

Indígena, mujer y niña: grupos en situación de vulnerabilidad en un contexto multicultural

Indigenous, Woman, and Girl: Groups in Vulnerable Situations in a Multicultural Context

Indígena, mulher e menina: grupos em situação de vulnerabilidade num contexto multicultural

María-Cruz La Chica

Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México,
Ciudad de México, México

Recibido el 25 de agosto de 2019; aceptado el 9 de febrero de 2020

Disponible en Internet el 15 de diciembre de 2020

Resumen: En este trabajo se estudia el caso de una niña wichí violada por su padrastro en una comunidad indígena del norte de Argentina. En primer lugar, se analizan los argumentos que la Corte de Salta ofreció para anular el procedimiento contra el acusado y con ellos el conflicto existente entre los derechos individuales de las mujeres y las niñas, y los derechos colectivos a la autodeterminación de los pueblos indígenas. Tras ello se realiza un ejercicio de identificación del grupo en situación de vulnerabilidad al que pertenece la niña-mujer-indígena wichí desde una perspectiva interseccional que muestra cómo, en un caso así, la igualdad formal es insuficiente para atajar los problemas que son consecuencia de una opresión estructural.

Palabras clave: Derechos de autodeterminación; Pueblos indígenas; Mujeres indígenas; Grupos en situación de vulnerabilidad; Interseccionalidad; Multiculturalismo

Abstract: This paper studies the case of a Wichí girl raped by her stepfather in an indigenous community in northern Argentina. It begins by analyzing the arguments

Correo electrónico: mlachicadelgado@gmail.com; <https://orcid.org/0000-0002-7671-8647>

Debate Feminista 61 (2021) pp. 134-156
ISSN: 0188-9478, Año 31, vol. 61 / enero-junio de 2021/

<http://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.2021.61.2231>

© 2021 Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones y Estudios de Género. Este es un artículo Open Access bajo la licencia CC BY-NC-ND (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>).

put forward by the Court of Salta to waive the proceedings against the accused, and thereby the existing conflict between the individual rights of women and girls, and the collective rights to self-determination of indigenous peoples. An exercise is subsequently conducted to identify the vulnerable group to which the Wichí indigenous girl-woman belongs from an intersectional perspective that shows how, in a case like this, formal equality does not suffice to address problems that are a consequence of structural oppression.

Keywords: Self-determination rights; Indigenous villages; Indigenous women; Groups in vulnerable situations; Intersectionality; Multiculturalism

Resumo: Este trabalho estuda o caso de uma menina wichí estuprada por seu padrasto numa comunidade indígena no norte da Argentina. Em primeiro lugar, analisam-se os argumentos que o Tribunal de Salta ofereceu para anular os processos contra o arguido e o conflito existente entre os direitos individuais das mulheres e moças e os direitos coletivos à autodeterminação dos povos indígenas. Em seguida, realiza-se um exercício de identificação do grupo em situação de vulnerabilidade ao qual pertence a menina-mulher-indígena wichí numa perspectiva interseccional que mostra como, nesse caso, a igualdade formal é insuficiente para enfrentar os problemas decorrentes duma opressão estrutural.

Palavras-chave: Direitos de autodeterminação; Povos indígenas; Mulheres indígenas; Grupos em situação de vulnerabilidade; Interseccionalidade; Multiculturalismo

Introducción

Este trabajo analiza el caso de una niña indígena wichí, un grupo etnolingüístico del norte de Argentina, de la que abusó sexualmente su padrasto, juzgado y condenado en los tribunales estatales en 2016 después de un largo y polémico proceso judicial. Este caso presenta una excepción, en tanto que son escasísimos los conflictos producidos por violencia sexual que se conocen fuera de las comunidades y sobre los cuales se tienen documentos suficientes para el análisis.

Se aborda este caso desde un enfoque sociológico y crítico del derecho que toma en cuenta los aspectos contextuales y no puramente abstracto-jurídicos del caso que se presenta (Fariñas, 1994; Treves, 1988). Mi perspectiva, aunque crítica, parte de los Derechos Humanos porque consideramos que, pese a las duras críticas que han recibido de ser una nueva forma de colonización, “hay buenas razones para mantenerlos y defenderlos” (Rodríguez Palop, 2011). En esa medida, este trabajo se dirige a mejorar (y no abolir) los meca-

nismos que el derecho tiene hoy para abordar situaciones como la que aquí se presenta; los enfoques que parten de considerar que dicho abordaje es ilegítimo o improcedente (Bidaseca, 2011; Segato, 2014) socavan el sentido mismo de la presente propuesta, y su discusión requeriría un trabajo propio que queda fuera de los objetivos del que aquí presento.

Existen valiosos trabajos de análisis sobre las estrategias con que las mujeres indígenas buscan mejorar su propia justicia comunitaria, con mayor o menor apoyo del Estado o de organizaciones de la sociedad civil, y en las circunstancias en que se encuentran actualmente (Sierra, 2008; 2009), desde una perspectiva que no tiene por qué amoldarse a la forma de la justicia ordinaria (Cumes, 2009; Tzul Tzul, 2014). Este trabajo, en cambio, está dedicado a analizar las formas en que el Estado puede mejorar su respuesta en los casos en que intervenga. El objetivo es mostrar que el derecho formal es insuficiente a la hora de tratar con grupos en situación de vulnerabilidad, y cómo, en casos en donde la justicia debe abordar la tensión entre los derechos individuales de las mujeres y las niñas indígenas, y los derechos colectivos a la autodeterminación¹ en contextos multiculturales² de pluralismo jurídico,³ aquella ha de incorporar una perspectiva que cuente con la identificación de la opresión estructural de la que parten ciertos grupos en situación de vulnerabilidad, desde un *mainstreaming* de género y un enfoque interseccional.⁴

En la primera parte, realizo una breve descripción del grupo etnolingüístico en cuestión donde destaco su situación de opresión frente a la sociedad dominante. En segundo lugar, presento un resumen de los hechos del caso en cuestión, basándome en los expedientes judiciales de los tribunales argentinos, y describo brevemente el recorrido procesal. En tercer lugar, relaciono

¹ Entiendo por derechos a la autodeterminación aquellos que se derivan del reconocimiento jurídico a las costumbres, instituciones y derecho consuetudinario de los pueblos indígenas, que fueron reconocidos por primera vez en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo.

² Entiendo “multiculturalismo” en sentido amplio, como “una realidad que se vive y no solo una doctrina política” (Antonini, Barazzetta y Pin, 2008, pp. 27-28).

³ Entiendo por “pluralismo jurídico” la “coexistencia, en el territorio de un Estado, de diversas normativas jurídicas, correspondientes por lo general a pueblos indígenas, que tienen aplicación práctica más allá, a pesar de o en contra del ordenamiento jurídico que oficialmente rige en el Estado de que se trata” (Derpic Salazar, 2009) o aquel sistema jurídico que consiste “en la coexistencia de dos o más sistemas jurídicos que reclaman obediencia —o efectividad— a los mismos individuos” (Correas, 2011).

