hogar, en la actualidad se realizan de nylon, en el pasado se confeccionaban de una especie de bejuco o liana (<i>tatahku</i>).

Fuente: Davis, S. et al. (1998); Sr. Lañado Bilbano (2010); Sr. Flanigan Lopez (2011, 2012) y adecuado a partir de la información proporcionada por los y las comunitarios y comunitarias de Krukira.

Anexos 2

Asentamiento de las familias de Krukira



Anexos 3
 Mapa de la comunidad de Krukira

