

Mujeres guarayas trastocando imaginarios

Resumen

Este artículo tiene el propósito de presentar la lucha de las mujeres guarayas de Cururú por politizar y enfrentarse a la violencia en su comunidad. Desde una perspectiva histórica, este caso muestra el proceso de politización de la violencia hacia las mujeres en el año 2010 y las transformaciones comunales producto de este proceso en el transcurso de estos cinco años. Este estudio muestra también a estas mujeres como agentes de interlegalidad, y su rol en la construcción de imaginarios de comunidad desde la violencia.

Palabras clave: luchas de mujeres indígenas, politización de la violencia, imaginarios, interlegalidad.

Abstract

This article aims to present the struggle of *guarayas* women of Cururú politicize and face violence in their community. From an historical perspective, this case shows the process of politicization of violence against women in 2010 and communal transformation product of this process in the course of these five years. This study also shows these women as agents of interlegality, and their role in the construction of imaginary community from violence.

Key words: indigenous women struggle, politicization of violence, imaginaries, interlegality.

Introducción

La constitucionalización del pluralismo y el reconocimiento de las naciones indígenas en Bolivia fue una lucha ganada por las mismas poblaciones indígenas, hombres y mujeres, y fue un paso muy importante en la búsqueda de la igualdad. En este sentido, en las poblaciones indígenas se hace visible un problema, la desigualdad de género, que se suma al problema del acceso a la justicia indígena en casos de violencia intrafamiliar.

La violencia intrafamiliar en poblaciones indígenas es un tema que se ha encubierto bajo el velo de la “tradición” o ha sido tratado como un tema “privado” y que en

muchos casos no quiere ser considerado como justiciable. Es así, que las mujeres buscan mecanismos para enfrentarse a la violencia, muchas veces acudiendo a los sistemas de justicia occidentales ordinarios, fuera de sus comunidades, generando relaciones de interlegalidad. Lo que me interesa aquí es enmarcar las luchas de las mujeres indígenas por enfrentar y frenar la violencia como una lucha feminista desde abajo, desde el caso de las mujeres guarayas de Cururú, comunidad perteneciente a la nación guaraya del oriente de Bolivia. Cururú es una comunidad indígena que pertenece a la nación guaraya, ubicada en el municipio de Urubichá (departamento de Santa Cruz de Bolivia).

Este trabajo tiene base en las reflexiones sobre datos empíricos recogidos en dos momentos históricos, el año 2010¹ y el año 2015, con el objetivo de estudiar los cambios y transformaciones que las mujeres han conseguido en este tiempo, el mismo que se enmarca en el período de transformación plural del Estado, particularmente del pluralismo jurídico.

El objetivo que este artículo se plantea es entender las luchas de las mujeres guarayas (Cururú) como luchas feministas porque cuestionan herencias de dominación y por imaginar otras cartografías de resistencias posibles (Hernández, 2011 [2008]), a pesar de que las mujeres de Cururú no se consideran feministas, sus acciones y su lucha contra la violencia nos permiten considerarlas como tal.

Esta afirmación tiene base en el denominado feminismo poscolonial que intenta articular género, etnia e identidad cultural donde las mujeres “desde otros lugares de enunciación, y desde unas voces que nos hablan a partir de lo cotidiano [...] han venido construyendo también sus propias teorizaciones y conceptualizaciones sobre desigualdades de género” (Hernández, 2011 [2008]: 12). Este caso nos permite ver cómo estas desigualdades de género están tejidas en los imaginarios de comunidad y de Estado, y éstas a la vez en la administración de justicia, donde el rol de las mujeres es fundamental para generar cambios, demostrando que estas comunidades imaginadas, no solo se imaginan desde arriba, sino también desde los subalternos.

Desde los estudios de subalternidad, entendemos al Estado como producto cultural cuya constitución es necesario analizar desde las percepciones de la gente y cómo éste se

¹ Trabajo realizado con el proyecto: “Construyendo una justicia plural, participativa, transparente y descolonizadora”, CERES – DANIDA – Red de Participación y Justicia.

expresa en su vida, donde las rutinas y relaciones de poder crean un imaginario sobre él, es decir, que es un producto de cada persona, un proceso cultural (Sharma y Gupta, 2006; Lagos y Calla, 2007). Barragán y Wanderley ven al Estado como una comunidad ilusoria, de producción ideológica y de representaciones que permiten entender el entramado institucional y organizacional – donde se encuentra la interlegalidad – formados en procesos de negociación, disputa y acuerdos entre complejos actores; además de sus prácticas cotidianas, luchas políticas, articulaciones discursivas, posicionamiento y reposicionamiento de los actores y los efectos que entretejen la construcción del orden estatal (Barragán y Wanderley, 2009); un proyecto siempre incompleto que necesita ser constantemente enunciado e imaginado” (Das y Poole, 2008).

Parto de la crítica a la concepción de comunidad imaginada de Anderson, como homogénea y siempre como un “compañerismo profundo, horizontal” (Anderson, 1991 [1983]), Bhabha critica esta concepción y propone estudiar la nación a partir de su narrativa, cuestionando su “totalización” y poniendo de manifiesto la amplia diversidad a través de la cual construimos el campo de significados y símbolos, donde las fronteras y los límites se convierten en espacios intermedios a través de los cuales se negocian los significados de la autoridad cultural y política (Bhabha, 2010). En la misma línea, Chatterjee cuestiona a Anderson su perspectiva esencialista, “ideal” y utópica de las comunidades, y postula que los subalternos imaginan la nación de diferente manera de acuerdo a sus particularidades culturales propias, proponiendo una política de la heterogeneidad o política de los gobernados que propugna estrategias contextuales, históricas y provisionales (Chatterjee, 2007).

Desde perspectivas más feministas, Brown (2006 [1995]) define al Estado como “no una cosa, sistema o sujeto, sino un terreno sin límites de poderes y técnicas, un ensamble de discursos, reglas, prácticas, cohabitando en relaciones limitadas, tensionadas, contradictorias con el otro”, y además lo identifica como masculinista, que corresponde a convenciones de poder y privilegio constitutivas del género dentro de un orden de dominancia masculina (Brown, 2006 [1995]: 167-174). El estado patriarcal, por lo tanto, es un proceso a través del cual la autoridad masculina se imbrica con el estado a través de tecnologías determinadas.

Me parece importante esbozar la concepción de *comunidad* desde el feminismo comunitario, que si bien se lo piensa desde lo andino, ayuda a pensar también en las mujeres indígenas de tierras bajas. Paredes (2014) parte de la comunidad “como principio incluyente que cuida la vida, propone desmitificar el *chacha-warmi* (hombre-mujer) que nos impide analizar la realidad de la vida de las mujeres” en Bolivia, porque éste no reconoce la situación real de las mujeres indígenas, no incorpora la denuncia del género en la comunidad, naturaliza la discriminación” (Paredes, 2014: 78-80).

Estas entradas teóricas de los estudios poscoloniales y subalternos sobre la construcción del estado-comunidad y el concepto de interlegalidad nos ayudarán a comprender las luchas de las mujeres indígenas de Cururú por transformar los imaginarios de comunidad y así enfrentar la violencia, no sólo desde lo jurídico, sino también desde lo político y la política. En este sentido me parece importante enmarcar la investigación en la reflexión sobre lo político y la política de Mouffe (2007), considerando que toda esta discusión jurídica y las definiciones expuestas sobre interlegalidad, carecen de un enfoque explícito al carácter político de la justicia indígena como de las relaciones interlegales. Entonces parto del supuesto de que la lucha de las mujeres se inscribe, además de lo jurídico, en lo político.

Vamos a entender la interlegalidad desde la antropología jurídica, desde donde algunos autores han mostrado que no basta con hablar de sistemas jurídicos interconectados, sino que “es necesario analizar cómo estos se construyen mutuamente. Es decir, estudiar cómo el derecho estatal penetra y reconstruye los órdenes sociales por medios simbólicos y coercitivos, como se genera la resistencia hacia ellos, pero también como el derecho estatal es a su vez modificado” (Merry, 1988; Star y Collier 1989 en Sierra y Chenaut, 2002: 45). Esta forma de entender la interlegalidad nos ayuda a comprender “cómo se construyen los sistemas jurídicos en su relación con ordenamientos hegemónicos, que históricamente han moldeado y que a su vez han incidido sobre ellos” (Sierra y Chenaut, 2002:45). Las mismas autoras nos dicen que estos los sistemas jurídicos se encuentran internalizados en las disposiciones y representaciones de los actores sociales, y son activados en situaciones concretas (Sierra y Chenaut, 2002: 47). Por otro lado Chavez y Terven (2013) señalan que existen diferentes tipos de interlegalidad, “que son producto de circunstancias históricas y geográficas del espacio de justicia del que se trate: del influjo que han tenido de él los discursos del derecho positivo, de los derechos humanos, de las mujeres y de los indígenas, y de las

posibilidades de que el Estado ejerza un control efectivo para hacer cumplir el derecho positivo en un determinado espacio” (Chávez y Terven 2013: 313). También nos dicen que esto muestra que el estado no logra permear en todo el ámbito de la justicia indígena y que de esta forma las comunidades construyen “campos legales semiautónomos”, donde el derecho indígena llega a operar con un cierto margen de autonomía (Chávez y Terven 2013: 313). Por último citando a Das y Poole (2004) Chávez y Terven señalan que las nociones de ambos derechos son reapropiadas por las personas de acuerdo a la realidad específica de cada lugar, y reformuladas según sus necesidades.

Con esta perspectiva teórica como base, este artículo está dividido en cuatro partes, la primera explica el contexto político en el cual se inscribe la investigación que describe las luchas de los pueblos indígenas por el reconocimiento a su derecho a la autodeterminación, por un lado; y por otro, las luchas de las mujeres indígenas que inscribieron sus propuestas en la asamblea constituyente (2008-2009), finalizando con una breve contextualización de la situación de las mujeres en la provincia Guarayos y cómo a partir de la organización de mujeres han logrado insertar a las mujeres en espacios de poder.

La segunda parte desarrolla cómo se ha constituido el imaginario Cururú desde las desigualdades de género, explicando cómo se construyen éstas desde la subordinación y regulación de los cuerpos femeninos y la distribución del poder al interior de la comunidad.

La tercera parte es la que se centra en la lucha de las mujeres de esta comunidad contra las desigualdades de género y subordinación, a través de la organización de mujeres, la politización de la violencia a través del estatuto, los cambios y transformaciones desde el 2010 hasta ahora y cómo las mujeres se han constituido en agentes de interlegalidad en casos de violencia intrafamiliar.

El argumento principal es que las acciones de las mujeres, que podrían resultar imperceptibles, representan grandes luchas inscritas en procesos históricos, que generan cambios de corto y largo alcance. Luchas que no tienen por objetivo la búsqueda de justicia, sino la construcción de una justicia de carácter interlegal, que tienen que ver más con una agenda política más que sólo un sentido jurídico-legal del término.

Contexto: las luchas de mujeres indígenas en Bolivia

Para situarnos en este caso específico es necesario entender el contexto histórico político en el que se inscribe, lo cual nos permitirá entenderlo como un proceso histórico y no solo como un caso aislado, del cual partimos con la refundación del Estado plurinacional boliviano.

El marco de transformación del estado comenzó con la crisis del neoliberalismo, llegando a su punto culmine en el gobierno de Gonzalo Sánchez de Lozada y las movilizaciones en contra de la privatización de los recursos naturales (como el agua y el gas) y servicios básicos. En este contexto político la sociedad boliviana ya no estaba de acuerdo en seguir con un sistema neoliberal que tenía como característica la privatización de los recursos naturales vitales para la economía y subsistencia del país. Estos momentos de violencia fueron la antesala de gestación de un nuevo modelo de gobierno que más tarde llevaría a la presidencia a Evo Morales.

Este fue el principio para la transformación de un Estado neoliberal a un Estado plurinacional con una lógica de reconocimiento de las diferencias y la diversidad. En este escenario surgieron diferentes actores sociales indígenas y campesinos importantes: la Central Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), incrementando la presencia del sindicalismo campesino; el movimiento Pachakuti; la Confederación de Pueblos Indígenas del Oriente Boliviano (CIDOB); la Federación de Juntas Vecinales de la ciudad de El Alto, etc. Donde la participación de mujeres campesinas y de sectores populares, de organizaciones como la Federación de Mujeres Campesinas Bartolina Sisa y la Federación de Trabajadoras Asalariadas del Hogar, entre otras, también fue muy importante en su posicionamiento político y defensa de sus derechos.

