

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES
SEDE ECUADOR
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA, HISTORIA Y HUMANIDADES
CONVOCATORIA 2013-2015**

TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE MAESTRÍA EN ANTROPOLOGÍA

**“PARA QUE SE RECONOZCAN Y SE ESCRIBAN NUESTROS
DERECHOS”: INTERLEGALIDAD E IMAGINARIOS DE ESTADO Y
COMUNIDAD DE MUJERES INDÍGENAS DE CURURÚ (BOLIVIA)**

ROXANA MARÍA VIRUEZ VALVERDE

FEBRERO, 2016

FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES
SEDE ECUADOR
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA, HISTORIA Y HUMANIDADES
CONVOCATORIA 2013-2015

TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE MAESTRÍA EN ANTROPOLOGÍA

**“PARA QUE SE RECONOZCAN Y SE ESCRIBAN NUESTROS
DERECHOS”: INTERLEGALIDAD E IMAGINARIOS DE ESTADO Y
COMUNIDAD DE MUJERES INDÍGENAS DE CURURÚ (BOLIVIA)**

ROXANA MARÍA VIRUEZ VALVERDE

ASESORA DE TESIS: DRA. LISSET COBA
LECTORES/AS: PH.D. MERCEDES PRIETO
DR. FERNANDO GARCÍA

FEBRERO, 2016

DEDICATORIA

A Violeta sueño de mi vida.

A Avara compañero de vida y lucha.

A mis padres y hermana/os por su apoyo infinito e incansable.

A las mujeres de Cururú por su inagotable y persistente lucha.

AGRADECIMIENTOS

A las mujeres guarayas de Cururú por su confianza, colaboración y enseñanzas en este trabajo, este trabajo es de ustedes. A don Reyes, doña Juanita y su familia por haberme acogido en su hogar y por su compañía, así mismo a doña Raquel y su familia. A todos los comunarios de Cururú por su cooperación y trabajo, principalmente por todas las enseñanzas y aprendizajes que nos dejó este proceso.

A Lisset Coba por su guía, paciencia e interés en este trabajo. A los profesores Mercedes Prieto y Fernando García por sus comentarios y acompañamiento. Al profesor David Cortez por su apoyo en la primera parte de este trabajo.

ÍNDICE

Contenido	Páginas
RESUMEN	7
CAPITULO I	8
COMUNIDADES IMAGINADAS: ESTADO – COMUNIDAD E INTERLEGALIDAD.....	8
Situación de las mujeres indígenas en la justicia	12
Comunidades imaginadas: estado – comunidad indígena	14
Interlegalidad	23
Estructura capitular	25
Metodología	26
CAPÍTULO II.....	31
EL ROL DE LAS MUJERES INDÍGENAS EN LA TRANSFORMACIÓN ESTATAL: HACIA LA PLURINACIONALIDAD E INTERLEGALIDAD	31
La transformación del estado boliviano: del neoliberalismo a la plurinacionalidad..	32
Cururú: comunidad en transformación.....	39
La CEMIG en defensa de las mujeres	43
A modo de cierre: Las organizaciones de mujeres y la plurinacionalidad	49
CAPÍTULO III	52
ESTADO Y COMUNIDAD: MUJERES TRASTOCANDO IMAGINARIOS.....	52
Estado: el aliado de las mujeres, una amenaza a la autoridad patriarcal comunal.....	53
Imaginarios de comunidad: de la política familiar a la política de la heterogeneidad	58
La distribución del poder.....	67
2015: Mujeres construyendo comunidad.....	71
A modo de cierre: Mujeres trastocando las relaciones de poder.....	75
CAPITULO IV.....	77
LA AGENCIA DE LA INTERLEGALIDAD	78
La justicia de Cururú	81
Las mujeres contra la autoridad de justicia patriarcal	83
La interlegalidad en Cururú	85
Caso Juan.....	86

El estatuto como oportunidad para las mujeres	88
La politización de la violencia	89
CEMIG: el liderazgo de Raquel.....	95
A modo de cierre: Mujeres indígenas enclave interlegal	101
CONCLUSIONES	104
BIBLIOGRAFÍA	108

Índice de gráficos

Gráfico 1. Ubicación geográfica de la Provincia Ascensión de Guarayos.....	40
Gráfico 2. Relación de parentesco de las cinco cabezas Cururú.....	69

Índice de anexos

Anexo 1. Aclaración de siglas.....	117
anexo 2. Juicio comunal contra EU de Oscar Añenoinda y Raquel Cuti.....	118

RESUMEN

Esta investigación aborda el tema de la relación entre justicia indígena y justicia ordinaria en casos de violencia contra las mujeres indígenas, en la comunidad de Cururú (Bolivia). En la mayoría de estas comunidades se ha intentado construir dos imaginarios fundamentales sobre la violencia, por un lado, uno que mantiene que las mujeres son pasivas a la violencia que ejercen sus esposos; y por otro, que las comunidades indígenas son armónicas.

Lo que este trabajo pretende es romper con estos imaginarios escondidos en un entramado social de dominación masculina patriarcal, argumentando que las mujeres indígenas se enfrentan a la violencia utilizando mecanismos tanto de la justicia ordinaria como de su propia justicia, generando interlegalidad. Las mujeres indígenas han tenido, una agencia política clara en las transformaciones estatales y comunales, que va desde la lucha por el reconocimiento de sus derechos, hasta el uso de mecanismos interlegales para frenar la violencia.

El tema se enfoca desde la interlegalidad argumentando que ésta no es solo un asunto jurídico legal, sino fundamentalmente un asunto político; en este sentido, el uso de prácticas interlegales y la lucha por el reconocimiento de los derechos de las mujeres, está vinculada a una ruptura del imaginario de comunidad como un espacio armónico y a su construcción, en cambio, como un espacio de la heterogeneidad.

CAPITULO I

COMUNIDADES IMAGINADAS: ESTADO – COMUNIDAD E INTERLEGALIDAD

En América Latina la mayoría de los estudios sobre justicia indígena se han desarrollado con mayor profundidad en México y otros que han puesto su atención en las formas de justicia indígena en las zonas andinas, más no tanto así en la parte amazónica o de tierras bajas.

Esta tesis realiza un acercamiento a las relaciones entre justicias en la comunidad indígena Cururú de tierras bajas de Bolivia, en casos de violencia contra las mujeres, partiendo de cómo el reconocimiento de sus derechos se vincula a los imaginarios contruidos de comunidad y estado, donde las mujeres tienen un rol transformador desde su condición de género.

La elección tanto del tema como del lugar de investigación, se debe a un intento de responder a interrogantes que surgieron de un acercamiento anterior a la forma de justicia en esta comunidad. A fines del año 2009, ingresé a Cururú para apoyar la realización de un diagnóstico del plan de manejo forestal, puesto que esta comunidad tiene como actividad principal el aprovechamiento de su bosque. El trabajo evidenció que las normas técnicas de regulación de esta actividad, estaban produciendo conflictos en la vida comunitaria de la gente, en las relaciones entre la gente y el bosque, entre familias, entre autoridades y también en entre el estado y sus leyes.

La ley forestal exigía que para los planes de manejo elaboraran estatutos y reglamentos internos para el aprovechamiento forestal, lo que creó confusión en la mayoría de las personas que creían que esta era la ley de la comunidad. Además de esto, la comunidad tenía que enfrentarse a avasallamientos a su territorio por ganaderos y madereros colindantes. Por estas razones y amparados por la nueva constitución política del estado, recién aprobada, que reconoce a las comunidades indígenas, originarias y campesinas con sus propias autoridades y normas, demandaron la necesidad de escribir sus leyes para ser respetados por externos a la comunidad y también por instancias estatales.

De este modo, las autoridades comunales, solicitaron al equipo técnico que realizó el diagnóstico del plan de manejo de la cual yo formaba parte, el acompañamiento en la elaboración del estatuto interno de la comunidad, documento que estableciera sus autoridades y normas comunales.

El año 2010 se empezó con la redacción de dicho estatuto¹, proceso que sacó a la luz problemas internos de poder y de género que hasta ese momento no eran considerados como verdaderos problemas. La redacción del estatuto significó también una oportunidad para que las mujeres pudieran introducir sus derechos en la norma de la comunidad. La discusión sobre el reconocimiento de sus derechos visibilizó un problema estructural que había sido naturalizado e invisibilizado en el tiempo, la violencia de género. Este hecho despertó muchas inquietudes en mí como mujer e investigadora, y que en ese momento no tuve las posibilidades de resolver.

Para este trabajo entenderemos la violencia contra las mujeres como una violencia de género que se presenta en la manifestación de dominación y ejercicio de poder de los hombres (Segura, 2006; Lagarde, 1996). En esta comunidad la violencia de género tiene un correlato histórico, cultural, económico y político, que hace que la violencia se manifieste de diferentes formas: física, psicológica, económica y política. En este entramado tienen un rol importante los mitos, la cosmovisión, la religión, los ritos, las redes familiares, etc., que configuran, reproducen y naturalizan este tipo de violencia.

En Cururú, como en otras comunidades indígenas, la violencia de género se ocultó y justificó por la tradición, creando dos tipos de imaginarios, por un lado, el de pasividad de las mujeres indígenas frente a la violencia; y por otro, el de comunidad indígena armónica (Nader, 1998). El primero mantiene que las mujeres deben obediencia absoluta a los hombres, ya fueran a los padres, esposos, hermanos, autoridades, etc.; discurso producido por la sociedad, hombres y mujeres, que ven como natural para las mujeres indígenas estar en situación de violencia; imaginario² también alimentado por influencias externas como la iglesia católica y ONG's, el mismo que es ciego a las formas en las que las mujeres se enfrentan a la violencia. En Ecuador, por ejemplo, Prieto et. al. (2005) y Pequeño (2009), entre otras, refieren a estudios que rompen con este imaginario de pasividad, subrayando que las mujeres crean formas de contestación y confrontación a la violencia.

¹ A través del proyecto “Construyendo una justicia plural, participativa, transparente y descolonizadora” CERES – Red Participación y Justicia (2010-2011).

² Imaginario que se ha atribuido a las mujeres con frases como “Marido es, aunque pegue, aunque mate” en Ecuador, y en Bolivia y otros países “Me pega porque me quiere”.

Por otro lado, el imaginario de armonía (Nader, 1998; Anderson, 1993 [1983]³) se refiere a que las comunidades indígenas son horizontales, solidarias y homogéneas, invisibilizando los conflictos de género y eliminando el rol fundamental de las mujeres en la construcción de los imaginarios sociales.

Ambos, el de pasividad y el de armonía, contribuyen a que la violencia contra las mujeres sea naturalizada y no considerada como justiciable. El argumento central de esta tesis es discutir y cuestionar estos imaginarios que se han creado en torno a las mujeres y a las comunidades indígenas, planteando que las mujeres enfrentan estos imaginarios a través de una agencia jurídico-política clara y visible que va desde la politización de la violencia, la construcción de nuevos imaginarios sobre identidad de las mujeres indígenas y comunidad, y la articulación de relaciones de interlegalidad. Argumento que se fundamenta en las relaciones de subalternidad que existen entre: estado y comunidad indígena, estado y mujeres indígenas; y, comunidad indígena y mujeres; y a la vez desde las relaciones entre justicia ordinaria – justicia indígena en casos de violencia de género.

Para el análisis de estas relaciones, tomo como punto de partida el estatuto interno de Cururú, ya que a través de él podemos analizar la configuración política, las relaciones de poder, la justicia indígena, la construcción de la interlegalidad y el proceso de politización de la violencia en esta comunidad.

En este sentido, el estatuto sirvió para que las mujeres lucharan por el reconocimiento de sus derechos y para que la violencia sea justiciable. En este proceso chocaron con diferentes obstáculos, unos más visibles que otros, como el discurso de los hombres en el que “golpear a la mujer” es un problema muy privado de la familia que debe resolverse en su interior. Discurso que internamente guarda relación con las relaciones y formas de organización de la comunidad; es decir, con estrechos lazos de parentesco que conforman una red de poder masculina y patriarcal instituida en las autoridades comunales, incluidas las de justicia.

En este entramado, la organización de mujeres de esta comunidad, la Central de Mujeres Indígenas Guarayas CEMIG, se ha convertido en un agente de justicia e interlegalidad para las mujeres. La CEMIG es una institución que representa un espacio de reivindicación y defensa de los derechos indígenas y de derechos específicos de

³ Tomo como referencia las comunidades imaginadas de Anderson, en el sentido de que la nación se crea con un sentido de horizontalidad y compañerismo, el cual ha sido atribuido a comunidades indígenas.

mujeres. Organización que funciona también como articulación entre instituciones provinciales, municipales, estatales, privadas, ONG's, etc. directamente con las mujeres.

Como parte del argumento sobre la justicia indígena, es necesario resaltar que ésta no es primigenia, a pesar de que tiene su propio desarrollo histórico también se ha construido con influencias de agentes externos como la iglesia, ONG's, empresas madereras, etc. Esto a la vez, vislumbra una relación con lo político y me parece importante enmarcar la investigación en la reflexión sobre lo político y la política de Mouffe (2007), considerando que las discusiones jurídicas y las definiciones 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.

Desde un enfoque filosófico Mouffe se refiere a “lo político” como algo que tiene que ver con el nivel ontológico como el modo mismo en que se instituye la sociedad, y a “la política” en un nivel “óntico” como la multitud de prácticas de la política convencional (Mouffe, 2007). Según su concepción “lo político” es la

Dimensión de antagonismo [...] constitutiva de las sociedades humanas”, mientras concibe “la política” “como el 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).

Entonces “lo político” es un espacio de poder, conflicto y antagonismo (Mouffe, 2007: 16), que no debe negarse. Esta concepción se contrapone a la vez que complejiza la idea de armonía que está presente en este tipo de comunidades, por lo que me parece importante dialogar con la misma.

La importancia de estas relaciones nos permite entender cómo la construcción y transformación de los imaginarios sociales son producidas también por los subalternos. Mi propósito es mostrar la agencialidad política de las mujeres, desde los estudios de subalternidad, que consideran que las comunidades imaginadas también son construidas desde abajo y de diferente forma a las dominantes (Chatterjee, 2007). Considero que las tensiones entre justicia indígena y violencia contra las mujeres son parte de la construcción de los imaginarios de estado y comunidad, las cuales responden a relaciones de poder. Desde esta perspectiva, las mujeres indígenas configuran diferentes tipos de relación entre comunidad indígena - estado, y entre estado - mujeres. Quienes han tratado el tema de justicia indígena desde estudios funcionalistas de derecho, han

dejado de lado el trasfondo histórico-político de su construcción, y lo que intento aquí es recuperar este enfoque.