⁴ Entendemos por “*mainstreaming* de género” la organización o reorganización de todos los procesos políticos de tal modo que la perspectiva de igualdad de género se incorpore en todos los niveles, todas las políticas y todas las etapas por los actores estatales (Lombardo, 2003, p. 7).

el caso con el Derecho Internacional de los Derechos Humanos. En cuarto lugar, propongo una identificación de la situación de vulnerabilidad para el caso de la niña wichí, teniendo en cuenta la intersección niña / mujer / indígena y con base en las “cinco caras de la opresión” propuestas por I. M. Young para, finalmente, elaborar una serie de recomendaciones y medidas concretas en relación a la forma en que el derecho podría mejorar la atención a este tipo de problemas en el futuro.

¿Quiénes son los wichí?

Los wichí viven en el norte de Argentina, donde la pobreza afecta especialmente a los grupos indígenas (*La Gaceta*, 2010). El “Norte Grande” es una región con la mayor extensión de pobreza y con la pobreza más crítica de todo el territorio nacional (Bolsi y Paolasso, 2009). Este grupo etnolingüístico vive también en Bolivia y sobre la costa del Río Pilcomayo (Ministerio de Educación y Deportes de la Nación, 2016, p. 27). Dentro del territorio argentino, según el Censo Nacional de Población de 2010, hay un total de 50,419 hablantes de wichí en las provincias de Chaco, Formosa y Salta. De ellos, 47% es monolingüe y 80%, mujeres.⁵

Tradicionalmente, los wichí vivían de la recolección, la caza y la pesca. Se asentaban con cierta movilidad sobre un territorio que iba desde las zonas aledañas al río hasta el bosque según la época del año. Hoy viven en las llamadas “misiones”, que están formadas por entre 20 y 100 familias, que en muchos casos tienen hasta diez hijos cada una. Estas misiones han sido fruto de la influencia de algunas iglesias y de patrones de asentamiento urbano (Ministerio de Educación y Deportes de la Nación, 2016, p. 33). El Estado ha nombrado autoridades o caciques (varones) que no siempre son las personas que tienen autoridad dentro de la comunidad, ni necesariamente se consideran capaces o representativas, y a través de estos nombramientos han adquirido poder interno y han ido desdibujando las figuras tradicionales de autoridad (Ministerio de Educación y Deportes de la Nación, 2016, p. 34). Esto produce, en palabras de Rita Segato la “superinflación de los hombres en el ambiente comunitario, en su papel de intermediarios con el mundo

⁵ “[E]n la mayor parte de los sistemas de producción agrícola del mundo los hombres llevan al mercado los bienes que las mujeres han producido, y casi siempre son los hombres quienes reciben el reconocimiento y a menudo los ingresos completos por este trabajo” (Young, 2000, p. 89).

exterior, es decir, con la administración del blanco” (Segato, 2016, p. 113), una de las consecuencias que refuerza el patriarcado interno.

La propiedad es comunal, aunque siempre hay ciertas pequeñas propiedades privadas en forma de huertos. Las casas son construidas de ramas y barro, y carecen de agua potable y servicios sanitarios. En el último siglo, se ha introducido la ganadería y la tala de árboles en sus tierras, lo que las ha convertido en una zona desértica que ha provocado periodos de hambre e inanición, “haciéndolos depender mucho más de empleos ocasionales para sobrevivir” (*Survival*, s.f.). Varias comunidades wichí han formado asociaciones para lograr que les sean reconocidos sus derechos territoriales, aunque por el momento han sido pocas las respuestas.⁶ La marginación de este grupo es evidente; según Young, “es tal vez la forma más peligrosa de opresión. Una categoría completa de gente es expulsada de la participación útil en la sociedad, quedando así potencialmente sujeta a graves privaciones materiales e incluso al exterminio” (Young, 2000, p. 94).

Los wichí son estereotipados doblemente. Por una parte, son apodados peyorativamente “matacos”, una clase de armadillo que hay en la zona, y que suelen cazar. Este es uno de los reflejos del imperialismo cultural. Por otra parte, los wichí, como indígenas de América Latina, también son estereotipados desde la idealización a partir de una corriente que Juan Pedro Viqueira llamó “el nuevo indianismo romántico” (Viqueira, 2002, p. 47), una nueva versión del buen salvaje que, como todos los estereotipos, es sordo a sus diferencias y conflictos internos, a sus deseos, a sus procesos de cambio y a su capacidad agentiva. Dentro de esta corriente, a las mujeres se las concibe, además, como apegadas a la naturaleza, refuerzo de los lazos comunitarios y familiares, y entregadas al sacrificio individual en pro del bien colectivo.

El caso ante la justicia estatal

En este apartado expongo los hechos según dos expedientes judiciales existentes del caso: el primero es el Expte. CJS 28.526/06 – Ruiz, del 29 de septiembre de 2006 de la Corte de Salta, donde se declara la nulidad del auto de procesamiento contra el acusado; y el segundo es el Expediente

⁶ Avelino Tejada, cacique wichí de la comunidad Cacique Colorado, afirmó: “Esta es una zona petrolera y hay muchas bocas de pozo, mientras nosotros estamos sin vivienda, no tenemos centro de salud, no tenemos ambulancias, nos falta electricidad en muchas comunidades” (Velázquez y Ariel, 2010, p. 460).

n° 3399/5 del Juzgado de Instrucción de 2da. nominación, del Distrito Judicial del Norte, Circunscripción Tartagal (San Ramón de la Nueva Orán, 2016), donde se condena al acusado por abuso sexual con acceso carnal. He seguido, para la lectura de dichas sentencias, las pautas ofrecidas por Agustín Gordillo (2000).

José Fabián Ruíz, perteneciente a la etnia wichí del norte de Argentina, provincia de Salta, abusó sexualmente de la menor Estela Tejerina con acceso carnal desde el año 2001 hasta mediados del 2004 aprovechando la situación de convivencia con su pareja, la madre. La niña que en 2004 tenía nueve años, había quedado embarazada por causa del abuso sexual y, según informes médicos, presentaba riesgos propios del desarrollo físico (Expediente n° 3399/5).

Cuando Teodora, la madre de Estela, supo que su hija estaba embarazada, se separó de Ruíz, tras lo cual, cuando su hija estaba en el hospital, se presentó por primera vez a denunciar lo sucedido acompañada de la directora de la escuela y maestra de su hija. En esa primera declaración, la madre

afirma que fue amenazada por el Sr. Roque Miranda, Cacique de la Comunidad [cuñado de Ruíz] quien le dijo que si denunciaba a Ruíz ella también quedaría presa y que la sacarían de la comunidad. Agrega que se siente atemorizada por la denuncia que hace, pero ella teme que su ex-concubino les haga lo mismo a sus otras hijas (Expediente CJS 28.526/06).

Posteriormente, Teodora acude a la sede judicial donde rectifica la declaración efectuada anteriormente “por haber sido obligada por la Directora —quien ‘le ofreció darle cosas’— a realizarla”:

Afirma que ella no estaba enojada con Ruíz, que sabía que él vivía con su hija Estela desde hace un año más o menos, situación que es costumbre entre los aborígenes. Agrega que no sabía que iban a pasar estas cosas, lo único que quería es que José acompañe a su hija y que no recibió amenaza alguna del cacique Roque Miranda (Expediente CJS 28.526/06).