Este panorama llevó a la presidencia a Evo Morales el año 2005, con un apoyo masivo, principalmente de los pueblos indígenas y campesinos quienes sentían que por primera vez, con un presidente indígena, tendrían representación política. Una de las primeras acciones de su gobierno fue llamar a asamblea constituyente con el objetivo de refundar el Estado boliviano. Con la convocatoria a la asamblea constituyente se tenía la esperanza de que la reforma del Estado no implicaría sólo cambiar de gobernante, sino también “la forma del gobierno y el conjunto de las instituciones, de modo tal que sea

posible establecer correspondencia entre la diversidad cultural, la forma de gobierno y el ordenamiento político económico del país” (Tapia, 2007).

El año 2006 con la ley especial de convocatoria a la asamblea constituyente, todos los colectivos, entre ellos los de mujeres e indígenas campesinos se organizaron para presentar sus propuestas a la asamblea constituyente. El documento “Proyecto Mujer y Asamblea Constituyente” resume el proceso de la propuesta de “Mujeres y Asamblea Constituyente” impulsada por la Coordinadora de la Mujer², uniéndose después el Foro Político Nacional de Mujeres, la Articulación de Mujeres por la Equidad y la Igualdad (AMUPEI), la Plataforma de la Mujer y muchas otras organizaciones incluso Católicas por el Derecho a decidir/Bolivia, logrando formar el “Movimiento de Mujeres Presentes en la Historia” (Lanza, 2008). Esta propuesta denominada “De la protesta al mandato: una propuesta en construcción” fue la más importante en los temas: contenido y defensa de los derechos de las mujeres, modelo y estructura del Estado boliviano, derechos humanos individuales y colectivos, regímenes económico, financiero, laboral, social y familiar, y sobre tierra y territorio. Esta propuesta reunía las voces de mujeres diversas y de diferentes etnias, como una primera oportunidad de unir sus voces y reclamos con el objetivo de incluir en la nueva constitución criterios de inclusión, equidad de género, justicia social e interculturalidad (Lanza, 2008: 49).

Ya en la asamblea constituyente las discusiones más importantes de los diferentes partidos políticos en torno a las propuestas fueron: los asambleístas de PODEMOS³ estaban en contra del estado laico, y derechos sexuales y reproductivos; y apoyaron los temas de equidad de género, derecho a una vida libre de violencia, medidas de acción positiva, reconocimiento del trabajo doméstico, entre otros. Por otro lado las asambleístas del MAS fueron radicales en lo referente a que la igualdad y equidad entre mujeres y hombres son prácticas enraizadas en su cultura, la aymará; lograron incorporar en su discurso temas como derechos políticos, reconocimiento del trabajo doméstico, derecho a una vida sin violencia y derecho a la propiedad de la tierra (Lanza, 2008: 52), lo que refleja la intención del gobierno de etnitización del Estado, hacia lo andino, imaginario que es reproducido por los colectivos de mujeres afines al gobierno.

² “Red que aglutina a instituciones privadas de desarrollo a nivel nacional para incrementar la participación de las mujeres en los niveles de poder y la toma de decisiones en espacios de desarrollo local, departamental y nacional” (Revista Cotidiano Mujer N° 44, 2008: 49).

³ Partido de oposición al MAS.

Finalmente, la propuesta del MAS incluía una sección referida a los derechos de la mujer, reconociendo derechos a una vida libre de violencia de cualquier tipo en la familia en la sociedad, al ejercicio de los derechos sexuales y reproductivos, a acceder a espacios de representación y participación política con paridad y alternancia de género, a la tenencia y titularidad de la tierra, sin discriminación del estado civil, y a trabajar sin que el estado civil, embarazo, edad, número de hijas o hijos, provoquen su discriminación o retiro, en el ámbito público y privado. Fue una gran pérdida que esta propuesta no pudo ratificarse por el carácter conservador de la sociedad boliviana, y porque los derechos de las mujeres fueron invisibilizados por otras discusiones como la capitania plena, las autonomías departamentales, etc., quedando finalmente el texto constitucional sin la sección dedicada exclusivamente a los derechos de las mujeres.

El marco de la asamblea constituyente se estableció en un espacio en el que se visibilizaron las relaciones de poder dentro del Estado y el discurso normativizado que dejaba aún de lado a las mujeres; a pesar de la notoria participación política de mujeres, sobre todo indígenas, quienes realizaron un Encuentro Plurinacional de Mama T'allas, donde se cuestionó la subordinación y se exigió plena igualdad en la representación política (Vega, 2014).

En ese momento surge la discusión sobre la necesidad de desmontar el Estado patriarcal para lograr eliminar el poder de los hombres en las relaciones hombre-mujer, lo que significaba una lucha por cambiar las causas estructurales que marcan las condiciones de vida como mujeres, puso en el debate público cómo el Estado patriarcal se apropia del cuerpo de las mujeres, lo administra y toma decisiones, vulnerando la soberanía sobre las decisiones privadas y personales (Sanabria, 2009: 66).

Por su lado, los pueblos aymarás, han defendido la noción del *chacha-warmi* como principio de complementariedad rector de las relaciones entre hombres y mujeres, corriente que ha sido criticada por su carácter andinocéntrico. Según Galindo “la reivindicación de lo ‘originario’ como lo puro, como la cultura que construye nación, proyecto de poder y luego nacionalismo nos conduce a la renovación patriarcal y colonial de poder, donde el poder ejerce simplemente poder con un mero cambio de actores” (Galindo, 2006 en Vega, 2014).

En esa misma línea, desde feminismo comunitario, Paredes (2014) parte de la comunidad como principio incluyente que cuida la vida, desmitificando la noción andina de *chacha-warmi* (hombre-mujer) como complementariedad, ya que “no reconoce la situación real de las mujeres indígenas, no incorpora la denuncia del género en la comunidad, naturaliza la discriminación”; para esta autora, el *chacha-warmi* representa al machismo indigenista que considera “natural” los roles de las mujeres en la comunidad, lo que causa una mayor explotación de su fuerza de trabajo (Paredes, 2014 [2010-2013]). Entonces, la propuesta del feminismo comunitario es el *warmi-chacha* no como complementariedad jerárquica, sino una mitad de igualdad y respeto mutuo, una complementariedad horizontal sin jerarquías; el *warmi-chacha* tampoco significa solo un cambio de orden en las palabras, sino empezar el tiempo de las mujeres partiendo de las mujeres en comunidad.

La propuesta del feminismo comunitario es interesante e importante por el rompimiento epistemológico que hace con el feminismo occidental, y esto es lo importante de plantear un feminismos diferentes y desde la pluralidad del ser mujer e indígena, el problema del *warmi-chacha* es que no representa a las mujeres indígenas del oriente boliviano, que no son andinas, y que tienen otra cosmovisión y construcción de complementariedad. Los indígenas guarayos tienen un pasado de colonización en el que la misión, franciscana en este caso, es un actor clave en la construcción de la concepción del género y la relación hombre-mujer, la división del trabajo sexual y por último la violencia. El precepto bíblico de “la mujer tiene que estar bajo la mano del hombre”, es el la base de las relaciones y subordinación de las mujeres a los hombres, como veremos en el siguiente apartado que describe las formas de subordinación.

Retomando todas estas discusiones sobre desigualdades de género, las leyes del gobierno de Morales fueron incorporando en sus textos el principio de equidad de género. Entre la normativa más importante está la de reconducción comunitaria de la reforma agraria (2006) referida a la distribución, administración, tenencia y aprovechamiento de la tierra en favor de la mujer, independientemente de su estado civil; la ratificación de la declaración sobre los derechos de los pueblos indígenas (2007); el decreto supremo N°066 que determina el bono Juana Azurduy como política de erradicación de la pobreza y protección de la maternidad (2009); la ley contra el racismo y toda forma de discriminación (2010); y la ley para garantizar a las mujeres una vida libre de violencia (2013).

Por otro lado y paralelamente, las mujeres campesinas y trabajadoras domésticas fueron librando luchas para que sus derechos fueran reconocidos, una lucha de largo aliento que finalmente logró que su representante Casimira Rodríguez - mujer indígena, sin estudios - fuera nombrada como Ministra de Justicia, por primera vez en la historia. (Cabezas, 2012; Díaz, 2013). En el caso del oriente boliviano, las mujeres indígenas de tierras bajas tuvieron también procesos importantes de lucha por la defensa de sus derechos, en el caso de la provincia Ascensión de Guarayos es la Central de Mujeres Indígenas Guarayas (CEMIG).

La CEMIG en defensa de las mujeres

La CEMIG se creó el año 1986, fue creada primero en el municipio de Urubichá conjuntamente a las centrales, de donde nace la CEMIG regional o matriz en Ascensión de Guarayos. Es decir que como parte de las centrales comunales⁴ existentes en cada comunidad se desprenden las CEMIG comunales. Esta organización surge de las mismas mujeres, como un espacio de reivindicación y defensa tanto de los derechos como pueblo indígena guarayo, como de derechos específicos de mujeres. Actualmente las representantes de cada CEMIG se encuentran luchando por independizarse de las centrales comunales y obtener personería jurídica para el manejo y administración de proyectos independientemente a la COPNAG.

En un primer momento, según el relato de una de sus fundadoras, el objetivo de la CEMIG fue lograr un espacio para las mujeres en el sector productivo, respecto al trabajo artesanal: “Las mujeres pedían que el trabajo de vendedores ambulantes se pague por igual para hombres y mujeres, porque a las mujeres siempre se les pagaba menos, y ‘la organización’ (como las mujeres la denominan) logró que el pago se nivelara un poco” (Entrevista AM.2015). Con el tiempo la CEMIG logró establecer relaciones con instituciones privadas y ONG, que apoyaban con proyectos y capacitaciones, de donde surgió la necesidad de parte de las mujeres de capacitarse en temas organizativos, dirigenciales y de derechos, temas de violencia.

⁴ La centrales comunales son organizaciones políticas de las comunidades guarayas, dirigidas por hombres. La Central de Organizaciones de Pueblos Nativos Guarayos COPNAG es la matriz, de donde nacen 6 centrales comunales: Central comunal de San Pablo (CCSP), Central Comunal de Yaguarú (CECY), Central Comunal de Salvatierra (CENCOS), Central Comunal de Urubichá (CECU), Central Comunal Indígena de Yotaú (CCiy), y la Central Comunal de Cururú (CCC).

Entonces la CEMIG como una organización productiva, pero también y sobre todo política, ha logrado establecer relaciones con diferentes actores sociales, una de ellas el gobierno, que a su vez ha logrado afianzar y fortalecer el apoyo de las organizaciones indígenas del oriente boliviano vía CIDOB y sus organizaciones afiliadas de donde se desprende la COPNAG y la CEMIG. Este apoyo se ha conseguido a través de la incorporación de candidatos propuestos por las centrales para cada municipio. En este escenario el partido de gobierno se ha convertido en un aliado de las mujeres porque a través de él han conseguido insertar a representantes de las mujeres en espacios de poder político. Para la CEMIG ha sido un logro significativo que tres de sus candidatas: Élide Urapuca, Antonia Irayigra y Marina Cuñaendi se hayan convertido en las primeras mujeres en llegar a espacios de poder político.

Elida Urapuca fue la primera mujer presidenta de la COPNAG, y luego alcanzó el cargo de Alcaldesa del municipio Ascensión de Guarayos, también es la primera mujer guaraya que ha conseguido un plan de manejo forestal. Antonia Irayigra del municipio El Puente fue asambleísta departamental por la provincia Guarayos. Y Marina Cuñaendi presidenta del concejo municipal de Urubichá. Los logros y alcances de estas mujeres son importantes porque son un ejemplo de que las mujeres también pueden hacer y trabajar en cargos que antes habían sido exclusivos para hombres.

“Ahora hace 5 años recién hay mujeres, recién las reconocieron, antes marchaban para que nos reconozcan, algunas marchando murieron, por organización lo metemos. Desde el 92 entraron mujeres en la alcaldía, pero no funciona, recién con este gobierno ya hay 3 mujeres concejales” (Entrevistas AM. 2015).