El conocimiento de la situación en Cururú me permitió suponer que las mujeres indígenas articulan formas de interlegalidad, entendida como una práctica que no es reciente, sino que existe desde el momento de creación de la comunidad, por diferentes influencias, como de la iglesia católica, instituciones estatales y ONG's principalmente. Lo que permite pensar que las prácticas de interlegalidad funcionan no solo en un sentido jurídico sino también y sobre todo político. Lo que nos lleva a la pregunta de investigación ¿Cómo se ha construido y se construye la agencia política de las mujeres indígenas de Cururú desde las prácticas de interlegalidad en casos de violencia de género?, desde dónde se desprenden subpreguntas como ¿Cuál es el significado de las luchas de las mujeres indígenas por el reconocimiento, y cuál su rol en la transformación estatal? ¿Cuáles son las transformaciones de los imaginarios de estado y comunidad en Cururú en tres momentos históricos: la fundación de Cururú, el año 2010 con la nueva constitución y la construcción del estatuto comunal; ¿y, las transformaciones hasta el año 2015?; por último ¿Cómo se construyó la justicia indígena y la interlegalidad, en casos de violencia de género? Antes de responder a estas preguntas primero es necesaria una aproximación a los estudios y enfoques más importantes que se han realizado sobre el tema a partir del pluralismo jurídico y la interlegalidad.

Situación de las mujeres indígenas en la justicia

Existen muchas investigaciones y estudios que analizan las relaciones estado-comunidad a partir del pluralismo jurídico y la interlegalidad. Esbozo brevemente como antecedentes algunos estudios que abordan la situación de las mujeres en la justicia indígena en América Latina, donde en México, Chávez y Tervén (2013), muestran cómo las mujeres han tenido el poder de alterar la capacidad significativa del estado en la regulación y práctica de la justicia indígena. Las autoras muestran cómo la relación entre grupos dominantes y subordinados se da en un campo de fuerza multidimensional y dinámica, en el que la ruptura discursiva se convierte en una oportunidad para analizar los procesos de construcción del estado, desde sus márgenes.

Siguiendo a Foucault, Sierra (2008), en cambio, propone entender las prácticas de administración de justicia indígena como biopolíticas, es decir, como un ejercicio de poder político que intenta administrar la vida biológica de las personas y la

administración de poblaciones. El reconocimiento estatal a las formas de jurisdicción indígena se constituye también en una forma de regulación y administración de las poblaciones indígenas, al delimitarles su jurisdicción territorial y de competencia, o al no reconocerlas del todo.

Un estudio importante es el de Rosalva Aida Hernández, quien plantea los dilemas que las mujeres indígenas han tenido que enfrentar al defender frente al estado el derecho a una cultura propia, y a la vez “cuestionar las visiones esencialistas y estáticas de la cultura y la tradición” (Hernández, 2006 [2004]: 336). Este estudio explora las limitaciones y posibilidades que el derecho positivo (ordinario) y la costumbre jurídica (derecho indígena) ofrecen a las mujeres en casos de violencia sexual y doméstica. La autora plantea que

Las mujeres indígenas han develado las redes de poder que se entretajan en los distintos niveles de administración de justicia y sus propuestas de reinventar la tradición bajo nuevos términos, puede dar algunas pistas para redefinir el debate entre el relativismo cultural y el universalismo (Hernández, 2006 [2004]: 342).

Por otra parte, un grupo de académicas de la región andina abordan la temática de género y etnicidad desde la participación política (Cumes; Méndez, 2009), y la violencia de género (Pequeño; Segura; Guzmán y Duarte, 2009), quienes intentan

Vincular o contraponer, directa o indirectamente, el accionar de las mujeres indígenas con y/o frente a los discursos feministas; y rescatar su rol agencial ante los estados, las sociedades y frente a sus propias comunidades y organizaciones (Pequeño, 2009: 10).

Estos trabajos pretenden problematizar la idea de mujer, no solo como sujeto en su unidad, sino también la idea de mujer como un todo homogéneo, situándolas como sujetos históricos y políticos (Pequeño, 2009).

En el caso boliviano, Nostas y Sanabria (2009) hacen un acercamiento a las “visiones, concepciones de mundo, reglas, prácticas, en su interrelación con órdenes normativos configurados por procesos históricos de interculturalidad e interlegalidad”, y la forma en que dichos aspectos se manifiestan en las vidas de las mujeres (Nostas, 2009: 17). Esta investigación tiene un énfasis en conocer la visión y el ejercicio de derechos de las mujeres indígenas (Nostas y Sanabria, 2009: 149).

Desde una visión cercana a la de Nostas y Sanabria, planteando entender las relaciones de género de acuerdo a concepciones propias del mundo indígena, Paredes (2014 [2010-2013]) desde el feminismo comunitario demitifica la noción aymará de

chacha-warmi como complementariedad, la autora nos invita a pensar en los sentidos de la noción de complementariedad y los trasfondos machistas que tiene y propone su demitificación. De esta forma el feminismo comunitario propone el *warmi-chacha* no como complementariedad jerárquica, sino una mitad de igualdad y respeto mutuo, una complementariedad horizontal sin jerarquías, donde el *warmi-chacha* no significa solo un cambio de orden en las palabras, sino empezar el tiempo de las mujeres partiendo de las mujeres en comunidad.

Estos estudios y análisis como el de Paredes, si bien estudian a la mujer y su lucha contra la violencia y la justicia en comunidades indígenas, no lo hacen desde un enfoque histórico-antropológico que recupere las formas cómo se fueron construyendo dichas justicias y cómo fue su relación con el estado, lo que nos lleva a no dejar de lado y tomar como categoría analítica fundamental la interlegalidad, ya que esta permite entender la construcción de las justicias como productos histórico-sociales, donde las relaciones de género tiene un papel importante. De modo que las categorías de análisis más importantes para este trabajo son los imaginarios de estado y comunidad indígena, e interlegalidad; analizados desde la teoría de los estudios de subalternidad, que nos permitirán entender de qué forma se construye la agencia jurídico-política de las mujeres indígenas en relación a la violencia de género.

Comunidades imaginadas: estado – comunidad indígena

El estado ha sido objeto de estudio desde diferentes enfoques teóricos y desde diversas disciplinas, así como la comunidad indígena. La importancia de su estudio radica en entender cómo se construyen, se producen y/o se imaginan desde abajo, desde los subalternos. Los pueblos indígenas imaginan al estado de una forma determinada, en el caso de Cururú desde un locus de subalternidad, pero a la vez, las mujeres indígenas imaginan tanto a su comunidad como al estado desde otro locus también de subalternidad: la violencia de género. Estudiar al estado y a la comunidad indígena como imaginarios, nos permite desentramar relaciones de poder que existen entre ellas, donde las mujeres se encuentran en uno de los escalones más bajos de subalternidad.

En primer lugar, es necesario definir qué entendemos por imaginario, el concepto fue creado por Castoriadis, quien nos dice que

Hablamos de imaginario cuando queremos hablar de algo ‘inventado’ – ya se trate de un invento “absoluto” [...], o de un deslizamiento, de un desplazamiento de sentido, en el que unos símbolos ya disponibles

están investidos con otras significaciones que las suyas ‘normales’ o canónicas (Castoriadis, 2007: 204).

El autor explica que las instituciones sociales son creadas no sólo por causas materiales, cuestiona la visión funcionalista en la medida en que pretende que las sociedades se reduzcan a esto, plantea que la función de las instituciones es importante para entender las sociedades, pero no las únicas (Castoriadis, 2007: 185). Su propuesta teórica radica en que “la sociedad inventa y define para sí tanto nuevos modos de responder a sus necesidades como nuevas necesidades”, en este sentido, lo imaginario tiene importancia en la medida en que utiliza lo simbólico para existir⁴.

Fressard (2005), haciendo una lectura de Castoriadis aclara que

El imaginario social es un “magma de significaciones imaginarias sociales” encarnadas en instituciones [...] que regula el decir y orienta la acción de los miembros de esa sociedad, en la que determina tanto las maneras de sentir y desear como las maneras de pensar (Fressard, 2005: 2).

Entonces, según este autor, se entiende lo imaginario como las significaciones y valores que orientan la sociedad como invención de los seres humanos; por otro lado, quien instituye la sociedad es un colectivo anónimo e indivisible, que trasciende a los individuos y se impone a ellos, “el imaginario social provee a la psique de significaciones y valores, y a los individuos les da los medios para comunicarse y les dota de las formas de la cooperación” (Fressard, 2005: 2).

En este sentido, la antropología política es importante ya que ayuda a pensar fenómenos particulares del funcionamiento de lo político. Desde esta perspectiva, el estado puede ser entendido desde diferentes enfoques, y su concepción puede variar dependiendo desde dónde se lo esté analizando; por ejemplo, Sharma y Gupta (2006) sostienen que el estado no sólo es un productor de cultura, sino que en sí mismo es un producto cultural, y que es necesario analizar su constitución a partir de cómo la gente percibe al estado y cómo éste, a su vez, se expresa en la vida de la gente (Sharma y Gupta, 2006 en Barragán y Wanderley, 2009: 21). Por su parte Stepputat (2001), desde

⁴ Castoriadis plantea que toda sociedad ha intentado dar respuesta a cuestiones fundamentales en relación a su “identidad”, “La sociedad debe definir su ‘identidad’, su articulación, el mundo, sus relaciones con él y con los objetos que contiene, sus necesidades y deseos. Sin la “respuesta” a estas “preguntas”, sin estas “definiciones”, no hay mundo humano, ni sociedad, ni cultura – pues todo quedaría en caos indiferenciado. El papel de las significaciones imaginarias es proporcionar a estas preguntas una respuesta, respuesta que, con toda evidencia, ni la “realidad” ni la “racionalidad” puede proporcionar [...]. Es en el *hacer* de cada colectividad donde aparece como sentido encarnado la respuesta a estas preguntas, es ese hacer social que no se deja comprender más que como respuesta a unas cuestiones que él mismo plantea implícitamente” (Castoriadis, 2007: 236-237).

la política de los lugares, plantea que una variedad de actores, contribuyen e intervienen en la formación del estado; visión que supone tomar en cuenta “la agencia y los proyectos de cambio en los procesos de formación estatal” (Stepputat, 2001 en Barragán y Wanderley, 2009: 22). En este entendido, se debe dejar de entender al estado como un objeto de contornos claramente delimitados porque en sus fronteras constituirían en sí mismas resultados del ejercicio del poder (Sharma y Gupta, 2006 en Barragán y Wanderley, 2009: 22).

Barragán y Wanderley (2009) ven al estado como una comunidad ilusoria, de producción ideológica y de representaciones. Estas diferentes pero no excluyentes concepciones permiten entender el entramado institucional y organizacional – donde se encuentra la interlegalidad – formados en procesos de negociación, disputa y acuerdos entre complejos actores – mujeres indígenas, comunidad y estado para este caso; además de sus prácticas cotidianas, luchas políticas, articulaciones discursivas, posicionamiento y reposicionamiento de actores y los efectos que entretejen la construcción del orden estatal (Barragán y Wanderley, 2009: 23). Das y Poole (2008 [2004]), por otro lado, nos muestran a un estado desde los márgenes, donde

El Estado es concebido como un proyecto siempre incompleto que necesita ser constantemente enunciado e imaginado, invocando lo salvaje, lo vacío y el caos que no sólo yace por fuera de los límites de su jurisdicción, sino que además es una amenaza desde dentro (Das y Poole, 2008 [2004]: 23).

Por otro lado, el estado también puede ser entendido como un producto cultural, para Lagos y Calla (2007) esto consiste en que las rutinas y las relaciones de poder crean un imaginario sobre el estado, es decir, que es un producto de cada persona, un proceso cultural. Bajo esta perspectiva, respetando la distancia cultural y a pesar que estos autores se refieren a la construcción del estado inglés, Corrigan y Sayer (2007 [1984]) resaltan la importancia de entender al estado como revolución cultural, puesto que se enfoca en estudiar el significado de las actividades, formas, rutinas, rituales del estado para la constitución y regulación de las identidades sociales y subjetividades. Los autores proponen comprender las formas del estado como formas culturales y a éstas como formas reguladas por el estado (Corrigan y Sayer, 2007 [1984]: 43-44), es decir, que el estado se reafirma en los rituales que él mismo crea, como los procesos de administración de justicia y las leyes, como instrumento base para la afirmación.

Corrigan y Sayer (2007 [1984]) ven necesario entender al estado como una *construcción*, algo que se hace de las rutinas y los rituales de mando, que necesita legitimación, la formación del estado es en sí una revolución cultural; “el repertorio de actividades e instituciones convencionalmente designado como el ‘estado’ son formas culturales” (Corrigan y Sayer, 2007 [1984]: 44). Los estados se (re) afirman en sus rituales, “esos esotéricos rituales de una corte de justicia”, o la aprobación de una ley,

Definen con gran detalle, las formas e imágenes aceptables de la actividad social y de la identidad individual y colectiva; regulan, de maneras que se pueden describir empíricamente, el “estado” nunca para de hablar (Corrigan y Sayer, 2007 [1984]: 44-45).

La formación del estado es un proyecto de monopolización, donde “busca quedar como el único que se puede atribuir autoridad para ser la instancia legítima para tal o cual forma de conocimiento, de previsión, de regulación o, palabra maravillosamente neutral, de ‘administración’” (Corrigan y Sayer, 2007 [1984]: 55).

La formación del estado reconstruye las relaciones sociales, precisamente, en términos de sistema político [*polity*] nacional tanto en lo interno como los ‘de fuera’ [...], dando nuevas formas a identidades y lealtades; la ‘comunidad ilusoria’ del estado burgués siempre se representa como una comunidad nacional (Corrigan y Sayer, 2007 [1984]: 73).

En el caso de Bolivia el discurso de gobierno sobre la plurinacionalidad, intenta definir un sentido de nacionalidad étnica-indígena -con un fuerte énfasis andino-, que pretende eliminar lo “mestizo”, donde el peligro de “recuperar o retornar” a lo indígena es borrar el pasado colonial, entendiendo la “ancestralidad” indígena como algo puro e inmutable, sin tomar en cuenta que las identidades también son plurales e históricamente están formadas y se van formando con elementos también occidentales de forma estratégica.

Precisando un poco más la idea de estado, Abrams (2006 [1988]) plantea que este necesita dos objetos de estudio: el sistema de estado (desde la idea de Miliband, “como el conjunto de instituciones de control político ejecutivo y de su personal clave, la ‘elite de estado’: ‘el gobierno, la administración, los militares y la policía, la rama judicial, las asambleas parlamentarias y los gobiernos subcentrales” (Abrams, 2006 [1988]: 89); y la *idea de estado, como construcción ideológica*, y no como cosa. Para Abrams, “las instituciones políticas, el ‘sistema de estado’, son los agentes reales a partir de los que se construye la idea de estado. El problema para el análisis político

consiste en verlo, sin embargo, como una construcción imaginativa” (Abrams, 2006 [1988]: 94).