La denunciante y otros miembros de la comunidad wichí “acuden a reclamar la libertad de Ruíz, aduciendo que se trata de un tema cultural, que su conducta no es reprochable en la comunidad [...], que la situación era conocida por todos y que la niña no era hija de Ruíz, sino su hijastra, o una especie de ‘criada’” (Sánchez, s. f., p. 3). En un principio, Ruíz fue procesado por la justicia salteña, pero esta decisión fue apelada y la Corte de Justicia de Salta resolvió declarar la nulidad del procesamiento:

La Corte Suprema Provincial, que justificó su decisión, con la excepción de una jueza, adujo que las pautas culturales de la comunidad wichí conforman un modo de vida conocido como “matrimonio privignático” (matrimonio de un hombre tanto con la madre como con la hija) y que el acusado no tuvo conciencia del incumplimiento de norma jurídica alguna (Tarducci, 2013, pp. 8-9).

El Juez de Instrucción Formal número dos resuelve procesar de nuevo a Ruíz por el mismo delito; interpone un recurso de casación que fue declarado inadmisibles, y entonces interpone un Recurso Extraordinario Federal, que también fue denegado. En la audiencia, el acusado afirmó que Estela lo buscaba, que “es costumbre de la comunidad lo sucedido; una vez que la mujer tiene la primer menstruación [*sic*] puede tener relaciones sexuales y tener hijos” (Expediente n° 3399/5, p. 13) y su defensora dijo que “se trataba de una cuestión cultural” (Expediente n° 3399/5, p. 14). Estela Tejerina afirmó que ella “lo quería a Fabián, que lo buscaba, que le gustaba él; no la obligaba” (Expediente n° 3399/5, p. 13). Roque Miranda, cacique de la comunidad, afirmó que es costumbre en su comunidad que “un hombre viva en pareja con la madre e hija, son pocos los casos. Luego que la mujer tiene la primer menstruación y una edad de 12 o 13 años busca al hombre” (Expediente n° 3399/5, p. 14). En los últimos peritajes antropológicos se afirmó que tal práctica no es común ni frecuente en la cultura wichí; que no se observan casos de bigamia ni suele haber parejas de tan diferentes grupos de edad. También se afirmó que el hecho de que la madre tenga un nuevo compañero no implica que él pueda tener también relaciones con su hija (Expediente n° 3399/5, p. 17). Ello hace que, en el juicio, los argumentos tendentes a desvirtuar el hecho ilícito por una cuestión cultural sean rechazados con contundencia. Asimismo, se determina sobre las versiones de madre e hija que “tanto Estela como Teodora, en el afán de hacer querer zafar de la causa a José Fabián, mienten” (Expediente n° 3399/5, p. 19) considerándose el cambio de versión de Teodora por causa de “la presión de los caciques y jefes de la comunidad a la que pertenecen imputado, víctima y damnificada” (Expediente n° 3399/5, p. 18), tanto es así que, después de denunciar, Teodora es expulsada unos días de la comunidad (Expediente n° 3399/5, p. 19). Además, se añade que, dado que queda probado que Teodora se va de la casa cuando se entera del embarazo de su hija porque se había enfadado con Ruíz, tal hecho no puede ser parte de una costumbre ancestral o la madre no tenía noticia de esa costumbre.

Se condena culpable al acusado en 2016, después de haber estado detenido con prisión preventiva un tiempo de siete años y 19 días, desde el

momento de ser detenido el 17 de junio de 1995 y excarcelado el 6 de julio de 2012.

Análisis del caso a la luz del Derecho Internacional

La apelación, en este caso, a las costumbres ancestrales como pretexto para la violación de los derechos individuales de la niña, aunque no haya dado sus frutos en términos de la tipificación del delito y el reconocimiento del mismo, merece algunas reflexiones, pues se trata de un ejemplo de las paradojas que emergen en la tensión entre los derechos colectivos a la autodeterminación de los pueblos indígenas y los derechos individuales. Dicha tensión se puede analizar de dos modos: en primer lugar, se podría cuestionar si el pluralismo jurídico, en sí mismo, refuerza o no las formas de discriminación contra las mujeres que existen en los sistemas normativos indígenas; en segundo lugar, se puede cuestionar la respuesta de un Estado pluralista ante determinado conflicto si quiere ser coherente consigo mismo y con las normas que reconoce. Abordaremos aquí la segunda de las cuestiones señaladas.⁷

En relación con los derechos indígenas existe una triple titularidad: la “titularidad individual genérica, que nos remite a los derechos de las personas de origen indígena en tanto que pertenecientes a este tipo de comunidades etnoculturales diferenciadas” (Oliva, 2008, p. 187);

un tipo de titularidad individual específica, relacionada con los derechos de los niños, los jóvenes, las mujeres, las personas con discapacidad o los ancianos indígenas, quienes, aun viendo reconocidos una serie de derechos generales, manifiestan una situación de especial vulnerabilidad que exige unos derechos específicos (Oliva, 2008, p. 188);

y una titularidad colectiva que incluye derechos de autodeterminación y autonomía (Oliva, 2008, p. 190). Sin embargo, la mayor parte de los instrumentos jurídicos que reconocen los derechos colectivos cifran su límite en el respeto a los derechos individuales internacionalmente reconocidos. Si bien es cierto que la Constitución de la Nación Argentina reconoce en su artículo 75 (17) “la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos” y garantiza “el respeto a su identidad”, también es cierto que ratificó en 1992

⁷ Para profundizar en este debate, véase Rosalva Aída Hernández Castillo (2003, 2014, 2017) y María Teresa Sierra (2004, 2008, 2017), que han trabajado largamente esta tensión.

el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), pero lo hizo por medio de la Ley 24.071, que goza de jerarquía infraconstitucional (Sánchez, s. f., p. 6), y, aunque no fuera así, dicho instrumento también cifra el límite de los derechos colectivos en los derechos humanos en su artículo 8:

Dichos pueblos deberán tener el derecho de conservar sus costumbres e instituciones propias, siempre que éstas no sean incompatibles con los derechos fundamentales definidos por el sistema jurídico nacional ni con los derechos humanos internacionalmente reconocidos (OIT, 1989).

Adolfo Sánchez analiza las razones del fallo de nulidad del procesamiento a luz del Derecho Internacional señalando contradicciones en relación con varios instrumentos como los artículos 16 y 34 de la Convención sobre los derechos del niño (Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia, 1989); los artículos cinco y 29 del Pacto de San José (Organización de Estados Americanos, 1969); el artículo siete del Pacto Internacional de Derechos civiles y políticos (Organización de Naciones Unidas, 1966); la Ley 26.061 de Argentina (Congreso de la Nación Argentina, 2005); la Convención sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (Organización de Naciones Unidas, 1979)⁸ y la Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer, en cuyo artículo ocho (b) se ordena a los Estados a tomar pedidas para:

modificar los patrones socioculturales de conducta de hombres y mujeres [...] para contrarrestar prejuicios y costumbres y todo otro tipo de prácticas que se basen en la premisa de la inferioridad o superioridad de cualquiera de los géneros o en los papeles estereotipados para el hombre y la mujer que legitiman o exacerban la violencia contra la mujer (OEA, 1994).

En 2001, la Organización de Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) aprueba la *Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural*, cuyo artículo cuatro dice que nadie “puede invocar la diversidad cultural para vulnerar los derechos humanos garantizados por el derecho internacional, ni para limitar su alcance” (UNESCO, 2001).