Las mujeres que son miembro de la CEMIG se sienten orgullosas de que sus candidatas lleguen a cargos altos de dirigencia, lo que ellas ven como requisito principal es que sea luchadora, que luche y trabaje por las mujeres, que enfrente a los hombres y que aprenda, todo esto pesa más que los estudios que pueda tener, tampoco es importante si es casada o soltera, o es joven, lo que rompe con el modelo “tradicional” de mujer, que es el de madre y esposa.

Para estas mujeres es muy valorada e importante la capacitación, ya sea en proyectos y temas productivos, en derechos o en capacidades dirigenciales, ya que esto les da herramientas para volverse más autónomas y demostrar que tienen las mismas capacidades que un hombre. Esto no significa que las capacitaciones o las leyes *per se*

generan cambios en la gente, sino que las mujeres de esta región en particular han tenido la capacidad de utilizarlas en defensa de sus derechos frente a los hombres. Sin embargo, en Urubichá el tema de la violencia aún es muy latente y de preocupación general, porque no tienen una instancia de defensa.

A pesar de que existe una Defensoría de la niñez y adolescencia que funciona también como defensoría de la mujer⁵, ellas no acuden a la Defensoría, porque implica gastos de recursos económicos que ellas no tienen, y porque la responsable de dicha oficina no es de confianza, por no haber sido elegida por el pueblo y haber sido designada por el Alcalde, de sus relatos se puede entender que tienen otras formas de enfrentarse a la violencia, “Yo recién me peleé con mi marido, pero lo dejé encerrado en el baño para que no me haga nada, hasta que se le pase. Así siempre hago, no voy a la Defensoría porque cobra 300 Bs., por ir a la casa de uno”. Averiguadas las cosas, la encargada de la Defensoría en estos casos va acompañada de la Policía, y es la Policía quien cobra los 300 Bs. Veremos más adelante que las mujeres hacen un uso diferenciado de la Defensoría, en el caso de Cururú. En este sentido, en Urubichá no existe otra instancia a la que las mujeres puedan acudir en casos de violencia intrafamiliar además de la Defensoría y de la Policía instancia que funciona solo para las mujeres que pueden pagar sus servicios o en casos muy graves.

Este escenario tuvo repercusiones en las CEMIG de Cururú, cuya organización de mujeres fue tomando más fuerza. Entre las discusiones de estas mujeres indígenas se encontraba la violencia, tema conflictivo porque si bien ellas estaban de acuerdo en que sus autoridades y sus normas como pueblos indígenas sean reconocidos y respetados, el tema de la violencia hacia las mujeres era encubierto bajo el discurso de la “tradicción” o la “costumbre” y no era sancionado por las autoridades, quedando en la impunidad. Primero es necesario entender lo que es Cururú y como se construye el imaginario de comunidad desde las desigualdades de género.

⁵ La Ley de participación popular crea las defensorías de la niñez y adolescencia en el año 1997, y trabajan conjuntamente a los Servicios Legales Integrales Municipales (SLIM) instancias de apoyo y atención de casos de violencia intrafamiliar, ambas son instituciones que funcionan bajo responsabilidad de los municipios.

El imaginario Cururú

Cururú en tiempo de las misiones (1840 – 1940) fue un centro de castigo y trabajo forzado creado por los misioneros franciscanos, cuando la misión fue disuelta algunos indígenas guarayos quedaron como propietarios de *chacos*⁶, cuyos herederos decidieron fundar la comunidad como centro de residencia y vida. Fue fundada en 1992 por catorce familias, todos residentes y oriundos de Yaguarú⁷. El motivo para que estas personas decidan mudarse a Cururú fue la distancia (15 km) entre Yaguarú y Cururú, que tenían que recorrer a pie, dejando a sus hijos solos por largos periodos durante el día.

La iniciativa surgió de las familias Macue y Yaboo, quienes formaron la red familiar de Cururú. Los Macue y Yaboo discutieron la creación de la comunidad con el sacerdote de Yaguarú, los cabildantes, las autoridades de educación, quienes estuvieron en desacuerdo porque creían que la gente se “volvería salvaje, volverían a caminar desnudos y usarían arco y flecha” (Entrevista AY.2010). Este argumento los animó a construir una escuela en Cururú, para convencer a las autoridades que no “perderían su civilidad”. Luego de negociaciones con estas instituciones, gracias a la autorización de la autoridad máxima en educación en Santa Cruz, se aceptó la fundación de la comunidad. Con la aceptación, el cacique mayor, solicitó al sacerdote de Yaguarú la bendición de la comunidad, de este modo la iglesia fundaba y legitimaba su fundación, incluso para otorgarle un nuevo nombre cristiano “Santa Teresita de Cururú”. Así, la cruz se ha convertido en un símbolo característico de Cururú y de las naciones indígenas colonizadas por las misiones jesuitas y franciscanas del oriente boliviano, y hasta nuestros días es un símbolo de la fuerte influencia y poder de la iglesia en el orden social de estos pueblos.

A partir de estos testimonios se puede ver la influencia de la iglesia en la construcción del imaginario fundacional de la comunidad de Cururú, que aún en los años noventa sigue reproduciendo el objetivo de las misiones coloniales: construir un tipo de sujetos homogéneos y civilizados, a través de la religión y la educación. De este modo, el imaginario con el que se funda la comunidad, es en primer término el de una gran familia, católica, “civilizada”; imaginarios que se fueron reflejando y reproduciendo por las autoridades de la comunidad.

⁶ Porción de tierra para trabajo agrícola.

⁷ Municipio perteneciente a la provincia Ascensión de Guarayos.

La concepción de mundo o lo que ellos llaman “costumbre” o “creencias” está muy entrelazada a la doctrina católica, lo que permite desarrollar cómo se conciben como guarayos, cómo conciben al hombre y a la mujer y sus roles en la comunidad. En el 2010 su cosmovisión era de carácter holística, la cual no dividía espacio-tiempo, sino como un todo indiviso donde todo ser viviente tiene que ser respetado. El respeto es un valor clave para los comunarios de Cururú, para ellos deben respetarse a los animales y al bosque igual que a la gente porque esa es su casa. El *ñanderetaguasu*, entonces es “el todo” para ellos, es el orden de las cosas y los seres en interacción de todos con el todo, es el principio ordenador que rige sus vidas (Soria Galvarro, 2014).

Para ellos todo tiene un tiempo y un espacio, existe un tiempo y un lugar para cazar, para sembrar, para cosechar, para cortar árboles, además que como parte del respeto se debe pedir permiso a los cuidantes y agradecer para que no ocurran desgracias. “Todo tiene su cuidante y salen, le aparecen a la gente cuando uno hace mal. [...] No hay cuidante de la gente, la patrona Santa Teresita es la cuidante de la comunidad y Dios es el cuidante de la gente” (Entrevista RM.2010). Entonces, este orden dicta las normas de conducta en relación con el medio ambiente y el bosque. Las “cosas” u objetos materiales para ellos son como personas, “como gente” que también merecen respeto.

Las relaciones comunitarias son las que estructuraban el sentido de comunidad, el trabajo colectivo, la “ayuda” para el trabajo en los chacos, es lo que unía al pueblo guarayo y lo que los diferenciaba de los *karai*⁸. El uso y la confección de sus herramientas, instrumentos de trabajo, de música o del hogar, la comida, la vestimenta también significaba algo propio del ser guarayo, a su costumbre; tener y hacer sus propias cosas y no tener que comprarlas de afuera o de otra “cultura”, significa ser guarayo, indistintamente para hombre y mujer. Su preocupación es que su costumbre va cambiando y los jóvenes ya no la conocen y esto va desestructurando el sentido de ser guarayo. El comercio y el dinero es algo que las personas mayores identifican como extraño a su cultura, incluso todavía relacionan al dinero y las carreteras como una amenaza a su costumbre. También identifican a los *collas*⁹ como amenaza a su costumbre y a su territorio, razón por la cual en un principio tenían recelo hacia el gobierno de Evo Morales.

⁸ Hombre blanco.

⁹ Personas de tierras altas.

En relación a las concepciones de hombre y mujer, sin duda guardan mucha relación con la religión católica, “según la costumbre uno no viene de la panza de la madre, uno viene de Dios en pareja, es uno cuando ya tiene que entrar en la panza de la madre, se separan, por eso somos pareja hombre y mujer. El hombre y la mujer siempre van a buscar su pareja toda su vida, si se casan con otra persona, se divorcian, porque uno siempre va a buscar su pareja, su par” (Entrevista RM.2010). Estos imaginarios nos permiten entender las relaciones jerárquicas entre hombres y mujeres, por tanto de violencia hacia las mujeres. Entendiendo esto desde Paredes (2014) esta es una forma de complementariedad machista que naturaliza la discriminación y que consideran al trabajo y actividades de las mujeres como de menor valor, lo que significa mayor explotación de la fuerza de trabajo de las mujeres (Paredes, 2014: 80), ella propone romper con la idea de par complementario como par heterosexual y en su lugar considerarlo como un par político, sin jerarquías; lo que en Cururú no ocurría.

Para ellos, el matrimonio es muy importante, porque consolida las relaciones y alianzas políticas al interior de la comunidad. El matrimonio religioso es el que tiene validez, es uno de los requisitos para acceder a tierra y también para ser autoridad, una persona soltera no puede ser elegida como autoridad, porque debe ser “un ejemplo para la comunidad”. En este sentido, el divorcio no existe ni es permitido en Cururú; para evitar separaciones posteriores al matrimonio, la pareja tiene un periodo de prueba mínimo de un año antes de casarse, norma que es validada por la iglesia; y, si en ese tiempo deciden separarse lo pueden hacer, aunque tengan hijas/os. Estas concepciones permiten visibilizar la profunda subordinación de la mujer, que se reproduce a través del matrimonio y las influencias de la iglesia bajo el argumento de que “la mujer tiene que estar bajo la mano del marido”. Por un lado, si la pareja decidiera no contraer matrimonio y existen hijos/as, la mujer queda en desventaja porque es ella la que asume la responsabilidad total. Por otro lado, bajo esta concepción la mujer es buena si acompaña al hombre, no como compañera en igualdad, sino como compañía, como algo accesorio a él. En términos políticos las alianzas matrimoniales la mujer tenía el rol de enlace entre las familias dominantes como acceso a la red de poder, en ese tiempo investido en el cabildo, de esta forma las mujeres no tenían ningún tipo de autonomía sobre sus vidas.

La subordinación y la regulación de los cuerpos femeninos

En este contexto las mujeres estaban sometidas a una serie de regulaciones, que van desde lo corporal hasta la conducta, que determinan si una mujer es o será “buena” o no, estas regulaciones funcionan a lo largo de su vida y van tejidas al rol y al espacio que se le asigna a la mujer en la comunidad, en lo público y lo político. Las representaciones e imaginarios sobre los cuerpos se visibilizan más en las concepciones y divisiones del trabajo que realizan diferencialmente el hombre y la mujer, los ritos de paso a los que han sido sometidas las mujeres y actividades que restringen la movilidad de sus cuerpos.

Los cuerpos de las personas son moldeados en relación al trabajo que desempeñan o desempeñarán en la familia y la comunidad. Los hombres deben ser fuertes para trabajar en el chaco y en el bosque, ellos desarrollan actividades que demandan bastante fuerza física para el aprovechamiento forestal; mientras las mujeres desarrollan actividades que no requieren de mucha fuerza física, como cocineras y/o tareas domésticas, “que no requieren de mucho esfuerzo físico”. De la Cadena (1992) nos habla de la división sexual del trabajo en Chitapampa (Cuzco) donde los hombres consideran que las mujeres no trabajan, para ellos “trabajo” son aquellas tareas en las que se despliega fuerza física, y las mujeres no deben realizar esos trabajos porque “se enferman, se malogran” dañando su capacidad reproductiva biológica. Es decir, sus cuerpos están destinados y regulados para ciertas actividades, tareas o trabajos específicos, la mayoría de ellas son vendedoras en los mercados, pero los hombres enfatizan en que esta actividad la realizan “sentadas” por lo que no es considerado trabajo, además es una tarea secundaria y derivada pues significa vender el resultado del trabajo masculino (De la Cadena, 1992).

En Cururú en cambio se tiene una percepción diferente en relación al trabajo de las mujeres, pero de todos modos el trabajo femenino no tiene descanso, tiene una sobrecarga de responsabilidades en la casa, que muchas veces no es valorado como trabajo productivo, en comparación al del hombre que se considera como la base del sustento familiar.