Abrams concibe al estado como un proyecto ideológico y sobre todo un *ejercicio de legitimación de poder*, donde el “objeto principal de legitimación son las instituciones más evidentes del ‘sistema de estado’ y en particular sus funciones coercitivas” (Abrams, 2006 [1988]: 94). Tomo este concepto para pensar en las agencias judiciales como parte de un proceso históricamente específico de control, y donde las instituciones, como las prisiones y la policía generan una idea de coerción, por lo que Abrams los llama instrumentos de respaldo del peso de la legitimidad⁵. Para Abrams lo que está siendo legitimado, es el poder real, pero, su asociación con la idea de estado y la invocación de esa idea es lo que permite ver los poderes ocultos. Entonces la *idea* de estado como poder ideológico es un objeto obligatorio de análisis.

En la misma línea Hansen y Stepputat (2001) nos dicen que las visiones sobre el estado son muchas y no pueden ser completamente reconciliadas ni que necesitan serlo, en este sentido el argumento de los autores es mantener las perspectivas sobre el estado en tensión productiva, lo que para ellos ofrecería una perspectiva más amplia sobre las ambigüedades del estado:

Tanto ilusoria como un conjunto de instituciones concretas; tanto ideas distantes e impersonales como instituciones localizadas y personificadas; tanto violento y destructivo como benevolente y productivo. Las formas modernas del estado están en constante proceso de construcción y su construcción se lleva a cabo a través de la invocación de un conjunto de registros generalizados y globalizados de gobierno y autoridad [...], lo que llamamos “lenguajes de estatalidad” (Hansen y Stepputat, 2001: 4-5).

La propuesta central de estos autores, es el estudio del estado y sus prácticas explorando los diferentes lenguajes y discursos estatales, sus significados localizados, genealogías, estudiar como el estado intenta hacerse real y tangible a través de símbolos, textos, e iconografía, pero también moverse más allá de la prosa estatal (Hansen y Stepputat, 2001). Los autores citando a Crawford Young, nos dicen que nuestras ideas de lo que el estado colonial fue, hizo y quiso conseguir debe ser historizado y visto en un contexto de amplio desarrollo de tecnologías y políticas de gobierno imaginarias en su tiempo. El entendimiento de lo que es lo imaginario, no ayudará también a realizar un acercamiento a cómo se imaginan las comunidades indígenas, para esto, el concepto de

⁵ Esta concepción nos ayuda a entender al estado con sus instrumentos de legitimación: las leyes, y agencias: Policía, Defensoría, prisiones, a través de sus funciones coercitivas.

comunidad imaginada de Anderson, también nos ayuda en este análisis. Anderson plantea el término *comunidad*

[P]orque, independientemente de la desigualdad y la explotación que en efecto puedan prevalecer en cada caso, la nación se concibe siempre como un compañerismo profundo, horizontal (Abrams, 2006 [1988]: 25).

Benedict Anderson (1993 [1983]), también plantea lo imaginario desde el concepto de comunidad imaginada, para pensar la nación y los nacionalismos. Sin embargo, su visión puede ser útil para pensar cómo se construyen esos sentimientos de pertenencia a una nación o pueblo, que en caso de las comunidades indígenas se las ha querido ver como profundamente horizontales como veíamos anteriormente. El autor refiere lo imaginado en relación a que los miembros de una comunidad “no conocerán jamás a la mayoría de sus compatriotas, no los verán ni oirán siquiera hablar de ellos, pero en la mente de cada uno vive la imagen de su comunión” (Anderson, 1993 [1983]: 23).

Esta perspectiva ha sido criticada y calificada de esencialista y totalizante, desde los estudios de subalternidad Bhabha (2010) y Chatterjee (2007) ponen 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), mientras que Chatterjee en desacuerdo al argumento de Anderson que plantea que se imagina al espacio social de la sociedad moderna como si estuviese en un tiempo homogéneo vacío, argumenta que es una problemática vista desde un solo lado, puesto que observa únicamente una dimensión del espacio-tiempo modernos. En este contexto Chatterjee plantea que la política no significa lo mismo para todas las personas, de este modo propone analizar quién y desde dónde se imagina esa comunidad.

Haciendo una crítica a este concepto que crea una idea de comunidad como homogénea y armónica, Chatterjee (2007) destaca que la perspectiva de Anderson radica en el esencialismo y que hace una descripción ideal y utópica de las comunidades, y postula que los subalternos imaginan la nación de diferente manera de acuerdo a sus particularidades culturales propias. Chatterjee nos invita a reflexionar sobre las formas de la política popular, las funciones y actividades de los sistemas gubernamentales modernos, y las relaciones entre gobiernos y pueblos (Chatterjee, 2007: 55). Voy a asumir el riesgo de tomar las reflexiones de este autor para leer y

pensar las relaciones entre la forma de “gobierno” patriarcal en las comunidades indígenas y sus mujeres como gobernadas.

Chatterjee nos dice que la familia es el ámbito considerado esencial para la “tradición”, fundamental para mantener la identidad cultural; donde existen dos ámbitos el de la política de la “élite” y el de la política de los “subalternos” (Chatterjee, 2007: 101). Un resultado de este enfoque, como él dice, es “demostrar que cada dominio, no solamente actúa en oposición al otro, sino que, a través de un *proceso de confrontación*⁶, modela también las formas emergentes del otro dominio” (Chatterjee, 2007: 101). El punto no es la simple demarcación e identificación de dos espacios diferenciados, sino rastrear en sus historicidades mutuamente condicionadas las formas específicas que surgieron en el espacio definido por el proyecto hegemónico, y, en las innumerables resistencias fragmentadas hacia ese proyecto normalizador (Chatterjee, 2007: 102).

Esto da pie para que la política de los subalternos sea un “espacio a partir del cual existe la necesidad de negociar acuerdos” (Chatterjee, 2007: 101). Una política de los subalternos o “política de los gobernados” viable y con capacidad para obtener resultado implica una considerable dosis de mediación” (Chatterjee, 2007: 140) entre ámbitos con desigualdades de poder, entre quienes gobiernan y quienes son gobernados.

Los estudios de subalternidad, nos permiten entonces entender que imaginar una comunidad – sea estado, nación, incluso una nación indígena – implica pensar en lo político⁷, en la política, en los sistemas de gobierno –nacionales y locales- y en las relaciones entre gobernantes y gobernados. Desde esta perspectiva, planteamos el estado y la comunidad indígena como comunidades políticas que guardan conflictos en su interrelación, escenario donde se articula la justicia.

Sobre esto Hansen y Stepputat (2001), a diferencia de los estudios subalternos que ven la comunidad como espacio de resistencia a la dominación, homogenización y técnicas disciplinarias, y además que se la ve desde una oposición binaria, ya sea como algo bueno, puro, auténtico; o como algo peligroso, impredecible e ingobernable (Hansen y Stepputat, 2001: 24-25). Los autores sugieren que la sociedad racional exige imágenes de localidad, unión, reciprocidad, también de tradición, provincialidad e

⁶ Resaltado mío.

⁷ Según Mouffe (2007) la idea de conflicto no puede eliminarse del ámbito de lo político, lo que también contradice a una idea de comunidad horizontal y armónica. El enfoque planteado por esta autora es el *agonista* inspirado en la comprensión “real” de “lo político”, donde se debe reconocer la imposibilidad de erradicar la dimensión conflictual de la vida social como condición necesaria para comprender el desafío al cual se enfrenta la política democrática.

inmovilidad, son imaginarios invocados por gobiernos paternalistas o intervenciones no gubernamentales a nombre de las comunidades y dan como ejemplo al movimiento indigenista en muchos de los países de Latinoamérica. Para los autores estos imaginarios han intentado incorporar a las comunidades a estados-nación jerárquicas, homogéneas, de dónde proponen dirigir la atención a la formación de la oposición y las fronteras entre el estado y comunidades, a las diferencias e identidades que han sido subsumidas que son las principales oposiciones al estado, a cómo están organizadas y negociadas estas relaciones a través de fronteras, y, por último, a cómo están representadas las comunidades y por quiénes (Hansen y Stepputat, 2001: 25).

Desde la antropología jurídica, podemos pensar que el concepto de “comunidad” también es guiado por un imaginario de armonía entendida como “un componente inherente a las organizaciones sociales y a las ideologías que evolucionaron como consecuencia de las políticas coloniales de tipo político y religioso” (Nader, 1998: 26). Nader hace referencia a diferentes autores que señalan la relación entre la ideología armónica y la intervención de las misiones (Rose, 1988; Beidelman, 1974; Shapiro, 1981; Gluckman, 1955; Nadel, 1947; Gulliver, 1971; Holleman, 1974; Chanok, 1985; Reay, 1974; Chowning, 1974; Edward Schiefflin, 1981), y cómo éstas han influido en las formas de derecho de sociedades colonizadas. Esta ideología armónica, sería para ella la base del derecho como forma de control en este tipo de sociedad.

Según esta autora la influencia misional guarda mucha relación con la idea de que el conflicto es algo malo, por lo que tiene un “énfasis en la conciliación; un reconocimiento de que la resolución del conflicto es inherentemente buena y que lo contrario – la continuación del conflicto o controversia – es malo o disfuncional; una concepción del comportamiento armonioso como más civilizado [...]” (Nader, 1998: 26).

Esta perspectiva de armonía que se quiere proyectar en las comunidades indígenas conlleva el peligro de ocultar o invisibilizar conflictos internos y de relaciones de poder, donde las relaciones de género están inmersas, ocasionando de la violencia de género en todas sus formas sea considerada un problema menor de cada familia.

Para hacer una problematización completa de esta investigación, es importante también entender al estado y comunidad indígena, desde el imaginario de las mujeres, desde los estudios de género y algunas corrientes feministas, en la medida que “fundamentan reivindicaciones políticas a favor de los derechos colectivos excluidos y subordinados” (Cumes, 2009) que en este caso son las mujeres indígenas.

Desde el feminismo, el estado ha sido objeto de estudio, por un lado, 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, correspondiente a convenciones de poder y privilegio constitutivas del género dentro de un orden de dominación 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. Esta perspectiva enriquece la de los estudios subalternos ya que planteamos un estado que, si bien reconoce la pluralidad y los derechos de las mujeres, aún es un estado patriarcal que reconoce naciones indígenas también patriarcales.

En este sentido, me parece importante volver a la concepción de *comunidad* planteada por Paredes (2014 [2010-2013]), que, si bien se piensa desde lo andino, ayuda a pensar en la diversidad de mujeres indígenas. Paredes (2014 [2010-2013]) parte de la comunidad “como principio incluyente que cuida la vida”, a través de la superación del *chacha-warmi* (hombre-mujer) como complementariedad, ya que impide analizar la realidad de la vida de las mujeres, porque no incorpora la denuncia del género en las comunidades, y naturaliza la discriminación [...] (Paredes, 2014 [2010-2013]: 78-80). La propuesta del feminismo comunitario no propone pensar a las mujeres frente a los hombres, sino pensar hombres y mujeres en relación a la comunidad (Paredes, 2014 [2010-2013]: 79). La propuesta del feminismo comunitario es la

[R]econceptualización del par complementario, despojarlo de su machismo, de su racismo y su clasismo, replantearlo en mujer-hombre, *warmi-chacha* que recupera el par complementario horizontal, sin jerarquías, armónico y recíproco, par de presencia, existencia, representación y decisión (Paredes, 2014 [2010-2013]: 84).

La autora refiere una comunidad desde “otra manera de entender y organizar la sociedad y vivir la vida” (Paredes, 2014 [2010-2013]: 86), cuando decimos comunidad, nos referimos a todas las comunidades de nuestra sociedad (urbanas, rurales, religiosas, deportivas, culturales, etc.), comprendiendo que de todo grupo humano se puede hacer y construir comunidades. Entonces plantea una comunidad constituida por mujeres y hombres como dos mitades imprescindibles complementarias, no jerárquicas, recíprocas y autónomas una de la otra; un *par de representación política*, y no una pareja

heterosexual porque no se habla de familia, sino de comunidad (Paredes, 2014 [2010-2013]).

Podemos decir que en las comunidades indígenas sucede lo mismo que con el estado, la autoridad masculina se imbrica a través de tecnologías determinadas que regulan la vida de las mujeres, regulaciones y disciplinamientos que alcanzan desde sus cuerpos hasta sus conductas (Butler, 2002 [1993]). Esta dominación masculina pretende la construcción de un “ideal regulatorio”, siguiendo a Foucault, con el afán de regular los cuerpos femeninos para ejercer poder a través de ellos, lo que implica la reducción y el no reconocimiento de sus derechos.

En este sentido, el “sexo”, la producción de los imaginarios a través del sexo, no solo funciona como norma, sino que además es parte de una práctica reguladora que produce los cuerpos gobierna, es decir, es el poder de producir los cuerpos que controla (Butler, 2002 [1993]: 17).

Parte de estas luchas por construir relaciones de género horizontales y no jerárquicas, es construir un tipo de justicia indígena que considere a la violencia de género como justiciable; en este sentido, es necesario entender la situación en que las mujeres indígenas se hallan inmersas y se relacionan en ambas justicias, para lo que es necesario recurrir al concepto de interlegalidad.

Interlegalidad

Ya que hemos definido cómo se construyen los imaginarios de estado y comunidad y sus intersecciones con las mujeres, pasamos a definir un elemento que los articula, la interlegalidad. Estas definiciones de estado y comunidad nos sirven como escenario para entender cómo se cruzan ambos imaginarios en el funcionamiento de la justicia ordinaria y la indígena en casos de violencia contra las mujeres. El concepto de interlegalidad nos permite analizar cómo estos imaginarios se ponen en conflicto cuando las desigualdades de género y la violencia son puestas en escena por las mujeres.

La base sobre la cual se ha trabajado el concepto de interlegalidad es el de Santos (1991 [1987]) quien haciendo una analogía desde la geografía, se refiere al pluralismo jurídico como mapas legales; es decir, como “diferentes espacios legales sobreimpuestos, interpenetrados y mezclados tanto en nuestras mentes como en nuestras acciones [...] así como en los ritmos rutinarios de nuestra vida cotidiana”, a lo que él denomina una época de porosidad legal y legalidad porosa (Santos en Hernández, 2003:

21). Según Santos la interlegalidad es la “superposición, articulación e interpenetración de varios espacios jurídicos mezclados, tanto en nuestras actitudes como en nuestros comportamientos [...] múltiples redes de órdenes jurídicos que nos fuerzan a constantes transiciones y trasgresiones” (Santos, 1991 [1987]: 236-237).

Sobre esta definición, Ávila (2010) llama la atención sobre la necesidad de hacer una distinción y entender con precisión los conceptos de pluralismo jurídico e interlegalidad,

El primero es un concepto más bien estático que inscribe autonomía a cada uno de los sistemas que conviven al interior de un mismo Estado y, por lo tanto, es el que se maneja a nivel de formalismos y normas positivas. El concepto de interlegalidad, en cambio, es más dinámico; se refiere a procesos de interrelación y transformaciones; supone la permeabilidad de los ordenamientos legales y es lo que sucede en la práctica, más allá de la formalidad y las demandas de autonomía (Ávila, 2010: 56).