En 2014, el Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer (CEDAW) y el Comité de los Derechos del Niño (CRC) adoptan la

⁸ En cuyas consideraciones generales se dice que “para lograr la plena igualdad entre el hombre y la mujer es necesario modificar el papel tradicional tanto del hombre como de la mujer en la sociedad y en la familia” (Organización de Naciones Unidas, 1979, p. 10).

Recomendación general núm. 31 y la observación general núm. 18 respectivamente sobre las prácticas nocivas, que constituyen el primer instrumento vinculante para la protección de los derechos de las mujeres y las niñas a nivel internacional y sirven de herramienta para protegerlas contra algunos usos y costumbres indígenas que vulneran sus derechos individuales (Organización de Naciones Unidas, 2014).

En 2017, la Relatora Especial de la Organización de Naciones Unidas (ONU) sobre los derechos de los pueblos indígenas visitó México y se reunió con varios grupos de mujeres que señalaron entre sus problemas más urgentes “la violencia contra la mujer al interior de las comunidades, las muertes maternas [...] el matrimonio infantil forzado, la discriminación en el acceso a la tierra y la falta de inclusión en los procesos de adopción de decisiones tanto tradicionales como formales” (Tauli-Corpuz, 2017, p. 11). Asimismo, en su informe de 2018, la Relatora Especial menciona el problema de las mujeres indígenas de la siguiente forma:

89. Si se documentaran los valores culturales singulares que rigen los sistemas de gobernanza indígena, se podría llegar a atender mejor y respetar en mayor medida su funcionamiento, por ejemplo, a la hora de obtener el consentimiento y de hacer frente a los conflictos dentro de las comunidades indígenas. La evaluación también debería examinar la gobernanza interna, en particular en lo que respecta a la representación de las mujeres y de otros grupos minoritarios en los sistemas de gobernanza indígena (Tauli-Corpuz, 2018, p. 25).

No cabe duda de que desde el derecho internacional y nacional, los derechos individuales no pueden violarse en nombre de las costumbres ancestrales ni estas ser protegidas por los derechos colectivos al margen de sus contenidos específicos y de las consecuencias que tienen para los grupos más vulnerables. Ahora bien, la situación es mucho más compleja que una mera cuestión de jerarquía entre derechos, sobre todo si observamos que en todo el proceso se ha tratado a la víctima del delito y a la madre como si todo quedara resuelto con la pena impuesta puntualmente, sin tener en cuenta la desigualdad estructural que constituye el punto de partida del mismo, así como las posibles consecuencias negativas que la intervención judicial pueda tener para ellas dentro de sus contextos en su vida en general. Consideramos, pues, que la acción judicial fue insuficiente por cuanto no atendió al hecho de que el derecho formal no basta para la consecución de la igualdad en casos donde los afectados sean grupos en situación de vulnerabilidad.

Identificación del grupo en situación de vulnerabilidad

Como afirma María del Carmen Barranco, al día de hoy, “no todos los seres humanos tienen reconocidos todos los derechos y [...] no todos los seres humanos tienen capacidad de ejercer los derechos que tienen reconocidos” (2011, p. 15). La autora propone que un enfoque basado en derechos implica considerar la vulnerabilidad no como la consecuencia de una característica compartida por un grupo de personas, sino como la consecuencia de la combinación de esta característica y las barreras que ante ella levanta la sociedad (Barranco y Churruca, 2014, p. 25). Es esta combinación la que les impide actuar en condiciones de igualdad en su entorno social:

la lógica de la igualdad desarrollada por la vía de mecanismos judiciales [...] se encuentra encorsetada en un modelo de igualdad individualizado, escasamente preparado para implementar un concepto de igualdad *group-based* y hacer frente a aspectos estructurales de discriminación más complejos, como es el caso de la discriminación interseccional (Barranco, Churruca, 2014, pp. 19-20).

Para mejorar esta situación, es preciso que el derecho no se conforme con una resolución formal e individual de los problemas, sino que debe atender al contexto general (Añón, 2013, p. 135). A menudo, la situación de vulnerabilidad no es el resultado de la mera suma de factores yuxtapuestos, sino de la conjugación de circunstancias de diversa índole y procedencia que no pueden comprenderse sino desde la interseccionalidad (Barrère, 2010, p. 226).⁹ Se trata de un problema estructural para el que no basta la mera aplicación de políticas que atiendan solo a las consecuencias, sino que precisa de una reforma de la sociedad en su conjunto. Afirma María José Añón que para que el derecho sea capaz de entender y captar la discriminación hace falta “reconocer las estructuras sociales de opresión, subordinación y dominación [...] a través de categorías o enfoques que tienen su origen en la discriminación estructural y la perspectiva de la interseccionalidad” (2013, p. 130).

Para elaborar una serie de recomendaciones que caminen en esta dirección, es preciso primero identificar el grupo en situación de vulnerabilidad al que pertenece la víctima del caso que aquí hemos descrito desde una

⁹La discriminación interseccional es aquella que surge de la combinación de dos o más tipos de discriminaciones diferentes y que da lugar a una nueva situación que no es únicamente la suma de todas ellas, sino que tiene una naturaleza diferente y, por tanto, requiere una solución diferente (Lousada Arochena, 2017).

perspectiva interseccional, que considere su condición de indígena, mujer y niña. Hemos de tener en cuenta que un grupo oprimido lo es siempre en relación a otro que, mediante una ideología determinada y la naturalización de las situaciones de desventaja, se beneficia de la situación (Barranco y Churruca, 2014, p. 26). Por ello, vamos a articular la identificación del grupo en situación de vulnerabilidad (las niñas wichís) en relación a los grupos que se benefician de tal situación a utilizar la teoría de Iris M. Young sobre las cinco caras de la opresión, ya que ofrece una conceptualización sistemática y precisa que engloba los diferentes matices en que dicha opresión estructural se manifiesta.

La autora parte de una idea de justicia que no se refiere solo a la distribución, “sino también a las condiciones institucionales necesarias para el desarrollo y ejercicio de las capacidades individuales, de la comunicación colectiva y de la cooperación” (Young, 2000, p. 71). A partir de esta definición, “la injusticia se refiere principalmente a [...] la opresión y la dominación” (2000, p. 72). La opresión no solo se da como fruto de la decisión individual de un tirano, sino que constituye una realidad estructural porque “sus causas están insertas en normas, hábitos y símbolos que no se cuestionan, en los presupuestos que subyacen a las reglas institucionales y en las consecuencias colectivas de seguir esas reglas” (2000, pp. 74-75), esto es, como aquello que opera en la vida cotidiana. Young sistematiza la definición de opresión en cinco categorías: la explotación, entendida como la apropiación del fruto del trabajo y como la obligación de proveer sexual y afectivamente al varón mientras que él se dedica a tareas de mayor reconocimiento público; la marginación, entendida como la expulsión de la participación útil de la vida en la comunidad; la carencia de poder, entendida como la situación según la cual un grupo suele estar destinado a recibir órdenes y casi nunca tiene derecho a darlas; el imperialismo cultural, entendido como la imposición de estereotipos de inferioridad interiorizados por el grupo sometido, según los cuales, los rasgos dominantes vuelven invisibles las perspectivas particulares de los no dominantes y estos son convertidos en “otros”; y, finalmente, la violencia institucionalizada y sistémica que requiere de una reforma institucional (2000, pp. 71-110).