“Cuando vamos a trabajar al chaco la mujer igual trabaja, pero trabaja menos que el hombre, ella ayuda, la mujer tiene que descansar en el chaco, porque la mujer no puede trabajar igual que el hombre, no somos iguales, así la mujer trabaja un rato y descansa. El hombre siempre trabaja más fuerte. Mire ahora yo ya terminé de trabajar, me bañé y estoy descansando y mi mujer sigue

trabajando, por eso la mujer tiene que descansar en el chaco para tener fuerza y trabajar en la casa” (Entrevista RM.2010).

Si bien existe una diferencia entre la concepción de “trabajo”, esto también hace parte de las relaciones desiguales que llevan a la violencia. Los testimonios de las mujeres devela que los hombres se molestan más por las cosas, tareas o actividades que las mujeres no hacen o hacen mal y merecen ser “reprochados o castigados”, situación que llega a la violencia generalmente en casos de embriaguez (según las mismas mujeres). Entonces, las actividades de las mujeres están dirigidas a cuidar su cuerpo. El cuerpo de la mujer debe ser cuidado en relación a su función social principal, la reproducción. Para esto existen rituales de regulación a los cuerpos, la primera menstruación y el embarazo.

Primera menstruación

Cuando a una joven tiene la primera menstruación es encerrada en un cuarto, es un momento de rígidas restricciones. Nadie puede entrar a verla, sólo una anciana elegida por la mamá de la joven quien se dedica a atenderla, “debe ser una anciana valiente para que sepa trabajar, hacer la casa, para que la *pelada*¹⁰ sea igual, si es floja la muchacha igual va a ser floja”.

La mujer no puede comer todo, sino alimentos específicos como *benton*¹¹ fresco con yuca y plátano, “eso es para que no sean panzudas”, tampoco pueden comer arroz “porque hace crecer bichos”. Durante el encierro la joven “no puede leer ni mirar cuadernos porque eso le hace mal a la cabeza; tampoco puede reír porque va a ser coqueta, o escuchar conversaciones ajenas porque será chismosa, debe estar quieta”. Cuando duerme no puede dormir con las piernas cruzadas o dobladas, sino con las piernas rectas porque causa varices. Debe mascar constantemente *ocorocillo*¹² para que los dientes sean fuertes, si come cualquier dulce los dientes se les cae”. Cuando se cumple el mes de encierro, “la joven sale cuando se cura de su enfermedad y se baña, después tiene que hacer chicha, cortar leña, cocinar, hacer la casa, apurada a la carrera para que no sea floja y sin mirar a nadie”.

¹⁰ Joven mujer.

¹¹ Una especie de pez de río.

¹² Fruta de monte amarga.

Embarazo

Durante el embarazo las restricciones son más de tipo alimenticio, cuando la mujer se embaraza no puede comer todas las carnes, no debe comer *jochi pintao*, *mutun*, *peta*, *tatu*¹³, porque “cuando la criatura tiene dos años se le nubla la vista y tiene mareos y se cae todo el tiempo y esa enfermedad dura para toda la vida”. Una mujer indígena guaraya tiene en promedio entre 10 y 12 hijos, si tiene menos significa que no es una buena mujer. Estas regulaciones sobre los cuerpos también funcionan como acciones culpabilizantes de la comunidad hacia la mujer sobre su maternidad y sexualidad.

Debemos entender estos rituales como producciones del cuerpo de la mujer y regulaciones de su conducta en función de que pueda cumplir su rol principal reproductivo en la comunidad, además se debe resaltar que en algunos casos existía una prohibición a leer, lo que tiene que ver también con un control sobre el conocimiento, es una producción de mujeres dóciles¹⁴. Al igual que el ejemplo que nos da Le Breton de Yvonne Verdier sobre las tradiciones del pueblo Bourgogne,

“Durante las menstruaciones de la mujer no baja al sótano donde se guardan las reservas familiares [...] si lo hiciera arruinaría irremediablemente los alimentos que tocara [...]. Durante las menstruaciones, como ellas no son fértiles, impiden cualquier proceso de transformación que recuerde una fecundación”. (Le Breton, 2002 [1992]: 27).

Estos rituales de producción y de cuidado del cuerpo de la mujer nos permiten ver que los imaginarios sobre los cuerpos de las mujeres están vinculados a regulaciones estéticas, de valores morales, y de conducta que marcan las relaciones y diferencias en las construcciones de género, consecuentemente revela las relaciones de poder y subordinación a nivel intracomunal. Respetando las distancias y diferencias culturales, me remito a Butler en su reflexión sobre la clásica relación entre los cuerpos de la mujer y la feminidad como la matriz o útero, con la problemática de la reproducción (Butler, 2002: 58). La matriz es un principio originador y formativo que inaugura y sustenta el desarrollo de algún organismo y objeto (Butler, 2002: 59), en este caso las relaciones sociales y de poder entre hombres y mujeres.

¹³ Animales salvajes de monte.

¹⁴ Aludiendo a los cuerpos dóciles de Foucault.

Estas regulaciones sobre el cuerpo de la mujer son una forma de violencia, que más sutilmente quedan invisibilizadas por la “tradicción o costumbre”, y son las mujeres jóvenes las que van rompiendo con estas formas de control y poder de los hombres y la comunidad sobre sus cuerpos, alegando que son “cosas de la costumbre”. Este proceso de no obedecer la tradición representa un cuestionamiento a un modelo de “mujer tradicional” y configura nuevas formas de ser mujer pero sin dejar de ser guarayas.

Las regulaciones a los hombres no son tan explícitas como para las mujeres; sin embargo, estas existen en forma de sanciones morales a conductas no aceptadas. La obligación y el rol del hombre es el de productor y sostén de la familia, y de la comunidad, por tanto el ideal de hombre es ser trabajador y dedicado a su familia. El problema se suscita cuando el hombre rompe con este ideal. Ambas autoridades en ese momento, al ser cuestionados como hombres, y padres de familia, lo son también como autoridad, incluso en su concepción de “gente”. “Estos hombres que viven de la mujer, que le sacan plata, no son ‘gente’, ellos no tienen sentimientos, no tienen pena de lo que la mujer trabaja, no son gente, yo no sé qué serán” (Entrevista RM.2010). La sanción moral en estos casos, de las otras autoridades y de la comunidad, especialmente de las mujeres, es muy fuerte porque, si bien no generan cambios inmediatos, afectan al orden moral de la comunidad.

“Cuando hay problemas así, del hombre que se dedica al vicio, nadie se mete, eso tienen que resolver dentro de la familia” (Entrevista RM.2010). Sobre este tema las mujeres también fueron quienes reclamaron e hicieron público estos casos, sin individualizar a las personas, y reclamando la atención de las autoridades porque dañaban a la familia y a la comunidad, además de dar mal ejemplo a los jóvenes. En ese momento el tema no se mencionó más, pero el reclamo de las mujeres fue contundente generando cambios a lo largo de estos cinco años.

La distribución del poder

Esta construcción histórica de la subordinación de la mujer al hombre se visibiliza también en el ámbito institucional-organizativo de la comunidad, en la distribución del poder y en sus autoridades. Las autoridades máximas de Cururú son cinco: el cacique mayor, el presidente de la central comunal Cururú (CCC), el coordinador de la asociación indígena maderera (AIMCU), el representante de la junta escolar, y la

presidenta de la central de mujeres guarayas de Cururú (CEMIG), la única autoridad femenina encargada solo de “temas de mujeres”, que hasta ese momento no tenía mucha representatividad.

El cacique mayor y cabeza del cabildo, mantiene un vínculo directo con la iglesia, es el guía moral y espiritual de la comunidad, y actúa en base a valores católicos; el presidente de la central comunal, relacionado a las organizaciones indígenas de base, tanto guarayas como de la región del oriente boliviano; el coordinador de la AIMCU es el administrador de los recursos económicos del plan de manejo forestal de la comunidad, el que tiene más relacionamiento con ONG o instituciones que trabajan con proyectos productivos; y el representante de la junta escolar encargado de relacionarse con el director y profesores de Urubichá.

En contraposición a estas autoridades – hasta el 2010 todos hombres – se encuentra la presidenta de la central de mujeres indígenas guarayas CEMIG, que si bien nace como parte de la central comunal (COPNAG) en Urubichá, se encarga de la dirigencia y representación de las mujeres indígenas, y es la abanderada en defensa de los derechos de las mujeres junto con la fundadora de esta institución.

En un tercer punto de tensión se encuentra la AIMCU, la autoridad más reciente creada el año 2007, responsable de la productividad y de la administración de recursos económicos de la comunidad, que ha estado siempre a cargo del hijo del cacique mayor. Digo que es otro punto de tensión porque al ser el responsable de los recursos económicos de la comunidad, genera otro tipo de conflictos e inserta otro tipo de lógicas, que no van de acuerdo a las comunitarias.

A pesar de las tensiones implícitas en las relaciones de poder, el imaginario de familia aún era muy fuerte, y era el núcleo de cohesión de Cururú. El año 2010 representa un hito histórico importante debido, por un lado, al reciente reconocimiento de la plurinacionalidad y de las autoridades indígenas comunitarias; y por otro lado, por la aprobación del estatuto interno de Cururú. Ambos procesos representativos porque en ellos se visibilizan y se construyen los imaginarios sociales que se han ido desarrollando.

El discurso comunitario de “todos somos familia” y las relaciones intracomunales, se han dado en relación a ese sentido de pertenencia a una gran familia. Para ser parte de la

comunidad una persona primero debía pertenecer a una de las familias de los fundadores, vía sanguínea o vía alianza matrimonial. “Primero, para ser afiliado [a la comunidad] hay que ser familia, casado y cumplir con el trabajo comunal¹⁵” (Entrevista RM.2010). Ser familia aseguraba el acceso a tierra y en consecuencia, las condiciones materiales de subsistencia.

La red de poder de la comunidad también era construida bajo la lógica familiar. El Cabildo estaba conformado por los hombres fundadores de la comunidad, 12 padres de familia, en representación de los 12 apóstoles, conformando un sistema de autoridad patriarcal. Las otras autoridades – central comunal, Junta escolar, AIMCU - también tenían a la cabeza a hombres, a excepción de la CEMIG, por ser la organización de mujeres.

Como dijimos ya, las relaciones de poder de las autoridades se construyen sobre la base de la familia. El Cacique y el Coordinador de la AIMCU son padre e hijo, pertenecientes a la familia fundadora dominante: Macue. El representante de la CCC y la CEMIG son hermanos de madre, y estos a su vez cuñados del presidente de la Junta escolar, relacionados a la otra familia fundadora: Yaboo. Es importante mencionar esto porque a partir de esta lógica familiar se construyen espacios simbólicos de poder, donde se reproducen las desigualdades de género.

El espacio simbólico donde el Cacique Mayor y el Cabildo ratificaban su poder, era en la convocatoria al trabajo comunal y en las celebraciones de misa los domingos. Antes de cada celebración los cabildantes, caminaban desde el cabildo cruzando por la plaza hasta llegar a la capilla, portando sus bastones de mando y la bandera de Bolivia. Pasada la celebración, realizada por el Vice cacique; el Cacique Mayor hacía una reflexión final a toda la comunidad, y posteriormente todos los cabildantes se retiraban, de igual forma que al inicio, hacia el Cabildo donde permanecían reunidos por unos minutos. Un ritual simbólico muy fuerte de reafirmación de su poder.

El espacio de poder de la AIMCU, en cambio, se fue haciendo mucho más visible en la presentación de informes de gestión y distribución de los recursos económicos. Los imaginarios de comunidad que esta institución transmitía eran de progreso y desarrollo, el cual funcionó muy bien al principio porque hizo conocer a Cururú como la

¹⁵ Los paréntesis son míos.

“comunidad-empresa”. Esta lógica empresarial se intentó compatibilizar con la comunitaria a través de la distribución de la ganancia del PMF, entre todas las familias, y destinando recursos para salud y educación. Las primeras ganancias se entregaron solo a los varones, lo que causó molestia en las mujeres, quienes reclamaron y solicitaron que el dinero fuera entregado a hombre y mujer por igual, basándose en el hecho de que algunos hombres gastaban todo el dinero y no llegaba a la familia “el dinero del PMF primero dieron a los hombres, las mujeres dieron la queja, dijeron ‘no van a dar solo al hombre, sino a mitad porque a veces no nos da nuestro marido’” (Entrevista RC.2015), desde esa vez el dinero se entrega a hombres y mujeres por igual.