La interlegalidad para Ávila tiene que ver con una “capacidad de permeabilizar las reglas de convivencia como efecto de una relación mutual” (Ávila, 2010: 58).

En este contexto es importante introducir la discusión de género dentro del marco de la interlegalidad, Sierra (2008) afirma que las mujeres indígenas se encuentran en desventaja ante la justicia del estado, como ante la justicia indígena impartida por sus propias autoridades, mientras que Hernández (2004) nos habla de un “escenario en que distintos sistemas legales convergen, se superponen y se traslapan, generando mapas legales por donde y en los cuales las mujeres indígenas transitan” (Hernández, 2004 en Pequeño, 2009: 12). Desde la antropología jurídica, algunos autores han mostrado que no basta con hablar de sistemas jurídicos interconectados, sino que

[E]s 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, cómo se genera la resistencia hacia ellos, pero también cómo 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 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, Chávez y Terven (2013) señalan que existen diferentes tipos de interlegalidad,

[Q]ue 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 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.

El marco teórico-conceptual expuesto, desde el enfoque de los estudios subalternos sobre la construcción del estado-comunidad, por un lado; y el concepto de interlegalidad, por otro, nos ayudarán a comprender las luchas de las mujeres indígenas de Cururú para transformar los imaginarios de comunidad y así enfrentar la violencia, no sólo desde lo jurídico, sino también desde lo político y la política.

Estructura capitular

Con base en estos conceptos, la presente tesis está estructurada en cuatro capítulos, el primero de carácter introductorio que presenta el problema de investigación y el marco teórico conceptual utilizado para tal efecto. En el que propongo estudiar la construcción de la agencia política de las mujeres indígenas de Cururú frente a la violencia de género, desde las prácticas de interlegalidad y desde los estudios de subalternidad.

El segundo capítulo que contextualiza la investigación, expone el rol de las mujeres indígenas en la transformación estatal, donde se aborda de forma general el contexto político de Bolivia en relación al debate sobre plurinacionalidad y pluralismo jurídico en la asamblea constituyente, además hace un recuento de las propuestas de las mujeres indígenas también en este escenario. El capítulo segundo explica también, el contexto histórico de Cururú para entender cómo los cambios a nivel local se dan de forma conjunta al estatal y/o son influidos por éste y viceversa. El objetivo de este capítulo es analizar las transformaciones del estado en relación al reconocimiento de los

derechos de los pueblos indígenas, y las transformaciones en relación a las luchas de las mujeres, particularmente de las indígenas, objeto de la investigación.

El tercer capítulo está dedicado a analizar las transformaciones de los imaginarios de comunidad y de estado en Cururú, desde el imaginario fundacional de estado y comunidad y sus transformaciones hasta la actualidad con el reconocimiento de la plurinacionalidad y el derecho de autodeterminación de los pueblos indígenas. Este capítulo desarrolla las desigualdades de género existentes en esta comunidad su organización política, lo que permitirá entender cómo se va construyendo el imaginario de comunidad desde la red de autoridad patriarcal. También desarrolla la forma en la que las mujeres están trastocando esos imaginarios a partir de luchas y cuestionamientos a este tipo de autoridad. En síntesis, aborda los imaginarios de comunidad y estado desde las desigualdades y violencia de género que servirán de base para el siguiente capítulo.

El cuarto capítulo se divide en dos partes, la primera que analiza la justicia indígena en Cururú, su relación con la justicia ordinaria, y la forma en que se producen y/o construyen las relaciones de interlegalidad en casos de violencia contra las mujeres. La segunda parte del capítulo aborda la importancia de la CEMIG a través de su presidenta, la construcción de su autoridad y su rol como agente de interlegalidad para las mujeres.

Metodología

El trabajo en la comunidad, en distintos momentos fue una experiencia definitiva, ya que generó muchos aprendizajes, no solo de tipo académico o profesional, sino a título personal. La estadía en los años 2009-2010, que implicó una convivencia de larga duración con las personas de la comunidad, lo que me permitió ver de cerca cómo estaban configuradas las relaciones comunitarias. Lo primero que llamó mi atención fue la forma en que el plan de manejo forestal había irrumpido en sus vidas, afectando su organización, la autoridad y las relaciones familiares-comunitarias. En este sentido, la aparición de instituciones externas de tipo estatal y privadas, era algo que estaba cambiando las lógicas comunales y enfrentando a sus autoridades.

El segundo aspecto que atrajo mi atención, parte del denominado choque cultural, fue la concepción tan diferente que ellos tenían sobre los derechos, las leyes y la justicia, sobre todo por mi formación en derecho fue algo que me maravilló a la vez que interpelaba todo mi conocimiento hasta ese momento.

La disputa que hubo por el reconocimiento de los derechos de las mujeres, fue el tema más delicado, que en algún momento creí que detendría el proceso de elaboración del estatuto. En ese momento pensé que mi presencia, como mujer, abogada, con una firma convicción en las relaciones de género equitativas, era demasiado disruptiva a su “orden establecido”. Sin embargo, la relación con la gente, fue muy enriquecedora para todos.

Este escenario de disputas, luchas, sentimientos de derrota compartidos, e inquietudes sin respuesta sobre las formas y lógicas comunales tan complejas fue lo que me llevó a esta investigación y a buscar diferentes explicaciones e interpretaciones en la antropología. Es así que, el propósito inicial de la investigación fue entender de qué formas se constituían las desigualdades de género en Cururú, problema que emergió en las asambleas de construcción del estatuto interno de la comunidad, el año 2010, particularmente de las discusiones sobre los temas mujer, familia, niñez y adolescencia. Este problema se fue complejizando enriqueciendo desde la perspectiva de la antropología política y con las reflexiones teóricas de subalternidad, que me permitieron complejizar las relaciones de las mujeres indígenas con su comunidad, con el estado y los sentidos que ellas les dan, a través de la justicia, entre otras.

El tiempo de convivencia en la comunidad en diferentes años - el 2009 por un mes, el 2010 por tres meses -, me permitió formar parte de la cotidianidad de las personas y lograr un acercamiento mutuo con confianza, y sobre todo con mucho respeto, especialmente con las mujeres, quienes me contaban sus problemas buscando apoyo y asesoramiento legal para solucionarlos, creando así una especial relación con ellas. Proceso que en algunos momentos resulta invasivo, pero el tipo de “confianza” que generó la convivencia prolongada en el lugar permitió que la gente me integrara en su dinámica y no al revés, a pesar de lo conflictivo de mi presencia en la última etapa.

La estadía de este año, si bien, fue de un mes, fue suficiente para observar los cambios en estos cinco años. Al contrario de lo que pensaba, me recibieron con mucha alegría y podría decir que esperanza al contarme los cambios por los que estaba atravesando la comunidad. Por respeto a esta relación es que decidí proteger la identidad de las personas entrevistadas, así como los testimonios y participaciones de las mesas de trabajo o grupos focales, asambleas, etc. Fue un desafío metodológico procesar y sistematizar la información de campo acumulada en estos años, desde un enfoque teórico distinto y también con un objeto de estudio diferente.

De este modo, esta investigación se caracteriza como etnográfica y como un estudio de caso; entendiendo la etnografía según Auyero como, no sólo un qué hacer sino un cómo hacerlo, no como un método o una herramienta para conocer, “sino que también permite indagar cómo los sujetos le dan sentido a sus prácticas”, tomando como principio básico reconstruir el punto de vista de los sujetos en tiempo y espacio real; es decir, intentar ver cómo los sujetos piensan y sienten sobre una institución (Auyero en Jaramillo, 2013: 361-362). Por otro lado, es importante entender la etnografía como intervención política, ya que ésta a la vez que ayuda a ver las subjetividades y cumple también con un papel de denuncia (Jaramillo, 2013: 376).

Esta investigación es un punto ejemplificador de reflexión: ya que historiza la relación entre justicia indígena y ordinaria en casos de violencia de género y la construcción de imaginarios. La importancia de esta investigación radica en el aporte a los estudios de antropología jurídica, política y de género, de otras formas de entender al estado, las comunidades indígenas y la interlegalidad, desde las mujeres en situación de violencia.

La metodología utilizada para el trabajo de campo, permitió el análisis del rol que los actores desempeñan en la comunidad visibilizando el entramado de tensiones, disputas y conflictos de poder originados de las relaciones entre las mujeres indígenas con las prácticas de justicia. Lo que permitió establecer que, a través de la politización de la violencia, las mujeres son agentes centrales de cambio y reconfiguración de los imaginarios con los que se construye su comunidad; además son las que activan las relaciones de interlegalidad, en estos casos, a través de la presidenta de la CEMIG, dando una nueva concepción de interlegalidad.

Los instrumentos de recolección de información utilizados fueron:

Observación participante: El trabajo de campo tuvo una duración de un mes de convivencia en la comunidad Cururú, esta actividad ayudó a ver el cotidiano de las relaciones entre hombres y mujeres, así también para comparar las prácticas-discursos sobre la violencia. También ayudó a ver las tensiones y conflictos de poder intracomunales.

Entrevistas: se realizaron entrevistas al cacique de la comunidad, coordinador del plan de manejo forestal, presidente de la central comunal, presidenta de la CEMIG-Cururú, presidenta de la junta escolar, fundadora de la CEMIG y a mujeres identificadas como víctimas en la comunidad. Las entrevistas permitieron la reconstrucción de las

relaciones de género, los cambios por los que atravesó Cururú y las percepciones sobre estado y justicia.

A nivel del municipio se realizaron entrevistas a la actual presidenta de la CEMIG de Urubichá y a la fundadora de esta organización, a la responsable de la Defensoría de la niñez y adolescencia, al responsable del departamento de cultura del Municipio, y a la concejala candidata de la CEMIG. A nivel departamental, en Santa Cruz se realizaron entrevistas al presidente de la COPNAG⁸; y a la responsable de proyectos en la provincia Guarayos de la institución CIPCA, sobre su trabajo sobre capacitación en derechos y proyectos productivos. Estas entrevistas nos permitieron analizar de forma más amplia el alcance e importancia de la CEMIG como organización de mujeres, así como su situación política en estos distintos niveles, las entrevistas con el presidente de la COPNAG y la concejala dieron luces sobre la forma en que la justicia indígena se está planteando y configurando en el contexto de las autonomías indígenas y cómo se la puede reconceptualizar, no solo como un proyecto de justicia en el ámbito legal, sino más bien como un proyecto político, donde la interlegalidad es un factor clave.

Grupo focal 1 Autoridades de Cururú: Los grupos focales proporcionaron datos sobre los cambios en las relaciones entre las autoridades comunales. Se realizó una primera reunión con las autoridades con el objetivo de analizar los cambios a partir del año 2010, los efectos del estatuto y las tensiones y conflictos que actualmente existen en la comunidad y que involucran a las autoridades; lo que me ayudó también a ver el posicionamiento de la CEMIG y la nueva representante de la junta escolar, como mujeres, dentro de la red de poder comunal.

Grupo focal 2 Mujeres: El grupo focal con las mujeres de la comunidad me permitió contrastar el discurso actual con el de hace cinco años, sobre la violencia. Esta reunión con las mujeres ayudó a ver la situación de la violencia y los cambios que se han suscitado en torno a ella, los efectos del estatuto en relación a la violencia, sus percepciones sobre justicia, su relación con las autoridades, y la situación en general de las mujeres en la comunidad.

Análisis documental: Se realizó el análisis de material bibliográfico, de leyes nacionales: constitución política del estado de Bolivia, ley de deslinde jurisdiccional,

⁸ Central de Organizaciones de los Pueblos Nativos Guarayos.

ley de autonomías y descentralización, ley integral para garantizar a las mujeres una vida libre de violencia, estatuto interno de Cururú, informes de diferentes ONG's que trabajaron en la zona, memoria de un juicio comunal realizado el año 2010⁹ (caso desarrollado en el capítulo IV) consistentes en el registro de las participaciones de 1 , asambleas y cuadernos de campo del 2010, artículos de prensa, páginas oficiales del gobierno y organizaciones políticas de segundo grado. El análisis documental fue útil para el análisis del contexto de la comunidad de Cururú.

⁹ Ver la memoria del juicio en Anexo 2.

CAPÍTULO II

EL ROL DE LAS MUJERES INDÍGENAS EN LA TRANSFORMACIÓN ESTATAL: HACIA LA PLURINACIONALIDAD E INTERLEGALIDAD

Este capítulo tiene dos propósitos, explicar el contexto histórico político de Bolivia que ha permitido la existencia de un estado plurinacional en el que se inserta el pluralismo jurídico; y explicar las luchas de las mujeres indígenas en el país, específicamente de las mujeres guarayas, para que sus derechos se reconozcan.

La pregunta que guía este capítulo es cuál es el significado de las luchas de las mujeres indígenas por el reconocimiento de sus derechos, y cuál es su rol en la transformación estatal. Lo que este capítulo propone es que las luchas pequeñas, desde abajo, logran transformaciones estructurales en el estado y en su aparato legal, así también en sus comunidades. Es así que el reclamo de las mujeres indígenas para que se reconozcan sus derechos, en casos de violencia, es un esfuerzo por politizar sus problemas en lo local-estatal. En este sentido, es importante revisar las propuestas más importantes que los pueblos indígenas, originarios, campesinos y las mujeres llevaron a la asamblea constituyente, en temas de derechos colectivos, de autodeterminación, donde las mujeres tuvieron un rol central de participación, dentro de las propuestas de los pueblos indígenas, como en colectivos y organizaciones de mujeres planteando demandas específicas en relación al género.

El contexto político, en el que se inscriben las mujeres indígenas es uno de tensiones y conflictos entre el derecho a no ser violentadas y la justicia indígena que no reconoce a la violencia contra la mujer (en ninguna de sus formas) como justiciable; donde se encuentra en disputa el derecho a la autonomía de las mujeres y a la participación política, conflictos que implican la subordinación de las mujeres a una autoridad patriarcal familiar y comunal. Frente a esto las mujeres plantean demandas al estado para que sean reconocidas en la nueva constitución. Desde las reflexiones de los estudios de subalternidad, el objetivo es mostrar que cada dominio (justicia ordinaria/justicia indígena), no solamente actúa en oposición al otro, sino que a través de un proceso de confrontación que modela las formas de otro dominio (Chatterjee, 2007). Esto nos muestra que el proceso de imaginación del estado y las comunidades indígenas, no solo es unidireccional de arriba hacia abajo, sino desde ambas posiciones. Veremos cómo los pueblos y las mujeres indígenas interpelan y confrontan al estado desde posiciones de subalternidad logrando afectar su estructura.