A continuación, voy a proceder a la identificación de la situación de vulnerabilidad de las niñas wichís atendiendo a su condición de opresión en esas cinco facetas y con respecto al grupo privilegiado que, en cada caso, se beneficia de tal situación: los mestizos frente a los indígenas, los hombres

frente a las mujeres y los adultos frente a las niñas. Con ello pretendo ofrecer una mirada compleja de la situación de vulnerabilidad en que este grupo se encuentra según la cual este caso no podría resolverse como si se tratara solo de un conflicto entre derechos, sino antes bien, como una situación de opresión mucho más amplia que, sin embargo, el derecho tendría la obligación de considerar en los casos concretos, y el Estado tendría que mejorar en términos estructurales.

La etnia wichí frente a la sociedad mestiza. Como hemos visto en la descripción del grupo wichí, se puede decir que, en tanto indígenas, se encuentran en una situación de opresión estructural frente al Estado y los poderes económicos, que les afecta en términos de pobreza, aislamiento e imperialismo cultural. Existen pocos datos sobre las mujeres wichí en su relación con el mundo mestizo; sin embargo, es comúnmente conocido que la pobreza y la violencia siempre afectan en mayor medida a las mujeres, lo cual no tendría por qué ser aquí una excepción. Por ejemplo, en cuanto a la falta de educación, sabemos que del total de las personas wichí, 47% es monolingüe, y 80% de esa fracción es de mujeres: entre las niñas hay mayor tasa de abandono escolar porque deben ayudar a la madre y porque no se espera de ellas que puedan interactuar con la sociedad mestiza. Esto, como es esperable, agravará su situación de vulnerabilidad frente a un caso como el que aquí estudiamos, en el que la interacción con las instituciones estatales es obligada. A esto tendríamos que añadir que en su relación específica con el contexto mestizo son explotadas laboralmente (y a veces, también sexualmente) cuando salen de sus comunidades para trabajar como empleadas del hogar. También sufren de forma específica el imperialismo cultural que les viene impuesto en tanto indígenas, como lo denuncia Octorina Zamora, indígena wichí, a colación del caso que aquí nos ocupa: “Creen que pueden hacer con nosotros lo que les conviene desde las universidades y la autoridad. Total, según ellos los abusos y las amenazas contra las mujeres que nos atrevemos a hablar son una costumbre ancestral” (*Cosecha*, 2012).

Las mujeres wichí frente a los hombres. Tanto en el interior de la comunidad como en la familia, las mujeres wichí son un grupo oprimido en relación a los hombres. Cada comunidad se compone de varios grupos relacionados por el parentesco, que son administrados por un jefe anciano varón. Además, hay un consejo comunitario, también compuesto por varones, que gobierna cada comunidad (Sánchez, s. f.). En el nivel familiar, tenemos la misma situación de falta de poder agudizada por la dependencia material: los hombres se de-

dican a la caza en grupo (ñandú, armadillo, pecarí, tapir, corzuela, vizcacha y conejo); y las mujeres, junto a los niños, se dedican a la recolección de miel y otros frutos (el chañar, el mistol, la uva del monte), y a la elaboración de artesanías textiles, collares y tinajas de barro (Sánchez, s. f.). Como la caza es la fuente más importante de alimentación, ellas dependen de ellos, y esta falta de autonomía implica también baja respetabilidad (Young, 2000, pp. 98-102).

Cuando existe dependencia de las mujeres con respecto a los varones, no es de extrañar que el matrimonio sea obligatorio. Morita Carrasco, antropóloga, afirma que “esta comunidad no se maneja con la noción de delito [...] Desde la primera menstruación, la mujer es casable y busca esposo; este será el reaseguro de su mantenimiento en el grupo. En una cultura cazadora y recolectora, la mujer necesita un hombre para formar hogar” (Cosecha, 2012).

Como afirma Young, “el lugar preferido de la explotación patriarcal es la familia” (2000, p. 90) y en este caso no es distinto. La explotación laboral y sexual es otra de las consecuencias de la situación de vulnerabilidad de las mujeres wichí. La satisfacción sexual de sus esposos es una obligación para ellas, así como las labores que tienen que ver con el ámbito doméstico y los cuidados. Es esperable que las decisiones sobre salud reproductiva no estén en sus manos, y su individualidad se difumina en los intereses de la familia, entendidos como los intereses de los varones que las gobiernan. No es difícil advertir que, también en relación con los hombres, las mujeres wichí son un grupo oprimido porque son explotadas por el grupo privilegiado del que dependen, marginadas de la participación útil de su comunidad, carentes de poder y estereotipadas en cuanto a los roles de género que deben cumplir. Como mujeres, comparten algunas características de opresión con mujeres no mestizas, pero otras son específicas de su condición indígena.

Las niñas wichí frente a los adultos. La situación de vulnerabilidad cambia y empeora si atendemos a la edad. Salta es la provincia de Argentina más afectada por la desnutrición infantil, seguida de las provincias Chaco y Formosa (Longhi, 2014, p. 48), las otras dos provincias donde viven los wichí. El abandono escolar es muy alto, y más aún en las niñas, dados los roles que les son impuestos en función de su sexo como consecuencia de un imperialismo cultural interno de género. Como en la mayor parte de las culturas, la participación de las niñas en las decisiones que les afectan es mínima. Lo paradójico, en el caso de las mujeres, es que la subordinación en la que están situadas, fruto del sistema sexo/género, a la vez que cons-

triñe las posibilidades de acción y elección, responsabiliza a las mujeres individualmente de sus decisiones (Añón, 2010, p. 127). En el primer informe se nos dice que, como es hijastra del varón, es considerada como “criada” de la casa, una posición de menor respetabilidad e inferior a la de las hijas del padre. Su vulnerabilidad es mayor frente al abuso sexual, que no estaría permitido por la comunidad en caso de que tuvieran una relación de sangre: “Gran parte del grupo étnico defiende a Qa’Tu, porque, según ellos, que ella viviera bajo su cargo legitimaba, de algún modo, que sostuvieran relaciones sexuales. Y él, aunque estaba en pareja con la madre de Tejerina, podía acceder a dos mujeres” (Cosecha, 2012).

En definitiva, se puede afirmar que las niñas wichí (consideradas como mujeres cuando tienen su primera menstruación) ven limitadas sus facultades “para desarrollar y ejercer sus capacidades, y expresar sus necesidades, pensamientos y sentimientos” (Young, 2000, p. 73). También son marginadas del proceso político y de la toma de decisiones que les afectan, y cargan con una serie de prejuicios relacionados con quiénes son y cómo deben comportarse (Añón, 2013, p. 136). Se encuentran en una situación de subordinación en términos también económicos y tienen un estatus evidentemente inferior. Finalmente, una niña, mujer, indígena wichí es un caso de varias “fuentes de discriminación que al combinarse dan lugar a una situación de desigualdad cualitativamente distinta de la suma de las partes o de las formas de discriminación consideradas por separado” (Añón, 2013, p. 151).