Entonces, tenemos por un lado un ejercicio de poder moral y económico que recae en la familia Macue, quienes intentan conciliar un imaginario de comunidad donde confluyan, por un lado lo católico, y otro lo productivo y el desarrollo, imaginario de comunidad homogéneo y armónico, pero de carácter patriarcal que elimina los problemas de violencia de género al interior de la comunidad e invisibiliza también a las mujeres como sujetos políticos en las relaciones de poder. En contraposición, tenemos a la CEMIG que cuestiona esta autoridad y las “costumbres” que las subordinan, haciendo visibles los problemas de violencia de género y de subordinación de las mujeres en el orden comunitario, poniendo en conflicto el homogéneo armónico y horizontal que los hombres quieren y necesitan crear.

No podemos dejar de lado el relacionamiento de la comunidad con el Estado, ya que en su imaginario se tejen nociones importantes sobre justicia y también afecta el orden comunitario establecido. Para el año 2010 los indígenas de Cururú habían construido un imaginario de Estado muy ligado al temor, en relación a la regulación de su forma y lugar de reproducción material y social, al ser el administrador del territorio nacional; las relaciones comunidad-Estado en esta época se daban en torno a la regulación estatal sobre el aprovechamiento forestal, actividad principal económica a la que se dedica Cururú.

A través de la ley forestal, regula a la vez conductas y relaciones dentro de la comunidad, y a la vez las relaciones gente-bosque afectando a su cosmovisión. En este escenario participan diferentes y complejos actores (autoridades estatales, autoridades comunales y organizaciones indígenas), que construyen el imaginario de Estado en el 2010 como algo abstracto, representado en los discursos de la gente como algo

desconocido, que no saben cómo funciona, pero que regula sus vidas, a través de leyes, normas, autoridades, etc. Hasta el año 2010, el reglamento de funcionamiento del PMF había creado la idea de que esta era la “norma” de la comunidad que había sido impuesta por las autoridades y que no podían transgredirla, es decir, la normativa forestal implicaba restricciones y regulaciones sobre la relación que hasta ese momento habían tenido con el bosque.

Esta situación en la que el Estado amenaza y causa temor, coincide con un contexto político de mucho conflicto dentro de la organización matriz COPNAG¹⁶, protagonizados por sectores provinciales y locales de poder. En ese tiempo, la élite hegemónica de Santa Cruz se encargó de combatir la política de distribución de tierras del gobierno de Evo Morales, infundiendo temor en la población urbana y dividiendo al movimiento indígena de esta región a través de un discurso sobre “el avasallamiento desde el gobierno nacional para distribuir tierra a campesinos del occidente del país (*collas*¹⁷)” (Sanabria y Nostas, 2011: 22). Estos discursos causaban confusión y temor en los indígenas de tierras bajas, así como en Cururú, quienes tenían la idea de que el gobierno podía quitarles el territorio en favor de los *collas*. Los comunarios de Cururú no se sentían representados por el gobierno de Evo Morales, ni por las leyes que promovía, porque las consideraban el gobierno de los *collas*.

Su concepción de derechos y leyes del Estado era la siguiente:

Ahora no hay quien ataje los problemas, mientras más ley hay, hay más problemas [...] Yo veo que todo está reconocido, los derechos, los niños ya saben, ahora ya no se puede tocar a los niños, ya no se puede huasquear, se tiene que dar ejemplo. Ahora que hay derechos ya no hay respeto, ya no saludan, no hacen caso a sus papás, a sus mamás. Las mujeres igual, mientras que están aprobados todos los derechos hay divorcios, abortos, tanta ley que hay, ya estamos mareados, borrachos con tantos derechos (Entrevista RM.2010).

El Estado como algo extraño que habla en un lenguaje desconocido para ellos (leyes) y a la vez protector de los derechos de las mujeres y los niños/as, representa una amenaza al orden y autoridad, de orden patriarcal, de la comunidad. En la medida en que las leyes protegen a la población más vulnerable, amenaza a la “costumbre” y la autoridad patriarcal se siente afectada en su poder. Es por esto, también, que deciden fortalecer a

¹⁶ Central de organizaciones de pueblos nativos guarayos.

¹⁷ Indígenas de tierras altas.

sus autoridades de justicia en el Cabildo y a sus normas propias. Si bien necesitaban el estatuto para hacer frente a avasallamientos de externos, también lo necesitaban para hacer frente al mismo Estado.

En este sentido, después de la aprobación de la nueva constitución (2009), el año 2010 Cururú expresa su deseo de elaborar su estatuto interno, aprovechando la posibilidad que la plurinacionalidad había abierto al reconocer el derecho a la autonomía de los pueblos indígenas. De esta forma el nuevo “Estado plurinacional” se transforma en una oportunidad para Cururú para que sus autoridades y sus normas sean reconocidas y respetadas por externos y por otras autoridades municipales y provinciales; sin embargo, sigue siendo una amenaza en tanto afecta al orden de las relaciones poder entre hombres y mujeres.

En los cinco años posteriores, la percepción sobre el gobierno de Morales fue cambiando, se fue convirtiendo en el gobierno que les permitió la participación en espacios de poder local (principalmente para las mujeres) formando parte del Estado, porque por primera vez tuvieron la oportunidad de elegir una autoridad del mismo pueblo y que la gente conocía, no un *karai*¹⁸ que no conocía su “costumbre”; y las mujeres también tuvieron la oportunidad de acceder a espacios de poder, vía partido de gobierno. La CEMIG como organización de mujeres logró representación política por primera vez en esta región, como mujeres y como indígenas.

La CEMIG Cururú

La CEMIG ha sido la única organización de mujeres en la comunidad, en un primer momento, solo se ocupaban de “temas de mujeres”, así como participar en las capacitaciones que se realizaban en Urubichá o en Ascensión y que eran organizadas por la CEMIG regional o la COPNAG.

Cada CEMIG tiene su directiva compuesta por la Presidenta, la Vicepresidenta, una Secretaria de actas, directiva que actualmente no funciona por falta de participación de las mujeres. La actividad de dirigencia femenina aún es muy difícil de compatibilizar con los roles de madres y mujeres que desempeñan dentro de sus familias, principalmente porque sus maridos les reclaman el descuido de su hogar y no dejan que salgan solas fuera de la comunidad, como vimos anteriormente. Estos factores, que aún

¹⁸ Hombre blanco.

responden a una dominación masculina patriarcal muy fuerte, obstaculizan el desempeño de las mujeres en el ámbito político. La excepción es doña Raquel, actual presidenta de la CEMIG en Cururú, quien tiene el apoyo de su esposo y su familia para continuar en el cargo.

En general para las mujeres (guarayas, indígenas e incluso mestizas urbanas) es difícil conciliar el ser dirigente o autoridad con el cuidado de la familia. En general, aún no se pudo romper completamente con la jerarquía de los roles de género que deja a las mujeres en desventaja, brecha que aún no se ha logrado subsanar ni en poblaciones indígenas ni en las ciudades. La mayoría de las mujeres temen aceptar estos cargos y si los aceptan terminan renunciando por reclamos de sus esposos, como en el caso de Cururú. Sin embargo, las mujeres si bien no participan en la directiva de la organización, participan en sus reuniones y asambleas convocadas por esta autoridad, y negocian con las instituciones u ONG para que puedan realizar las capacitaciones en su comunidad, así ellas no tienen que “salir”, de esta forma acceden todas las mujeres a las capacitaciones y no solo las representantes. Estas son formas en las que las mujeres están dando pequeños pasos a través de grandes luchas en su comunidad para construir relaciones más equitativas.

Otra iniciativa de las mujeres, bastante importante, es que solicitaron que la capacitación sobre derechos de las mujeres sea dirigida también a los hombres, “para que ellos también conozcan y los respeten” (Entrevista RC.2015). Esta es una necesidad planteada por las mujeres – tanto en Urubichá como en Cururú – lo que funciona no sólo para que los hombres también las conozcan, sino para que sepan que ellas están conscientes de los derechos que tienen y de que existen instituciones, como la Defensoría, que las protege y ampara, “tenemos que estar capacitados ambos, marido y mujer, si el hombre no está capacitado nunca va a dejar tranquila a la mujer” (Nostas y Sanabria, 2010: 161).

A pesar de la resistencia de los hombres a participar en estos temas, el hecho de que haya habido tanta publicidad de los derechos de las mujeres, de parte de ONG, y del mismo Estado a través de la Defensoría, sumado al empoderamiento de las mismas mujeres y la lucha por su inserción en el estatuto y posteriormente su discusión en asambleas, ha sido un freno para la violencia intrafamiliar y haya ocasionado cambios en la conducta de los hombres. Cuando se les pregunta por la situación de violencia o

maltrato responden “aquí ya no hay eso, los hombres ya se moderaron, y si pasa denunciamos a la Defensoría” (MTM. 2015) “ya se acabó esa costumbre, desde que las mujeres saben sus derechos.

En este proceso de aprendizaje de derechos, capacidades dirigenciales y representación política, el rol de la CEMIG, específicamente de su presidenta, ha sido importante, puesto que ha sido la articulación entre dos marcos legales: el ordinario y el indígena. Hasta aquí hemos visto la importancia del rol de la CEMIG en la lucha de las mujeres en términos económico-productivos, de conocimiento y ejercicio de derechos, y de participación política. Podemos decir que estos tres ejes guardan estrecha relación con la disminución de la violencia.

2010 el estatuto y la lucha de las mujeres

En este sentido, las relaciones con instituciones y organizaciones estatales, privadas y políticas que mantenía Cururú, generaron rupturas y conflictos internos de poder muy fuertes al interior de la comunidad, por lo que en el año 2010, época del Estado plurinacional y el pluralismo, decidieron redactar su estatuto interno y determinar autoridades y responsabilidades específicas para enfrentar los conflictos internos. En este panorama los cambios constitucionales, legislativos y el reconocimiento de la plurinacionalidad, abrieron una puerta a la comunidad para ejercer su derecho de autodeterminación y autonomía, consagrados ya constitucionalmente para definir a sus autoridades y forma de gobierno. De esta manera la comunidad decide escribir el estatuto interno de la comunidad, instrumento que ayudaría a que Cururú se posicione y se fortalezca políticamente tanto interna como externamente.

Los temas discutidos en las asambleas del estatuto de Cururú fueron: sobre su identidad indígena como guarayos de Cururú, su sistema de gobierno y sus autoridades, la organización territorial de la comunidad, los derechos de las mujeres, de la niñez y adolescencia, de la familia, y sobre los recursos naturales.

Sobre las discusiones acerca del sistema y forma de gobierno en Cururú, las cinco autoridades máximas de la comunidad¹⁹ deciden conformar el Concejo Indígena como máxima autoridad con funciones de: administración de los recursos económicos,

¹⁹ Cacique Mayor, Presidente de la Central Comunal, Presidenta de la Central de Mujeres Indígenas Guarayas CEMIG, el Coordinador de la Asociación Indígena Maderera de Cururú AIMCU y el Presidente de la Junta Escolar.

patrimonio y bienes comunales; coordinación de relaciones con instituciones externas; solución de conflictos con externos; definición de planificación y desarrollo; informar a la Asamblea sobre los temas de justicia, derechos de la mujer, productivo económico, salud y educación, entre otros (Arts. 13 y 14 del EIC²⁰); es decir, el Concejo Indígena se constituye en una especie de órgano administrativo de la comunidad. La creación del Concejo indígena es un intento de equilibrio de poder entre las autoridades de la comunidad, se distribuye el poder que la AIMCU estaba ganando en relación a los recursos y a los bienes comunales y se lo distribuye entre las cinco autoridades máximas.

A su vez se ratifica el poder de la Asamblea como órgano legislativo o deliberativo, conformada por las *bases* de la comunidad, ésta es la autoridad máxima de decisión y ninguna autoridad puede sobrepasar sus decisiones; además es obligación de todos los comunarios formar parte de ella (Arts. 25 – 28 del EIC). De esta forma la Asamblea se constituye a la vez que legisladora, en control social del Concejo Indígena, puesto que cualquier decisión que deba ser tomada pasa primero por consulta a la Asamblea; de igual forma cada autoridad del Concejo debe rendir cuentas a la Asamblea.