Este capítulo se divide en dos partes, la primera explica la transformación del modelo de estado del neoliberalismo a la plurinacionalidad, haciendo un breve recuento histórico-temporal desde la guerra del agua en el año 2001 y, la guerra del gas en el 2003, hechos que generaron la crisis del gobierno de Gonzalo Sánchez de Lozada, y el ascenso del gobierno de Evo Morales, por un lado; y por otro, señalaré los debates más importantes de la Asamblea Constituyente llevada a cabo el año 2006, en torno a las propuestas más importantes de mujeres y pueblos indígenas.

La segunda parte del capítulo, describe brevemente el contexto histórico del Municipio indígena Urubichá a la cual pertenece la comunidad Cururú, describiendo y explicando también el surgimiento de la organización de mujeres indígenas guarayas CEMIG, para mostrar cómo éstas han luchado para adaptarse a los cambios estatales, y para también generar cambios en él.

Las reflexiones presentadas en este capítulo se construyeron en base al análisis bibliográfico producido sobre las propuestas más importantes de la Asamblea Constituyente, en los temas que atañen a la presente investigación; también de datos proporcionados por el Municipio de Urubichá y de las organizaciones y autoridades de segundo grado del municipio y de Cururú.

La transformación del estado boliviano: del neoliberalismo a la plurinacionalidad

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 estado y de gobierno que más tarde llevaría a la presidencia a Evo Morales.

La “guerra del agua”, en Cochabamba (2001) y la “guerra del gas” (2003)¹⁰, en la ciudad de La Paz, estuvieron caracterizadas por movilizaciones de parte de

¹⁰ En septiembre del año 1999, en Bolivia, se aprobó la ley de agua potable y alcantarillado sanitario, y el gobierno entregó en concesión la empresa municipal de distribución de agua de Cochabamba a Aguas del Tunari, un consorcio privado internacional a cargo de la multinacional Bechtel. Esto ocasionó que en enero de 2000 las tarifas del agua se incrementaron entre el cincuenta y el cien por ciento, razón por la cual la Coordinadora del Agua y el Comité Cívico convocaron a una movilización inicial, que desencadenó en una serie de movilizaciones y enfrentamientos que paralizaron a la ciudad por tres meses. La guerra del gas comenzó en septiembre del año 2003 debido a la exportación del gas por Chile, las

movimientos sociales, civiles y barriales en contra, no sólo de la privatización de estos recursos, sino de la representación de autoridades cuya ideología beneficiaba a las clases altas y medias altas del país y no así a las más vulnerables y marginadas. 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 se posicionaron con mucha fuerza diferentes actores sociales indígenas y campesinos importantes¹¹, que se fueron gestando desde los 90 (incluso antes) con la primera marcha indígena por el territorio y la dignidad, donde los pueblos de tierras bajas marcharon en forma de interpelación al estado, hecho que “transformó el imaginario y escenario político” (Garces, 2010) logrando la titulación de algunos territorios.

La crisis del estado boliviano tuvo diferentes formas: fiscal, de representación, de legitimidad y de correspondencia (Tapia, 2007)¹². Me centraré en la crisis de correspondencia que según este autor existía entre el estado neoliberal, la configuración de sus poderes, el contenido de sus políticas, etc., y, la diversidad cultural del país (Tapia, 2007: 48). Se puede decir que esta crisis de correspondencia también está relacionada a la desarticulación entre los derechos de los pueblos indígenas - como derechos colectivos - y los derechos individuales de las mujeres indígenas, que las mujeres intentaban articular.

Este panorama llevó a la presidencia a Evo Morales el año 2005, con un apoyo masivo, principalmente de los pueblos indígenas y campesinos quienes sintieron 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. Cabe resaltar que la idea de conformar una asamblea constituyente surge de los pueblos indígenas en la marcha de tierras bajas por la

demandas del pueblo eran la no explotación del gas sin una política de explotación que permitiera abastecer el mercado interno y que los precios de exportación no fueran bajos.

¹¹ A partir de esa marcha las organizaciones indígenas, originarias y campesinas fueron tomando importancia en la interpelación al estado en movimientos como la guerra del agua y del gas. La Central Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB); el movimiento indígena Pachakuti; la Confederación de Pueblos Indígenas del Oriente Boliviano (CIDOB); la Federación de Juntas Vecinales de El Alto, etc. Donde la participación de mujeres campesinas y de sectores populares, así también 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 el posicionamiento político de las mujeres indígenas campesinas en el contexto político del país.

¹² Sobre las crisis del neoliberalismo en Bolivia ver Tapia, 2007. La crisis fiscal refiere a los procesos de privatización que implicó un creciente déficit por lo que se tuvo que recurrir a la deuda externa y cooperación internacional para poder sostener su financiamiento normal. La crisis de representación se debió a las reformas electorales realizadas en los '80 y '90 que permitieron un sistema de partidos monoclasiista que no representaba a la mayoría de la población boliviana. La crisis de legitimidad se refiere a la falta de representación de la sociedad civil, de pueblos y culturas.

soberanía popular, el territorio y los recursos naturales, convocada por la CIDOB el año 2002, donde se “instala el debate de necesidad de una Asamblea Constituyente que reestructure las relaciones entre estado y sociedad” (Garces, 2010). 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 2003 nace la idea de conformar un pacto de unidad entre las organizaciones indígenas, originarias y campesinas para garantizar el proceso constituyente, de este modo un año más tarde se crea el Pacto de Unidad Programático, durante el encuentro nacional de estas organizaciones, donde elaboran una propuesta de ley de convocatoria a la asamblea constituyente. El año 2006 con la Ley Especial de Convocatoria a la Asamblea Constituyente, todas las instituciones, organizaciones y colectivos de mujeres, indígenas, originarios y campesinos se organizaron para presentar sus propuestas. De modo que explicaré primero las propuestas presentadas por los pueblos indígenas, y posteriormente las del colectivo de mujeres.

En el proceso de la Asamblea Constituyente, la propuesta del Pacto de Unidad fue la más importante y completa que sirvió de base para el texto constitucional, su objetivo era la refundación del estado neoliberal en uno plurinacional que reconociera las autonomías indígenas en el marco internacional de derechos humanos colectivos¹³. De forma general, los temas que formaban parte de su propuesta eran: estado plurinacional, modelo de estado, ordenamiento territorial y autonomías, régimen de tierra y territorio, régimen económico, régimen social, derechos, deberes y garantías (OSAL, 2007; Garces, 2010).

La agenda de los pueblos indígenas fue ir más allá de la multiculturalidad que la constitución que sería reformada se quedaba en el mero reconocimiento de otras culturas, sin reconocer sus propias formas de gobierno. Su propuesta era la plurinacionalidad, que implicaba trascender lo multicultural, como concepto de origen neoliberal que reconocía la presencia y coexistencia de diferentes culturas en la medida en que no interfirieran en la cultura dominante, manteniendo una relación de

¹³ Hasta ese momento el instrumento normativo más importante era el Convenio 169 de la OIT. Posteriormente (2007) se aprobaría la Declaración de los derechos de los pueblos indígenas que sería ratificada como ley del estado de Bolivia y sería la base fundamental de las demandas de los pueblos indígenas en incluir sus derechos en la nueva constitución política del estado.

subordinación con esta; la cual también resultaba neutral al género, que “como categoría analítico-política no tiene fundamentos que guíen una acción política orientada a buscar la equidad y la igualdad de género” (Cumes, 2009:36).

La interculturalidad y la plurinacionalidad como conceptos más complejos que no solo reconocen la diversidad, sino que sitúan las culturas indígena-originaria-campesinas al mismo nivel que la dominante con la posibilidad de relacionamiento entre ellas (Santos, 2012). El objetivo de la plurinacionalidad, en adición, era posibilitar el reconocimiento de las autoridades, formas de gobierno, formas jurídicas, políticas, económicas y culturales diferentes existentes en el país, y además a través de éstas reconocer se reconoce a la justicia indígena al mismo nivel y jerarquía que la ordinaria occidental dominante hasta ese momento.

Esta propuesta fue el comienzo de un proceso de eliminación de la subordinación de los pueblos indígenas, un proyecto de descolonización; que fue discutida y cuestionada por los partidos conservadores de la Asamblea Constituyente, principalmente porque desafiaba la estructura política y jurídica del estado moderno colonial, y amenazaba principalmente a toda la cultura jurídica dominante con el pluralismo jurídico, al multiculturalismo liberal con la interculturalidad, al estado nación unitario con la plurinacionalidad, y al desarrollo capitalista con las visiones sobre la tierra, los recursos naturales¹⁴ y el vivir bien. La tensión más fuerte en el debate sobre pluralismo jurídico, era cambiar del monolitismo jurídico al pluralismo jurídico, porque ponía en cuestión toda la cultura jurídica dominante y sus principios.

El año 2007, con la aprobación de la declaración de los derechos de los pueblos indígenas que sería ratificada como ley del estado de Bolivia y sería la base fundamental de las demandas de los pueblos indígenas en incluir sus derechos en la nueva constitución política del estado. Finalmente, la constitución se aprobó reconociendo la plurinacionalidad y con ésta el pluralismo político, económico, jurídico, cultural y lingüístico. La nueva constitución reconoce la jurisdicción indígena originaria campesina con igual jerarquía que la ordinaria, con sus propias autoridades, principios, valores, normas y procedimientos propios¹⁵.

Esta “amenaza” intentó ser subsanada post constitucionalmente con la Ley de Deslinde Jurisdiccional (LDJ). La LDJ promulgada a fines del año 2010, tiene el objetivo de

¹⁴ Sobre tensiones y transiciones de la plurinacionalidad ver Santos (2012) “Cuando los excluidos tienen Derecho: justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad”.

¹⁵ Arts. 179, 190, 191, 192 de la Nueva Constitución Política del Estado de Bolivia, 2008.

regular los ámbitos de vigencia entre la jurisdicción indígena y la jurisdicción ordinaria y determinar mecanismos de coordinación y cooperación entre ambas (LDJ, 2010: Art. 1). Esta normativa implica oportunidades, como también amenazas para los pueblos indígenas, oportunidades porque abre una puerta para que las poblaciones indígenas solucionen sus conflictos e impartan justicia de acuerdo a su cosmovisión, sus normas y valores propios, y éstas sean reconocidas y respetadas por la justicia ordinaria. Por otro lado, implica amenazas porque la ley al regular las materias¹⁶ y asuntos que debe y no conocer la justicia indígena, conlleva una contradicción con la igualdad de jerarquía, puesto que estos límites son ya una subordinación de la justicia indígena a la ordinaria. La normativa referida a los ámbitos de vigencia, material y personal, precisamente son un límite a la justicia indígena en general.

En este contexto político de tensiones y conflictos, los problemas de género también se posicionaron en la Asamblea Constituyente, ya que el pluralismo jurídico afecta a las mujeres indígenas en situación de violencia. Los colectivos de mujeres se organizaron para presentar un proyecto conjunto a la asamblea constituyente, que denominaron “Mujeres y Asamblea Constituyente” impulsada por la Coordinadora de la Mujer¹⁷, a la cual se une 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). Denominaron su propuesta “De la protesta al mandato: una propuesta en construcción” siendo la más importante en contenido en relación a: los derechos de las mujeres, modelo y estructura del estado boliviano, derechos humanos individuales y colectivos, propuestas para los regímenes económico, financiero, laboral, social y familiar, y finalmente, propuestas sobre tierra y territorio.

Este documento reunió 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). El marco de la Asamblea Constituyente se constituyó en un espacio en el que se visibilizaron las relaciones de poder dentro del estado que dejaba de lado aún a las mujeres, a pesar de la notoria participación política

¹⁶ Art. 10 de la Ley de Deslinde Jurisdiccional de Bolivia, 2010.

¹⁷ “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).

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 (Agreda, 2012; 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 significa una lucha por cambiar las causas estructurales que marcan las condiciones de vida como mujeres, se 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 citada por Agreda, 2012: 66).

Las discusiones más importantes de los diferentes partidos políticos en torno a las propuestas fueron: los asambleístas de PODEMOS¹⁸ estaban en contra del estado laico, derechos sexuales y reproductivos; pero 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, los 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 etnización del estado, hacia lo andino, diluyendo el tema de género, imaginario que es reproducido también por los colectivos de mujeres afines al gobierno.

La defensa de la noción del *chacha-warmi* como principio de complementariedad rector de las relaciones entre hombres y mujeres, 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). Y por otro lado Paredes (2014 [2010-2013]) manifiesta que el *chacha-warmi* representa un machismo indigenista que encubre y naturaliza la violencia.

Finalmente, la propuesta del MAS incluyó una sección referida a los derechos de la mujer, reconociendo derechos a una vida libre de violencia de cualquier tipo en la familia

¹⁸ Poder Democrático Social, partido de oposición al Movimiento Al Socialismo MAS en esa época.

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 un lado, debido a que la sociedad boliviana aún es muy conservadora; y por otro, porque los derechos de las mujeres se diluyeron en otras discusiones como la capitania plena, las autonomías departamentales, etc. Es así que el texto final de la constitución no tiene una sección dedicada a los derechos de las mujeres; sin embargo, el tema ha sido transversalizado a lo largo del texto.

Retomando todas estas discusiones, las leyes fueron incorporando en sus textos el principio de equidad de género. Entre la normativa más importante están 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).

El 2015 las mujeres indígenas y campesinas de Bolivia, a través de las tres organizaciones más importantes, la Confederación Nacional de Mujeres Indígenas de Bolivia (CNAMIB), el Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ), y la Confederación Nacional de Pueblos Indígenas de Bolivia (CIDOB), han remitido el Informe Sombra a la CEDAW, con carácter de denuncia refiriéndose explícitamente a la violación a los derechos de las mujeres del estado boliviano en las represiones de la localidad de Chaparina en el año 2011 en la marcha de defensa del TIPNIS¹⁹, avasallamientos a las instalaciones de la CIDOB el 2012 y al CONAMAQ el

¹⁹ Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécore.

2013; y la violación colectiva a siete mujeres y dos niñas indígenas Tacanas en el departamento de Pando, caso sin resolución. Este informe reclama los derechos de las mujeres indígenas a participar en la elaboración y ejecución de los planes de desarrollo rural, a participar en organizaciones y asociaciones propias, al acceso a la justicia, a que se trate debidamente la violencia contra la mujer, a la trata y explotación de la prostitución, a participar en la vida política y pública, a la educación, empleo y salud.

En relación al acceso a la justicia declaran:

A nosotras las mujeres indígenas nos preocupa la poca capacidad que tiene el Estado boliviano para hacer justicia en favor de los derechos de las mujeres indígenas; creemos que ellos están en relación con la falta de independencia del sistema judicial en relación al gobierno nacional. Tenemos dos casos no resueltos que nos sirven como ejemplo: la intervención violenta a la Marcha Indígena del TIPNIS y la “violación colectiva” de 7 mujeres y 2 niñas indígenas Tacanas de la Comunidad El Retorno en el Departamento de Pando (Informe Sombra, 2015: 6).