Discusión y recomendaciones

El abuso sexual cometido por Ruíz no puede entenderse sin una correcta conceptualización de la situación de vulnerabilidad de Estela Tejerina, de la cual se aprovechan los grupos dominantes señalados anteriormente: mestizos, hombres y adultos. Por ello, una desvinculación y abordaje del delito aisladamente, tal y como se hizo, como si fuera un hecho aislable de su contexto, carece de sentido en el mejor de los casos, si no es que agrava la situación de vulnerabilidad, en el peor. Si aceptamos que la situación de vulnerabilidad de un grupo no es consecuencia de una característica de este grupo, sino más bien de los obstáculos que el Estado asocia con esa característica, convendremos en que el Estado no puede desentenderse de tal opresión estructural si pretende abordar una consecuencia (si no directa, al menos sí esperable) de la misma.

Si partimos de la base de que “la violencia está institucionalizada y es sistémica” (Young, 2000, p. 110) hemos de asumir que esta posición implica reformar las instituciones que legitiman prácticas violentas. Este cambio requiere “un cambio en las imágenes culturales, en los estereotipos, y en la reproducción mundana de relaciones de dominación y aversión que está en los gestos de la vida cotidiana” (Young, 2000, p. 110). Habrá que

tomar en consideración que la discriminación y la desigualdad estructural tienen una faceta o dimensión colectiva o grupal definitoria. El trato desigual e injusto es experimentado por personas individualmente consideradas, pero la razón de ese trato es que comparten o se les atribuyen unas características, rasgos o prejuicios propios de una colectividad (Añón, 2013, p. 134).

La participación, el *mainstreaming* de género y la interseccionalidad serían las tres claves para guiarnos sobre la búsqueda de soluciones. Si queremos, realmente, combatir la vulnerabilidad de las mujeres indígenas, habrá que hacerlo poniendo el énfasis en “la dignidad, la construcción de capacidades y la atribución de poder a las personas” (Barranco y Churruca, 2014, p. 9). De este modo se reduciría su vulnerabilidad y se promovería el fortalecimiento de sus capacidades, haciendo hincapié en “los principios de participación y empoderamiento de las personas y en la rendición de cuentas por las violaciones de sus derechos humanos” (Barranco y Churruca, 2014, p. 9). La importancia de la participación es esencial, también en el caso de las niñas y los niños, porque las medidas paternalistas seguirían negando su capacidad agentiva y contribuirían a perpetuar los estereotipos (Barranco y Churruca, 2014, p. 19).¹⁰ No se pueden ignorar, pues, las decisiones que les afectan como grupo, reconociendo así su autonomía entendida como “la capacidad de opción y decisión, así como la responsabilidad por las elecciones llevadas a cabo” (Añón, 2010, p. 127).

En el caso concreto que aquí nos ocupa, habría que tener en cuenta que la situación que se presenta no es aislada, sino que se sitúa en un contexto de violencia y discriminación estructural que no empieza ni acaba con el acto delictivo en sí y que, incluso, puede verse agravada después de la denuncia o de la sentencia condenatoria, de modo que se revictimiza a la afectada y a su madre. Si hacemos un repaso por las diferentes fases del proceso, vemos

¹⁰ Destacamos aquí la necesaria renovación del modelo paternalista pasado y aún actual con base en el cual se aparta de la participación a las y los niños en la construcción de su propio modelo (Campoy, 2017).

que la situación de vulnerabilidad de la madre de la afectada y de la propia afectada se reforzó u omitió en diversas ocasiones:

- a) No se atendió el temor de la madre de sufrir represalias por la denuncia cuando volviera a su comunidad (de la cual, en efecto, se le expulsó) y tampoco sobre su temor de que Ruíz le hiciera lo mismo a sus otras hijas.
- b) No se atendió a la petición que hizo en su segunda declaración de que ella quería que Ruíz acompañara a su hija para saber si tal cosa quería decir que ella quedaría sin posibilidad de mantenerse si él no lo hacía.
- c) No se realizó un peritaje antropológico (el primero de ellos) con una perspectiva de género y que contara con las mujeres de la comunidad, lo que implicó que el peritaje reificara la desigualdad interna de la comunidad wichí y la opresión de las mujeres y la naturalizara como *costumbre ancestral*, pretendiendo con ello, además, convertirla en ley protegida por el derecho internacional.
- d) No se mantuvo una perspectiva de género sobre tal práctica naturalizada en el primer peritaje, de modo que desde el derecho estatal se naturalizó la vulneración de derechos de la niña como parte de una mirada patriarcal de lo jurídico; ¿habrían accedido a valorar si tal práctica era o no una costumbre ancestral de haber sido un niño y no una niña la víctima del abuso? “La cuestión es que, cuando los estereotipos convierten a unas personas en dependientes de otras personas, los derechos sirven para legitimar y consolidar las relaciones de poder que se producen en los espacios privados” (Barranco y Churruca, 2014, p. 30).
- e) No hubo una mirada interseccional que tuviera en cuenta la discriminación racial que puede reproducirse desde el Estado, y que considerara si se estaría discriminando a la niña wichí en relación con otra niña no wichí de Argentina al postular que el abuso sexual infantil puede no ser penalizado en función de la pertenencia a una determinada etnia.
- f) No se tuvieron en cuenta las consecuencias del fallo condenatorio y la prisión preventiva de Ruíz para las mujeres dentro de su comunidad en términos de sufrir exclusión o represalias por haber propiciado la intervención de la justicia estatal en un asunto “interno”.

Todo ello, nos sirve para considerar algunas medidas y recomendaciones que deberían ser exigibles al Estado en casos similares:

- a) Formación de funcionarios de justicia en todos los niveles en perspectiva de género e interseccionalidad.
- b) Apoyo estatal para la prevención y la educación en igualdad y en derechos humanos en colaboración con las mujeres indígenas.
- c) Mejora en la accesibilidad y acompañamiento en el proceso de acercamiento a la justicia estatal con perspectiva interseccional que tenga en cuenta los obstáculos que las mujeres indígenas enfrentan por la intersección género-raza, y trabajo para su eliminación.
- d) Atención, si así lo solicitan, a las afectadas con medidas de protección antes, durante y después del acceso a la justicia estatal para que no suponga un riesgo y una nueva vulneración de sus derechos, y para que puedan realizar cualquier proceso con la mayor libertad posible. Si se comprueba que tales amenazas pueden materializarse, habría que proporcionarles alternativas: si así lo desean, que puedan salir de su comunidad a corto o medio plazo y llevar a cabo una vida digna fuera de ella, o bien, proporcionarles modos de reintegración en la misma con un rol que refuerce su poder interno: si se forman en alguna profesión que la comunidad necesite (médico, maestra, abogada...) y vuelven para ocuparla, ello puede contribuir a subvertir los patrones de género que mantienen a las mujeres en una posición de inferioridad con respecto a los hombres.
- e) Elaborar peritajes antropológicos con perspectiva de género que también den visibilidad a las desigualdades estructurales del grupo en cuestión y que cuente con la colaboración de las mujeres, de modo que el peritaje sea colaborativo y no impuesto desde fuera.¹¹
- f) Medidas para abordar las posibles consecuencias negativas para la o las denunciadas dentro de su comunidad en términos materiales o simbólicos, reforzando su autonomía a la par que sus lazos comunitarios, si así lo desean.