Por último, el órgano de administración de justicia está conformado por un corregidor y el cabildo de Cururú. En Asamblea se solicitó que en este apartado el estatuto esté en concordancia a la constitución del Estado y las leyes, para que sus autoridades y normas no sean desconocidas por el Estado boliviano. Lo que demuestra temor al poder, del Estado y sus autoridades, de sancionar a la comunidad. En este punto la Asamblea tomó la decisión de fortalecer nuevamente al cabildo con las funciones que tenían antiguamente, puesto que el corregidor de Yaguarú a quien ellos acudían, era una autoridad instituida por el municipio, por lo tanto no tenía legitimidad en la población de Cururú. De acuerdo a los testimonios de la gente de Cururú era una autoridad arbitraria, que no sancionaba objetiva ni imparcialmente (Comunarios de Cururú, 2010), y las sanciones no eran efectivas, porque no se aplicaban de acuerdo a las condiciones materiales de las personas.

Sobre el cabildo, las mujeres de la comunidad cuestionaron el carácter vitalicio de los cabildantes y la prohibición de remoción de su cargo, un cabildante es cabildante hasta que muere. La preocupación de las mujeres giraba en torno a los casos de violencia

²⁰ Estatuto Interno de Cururú.

intrafamiliar, en caso de que fuera el cabildante quien cometiera la falta. Se definió que debía existir una autoridad externa al cabildo responsable de atender las denuncias y definir las sanciones en coordinación con el cabildo, también remitir las denuncias y casos a las autoridades de las jurisdicciones competentes. Se definió que esta autoridad debía ser un corregidor de Cururú, elegido por la Asamblea y con un periodo de funciones de tres años. Al igual que con el Concejo Indígena, tanto como el corregidor y el cabildo, evitan que el poder se concentre en una sola institución, puesto que una ejerce control sobre la otra y viceversa.

Dentro del procedimiento de administración de justicia indígena, se decidió que casos en los que externos a la comunidad se vean implicados, o comunarios que cometen delitos gravísimos como asesinato o violación, se realizaría el pase a la jurisdicción ordinaria, como una forma de interlegalidad creada desde la comunidad, pero sujeta a la LDJ; siendo el elemento de articulación con el sistema de justicia ordinaria el Concejo Indígena, quienes se constituyen en observadores de justicia, cumpliendo el rol de acompañamiento, seguimiento y control social a los casos remitidos a otro sistema de justicia u otra jurisdicción. Este es un ejemplo de interlegalidad construida desde abajo, Cururú ha encontrado mecanismos de coordinación entre justicias en casos que ellos no “pueden” y/o no desean conocer, como en los casos de violencia contra las mujeres.

La politización de la violencia

En el proceso de deliberación, del apartado sobre el derecho de las mujeres fue el más discutido y más conflictivo en la comunidad. En la primera asamblea donde las mujeres mencionaron el derecho a la participación fuera de la comunidad la gente no quiso comentar sobre el tema por lo que se decidió realizar un taller solo con las mujeres.

En ese taller, al principio tampoco había participación por temor a tener problemas con sus esposos, sintieron más confianza cuando les expliqué que no había forma de que sepan quién había dicho algo en particular, aunque algunas aún tenían recelo de participar. Señalaron varias acciones que debían ser consideradas como falta en contra de la mujer y que merecían sanción, entre ellas: golpearlas – merece sanción grave - , marginarlas, amenazarlas, insultarlas o faltarles el respeto (por cosas que hacen o no hacen), que el esposo les prohíba hacer cosas, que no se la tome en cuenta en las decisiones de la familia, que los hombres no reconozcan sus derechos, que les prohíban

participar en talleres o reuniones, abandono de una mujer embarazada, que las autoridades hablen mal o insulten a las mujeres.

Sobre el tema de familia lo que las mujeres consideraban que merecía sanción, ya sea para hombre y mujeres era: que el hombre gaste todo el dinero en bebidas alcohólicas, golpear a los padres, tener hijos fuera del matrimonio, no ser responsable con los hijos, adulterio, que un hombre tenga otra familia fuera de la comunidad, abandono de familia. Sobre el tema de niñez, los hechos sancionables fueron: violencia, maltrato, el no reconocimiento por parte de los padres, gritar o insultar a un niño/a (mucho más grave si no es alguien de la familia), privarles de educación, privarles de salud (cuando un niño está enfermo no cuidarlo ni darle medicamentos).

Las mujeres se negaron a sugerir las sanciones y propusieron que fueran definidas en asamblea. En relación a la violencia ellas mencionaban que el problema era el alcohol, que cuando los hombres estaban sobrios no había problemas, y lo que ellas reclamaban era que ya no exista violencia en contra de ellas, contra los niños, incluso entre los mismos hombres. En el caso de Cururú las mujeres reclaman por su derecho a no ser violentadas, pero por otro lado por el derecho de los hombres y de la comunidad en su conjunto a vivir sin violencia, “todos los problemas son cuando están borrachos, después no hay nada, no hay problema, nosotras no queremos que haya peleas y si hay que se disculpen al día siguiente cuando estén sanos, pero si uno que está sano se aprovecha del borracho tiene que tener sanción”²¹.

Se presentó la propuesta de las mujeres en asamblea para que sea discutido y aprobado para su inserción en el estatuto. En la reunión de la asamblea, los hombres argumentaron una excesiva consideración de faltas hacia los hombres, y que las mujeres también cometían faltas como “ser chismosa, pelearse o insultar a otras mujeres, salir con hombres desconocidos fuera de la comunidad”, tema que causó mucha discusión y que sacó a la luz la dominación que ejercen los hombres sobre las mujeres, fue la prohibición a que las mujeres se movilicen en motos con personas extrañas fuera de la comunidad.

Las mujeres son invitadas a participar en talleres, capacitaciones o reuniones organizadas por la CEMIG o por instituciones externas. Para poder asistir las mujeres

²¹ Testimonio de una comunaria de Cururú en el grupo focal de mujeres, 2010.

tienen que desplazarse necesariamente en motos, lo que genera molestia entre los hombres porque en su imaginario existe una posibilidad de que pueda haber una relación de tipo sexual de por medio. Las mujeres alegaron que si se subían a una moto extraña era porque no tenían otra opción de transporte y movilidad fuera de la comunidad, puesto que no todas las familias tienen recursos suficientes para mantener una moto. Además, argumentaban que ellas tenían que elegir una persona que les cobrara menos por el transporte y no por otros motivos.

Los hombres se resistieron hasta que acordaron que la institución que organizaba las reuniones debía ser responsable del transporte de las mujeres, lo que revela que los cuerpos de las mujeres son cuerpos altamente regulados y bajo control, no solo de su pareja, sino por la comunidad en general. Recurriendo nuevamente a Butler sobre la regulación de los cuerpos femeninos, nos dice que la diferencia sexual se invoca como cuestión de diferencias materiales donde el sexo es un ‘ideal regulatorio’ según Foucault. “El “sexo” no solo funciona como norma, sino que además es parte de una práctica reguladora que produce los cuerpos que gobierna, es decir, cuya fuerza reguladora se manifiesta como una especie de poder productivo, el poder de producir – demarcar, circunscribir, diferenciar – los cuerpos que controla” (Butler, 2002: 17).

Vemos en todos los casos que la regulación de los cuerpos femeninos se da en función a controlar su sexualidad y su capacidad reproductiva. Entonces, el “sexo” como diferencia material, se constituiría en un “ideal regulatorio” en la sociedad de Cururú, cuya materialización se impone y se logra (o no) mediante ciertas prácticas sumamente reguladas (Butler, 2002: 18), qué comer, la gestualidad, la postura del cuerpo, con quién hablar, cuántos hijos tener, con quién subirse a una moto, con quién salir de la comunidad, etc.

Estas estructuras a la vez significan un control político de la corporeidad de las mujeres, destinadas a reproducir y mantener ciertas relaciones de poder. Tal como apuntan las feministas Mc Nay y Ramazanoglu, quienes critican la explicación de Foucault sobre el cuerpo porque no toma en cuenta el género y cómo el cuerpo se ve manipulado por el poder, “el poder no es equitativo respecto a los cuerpos femeninos y los masculinos: [existe y se reproduce] la dominación patriarcal del cuerpo de la mujer” (MacNay, 1992 en Martínez, 2004: 133). Son los hombres en gran parte quienes definen cómo deben ser los cuerpos y cómo regularlos “el cuerpo de las mujeres debe ser bello y al mismo

tiempo fértil; es, sobre todo, un cuerpo para los demás” (Martínez, 2004: 134), es decir que no existe autonomía de las mujeres sobre sus cuerpos.

En este sentido la construcción y producción social de los cuerpos se esmeran en reproducir el imaginario de debilidad, doméstico, reproductivo, bello y sobre todo subordinado al hombre. Es un cuerpo construido y producido por y para la comunidad, eliminando su individualidad. El cuerpo de la mujer es un cuerpo colectivo, pero privado, excluido de lo público para evitar su politización y lo que hicieron las mujeres con la discusión de estos temas fue politizarlos.

En resumen, los temas más discutidos fueron los relacionados a la violencia física, y la participación política de las mujeres, así como en talleres o reuniones fuera de la comunidad. El argumento de los hombres en el primer caso es que “es un tema muy privado de la familia para ponerlo en el estatuto”; es decir, en algunos casos la violencia es justificada, “si la mujer da motivos”, puede justificarse el ejercicio de violencia en contra de ella, pero cuando un hombre está en estado de ebriedad y golpea a una mujer sin razón, entonces no existe justificación.

Por otro lado, algunas mujeres reconocían que no existe diferencia entre la violencia en caso de sobriedad o ebriedad, y que ellas tienen derecho a defenderse. El proceso de discusión en asamblea fue muy delicado, puesto que las mujeres fueron defendiendo su posición con mucha más fuerza; sin embargo, casi al final fueron abandonando la asamblea porque según ellas aunque se reconozca todo lo que ellas habían propuesto, en la práctica no se cumpliría, porque en el fondo los hombres tenían resistencia a tratar esos casos.

Este proceso de deliberación sobre los derechos de las mujeres en Cururú, nos permite ver que socialmente se construye a la mujer como un ser destinado al espacio privado, doméstico y obediente a su esposo a través de normas como no ser chismosa, no pelear con otras mujeres, salir de la comunidad con hombres desconocidos, etc.. Ocurre lo mismo con la violencia, que según los hombres “son problemas muy privados para llevarlos a las autoridades”²². A pesar de que se lograron reconocer los derechos de las mujeres, en ambos casos – violencia y participación política – el sentimiento era de

²² Participaciones en la asamblea de deliberación sobre derechos de la mujer, Cururú 2010.

derrota, puesto que ellas creían que el estatuto no se cumpliría y su situación no cambiaría.

Esta lucha de las mujeres para que sus derechos sean reconocidos y respetados, no es solo una lucha contra la violencia sino una lucha por politizar la violencia y de inscribirlos en el estatuto de su comunidad, ya que si estos temas no están inscritos en un instrumento normativo reconocido por el Estado, políticamente no existirían (Mouffe, 2007). Esta lucha significa que las mujeres han reconocido que existe un problema al interior de la comunidad y que debe hacerse público y ser político, no sólo jurídico. La violencia y la participación de las mujeres de Cururú, se inscribe entonces en lo jurídico y en lo político – ese espacio de poder, conflicto y antagonismo; y en la política – como un “conjunto de prácticas e instituciones a través de las cuales se crea un determinado orden, organizando la coexistencia humana en el contexto de la conflictividad derivada de lo político” (Mouffe, 2007: 16).

La politización de estos temas pone en cuestión temas importantes que hacen parte del discurso de comunidad indígena, como la noción de comunidad como un todo horizontal y armónico, y como la “tradicición” o “costumbre”, ya que los argumentos de los hombres se fundamentan en ella para seguir reproduciendo la dominación masculina, que en el fondo se basa en la forma patriarcal católica.

Tampoco hay que negar que fuera un logro de las mujeres de Cururú insertar la violencia en el estatuto, aunque fueran solo nominales. El hecho de que el estatuto se haya adscrito a las leyes nacionales que amparan a las mujeres y que reconocen que las mujeres tienen los mismos derechos que los hombres, significa que la comunidad está dando un paso hacia la despatriarcalización, permitiendo que las mujeres transformen el imaginario de comunidad a uno donde se reconozca la igualdad de derechos entre hombres y mujeres.