Aún con el avance en la legislación que protege a las mujeres contra la violencia, las mujeres indígenas sienten indefensión ya que dicha normativa no se adecua a la realidad de las comunidades indígenas, por lo que demandan que éstas, así como la implementación de políticas sean trabajadas con la participación de ellas. De modo que las organizaciones indígenas de mujeres son fundamentales para este tipo de reclamo, confrontación y denuncia al estado.

Acercándonos a la zona de la comunidad de investigación, en la provincia Ascensión de Guarayos es la CEMIG que desarrollaremos más adelante, antes es necesario entender el contexto en el que se inscribe la comunidad de Cururú.

Como se puede ver los gestores de las transformaciones estatales han sido las organizaciones y movimientos indígenas, hombres y mujeres, donde estas últimas siempre defendieron el proceso con fortaleza y decisión.

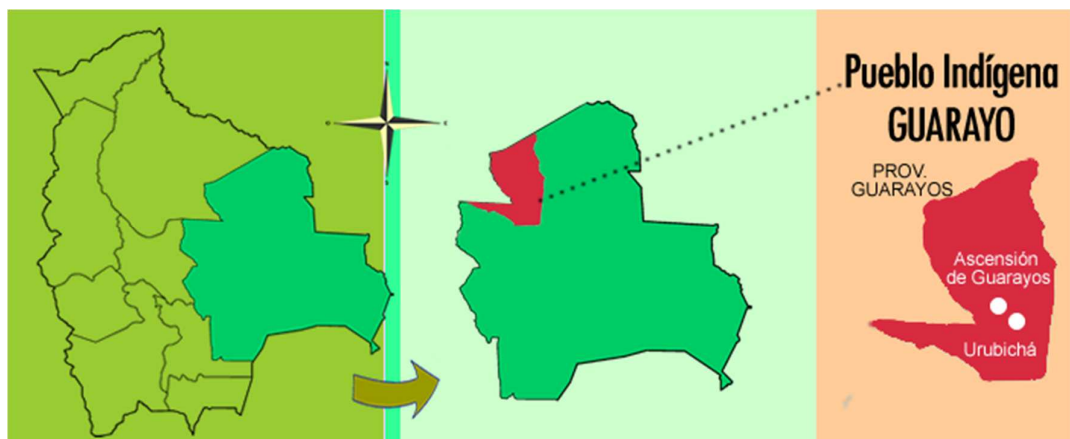
Cururú: comunidad en transformación

Cururú es una comunidad guaraya, ubicada al norte del departamento de Santa Cruz de la Sierra en Bolivia, pertenece a la provincia indígena Ascensión de Guarayos²⁰,

²⁰ La provincia Guarayos fue creada el 6 de marzo de 1990, que en tiempo de las misiones jesuíticas se llamaba la Gran Nación Guaraya. El pueblo guarayo se concentra en la parte centro-oeste de la provincia en seis pueblos misionales: Ascensión de guarayos, Urubichá, Yaguarú, San Pablo, Yotaú y Salvatierra (INE, 2015).

específicamente al municipio Urubichá²¹. Está constituida por un grupo de parentesco extenso de cuarenta familias. Cururú fue fundada por catorce familias, todos residentes y oriundos de Yaguarú. Cururú era un centro de castigo y trabajo forzado en tiempo de la misión, cuando esta desapareció algunos indígenas quedaron como propietarios de *chacos* para trabajo agrícola. Antes de la llegada de las 14 familias, existían algunas familias viviendo en la comunidad, primeros propietarios de estos chacos; mientras las catorce familias tienen la propiedad de los chacos de sus padres, es decir, por herencia. El motivo para que estas personas decidan mudarse a Cururú y refundarla como lugar de residencia 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, especialmente en tiempo de lluvia.

Gráfico 1. Ubicación geográfica de la Provincia Ascensión de Guarayos



Fuente: Ministerio de Educación de Bolivia. Mapa de la Provincia Guarayos <http://upiip.minedu.gob.bo/paginas/pueblos/region3/index.php/47-guarayo/160-ubicacion-geografica-guarayu>

Como toda comunidad indígena, las relaciones que mantienen con el exterior hacen que sus tradiciones vayan cambiando y adopten elementos externos en sus relaciones locales. Sus características de estructura social “son regidas por una organización sobre la base de familias extensas, regidas por un poder político de base parental, cuyos arreglos económicos están articulados con las esferas religiosas y rituales” (Nostas y

²¹ Urubichá se funda en 1823 por las misiones jesuitas, y trasladada en 1864 donde se encuentra actualmente, a orillas del Río Blanco. Posteriormente se crea el municipio de Urubichá por ley el 6 de marzo de 1990. (Gobierno Autónomo Departamental de Santa Cruz.)

Sanabria, 2009:34). En el caso de Cururú, las transformaciones se dieron en relación a la intervención de ONG's y las instituciones de manejo forestal.

De acuerdo a testimonios de los miembros de la comunidad y bibliografía sobre guarayos, en tiempos de la misión, Cururú era un lugar de castigo donde se llevaba a los infractores a realizar trabajos forzados de producción. Según datos etnohistóricos de Fray José Cors, los periodos históricos del pueblo guarayo son: periodo premisional 1575 – 1840, periodo misional 1840 – 1940, periodo republicano 1940 – 2009. Los primeros intentos de evangelización al pueblo guarayo se dio en 1700 por las misiones jesuitas de San Javier, en 1824 se fundó la misión La Ascensión, ahora la capital de la provincia Guarayos; en el período republicano entre 1827 y 1900 fueron los franciscanos quienes redujeron a los actuales pueblos guarayos en pueblos-Misión que se fundaron a lo largo de cien años: Urubichá (1823), Yaguarú (1844), Ascensión de Guarayos (1850), Yotaú (1873), San Pablo (1900) y Salvatierra (1938) (Díez y Murillo, 1998: 118, en Flores 2007). Hasta donde se ha podido rastrear en esta investigación, la misión franciscana aún tenía presencia en Cururú en 1930- 1940, no se tienen datos precisos de su llegada a esta comunidad. En los pueblos guarayos,

Se destaca que, si bien adoptan muchos elementos católicos, logran mantener aspectos de sus culturas, por ejemplo, sus conceptos y visiones sobre los espíritus de la naturaleza (*jichis*, cuidadores, amos). Forman parte de su cosmovisión, elementos que relacionan al ser humano con la naturaleza, con seres o entes sobrenaturales que influyen en los diferentes ámbitos y relaciones sociales, que se manifiestan en reglas y prescripciones que guían conductas y comportamientos con las esferas y recursos de la naturaleza, velando por su cumplimiento (Sanabria, 2009: 34).

Entonces se puede ver una co-existencia entre elementos católicos y propios en la configuración de los sistemas normativos. La misión instituye el cabildo compuesto por 12 cabildantes, el sacerdote era quien administraba justicia, también elegía al Cacique Mayor y era él quien ejecutaba la sanción impuesta por el sacerdote. Su ley era la biblia y se regían por los 10 mandamientos. Esta institución se mantiene en la actualidad con la carga moral católica y su carácter patriarcal, que instituye la subordinación de las mujeres en temas comunitarios; “no se asignan espacios a la representación femenina, lo que refleja la ideología católica portada por el esquema jesuítico, en el cual las mujeres ocupan un lugar secundario y/o invisible o son desplazadas de espacios de prestigio” (Sanabria, 2009: 37).

Con el comienzo del proceso de secularización de las misiones franciscanas (1939), Cururú deja de ser centro de castigo, y algunos indígenas quedan con chacos de cultivos que posteriormente heredaron a sus hijos, actuales residentes de la comunidad.

En Yaguarú ya no había tierra para trabajar y como uno tiene que buscar tierra para trabajar y dar alimento a su familia, unos cuantos nos vinimos a Cururú e hicimos nuestros chacos. Comenzamos a llegar a Cururú (RM, 2009, entrevista).

En el periodo republicano y con los cambios de la reforma agraria, en 1952 el sistema de gobierno comunal es influenciado por la sindicalización, creándose las Secretarías Agrícolas, lo que empieza a debilitar a las autoridades comunitarias; sin embargo, los sistemas tradicionales de justicia – el Cabildo - se mantienen en Yaguarú.

En los años ochenta, los indígenas del oriente comienzan a organizarse políticamente, formando en 1982 la Confederación de Pueblos Indígenas del Oriente de Bolivia (CIDOB) a nivel nacional, y en 1987 funda la Central de Organizaciones de Pueblos Nativos Guarayos (COPNAG) de la que hacen parte las centrales comunales que representan a las comunidades de los seis pueblos guarayos (Yaguarú, Urubichá, Salvatierra, San Pablo, Yotaú y Cururú). Las centrales comunales son instituciones de representación política indígena, que reivindica derechos de los pueblos indígenas. Por ser una zona boscosa, la actividad productiva principal de la provincia es la forestal, razón por la cual, con la entrada de proyectos como BOLFOR, crearon asociaciones indígenas en las comunidades mencionadas anteriormente, las cuales se dedican a la administración de su bosque.

En este proceso las mujeres vieron la importancia y la necesidad de organizarse para sumar sus demandas y necesidades como mujeres indígenas. Así, se creó la Central de Mujeres Indígenas Guarayas (CEMIG), como dependiente de la COPNAG, para la defensa y protección de los derechos de las mujeres guarayas. La CEMIG se crea en un contexto político de auge de los estudios de género que en ese momento abrieron el debate para desmontar las relaciones sociales de dominación entre hombres y mujeres, desnaturalizar la exclusión de las mujeres de los espacios públicos, hacer evidente la desigualdad de poder, tematizar la violencia y la reivindicación de los derechos de las mujeres sobre sus cuerpos, entre otros (Zabala, 2010). La importancia de la CEMIG es fundamental, por lo que me dedicaré a ella en el siguiente acápite.

A través de la COPNAG se logró la titulación del Territorio Comunitario de Origen (TCO)²² en 1991 de Guarayos, y en 1992 se dio la titulación de la TCO de Cururú. Cururú se fundó con la misma estructura institucional que el municipio: central comunal, CEMIG, Cabildo y junta escolar. En el periodo de intervención más fuerte de instituciones y organizaciones externas del periodo neoliberal, el proyecto BOLFOR²³ que crea la Asociación Indígena Maderera Cururú (AIMCU), institución que con el tiempo se encarga de administrar los recursos generados por la actividad maderera en la comunidad. Al convertirse en la institución de administración económica, rápidamente ganó poder dentro de ella. En la práctica, el poder de la AIMCU se sobrepuso a todas las otras autoridades, la central comunal, la junta escolar y la CEMIG, incluyendo el Cabildo.

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, en relación a la administración del plan de manejo forestal; además 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, concluyendo en la decisión de la comunidad de escribir su estatuto, instrumento que tenía el propósito de posicionar y fortalecer a la comunidad políticamente tanto interna como externamente. La redacción del estatuto abrió la posibilidad a las mujeres de escribir también sus derechos para que fueran reconocidos colectivamente en la comunidad, situación que causó conflicto porque los hombres no querían considerar los problemas de violencia como justiciables sino más bien, como “privados” que fueran resueltos al interior de cada familia.

La CEMIG en defensa de las mujeres

La Central de Mujeres Indígenas Guarayas CEMIG se creó el año 1986, en un contexto internacional y nacional de auge del enfoque de género en el desarrollo (GED), del cual se apropiaron las ONG's e instituciones de desarrollo que comenzaron a trabajar el tema en poblaciones rurales e indígenas. Esta organización fue creada por las mujeres en el municipio de Urubichá – municipio al que pertenece Cururú – conjuntamente a otras

²² Ahora denominados Territorio Indígena Originario Campesino (TIOC).

²³ Proyecto desarrollado en convenio entre el gobierno de Bolivia y el de Estado Unidos, dedicado al manejo forestal sostenible, que tuvo dos etapas, la primera BOLFOR I (1993- 2003) que contribuyó a la creación de la Ley Forestal 1700, y la segunda BOLFOR II (2003-2008).

centrales comunales²⁴. Con esta iniciativa se fueron creando otras CEMIG en comunidades vecinas y posteriormente se crea la CEMIG regional o matriz que reúne a las locales para que funcione en la provincia Ascensión de Guarayos, el presidente de la COPNAG comentaba que

La CEMIG se crea por los 1990, [las mujeres] pensaron que era importante para que tengan su espacio, porque primero eran solo hombres. Pero con sus derechos han intentado que sea 50% hombres y 50% mujeres. La CEMIG sale de las centrales y de las marchas²⁵ (EU, 2015, entrevista).

Las mujeres guarayas se han caracterizado por su lucha y presencia en espacios de demanda y defensa de su territorio, participando en movilizaciones, en acciones de resistencia y “asumiendo un rol de ‘cuidadoras y defensoras’ ante conflictos con empresarios madereros y forestales o con colonos migrantes” (Nostas y Sanabria, 2010: 124). La responsable de algunos proyectos desarrollados²⁶ en la zona refería

Primero nacieron las CEMIG comunales, el objetivo o su fin inicial fue la reivindicación de sus derechos como mujeres y la lucha por la tierra y el territorio, sabemos bien que todas las marchas siempre han estado presentes las mujeres y como un pilar fundamental siempre fue la defensa del territorio y también la defensa de sus derechos como mujeres (Vanessa Cortez, 2015, entrevista).

Al pertenecer a un área geográfica de actividad forestal, el reclamo por el territorio fue vital para estas comunidades, proceso en el que las mujeres participaron y lograron la dotación de áreas de aprovechamiento forestal para sus comunidades. El problema es que este rol no es reconocido por los hombres ni por las autoridades (que también son hombres) lo que ha motivado a las mujeres a crear su propia organización. Las mujeres junto a sus organizaciones se han enfrentado con algunos dirigentes de las centrales que consideran que la CEMIG constituye una instancia paralela a su propia organización matriz COPNAG y que causan división en las demandas del pueblo, cuestionando su legitimidad. Esto es refutado por las mujeres por sus discursos y sus prácticas,

²⁴ Las 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, Central Comunal de Yaguarú, Central Comunal de Salvatierra, Central Comunal de Urubichá, Central Comunal Indígena de Yotaú, y la Central Comunal de Cururú.

²⁵ Las centrales comunales que se desagregan de la COPNAG, y de las marchas y protestas en defensa del territorio.

²⁶ Proyectos agroforestales y de derechos desarrollados por la institución del Centro de investigación y Promoción del Campesinado CIPCA.

Formulan sus demandas y propuestas no sólo desde su condición de subordinación de género [...], suelen priorizar y poner en las agendas públicas asuntos que tienen que ver con el ejercicio de los derechos económicos y sociales y sus derechos colectivos de pueblo (Nostas y Sanabria, 2010: 137).