¹¹ El peritaje antropológico debe contar con la visión de las propias afectadas, y no solo está destinado a describir cómo son las normas de la comunidad, sino también cuáles de esas normas violan sistemáticamente los derechos de las mujeres, así como la forma más adecuada de resolver los conflictos según todas las partes afectadas. Existen propuestas de peritajes antropológicos elaborados con perspectiva de género y con mujeres indígenas que han de tenerse en cuenta aquí (Saavedra Hernández, 2018).

La sentencia que aquí he analizado representa algo más que un conflicto entre derechos o, dicho de otro modo, el conflicto entre derechos que representa esta sentencia no puede pensarse adecuadamente sin tomar en cuenta muchas otras circunstancias estructurales de subordinación interseccional. De hecho, la causa de este conflicto se encuentra enteramente enredada con la situación de vulnerabilidad del grupo al que pertenece la menor que, de no haber sido indígena, mujer y niña, quizás habría encontrado una respuesta muy diferente, tanto dentro de su propia localidad cuanto por parte de la justicia salteña. Esto significa que la pertenencia a un grupo en situación de vulnerabilidad (indígena, mujer, niña) es la causa de su discriminación y de la vulneración de sus derechos.

En términos generales, una vez demostrada la situación de vulnerabilidad en la que se encuentran algunos grupos, el Estado se vería obligado a poner en marcha políticas públicas para la eliminación de las barreras que a dichos grupos les impidan desarrollar libremente su vida y su personalidad. De tal modo que, contando con su colaboración acerca de las formas precisas para mejorar su situación, habría que centrarse en el fortalecimiento de su autonomía económica y alimentaria con respecto al grupo del que dependen y al cual están subordinados, a la vez que poner en marcha programas de educación que reformen los estereotipos de género que ellas tienen naturalizados y las inferiorizan, y que las hagan conscientes de sus derechos individuales y de participación en las decisiones que les afectan a nivel local y familiar. Tanto las medidas de fortalecimiento de la autonomía como las medidas educativas habrían de contar con la visión de las destinatarias de dichas políticas públicas, siempre dentro de unos mínimos innegociables de dignidad humana y libertad individual.

Referencias

- Antonini, Luca, Barazzetta, Aurelio y Pin, Andrea. (2008). Multiculturalismo y *Hard cases*. En Javier Prades y Manuel Oriol (eds.), *Los retos del multiculturalismo* (27-43). Madrid: Encuentro.
- Añón Roig, María José. (2010). Autonomía de las mujeres: una utopía paradójica, en Miguel Ángel Ramiro Avilés y Patricia Cuenca Gómez (coords.), *Los derechos humanos: La utopía de los excluidos* (pp. 127-162). Madrid: Dykinson.
- Añón Roig, María José. (2013). Principio antidiscriminatorio y determinación de la desventaja. *Isonomía*, 39 (octubre), 127-157.

- Barranco Avilés, María del Carmen. (2011). *Diversidad de situaciones y universalidad de los derechos*. Madrid: Dykinson.
- Barranco Avilés, María del Carmen y Churrua Muguruza, Cristina (comps.). (2014). *Vulnerabilidad y protección de los derechos humanos*. Valencia: Tirant lo Blanch.
- Barrère Unzueta, María Ángeles. (2010). La interseccionalidad como desafío al *mainstreaming* de género en las políticas públicas. *Revista Vasca de Administración Pública*, 87-88, 225-252.
- Bidaseca, Karina. (2011). Mujeres blancas buscando salvar a mujeres color café: Desigualdad, colonialismo jurídico y feminismo postcolonial. *Andamios*, 8 (17), 61-89.
- Bolsi, Alfredo y Paolasso, Pablo (comps.). (2009), *Geografía de la pobreza en el Norte Grande argentino*. Tucumán: El Autor.
- Campoy, Ignacio. (2017). La construcción de un modelo de derechos humanos para los niños, con o sin discapacidad. *Derechos y libertades*. 37 (junio), 131-165.
- Congreso de la Nación Argentina. (2005). Ley 26.061 de Protección Integral de los Derechos de las Niñas, Niños y Adolescentes, 21 de octubre. Recuperado el 22 de mayo de 2018 de <https://www.oas.org/dil/esp/Ley_de_Proteccion_Integral_de_los_Derechos_de_las_Ninas_Ninos_y_Adolescentes_Argentina.pdf>.
- Constitución de la Nación Argentina, 1994.
- Correas, Óscar. (2011). ¿Kelsen y el pluralismo jurídico? Crítica jurídica: Revista Latinoamericana de Política, Filosofía y Derecho, 32, 581-591.
- Corte de Justicia de Salta. (2006). Expediente CJS 28.526/06 – Ruiz, *Corte de Justicia de Salta* (Argentina), Registro: Tomo 109: 389/430, Salta, 29 de septiembre.
- Cosecha [editorial]. (2012, 26 de octubre). Argentina: ¿abuso sexual en la etnia wichi? Expertos e indígenas debaten. *Cosecha Roja*. Recuperado el 20 de mayo de 2018 de <<http://cosecharoja.org/argentina-abuso-sexual-en-la-etnia-wichi-expertos-e-indigenas-debaten/>>.
- Cumes, Aura. (2009), “Sufrimos vergüenza”: mujeres k’iche’ frente a la justicia comunitaria en Guatemala. *Desacatos*, 31 (septiembre-diciembre), 99-114.
- Derpic Salazar, Carlos. (2009). *Sobre el pluralismo jurídico*, La Paz (Bolivia): Instituto Internacional para la Democracia y la Asistencia Electoral.
- Fariñas, María José. (1994). Sociología del derecho versus análisis sociológico del derecho. *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, 15-16, 1013-1023.
- Fondo Internacional de Emergencia de las Naciones Unidas para la Infancia (UNICEF). (1989). Convención sobre los Derechos del Niño. Madrid: UNICEF Comité Español. Recuperado el 10 de noviembre de 2018 de <<http://www.un.org/es/events/childrenday/pdf/derechos.pdf>>.
- Gordillo, Agustín. (2000). *Introducción al Derecho: Derecho Público y Privado*. Common-Law y Derecho Continental Europeo. Buenos Aires: Fundación de Derecho Administrativo.