2015: el resultado de la lucha

El 2015 nos encontramos con una comunidad que ha sufrido cambios en diferentes niveles que se afectan y articulan entre sí. Las relaciones que consolidaban el sentido de comunidad homogénea y solidaria – impulsadas por la familia Macue – ya no tienen una referencia concreta a una gran familia, sino a familias; en consecuencia, la lógica de trabajo y unión comunitaria se ha fragmentado. A nivel institucional, tenemos un

Cabildo que ya no funciona, el espacio simbólico donde se afianzaba su poder ya no existe: las celebraciones de los domingos y la convocatoria al trabajo comunal. Por otro lado, tenemos a una AIMCU cuestionada y amenazada por el manejo de los recursos económicos y la falta de rendición de cuentas.

Lo anterior parece estar relacionado con una ruptura en la lógica comunitaria debido al plan de manejo y también por las sanciones de tipo moral a familias determinadas.

En este periodo de transformaciones la situación de las mujeres ha cambiado favorablemente, los casos de violencia intrafamiliar han disminuido considerablemente, según las mujeres: “Aquí ya no hay eso, [los hombres] ya se moderaron, alguna vez pasó y fui a hablar y decirles que no sirve hacer eso, el Cacique también les habló, les dijo que no se hace eso a la mujer y que si no cambia vamos a llamar a las autoridades de Urubichá, desde ahí ya no pasó más” (Raquel Cuti, 2015). La violencia a la mujer pasó de ser un caso privado que se solucionaba solo en la familia, a un problema público y político desde su discusión en la redacción del estatuto.

La participación política de las mujeres también ha mejorado, en la medida en que ahora son consideradas como autoridades; sin embargo, estos cargos aún son relacionados a los roles femeninos, como la central de mujeres y la junta escolar. En las asambleas y reuniones son las mujeres las que participan y toman las decisiones en la comunidad, “nosotras no más somos las que nos reunimos o vamos a las reuniones, los hombres no van, solo cuando van a dar plata, recién van, dicen que van a acatar lo que las mujeres decidimos” (Comunaria de Cururú, 2015).

En términos económicos, las mujeres son más independientes y las que buscan e impulsan proyectos productivos y capacitaciones en esta área, como crianza de animales pequeños, tejido y chocolate. Con esto han logrado independencia económica y su aporte es superior al 50% dentro del hogar (Cortez - CIPCA, 2015²³), también existen casos de hombres que entregan todo el dinero a la mujer, para que ellas lo administren (Raquel Cuti, 2015). Con estos datos podemos afirmar la tesis de Deere, en relación a la adquisición de activos para el empoderamiento de las mujeres, la propiedad de activos mejora la posición de las mujeres en las negociaciones del hogar y previene la violencia doméstica (Deere, 2011: 61). En este caso, vemos que la economía y la política también

²³ Entrevista a Vanessa Cortez, técnica delegada de la institución CIPCA.

van ligadas a la violencia, es decir, que a más independencia económica menor violencia y mayor participación política. Safa (2010) también nos dice que a medida que los salarios reales y el empleo masculino se deterioran, las mujeres intervienen para impulsar la economía de los hogares y ahora se han convertido en contribuyentes principales del hogar en cada país.

Políticamente también son más fuertes, la CEMIG es la instancia de defensa de las mujeres de la comunidad en temas de violencia y de defensa de sus derechos, la presidenta de la CEMIG-Cururú está en constante coordinación con la central de la CEMIG- Urubichá donde han logrado que una mujer sea electa presidenta del Concejo en el Municipio, y anteriormente otra mujer fue presidenta de la COPNAG, la misma que después fue Alcaldesa de Ascensión de Guarayos, y actualmente está organizando una propuesta para los estatutos indígenas. Esto nos muestra que en la práctica, “lo político” no está separado de “la política”, en términos de Mouffe (2007) “la dimensión de antagonismo que considero constitutiva de las sociedades humanas” (lo político); es decir, el antagonismo entre los derechos de las mujeres *vs.* la “costumbre” y el sistema de autoridad patriarcal de Cururú se encuentra intrínsecamente ligado al “conjunto de prácticas e instituciones a través de las cuales se crea un determinado orden” (la política), es decir, el estatuto, la CEMIG, etc.

Todas estas luchas y transformaciones han afectado los imaginarios de familia y los roles de género en Cururú, principalmente en relación al cuidado de los hijos y el trabajo en el chaco. Las “costumbres” que regulaban el cuerpo de la mujer también han ido perdiendo peso, principalmente entre las mujeres jóvenes, quienes dicen que son cosas de “la costumbre de antes”, “dicen los jóvenes que son cosas de la costumbre, que ahora ya no es así, los jóvenes cuanto más estudian menos hacen caso, ya no creen” (Reyes Macue, 2015).

Estos cambios nos muestran que existe una creciente autonomía de las mujeres; sin embargo, aún es una autonomía relativa y en construcción, puesto que aún existe un estricto control sexual de parte de los hombres a sus esposas en relación a que salgan solas de su comunidad.

Para concluir esta parte, los imaginarios “ideales” de comunidad, contruidos desde la idea de horizontalidad, homogeneidad y solidaridad que se generaba a partir de la

familia y el sentido de unión que esta generaba, se ha roto a partir de la lógica de mercado y de dinero insertada por el PMF, por un lado; y por otro, debido a la concentración del poder en manos de una sola familia.

Mientras el PMF rompe el imaginario de comunidad, las mujeres lo rearticulan, la comunidad ahora es imaginada por las mujeres, en términos de que son ellas las que participan más, deciden sobre la comunidad y las que impulsan el trabajo comunitario. Siguiendo a Chatterjee (2007), los subalternos imaginan la nación de diferente manera, en este caso, las mujeres imaginan su comunidad de forma muy diferente a como lo hacen los hombres. En 2010 los hombres imaginaban Cururú como un todo indiviso, en un sentido horizontal de familia, de unidad y solidaridad; mientras las mujeres ponían en conflicto esta concepción “ideal”, que para ellas era lo contrario a un todo indiviso, significaba un espacio de violencia y muchas desigualdades entre hombres y mujeres, ya que ellas no tenían voz ni palabra, ni autoridad y no existía justicia para ellas. De ahí que cuestionan el carácter patriarcal – por tanto imparcial - del cabildo como instancia de administración de justicia, porque los hombres siempre serán la justicia.

La lucha de las mujeres por hacer públicas las desigualdades al interior de la comunidad dio un giro a los imaginarios de la comunidad formando una “política de la heterogeneidad”, que de acuerdo a Chatterjee no propugna valores esenciales sino estrategias contextuales, históricas y siempre provisionales (Vich, 2007: 11).

Mujeres agentes de interlegalidad

En el transcurso de estos cinco años las mujeres continuaron luchando contra la violencia de diferentes formas, devolviendo los golpes y acudiendo a la representante de las mujeres, la CEMIG. Ahora el discurso en la comunidad es que ya no existen casos de violencia hacia las mujeres, que los hombres “se moderaron”, es decir que cambiaron su conducta desde que las mujeres conocen sus derechos y que si existe algún caso, no conocen porque no denuncian. De acuerdo a las mismas mujeres, los casos de violencia han disminuido, debido a que la presidenta de la CEMIG se convirtió en la autoridad (implícita) que defiende los derechos de las mujeres en la comunidad, sea en casos de violencia o en casos de mujeres embarazadas que reclaman la asistencia familiar de los padres.

A esto ayudó la apertura de una oficina de la Defensoría de la niñez – SLIM²⁴ que trabaja junto a la Policía en el municipio de Urubichá. Los responsables de dichas instituciones fueron a Cururú en repetidas ocasiones para informar qué es la Defensoría, qué casos atiende y que pueden llamarlos en cualquier momento y ellos se harán presentes en el lugar. A pesar de que se hace mucha referencia a la Defensoría, aún no ha habido casos transferidos o que tengan registros en esta oficina.

Entonces, la justicia para el pueblo de Cururú es “que los problemas se solucionen”, las personas que quieren resolver sus problemas al interior de la comunidad acuden a las autoridades comunales y éstas hablan con ambas partes para encontrar una solución. En caso de que el problema vuelva a ocurrir se recurre a las autoridades del municipio. En los casos de violencia intrafamiliar (aunque según la gente no hay casos conocidos) las mujeres acuden a la CEMIG, quien actúa como conciliadora en primera instancia, en caso de que la violencia persista – se remite a las autoridades del sistema ordinario en el municipio de Urubichá, la Defensoría – Policía.

Entonces, en el caso de Cururú, como en muchos otros (Sousa Santos, 2012; Hernández, 2007), son las mujeres, más que los hombres, las que acuden a instancias de la justicia ordinaria generando o activando mecanismos de interlegalidad. Si bien no se ha podido rastrear archivos (ni en Cururú ni en la Defensoría) de casos concretos de violencia intrafamiliar derivados y solucionados en la Defensoría, los testimonios dan cuenta de que existe un mecanismo creado por las mujeres para hacer frente a la violencia que involucra a ambas justicias, bajo el imaginario de coerción que genera el Estado a través de sus leyes e instituciones.

Este relacionamiento entre sistemas normativos y de justicia no es algo nuevo, en algunos casos se ha podido ver que desde el momento fundacional de la comunidad (1992), han tenido como segunda instancia a las autoridades del municipio, y el referente de la ley punitiva, que funciona no como una justicia diferente, sino como parte de su justicia. El recurso a las autoridades y a las leyes del Estado es y ha sido parte de su concepción de justicia. Las autoridades comunitarias que resuelven los problemas lo hacen bajo su propia lógica, pero siempre dentro de un marco de legalidad que Estado define.

²⁴ Servicio Legal Integral Municipal que recibe casos específicamente de mujeres, pero es la misma persona encargada de la Defensoría.

La referencia automática que las personas hacen de la Defensoría y la Policía en estos casos nos dicen que son instituciones que han sido incorporadas dentro de su orden social – sin necesidad de una ley de deslinde jurisdiccional que ellos ni conocen o que ya han olvidado que existe. De acuerdo al concepto de interlegalidad de Sousa Santos son “diferentes espacios legales sobreimpuestos, interpenetrados y mezclados tanto en nuestras mentes como en nuestras acciones” (Sousa Santos en Hernández, 2006), el uso de elementos de diversos órdenes normativos nos dicen que existe una “superposición, articulación e interpenetración de varios espacios jurídicos mezclados, tanto en nuestras actitudes como en nuestros comportamientos” (Sousa Santos, 1991).

Podemos ver que no existe una división tajante entre los sistemas de justicia o jurisdicciones ordinario e indígena, como la Constitución Política y la ley de deslinde jurisdiccional los plantean como separados y opuestos, sino que en realidad se constituyen mutuamente. La responsable de la Defensoría, así como los corregidores municipales son personas indígenas del pueblo guarayo, pero a la vez son representantes de una institución estatal, lo que posibilita que ambas lógicas puedan converger sin ser excluyentes una de la otra, lo que genera interlegalidad, a través de una apropiación de nociones de derechos, procedimientos, autoridades, etc., “según la realidad específica de las comunidades en las que viven, y las reformulan según sus necesidades” (Das y Poole, 2004 en Chávez y Terven 2013: 313). O procesos de apropiación de los derechos que Merry llama vernaculización (Merry, 2009).

En los casos de violencia intrafamiliar, los cambios y la indefinición de las autoridades de justicia en el tiempo han funcionado mejor que las autoridades formalmente instituidas en estos cargos, porque permitió a las mujeres acudir a una autoridad legítima para ellas como es la CEMIG como un nexo con las autoridades estatales. Mientras que en Urubichá, al contrario, la Defensoría o la Policía no gozan de legitimidad entre las mujeres.

A modo de conclusión

En términos de imaginarios, las mujeres indígenas al cuestionar ese sistema que las subordina, reclamando, politizando y denunciando formas de subordinación a las que son sometidas, representa una confrontación directa al sistema patriarcal y a su imaginario de comunidad, trastocando el orden que se había establecido.

A partir de este momento el imaginario de comunidad se transforma de uno homogéneo y armónico a uno heterogéneo y conflictivo. En este proceso al desarticularse el poder de la familia dominante, las relaciones comunitarias y la participación mayoritaria de los hombres, abren la posibilidad de que las mujeres se apropien del espacio de decisión, por tanto, de poder en la comunidad. Ahora son las mujeres las que articulan el imaginario de comunidad a través de una política de la heterogeneidad.

La organización de mujeres ha posibilitado un rol activo de demanda a las autoridades tanto comunales como estatales, el cambio legal y político, las capacitaciones en derechos y en proyectos productivos ha sido muy importante para ellas, lo que a su vez ha ayudado al posicionamiento político y acceso a espacios de poder local.