El hecho que la CEMIG sea dependiente de la COPNAG en términos institucionales, les ha dificultado mucho su actuación como organización, ya que no pueden acceder independientemente a proyectos y recursos económicos de otras instituciones, razón por la cual 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 de forma independiente.

La actividad principal de las mujeres de la provincia es el trabajo artesanal, y a la venta de sus productos o tejidos a tiendas, a la iglesia, o de forma ambulante. 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 (Agustina Mituace, 2015, entrevista).

Para estas mujeres el acceso a sectores productivos y generar ingresos es fundamental para ellas. Con el tiempo fueron recibiendo apoyo técnico en transformación de productos como piña, miel, ahora chocolate, o crianza de animales menores, etc. Ellas son las más receptivas a estos proyectos ya que el dinero que los hombres ganan en los planes de manejo no se visibiliza en el hogar, en cambio el ingreso femenino en el municipio de Urubichá se visibiliza de los trabajos artesanales y proyectos productivos, principalmente. Sin embargo, de parte de los hombres no existe una valorización al ingreso que aportan las mujeres (Vanesa Cortez, 2015, entrevista). Esta falta de valoración de las actividades que realizan las mujeres, es uno de los factores que generan violencia y dificulta el desempeño de sus actividades obligándolas incluso a renunciar.

Con el tiempo la CEMIG logró establecer relaciones con instituciones privadas y ONG's, que apoyaban con proyectos y capacitaciones, de donde surgió la necesidad de parte de las mujeres de capacitarse en temas organizativos, dirigenciales, de derechos y de violencia. Ahora las dirigentas de la CEMIG han incluido y consideran fundamental tratar temas de derechos de las mujeres y violencia, así como la inclusión de los hombres en estos.

La CEMIG recibió apoyo en el área productiva y de derechos, desde los años noventa hasta ahora, en los noventa de un programa estatal llamado Semilla, los Programas del Desarrollo de Área (PDA) de Visión Mundial, proyecto que ingresó el tema de derechos, Defensorías²⁷, con un trabajo de larga duración en la zona; posteriormente fue la institución Proceso que también se dedicó al tema de derechos. El referente más grande que tienen, tanto en Urubichá como en Cururú, es el Centro de Investigación y Promoción del Campesinado CIPCA²⁸, institución que comenzó el trabajo en Guarayos el 2000 y continúa hasta la fecha. Su trabajo fue en temas agroforestales, participación ciudadana y control social; realizaron un trabajo muy de cerca con las centrales comunales y con las centrales de mujeres.

Podemos decir que, desde esa época hasta ahora, hemos tenido experiencias que, en todo sentido, en todos los temas, las que mejor responden son las mujeres, las que tienen mayor responsabilidad en temas organizativos son las mujeres. Y lo tienen ellas muy claro, son las lideresas podemos decir (Vanessa Cortez, 2015, entrevista).

El proceso de entrada y salida de instituciones-ONG's ha sido afectado por los cambios políticos del país. Desde los noventa hasta el 2000 se encontraba la presencia de USAID en el área forestal, Visión Mundial en el tema de derechos, como los más importantes. Desde el gobierno de Evo Morales, estas instituciones dejan su trabajo en esta zona, USAID que es expulsada del país por mandato de gobierno, mientras Visión Mundial continúa su trabajo, pero en otros lugares del país. En estos últimos años se puede ver que el discurso anti ONG's del gobierno ha permeado hasta las dirigencias indígenas, quienes mantienen que existen ONG's que causan división en el territorio. En este contexto CIPCA es una de las pocas instituciones que continúa trabajando en Guarayos y en la cual la gente, sobre todo las mujeres, confía.

Las mujeres establecen relaciones de forma estratégica con las instituciones que las ayudan a tener más herramientas para ser más productivas y tener recursos económicos propios para no depender exclusivamente de sus esposos, de forma que podemos pensar que está entre sus intereses ser más independientes económicamente, lo

²⁷ 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.

²⁸ CIPCA nace en 1970 a iniciativa de 3 jesuitas: Luis Alegre, Xavier Albó y Francisco Javier Santiago, con el propósito de "buscar los caminos más eficaces para que los campesinos de Bolivia encuentren cauces propios para su desarrollo estructural y su integración en el país". www.cipca.org.bo/index.php/quienesomoso/historia-cipca

que les daría más elementos de negociación y decisión dentro de sus familias. Por otro lado, han podido establecer una relación de alianza con el partido de gobierno, también a través de la COPNAG, para acceder a espacios de poder político.

El gobierno ha logrado afianzar y fortalecer el apoyo de las organizaciones indígenas del oriente boliviano vía CIDOB y sus organizaciones afiliadas. Este apoyo se ha conseguido a través de la incorporación de candidatos propuestos por las centrales para cada municipio. Para la CEMIG, el partido de gobierno (MAS) es un aliado de las mujeres porque a través de él han conseguido insertar a sus representantes en espacios de poder político. Para la CEMIG ha sido un logro significativo que tres de sus candidatas: Élidea Urapuca, Antonia Irayigra y Marina Cuñaendi, se hayan convertido en las primeras mujeres en llegar a espacios de poder político en la provincia indígena guaraya.

Elida Urapuca fue elegida primero presidenta de la COPNAG, su institución matriz, y luego 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, e influyentes para la CEMIG Cururú, porque son un ejemplo de que las mujeres también pueden hacer y trabajar en cargos que antes habían sido exclusivos para hombres.

Ahora hace cinco años recién hay mujeres, recién las reconocieron, antes marchaban para que nos reconozcan, algunas marchando murieron. Desde el 92 entraron mujeres en la alcaldía, pero no funcionó, recién con este gobierno ya hay tres mujeres concejalas (AM, 2015, entrevista).

El que las mujeres estén accediendo a cargos políticos en el municipio y la provincia es importante para las mujeres porque a través de la política están transformando los roles de género.

Para la elección de una candidata los valores morales de ésta son muy importantes, debe ser luchadora, enfrentarse a los hombres y tiene que tener valor para llevar a cabo el cargo, su conducta pública también es importante, ya que debe transmitir valores y principios de respeto; en palabras de una de las fundadoras de la CEMIG, debe ser una mujer que “luche y trabaje por las mujeres, que enfrente a los hombres y que aprenda, no así por sus estudios”. Es decir, que los estudios no importan

al momento de su elección, porque en el camino la mujer aprende y se capacita; la capacitación es valorada, 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.

El proceso recorrido por las mujeres guarayas [...] está generando aprendizajes en términos de ejercer su derecho a ocupar espacios de decisión en sus entidades organizativas. Muchas de las que participan en organizaciones sociales, mixtas o de mujeres, y en los espacios orientados a la generación de ingresos, grupos productivos, asociaciones de artesanas, etc., están tejiendo estrategias que les permiten negociar su participación e intervención en estos espacios, para avanzar hacia otras metas, lo que implica que *no resisten pasivamente*²⁹ las imposiciones y controles a su accionar en la esfera pública (Nostas y Sanabria, 2010: 132).

Tampoco es muy importante si es casada, soltera, o joven, lo que rompe con el modelo “tradicional” de mujer, que es el de madre y esposa. Precisamente una de las dificultades que enfrentan como mujeres es la conciliación entre el cargo de dirigencia y la familia “algunas terminan sacrificando su postulación o renuncian ante la violencia física, psicológica y simbólica, en el ejercicio de la representación” (Nostas y Sanabria, 2011: 74). Como estrategia política contra la discriminación de género las mujeres guarayas generan alianzas políticas entre mujeres para trabajar en una agenda común. Las mujeres que integraban el consejo municipal decidieron formar una alianza, a pesar de pertenecer a diferentes partidos políticos, llevando a Marina Cuñaendi a la presidencia del Consejo, “desafían los mandatos de sus partidos, exponiéndose a ser desconocidas y censuradas, e inclusive a ser objeto de violencia” (Nostas y Sanabria, 2011: 78). A través de estas estrategias políticas, las mujeres indígenas crean agendas de trabajo común en beneficio de las mujeres contra la discriminación y violencia de género.

En Urubichá, la violencia es muy latente y que preocupa a las mujeres, porque no tienen una instancia de defensa además de la defensoría y ellas no confían en la responsable de esta oficina. La Defensoría de la niñez y adolescencia, que funciona

²⁹ Resaltado mío.

también como defensoría de la mujer SLIM³⁰, ellas no acuden esta, 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.³¹ por ir a la casa de uno (Testimonio mujer, 2015).

El problema es que la responsable de la Defensoría en estos casos va acompañada de la Policía, y es la Policía quien cobra los 300 Bs. Veremos en los siguientes capítulos que las mujeres de Cururú hacen un uso diferenciado de la Defensoría. 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. De modo que buscan formas más inmediatas para enfrentar la violencia.

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. Bajo este contexto es importante estudiar primero cómo se construyen los imaginarios de estado-comunidad a partir de las desigualdades de género, para después entender las relaciones entre las mujeres y ambas justicias en casos de violencia.

A modo de cierre: Las organizaciones de mujeres y la plurinacionalidad

El debate sobre plurinacionalidad planteó dos conflictos que el estado debía atender, el étnico y el de género, y la Asamblea Constituyente fue el escenario donde se desplegaron. Hasta ahora, el estado no ha podido compatibilizar ambos en situaciones

³⁰ 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.

³¹ Bolivianos.

de violencia de género en comunidades indígenas, pese a que existe una relativa protección legal.

El problema fundamental que las mujeres plantearon en dicha asamblea era desmontar el estado patriarcal; sin embargo, no se llegó a discutir el carácter patriarcal de la mayoría de las comunidades indígenas y su relación con la violencia de género. En los debates, el *chacha-warmi* como complementariedad de género fue defendido tanto por hombres como por mujeres indígenas sin cuestionar los elementos que Paredes aborda.

Si bien el reconocimiento de los derechos colectivos de los pueblos indígenas representa una oportunidad, en casos de violencia para las mujeres pueden representar una amenaza, puesto que nos enfrentamos a comunidades patriarcales que no reconocen la violencia como justiciable. La LDJ puede convertirse en un mecanismo de interlegalidad para las mujeres, puesto que abre la posibilidad de que puedan ampararse en el universalismo de la constitución política y las leyes garanticen sus derechos, frente a las normas comunales que no consideran sus problemas por ser “privados de la familia”, bajo el argumento fundamentalista de que “las mujeres deben estar bajo la mano de su esposo”.

Las propuestas presentadas a la Asamblea Constituyente fueron una forma de contestación y negociación con el estado, sobre la construcción de un nuevo modelo estatal, pero también significó una reconstitución de sujetos y subjetividades étnicas y de género. Proceso en que las organizaciones de base de mujeres son fundamentales, porque abren la posibilidad de que colectivamente se interpele, tanto al estado como a sus comunidades ayllus, pueblos, etc, como ellos se denominan. Lo que les da la posibilidad de articular diferentes ámbitos como el económico, jurídico y político; y al mismo tiempo articular diferentes actores, desde una política de heterogenidad. En este sentido las mujeres indígenas no solo luchan por politizar sus temas a nivel local, sino también a nivel nacional.

Las luchas de las mujeres indígenas van desde lo cotidiano, en la familia, hasta el ámbito de lo y la política. Las organizaciones políticas de mujeres son fundamentales para el reclamo, la confrontación y denuncia, según Chatterjee como instancia de mediación, entre el estado y sus comunidades. Además, funcionan como una instancia de inserción de las mujeres a la política, ya que a través de estas organizaciones acceden a espacios de poder local, donde a través de la política insertan sus temas en lo político logrando trastocar los roles de género.

CAPÍTULO III

ESTADO Y COMUNIDAD: MUJERES TRASTOCANDO IMAGINARIOS

Las propuestas de los pueblos y las mujeres indígenas que hemos revisado en el capítulo anterior, ayudan a entender el contexto político y los logros de estas luchas en la configuración estatal; sin embargo, es necesario volver sobre algunos puntos para entrar a explicar una de las entradas analíticas: los imaginarios.

Hemos visto cómo los encuentros y negociaciones de los pueblos indígenas con el estado ayudan a crear imaginarios, es decir, ayudan en la creación estatal y local. De la misma forma, que los imaginarios de comunidad se construyen a partir de la gente, de sus autoridades y desde las relaciones de género. En este sentido, la pregunta que este capítulo responderá es ¿Cuáles son las transformaciones de los imaginarios de comunidad y de estado en Cururú en tres momentos históricos: la fundación de Cururú, el 2010 con la nueva constitución y la construcción del estatuto comunal; y las transformaciones en el año 2015? Esta revisión histórica nos permitirá ver cómo las mujeres han cambiado su situación frente a la violencia y dentro de las relaciones de poder intracomunales.

El propósito de este capítulo es indagar y analizar desde dónde se ha construido y se construye el sentido de estado y de comunidad en Cururú y cómo las mujeres lo ponen en conflicto a partir de la violencia y la desigualdad en las relaciones de género. Por un lado, las mujeres imaginan al estado como un aliado en términos que les brinda seguridad en temas productivos y de violencia. Imaginario producido por algunas instituciones estatales y ONG's. Lo que nos muestra esta situación es que la violencia de género tiene un correlato también económico y se visibiliza en la falta de voluntad política para adecuar las leyes y programas productivos a la realidad de las mujeres indígenas, tanto a nivel estatal como comunal.

Las relaciones entre el estado y mujeres indígenas, al contrario, generan un imaginario de amenaza a las autoridades comunales, puesto que al insertar una idea de productividad e independencia económica de la mujer, y al mismo tiempo desplegar un abanico de derechos e instrumentos para enfrentar a la violencia, amenaza a su tradición patriarcal que permite a los hombres ejercer control sobre la corporeidad de las mujeres que las destina a la reproducción y mantener las relaciones de poder sobre ellas. Frente a

esto las mujeres han encontrado formas de lucha y confrontación a este orden para cambiar las relaciones de género.

Para la reflexión teórica parto desde la concepción que el estado es una comunidad imaginada, y un producto cultural que se expresa en la vida de la gente (Abrams, 2006[1988]; Hansen y Stepputat, 2001; Sharma y Gupta, 2006; Barragán y Wanderley, 2009; Das y Poole, 2008; Lagos y Calla, 2007; Corrigan y Sayer, 2007); en este sentido, las luchas de los pueblos, así como de las mujeres indígenas, son elementos de producción estatal. Entendemos al estado desde un doble acercamiento, como lo plantea Abrams y Hansen y Stepputat, como un conjunto de instituciones que constituyen el sistema de estado; y como una *idea*, que ambos ayudan en un ejercicio de legitimación, a través de la coerción y/o a través de lenguajes de estatalidad. En este mismo sentido discuto la comunidad imaginada de Anderson (1993 [1983]) que plantea un imaginario de forma homogénea, creando un sentido de comunidad como un compañerismo profundo y horizontal (Anderson, 1993 [1983]).