- Hernández Castillo, Rosalva Aída. (2003). Repensar el multiculturalismo desde el género. Las luchas por el reconocimiento cultural y los feminismos de la diversidad [versión electrónica]. *Revista de Estudios de Género. La ventana*, 18 (diciembre), 9-39.
- Hernández Castillo, Rosalva Aída. (2014). Algunos aprendizajes en el difícil reto de descolonizar el feminismo. En Mágina Millán (coord.). *Más allá del feminismo: caminos para andar* (pp. 183-212). Ciudad de México: Red de Feminismos Decoloniales. Recuperado el 23 de mayo de 2018 de <https://feminismosdescoloniales.files.wordpress.com/2015/08/macc81s-allacc81-con-porta.pdf>.
- Hernández Castillo, Rosalva Aída. (2017). Entre la justicia comunitaria y el litigio internacional: El caso de Inés Fernández ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos. En Rachel Sieder, *Exigiendo justicia y seguridad: mujeres indígenas y pluralidades legales en América Latina* (pp. 34-54). Ciudad de México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS).
- La Gaceta* [editorial]. (2010, 17 de enero). En Argentina, la pobreza tiene rostro indígena [en línea]. *La Gaceta*. Recuperado el 22 de mayo de 2018 de <https://www.lagaceta.com.ar/nota/361058/informacion-general/argentina-pobreza-tiene-rostro-indigena.html>.
- Lombardo, Emanuela. (2003). El *mainstreaming*. La aplicación de la transversalidad en la Unión Europea. *Aequalitas: Revista jurídica de igualdad de oportunidades entre mujeres y hombres*, 13, 6-11.
- Longhi, Hugo Fernando. (2014). Desnutrición y muerte en la niñez argentina en los albores del Siglo XXI: Un análisis Espacial [versión electrónica]. *Journal of Latin American Geography*, 13(2), 41-65.
- Lousada Arochena, José F. (2017). Discriminación múltiple: El estado de la cuestión y algunas reflexiones. *Aequalitas: Revista jurídica de igualdad de oportunidades entre mujeres y hombres*, 41, 29-40.
- Ministerio de Educación y Deportes de la Nación. (2016). Iguales pero diferentes. Uniendo lo propio con lo ajeno: el pueblo wichí en la actualidad. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Ministerio de Educación y Deportes de la Nación. Recuperado el 21 de mayo de 2018 de <http://www.bnm.me.gov.ar/giga1/documentos/EL005425.pdf>.
- Oliva Martínez, J. Daniel. (2008). Titularidad, contenido material y límites de los derechos de los pueblos indígenas: hacia un ordenamiento jurídico internacional preservador de la diversidad. En Óscar Pérez de la Fuente (comp.), *Una discusión sobre la gestión de la diversidad cultural* (181-283). Madrid: Dykinson.
- Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO). (2001). Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural. Recuperado el 22 de mayo de 2018 de http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL_ID=13179&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html.

- Organización de los Estados Americanos (OEA). (1969). Convención Americana sobre Derechos Humanos. Recuperado el 10 de noviembre de 2018, URL: <https://www.oas.org/dil/esp/tratados_b-32_convencion_americana_sobre_derechos_humanos.htm>.
- Organización de los Estados Americanos (OEA). (1994). Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer. Recuperado el 22 de mayo de 2018 de <<http://www.oas.org/es/mesecvi/docs/BelemDoPara-ESPANOL.pdf>>.
- Organización de Naciones Unidas (ONU). (1966). Pacto de Derechos Civiles y Políticos. Recuperado el 10 de noviembre de 2018 de <<https://www.ohchr.org/sp/profesionalinterest/pages/ccpr.aspx>>.
- Organización de Naciones Unidas (ONU). (1979). Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer. Recuperado el 22 de mayo de 2018 de <https://www.unicef.org/panama/spanish/MujeresCo_web.pdf>.
- Organización de Naciones Unidas (ONU). (2014). Recomendación general núm. 31 del Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer y observación general núm. 18 del Comité de los Derechos del Niño sobre las prácticas nocivas, adoptadas de manera conjunta, Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer-Convención sobre los Derechos del Niño. Recuperado el 30 de octubre de 2018 de <<http://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/BDL/2014/9925.pdf>>.
- Organización Internacional del Trabajo (OIT). (1989). Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes. Recuperado el 10 de noviembre de 2018 de <https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---americas/---ro-lima/documents/publication/wcms_345065.pdf>.
- Rodríguez Palop, María Eugenia. (2011). *Claves para entender los nuevos derechos humanos*. Madrid: Catarata.
- Saavedra Hernández, Laura E. (2018). Retos y experiencias en la construcción de un peritaje antropológico con perspectiva de género: la lucha de Bertha por la tierra en Chiapas. *Desacatos*, 57, 56-71.
- San Ramón de la Nueva Orán. (2016), Expediente n° 3399/5, 5 de mayo de 2016, Ruíz, José Fabián – Abuso sexual con acceso carnal calificado – Estela Tejerina, (originaria n° 60393/05 del Juzgado de Instrucción de 2da. Nominación, del Distrito Judicial del Norte, Circunscripción Tartagal).
- Sánchez Alegre, A. (s. f.). El derecho a la integridad sexual en confrontación con el derecho a la cultura. Derechos de los pueblos indígenas. Recuperado el 22 de mayo de 2018 de <<http://indigenas.bioetica.org/not/nota62.htm>>.
- Segato, Laura R. (2014). El sexo y la norma: Frente estatal, patriarcado, desposesión, colonidad. *Revista Estudios Feministas*, 22, mayo-agosto, 593-616.
- Segato, Laura R. (2016). *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de Sueños.

- Sierra, María Teresa. (2004). Género y etnicidad: aportes desde una antropología jurídica crítica [versión electrónica]. *Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos*, II (1), 72-80.
- Sierra, María Teresa. (2008). Mujeres indígenas, justicia y derechos: los retos de una justicia intercultural. *Iconos: Revista de Ciencias Sociales*, 31, 15-26.
- Sierra, María Teresa. (2009). Las mujeres indígenas ante la justicia comunitaria. *Desacatos*, 31, 73-88.
- Sierra, María Teresa. (2017). Autonomías indígenas y justicia de género: las mujeres de la Policía Comunitaria frente a la seguridad, las costumbres y los derechos en Rachel Sieder (comp.), *Exigiendo justicia y seguridad: mujeres indígenas y pluralidades legales en América Latina* (pp. 100-125). Ciudad de México: CIESAS.
- Survival [editorial]. (s. f.). Wichíes. *Survival*. Recuperado el 20 de mayo de 2018 de <<https://www.survival.es/indigenas/wichi>>.
- Tarducci, Mónica. (2013). Abusos, mentiras y vídeos: A propósito de la niña wichí. *Boletín de Antropología y Educación*, 5, 7-13.
- Tauli-Corpuz, Victoria. (2017). Declaración de cierre de misión Relatora Especial de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas. Comisión de Derechos Humanos. Recuperado el 26 de marzo de 2018 de <http://hchr.org.mx/images/doc_pub/PPII_EndofMissionStatementSPA_FINAL.pdf>.
- Tauli-Corpuz, Victoria. (2018). Informe de la Relatora Especial del Consejo de Derechos Humanos sobre los derechos de los pueblos indígenas A/73/176. Naciones Unidas – Asamblea General. Recuperado 5 de noviembre de 2018 de <<http://unsr.vtaulicorpuz.org/site/index.php/es/documentos/informes-anuales/256-report-ga2018>>.
- Treves, Renato. (1988). *La sociología del derecho: orígenes, investigaciones, problemas*. Barcelona: Ariel.
- Tzul Tzul, Gladys. (2014). Las luchas de las mujeres indígenas en Chuimek'ena', Guatemala: Una aproximación teórica a las estrategias. *Contrapunto: Feminismos. La lucha dentro de la lucha*, 5 (noviembre), 65-74.
- Velázquez, Guillermo Á. y Manzano, Ariel. (2010). ¿Por qué últimos? Las peores situaciones de calidad de vida en la Argentina. *Contemporánea*, (7) 2 (julio – diciembre), 443-464.
- Viqueira, Juan Pedro. (2002). *Encrucijadas chiapanecas: Economía, religión e identidades*. México: El Colegio de México-Tusquets.
- Young, Iris Marion. (2000). *La justicia y la política de la diferencia*. Madrid: Cátedra.