Las mujeres guarayas tienen la capacidad de relacionarse estratégicamente con diferentes actores sociales y políticos, para crear mecanismos propios para disminuir la violencia de los hombres. Poco a poco están logrando que sus derechos se respeten, sin embargo, aún existe una fuerte jerarquización de género que también es una forma de violencia.

En los casos de violencia intrafamiliar o en la que una mujer se encuentra en situación de vulnerabilidad, son ellas las que acuden a la CEMIG, es decir, que ésta se ha convertido en una autoridad de justicia para las mujeres. Se puede ver también que las mujeres ejercen una especie de control social a los hombres en casos de violencia como denunciantes, mediadoras, consejeras, incluso para sancionar, como en un caso que fueron las mujeres quienes hacen levantar el castigo al agresor bajo condición de que si vuelve a cometer la falta son ellas las que lo sancionarán públicamente.

El discurso actual que ya no hay casos de violencia y que los hombres se moderaron, no quiere decir que la violencia haya desaparecido o que ya no exista, sino que se ha logrado mantener un control social a las conductas lesivas de los derechos de las mujeres, vía CEMIG con el respaldo institucional estatal y el uso estratégico de su carácter coercitivo.

En casos de violencia intrafamiliar, la CEMIG representa un agente de interlegalidad, puesto que a través de sus capacidades organizativas y de relacionamiento con instituciones, ONG, autoridades estatales, etc., ha logrado mejorar la condición

económica-jurídica-política de las mujeres, proceso en el cual ha ido construyendo relaciones de interlegalidad y haciendo más fluidas las relaciones Estado-comunidad.

Los elementos de la justicia ordinaria han sido incorporados dentro del orden social de esta comunidad y como parte de la justicia indígena a través de las normas y relacionamientos con sus instituciones, capacitaciones, etc., por lo que no podemos hablar de sistemas de justicia separados u opuestos. En estos términos, el abordaje feminista de la violencia debe considerar el complejo entramado que construyen las nociones de género en comunidades de pasados coloniales, donde no se puede discernir fronteras entre las concepciones propias de la comunidades y las influencias de la iglesia o de otras instituciones; así como no se puede distinguir una escisión tajante entre justicia ordinaria y justicia indígena.

Las mujeres de Cururú nos muestran que las comunidades indígenas son internamente plurales y heterogéneas y que tienen la capacidad de ser flexibles. También nos demuestran que no existe un feminismo universal que responda a las demandas de todas las mujeres por igual, porque cada comunidad o pueblo indígena tiene sus particularidades, diferencias y diversidades, como las mujeres también son diversas, es aquí donde la interlegalidad nos ayuda a pensar en formas de relaciones no sólo entre legalidades, las mujeres hacen que el concepto de interlegalidad desborde el ámbito jurídico-legal, y se inscriba en una agenda política.

Bibliografía

Abrams, Philip 2006 (1988) “Notes on the Difficulty of Studying the State”, en Aradhana Sharma and Akhil Gupta, ed., *The Anthropology of the State*. (Blackwell Publishing).

Anderson, Benedict 1993 (1983) *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. (Buenos Aires: FCE).

Asad, Talal 1979 “Anthropology and the colonial encounter”, en Gerrit Huizer y Bruce Mannheim, eds. *The politics of anthropology: from colonialism and sexism toward a view from below*. (Paris: Mouton).

Ávila Navarrete, Marianela 2010 *Interlegalidad y derechos de las mujeres: violencia de género en la nacionalidad shuar con mención en Género y Desarrollo*. (Quito: FLACSO -Sede Ecuador).

_____ 2012 “Pluralismo jurídico: ¿doble tutela o indefensión?; la mujer shuar en los sistemas de protección”. En: *Interculturalidad: un acercamiento desde la investigación*. (Quito: FLACSO – Sede Ecuador).

Barragán, Rossana; Wanderley, Fernanda 2009 “Etnografías del Estado en América Latina”. En *Revista Iconos*, N° 34. (Quito: FLACSO).

Blackwell, Maylei. Hernández Castillo, Rosalva Aída; Herrera, Juan; et al. (2008). “Cruces de fronteras, identidades indígenas, género y justicia en las Américas” En: *Desacatos: Revista de Antropología Social*. (México, D.F.: Editores e Impresores Profesionales Edimpro, S.A.) n.31.

Brown, Wendy 2006 (1995) “Finding the Man in the State”, en Aradhana Sharma y Akhil Gupta, *The Anthropology of the State. A Reader*. (Blackwell Publishing).

Butler, Judith 2002 (1993) *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*. (Buenos Aires: Paidós).

Cabezas, Marta 2012 “‘19 años de lucha por la ley, 11 en el parlamento’: las reivindicaciones de las trabajadoras asalariadas del hogar en Bolivia durante la etapa neoliberal”. En *Íconos*. N° 44 (Quito: FLACSO).

Castoriadis, Cornelius 2007 *La institución imaginaria de la sociedad*. (Buenos Aires: Tusquets Editores).

Chatterjee, Partha 2007 *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos*. (Lima: IEP, CLACSO, SEPHIS. Lecturas contemporáneas,6).

Chávez, Claudia. Tervén, Adriana 2013 “Las prácticas de justicia indígena bajo el reconocimiento del estado”. En: *Justicias indígenas y estado: violencias contemporáneas*. (México, D.F.: FLACSO, Sede México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS)).

Corrigan, Philip y Derek Sayer (2007 [1984]). “El gran arco del Estado inglés”. En María L. Lagos y Pamela Callas, comp., *Antropología del Estado. Dominación y prácticas contestatarias en América Latina*. (La Paz: NNUU, Cuaderno Futuro). N°. 23.

Lanza, Teresa 2008 “Proyecto mujeres y Asamblea Constituyente”. En Rev. *Cotidiano Mujer*. (Montevideo). N° 44.

Daas, Veena y Deborah Poole 2008 (2004) “El estado y sus márgenes. Etnografías comparadas”, en *Cuadernos de Antropología Social*, no. 27.

Deere, Carmen Diana; y Jackeline Contreras 2011 *Acumulación de activos: una apuesta por la equidad*. (FLACSO: Ecuador).

Fressard, Olivier 2006 (2005) “El imaginario social o la potencia de inventar los pueblos”. En Rev. *Transversales* N°2.

Guha, Ranajit 1997 *Dominance without Hegemony: History and Power in Colonial India*. (Cambridge: Harvard University Press).

Hanson, Thomas Blom; Stepputat, Finn 2001 *States of imagination: ethnographic explorations of the postcolonial state*. (Durham: London: Duke University Press). VIII.

Hernández Castillo, Rosalva Aída. 2003). “El derecho positivo y la costumbre jurídica: Las mujeres de Chiapas y sus luchas por el acceso a la justicia”. En Marta Torres Falcón (comp.) *Violencia contra las mujeres en contextos urbanos y rurales*. (México: EL Colegio de México, Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer).

_____ Sierra, M.T.; Sieder, R. 2007 “Reivindicaciones étnicas, género y justicia”. En *Desacatos: Revista de Antropología Social* (México, D.F.: Editores e Impresores Profesionales Edimpro, S.A. 2008). Año 2009 n.31.

Hobsbawm, Eric 2002 (1983) “Introducción: La invención de la tradición”, en Eric Hobsbawm y Terence Roger, *La invención de la tradición*. (Barcelona: Crítica).

Joseph, Gilbert y Daniel Nugent 2002. “Cultura popular y formación del estado en México revolucionario”, en *Aspectos cotidianos de la formación del estado: la revolución y negociación del mando en México moderno*. (México DF: E. Era).

Lagos, María L. y Pamela Calla 2007 “El estado como mensaje de dominación, en María L. Lagos y Pamela Callas, comp., *Antropología del Estado. Dominación y prácticas contestatarias en América Latina*. (La Paz: NNUU, Cuaderno Futuro) No. 23.

Le Breton, David 2002 (1992) *La sociología del cuerpo*. (Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión).

Matos, Marlise; y Clarisse Paradis 2013 “Los feminismos latinoamericanos y su compleja relación con el Estado: debates actuales”. En *Íconos*, N° 45 (Quito: FLACSO).

Martínez Barreiro, Ana 2004. “La construcción social del cuerpo en las sociedades contemporáneas”. En *Papers*, N° 73.

Merry, Sally; y Peggy Levitt 2009 “Vernacularization on the ground: local uses of global women’s rights in Peru, China, India and the United States”. En *Global Networks*. N°9.

Mouffe, Chantal 2007 *En torno a lo político*. (Buenos Aires: Fondo de la Cultura Económica).

Nostas y Sanabria 2009 *Órdenes normativos e interlegalidad. Mujeres Quechuas, Aymaras, Sirionó, Trinitarias, Chimane, Chiquitanas y Ayoreas* (La Paz: Coordinadora de la Mujer).

Paredes, Julieta 2014 (2010-2013). *Hilando fino. Desde el feminismo comunitario*. (La Paz: Coop. El Rebozo).

Poole, Deborah 2009 (2004). “Justicia y comunidad en los márgenes del estado peruano, en Pablo Sandoval, *Repensando la subalternidad. Miradas críticas desde / sobre América Latina*. (Lima: SEPHIS, IEP).

Safa, Helen 2010 “Female-Headed Households and Poverty in Latin America: A comparison of Cuba, Puerto Rico, and the Dominican Republic”. EN Elizabeth Maier y Nathalie Lebon, comp.: *Women’s Activism in Latin America and the Caribbean*. (New Brunswick NJ: Rutgers University Press y Tijuana. Mexico: EL colegio de la frontera norte A.C.)

Sousa Santos, Boaventura 1991(1987). “Law: a map of misreading. Toward a postmodern conception of law”. En *Journal of Law and Society*. Vol. 13, N° 3.

Sousa Santos, Boaventura 2012. *Cuando los excluidos tienen derecho: justicia indígena, plurinacional e interculturalidad*. (Quito: El Conejo; Fundación Rosa Luxemburg).

Sieder, Rachel 2013. “Soberanías en disputa”. En: *Justicias indígenas y estado: violencias contemporáneas*. (México, D.F.: FLACSO, Sede México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS)).

Sierra, María Teresa 2013. *Justicias indígenas y estado: violencias contemporáneas*. (México, D.F.: FLACSO, Sede México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS)).

_____ 2008 “Las mujeres indígenas ante la justicia comunitaria”. En *Desacatos: Revista de Antropología Social* (México, D.F.: Editores e Impresores Profesionales Edimpro, S.A.) Año 2009 N° 31.

_____ 1990 “Lenguaje, prácticas jurídicas y derecho consuetudinario indígena”. En: *Entre la ley y la costumbre: el derecho consuetudinario indígena en América Latina* (México, D.F.: Instituto Indigenista Interamericano: Instituto Interamericano de Derechos Humanos).

_____ 2008 “Mujeres indígenas, justicia y derechos: los retos de una justicia intercultural”. En *Revista Iconos*, N° 31. (Quito: FLACSO).

Soria Galvarro, Harry 2014 “La ciudadanía colectiva en la comunidad gwaraya de Cururú”. En *Rev. Traspacios*, N°3 (Cochabamba: INCISO-FACSO-UMSS).

Tapia, Luis 2007 “Una reflexión sobre la idea de Estado plurinacional”. En *OSAL*. Buenos Aires: CLACSO. Año VIII, N° 22, septiembre.

Tyler, Stephen 2000 1996) “Introduction”. En *Anthropological Theory: An introductory history*. (California: Mayfield Publishing Company).

Vega, Silvia 2014 “El orden de género en el *sumak kawsay* y el *suma qamaña*. Un vistazo a los debates actuales en Bolivia y Ecuador”. En *ICONOS* N° 48, Enero 2014. (Quito: FLACSO Ecuador).

Vich, Víctor 2007 “Presentación”. En Chatterjee, Partha 2007 *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos*. (Lima: IEP, CLACSO, SEPHIS. Lecturas contemporáneas,6).

Wanderley, Fernanda 2009 “Prácticas estatales y el ejercicio de la ciudadanía: encuentro de la población con la burocracia”. En *Revista Íconos* 34. (Quito: FLACSO).

Young, Iris Marion 1990 “The ideal of community and the politics of difference”. En: *Feminism/postmodernism*. (New York: Routledge).

Yrigoyen Fajardo, Raquel 1999. *Pautas de coordinación entre el derecho indígena y el derecho estatal*. (Guatemala: Fundación Myrna Mack).