El concepto de comunidad solidaria y horizontal nos ayuda a pensar en la construcción del imaginario fundacional de Cururú hasta el año 2010, producido por los hombres de la comunidad; pero por otro lado, podemos ver que las mujeres enfrentan este imaginario de armonía visibilizando la violencia – a través del chisme, rehusándose a seguir con los rituales de paso, exigiendo su parte de las ganancias de las actividades forestales, discutiendo sus derechos, etc. – produciendo un imaginario diferente al de los hombres.

La reflexión de Chatterjee (2007) nos ayuda en este sentido para entender que los subalternos tienen diferentes formas de imaginar, las mujeres como sujetos subalternos trastocan y construyen imaginarios tanto de estado y de comunidad, desde un locus de enunciación de subalternidad.

El capítulo está dividido en tres grandes partes, la primera dedicada a la explicar las relaciones entre el estado, la comunidad y las mujeres, las cuales originan estos imaginarios. La segunda que aborda los sentidos con que se construye la comunidad de Cururú y sus transformaciones desde su fundación; así mismo, cómo se fueron construyendo y transformando las relaciones de género. Y, por último, la tercera parte aborda los cambios por los que ha atravesado la comunidad desde el 2010 hasta ahora y el rol de las mujeres en los mismos.

Estado: el aliado de las mujeres, una amenaza a la autoridad patriarcal comunal

Uno de los encuentros de los indígenas guarayos con el estado es el momento de lucha en defensa del territorio, momento en el cual los pueblos indígenas de tierras bajas se constituyen y fortalecen como sujetos políticos que reclaman e interpelan al estado.

En 1990 convocaron a una asamblea en Ascensión, fueron 50 delegados por comunidad, ahí se decidió conformar la COPNAG y las centrales, primero el motivo fue para enviar un representante a la CIDOB, después por la marcha para defender el territorio (RM.2010, entrevista).

Resultado de las marchas y negociaciones con el estado se consiguió la titulación de sus territorios, y producto de este proceso Cururú se funda en 1992. Momento en el que para los comunarios de Cururú el estado representaba una amenaza a su forma y lugar de reproducción material y social, al ser el administrador del territorio nacional.

Con el tiempo y la elaboración del Plan de Manejo Forestal (PMF) en el (2001-2009), el estado se hace visible en el imaginario de la gente a través del aprovechamiento forestal, materializado en la Autoridad de fiscalización y control social de Bosques y Tierra (ABT), institución que, a través de la ley forestal, regula las 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 influyen en el imaginario de estado que en el 2010 era representado como algo abstracto, desconocido, pero que *regula sus vidas*, y su relación con el bosque, a través de leyes, normas, autoridades, etc. Hasta el año 2009, 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; la normativa forestal implicaba restricciones y regulaciones sobre la relación que hasta ese momento habían tenido con el bosque, el lugar de reproducción social y cultural.

Posteriormente Cururú tuvo que enfrentarse nuevamente al estado por problemas con un PMF aprobado con irregularidad por la ABT, en la zona agraria de la comunidad (en Soria Galvarro, 2014).

Esto del plan de manejo en zona agraria nos va a traer problemas, no solo con la certificación forestal, sino con el territorio, con el gobierno, el gobierno nos puede quitar el territorio si manejamos mal los recursos naturales o al final traer otra gente a paisanos y ahí no más vamos a ser esclavos, porque no sabemos cuidar y trabajar la tierra (Roger Macue en Soria Galvarro, 2014).

El estado entonces toma una forma amenazante, “el estado fue identificado en su carácter coercitivo, propietario de los recursos forestales y ente administrador de la dotación de tierras. La afectación al territorio y su administración no representa únicamente conflictos con el estado, afecta su pertenencia, su supervivencia y su territorialidad, en última instancia su libertad (Soria Galvarro, 2014). Esta situación en la que el estado amenaza y causa temor, coincide con un contexto político de mucho conflicto dentro de la organización matriz COPNAG, 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*³²)” (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*.

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 para el reconocimiento del 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.

Con el estatuto aprobado, el paso siguiente para Cururú fue su presentación a las autoridades estatales de Ascención de Guarayos en el 2011, las autoridades invitadas fueron: Alcaldía, Sub-gobernación, Defensoría de la niñez y adolescencia, Servicio Legal Integral Municipal (SLIM), Corregimiento, Fiscalía general, Comité Cívico de Mujeres, Policía, entre otras. Este momento fue muy importante y representativo para

³² Indígenas de tierras altas.

las autoridades de Cururú, porque significaba posicionarse como autoridades indígenas legítimas con normas propias, al mismo nivel que las estatales.

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, formando parte del estado. Así, por primera vez tuvieron la oportunidad de elegir una autoridad del mismo pueblo conocido por la gente, no un *karai*³³ que no conocía la “costumbre”.

No sabíamos lo que hacían las autoridades antes, no nos reconocían a nosotros como indígenas, todos blancos eran y nos manejaban a nosotros como animal, nadie decía este es representante de ustedes o de las mujeres, había solo hombres (AM.2015, entrevista).

Las mujeres identifican claramente que hubo un cambio en la representatividad y legitimidad de las autoridades, antes no indígenas, blancos y hombres; a gente de su pueblo y también mujeres. La plurinacionalidad abrió la posibilidad de que las autoridades al ser elegidas por el pueblo sean más legítimas y respondan a las verdaderas necesidades de la población. Con lo que la idea de estado se hace más amigable para ellos vía partido de gobierno, sobre todo para las mujeres ya que es la primera vez que tienen la oportunidad de acceder a estos espacios de poder. Esto nos muestra, que lo político no se encuentra separado de la política y las mujeres están inscritas en ambos ámbitos.

Posteriormente al año 2010, a pesar de esto, las autoridades de Cururú atraviesan por momentos de división y el Cabildo se debilita, mientras las relaciones con las instituciones estatales se hacen más cercanas y más fluidas, en el sentido en que los proyectos más importantes para la comunidad como el camino, el puente de acceso a la comunidad y los servicios básicos se materializaban poco a poco. Debido a esto los comunarios de Cururú identificaron de forma clara las instituciones de las que reciben ayuda y apoyo, acentuándose la separación entre jurisdicciones de acuerdo al partido político al que pertenece cada autoridad³⁴.

Para el año 2015 el imaginario sobre el estado es más concreto, aquello que era algo extraño que en determinadas circunstancias representaba una amenaza y temor pasa a ser un aliado. Al mismo tiempo que reconoce a las autoridades y normas, sienta

³³ Hombre blanco.

³⁴ El Alcalde de Urubichá pertenece al partido político Guarayos Hoy; mientras que el Gobernador del departamento de Santa Cruz es del partido Demócratas. Posteriormente al trabajo de campo se llevaron elecciones subnacionales en las que ganó el candidato del MAS al municipio.

presencia a través de sus instituciones, principalmente a través de las autoridades de justicia (representadas por la Defensoría de la niñez y adolescencia y la Policía), generando un sentido de orden y seguridad, tanto para la gente como para las autoridades. Puesto que las autoridades atraviesan una etapa de debilitamiento, y el sistema de administración de justicia comunitaria no ha logrado funcionar, la gente tiene más confianza en las autoridades estatales.

Parece que la gente no cree en las autoridades, en lo que dicen, o en el estatuto, piensan que es invento de las autoridades, la gente no va a dejar que ellos sancionen, dicen, si ellos son igual a nosotros cómo van a sancionar (LN.2015, entrevista).

La confianza a la que refieren, en el trasfondo se remite al carácter coercitivo del estado que han internalizado con el tiempo. De esta forma, el imaginario del estado oscila en unas circunstancias como amenaza (a las autoridades) y en otras como oportunidad (en lo productivo).

En cambio, la relación entre el estado con las mujeres de Cururú fue diferente. El estado aparece en el imaginario de las mujeres como amenaza a su territorio, pero no es hasta el 2000 aproximadamente que se inserta a través de las ONG's que llegan a la comunidad con programas productivos, de salud, educación y violencia intrafamiliar. El estado se inserta en forma de leyes de protección a la mujer, disputando la autoridad masculina en la familia.

Por otro lado, los programas estatales y ONG's que tenían como objetivo principal involucrar a las mujeres en proyectos productivos, generaron interés en las mujeres a través de capacitaciones y la dotación de instrumentos básicos para trabajar en agricultura, crianza de pollos, etc.; sin embargo, cuando las mujeres solicitan dinero para sus proyectos ni el estado, ni la comunidad tiene presupuesto para esto. Lo que las destina solo a actividades domésticas; de modo que las leyes y programas estatales no responden a su realidad indígena, dejando un espacio para la violencia de tipo económica, reproduciendo la desigualdad de los roles de género. A pesar de esto las instituciones estatales dejan en las mujeres la idea de apoyo y ayuda.

De esta forma las ONG's suplen los roles del estado, y es así que logra instalarse en el imaginario de las mujeres de forma benéfica. Actualmente es en la gobernación que ellas han identificado el apoyo más significativo a las mujeres, en estos términos, "la gobernación ayuda más a las mujeres sobre producción, dan semillas, animales; más apoyo siempre viene para las mujeres" (RC. 2015, entrevista).

El estado continúa representando a un aliado estratégico también en la representación política. En el ámbito político la CEMIG se encuentra fuertemente vinculada al partido de gobierno porque les brinda un espacio de apertura en el que las mujeres pueden insertarse en instancias de poder local, como el municipio, para luchar y lograr transformaciones desde la política entendida en términos de Mouffe (2007), como vimos en el capítulo anterior.

En el proceso de elaboración del estatuto de Cururú (2010), las mujeres luchaban por el reconocimiento de sus derechos – derechos reconocidos por el estado – a la no violencia, principalmente. En ese momento tenían al estado como un referente claro de alianza; sin embargo, no encontraban esta misma alianza en sus autoridades, que aún respondían a un orden masculinista del sistema de autoridad patriarcal.

El estado, entonces, funciona de diferentes formas de acuerdo a la situación. Como Poole (2009 [2004]) demuestra que el estado puede ser paralelamente amenaza u oportunidad, en este caso actúa, unas veces como ese abstracto que en determinados momentos actúa como extraño y de forma desconocida, originando amenaza y temor; mientras que en otras ocasiones representa a un aliado u oportunidad, en términos de reconocimiento a los derechos y autoridades de los pueblos indígenas, y disminuir las desigualdades de género. Para las mujeres es un referente de protección frente a la violencia y una oportunidad para ser escuchadas y respetadas en sus decisiones, tanto en sus familias como en la comunidad. Habiendo explicado lo que el estado significa para los comunarios, particularmente las mujeres de Cururú, veamos cómo se construyen los imaginarios de comunidad a partir de las desigualdades de género.

Imaginarios de comunidad: de la política familiar a la política de la heterogeneidad

La iniciativa de fundación de Cururú 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 y 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” (AY.2010, entrevista), comentaba uno de los comunarios fundadores. Este argumento los animó a construir una escuela en Cururú, para convencer a las autoridades que no “se volverían salvajes”. 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 esta

aceptación el cacique mayor solicitó al sacerdote de Yaguarú que bendijera la comunidad,

Yo fui a hablar con el cura de Yaguarú para que bendiga la comunidad y me dijo que primero tenía que haber una cruz al medio de la plaza, fui a traer un tronco para construir la cruz y recién vino a bendecirla, nos dijo que desde ese día se iba a llamar Santa Teresita de Cururú (Reyes Macue, 2010, entrevista).

De modo que la iglesia funda y legitima, en términos fácticos la creación de esta comunidad, incluso para otorgarle un nuevo nombre cristiano³⁵. 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, la educación, instrumentos que jugaron un papel principal en la reducción de estos pueblos. 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. 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, donde las mujeres han sido concebidas como seres domésticos que deben estar “bajo la mano del hombre”, según argumentaciones fundadas en las escrituras de la biblia.

Desde un enfoque de género, las autoras Sanabria, Zabala y Nostas (2009) mencionan la importancia de entender el género como elemento que estructura las relaciones sociales. Las autoras plantean estudiar el orden simbólico de las comunidades indígenas, como sus cosmovisiones, representaciones culturales, órdenes normativos, etc. Entender esto es importante para analizar la forma de organización comunal, sus normas, autoridades y las relaciones de poder y subordinación que existen en su interior.

³⁵ El nombre con que la misión era San Pedro de Cururú, y el nuevo nombre proporcionado por la iglesia el año 1992 es de Santa Teresita de Cururú.

En el 2010, la cosmovisión de los comunarios de Cururú era de carácter holístico, la cual no dividía espacio-tiempo, sino como un todo indiviso donde todo ser viviente tiene que ser respetado (RM.2010, entrevista). 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 bosque es la casa de todos, es la madre bosque, [cuando uno daña el bosque] no es solo una falta³⁶ al bosque, sino daño para todos” (AY.2010, entrevista). 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 (Reyes Macue, 2010, entrevista).

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.

Además del respeto, existen cosas que tienen o tenían una valoración especial, por ejemplo, los beneficios indirectos del Plan de Manejo Forestal (PMF), para ellos representan un regalo del bosque que debe ser cuidado o un derecho que no puede venderse. Como ejemplo, de las ganancias del PMF se compraron tejas para viviendas, como beneficio indirecto, que se repartieron a todas las familias, el problema surgió cuando una familia vendió las tejas, causando indignación en la comunidad: “no podemos vender las tejas porque son un regalo del bosque” (AY.2010, entrevista), “las tejas no se pueden vender, porque sería como vender un derecho, el que vende las tejas perdería su derecho a recibir beneficios del Plan de Manejo” (RM.2010, entrevista)³⁷. Esto supone que su lógica era la de “personificación” que a partir del intercambio de dones que transforma las cosas en personas, y en este caso la relación de las personas con el bosque y lo que reciben de él determina una noción de derecho.

³⁶ “Falta” como sinónimo de transgresión.

³⁷ Participaciones de las personas en una asamblea el año 2010.

Las relaciones comunitarias son las que estructuraban el sentido de comunidad –en el año 2010 -, 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*³⁸. El uso y la confección de sus herramientas, instrumentos de trabajo, de música o del hogar, la comida, la vestimenta también significa algo propio del ser guarayo, que hace a su identidad y costumbre; tener y hacer sus propias cosas y no tener que comprarlas de afuera o de otra “cultura”. Ese es el significado de ser guarayo para ellos, indistintamente para hombre y mujer.

Antes los guarayos teníamos todo, todo lo hacíamos nosotros, no necesitábamos comprar nada, ahora todo es comprado y de otros lados”, “cada vez son más parecidos al *karai*, los guarayos están dejando la costumbre, se está perdiendo el respeto y con eso ya vamos a ser *karai*. (Reyes Macue, 2010, entrevistas).

Su preocupación es que su costumbre va cambiando y los jóvenes ya no conocen cómo era antes su costumbre y esto va desestructurando el sentido de ser guarayo y de comunidad. El comercio y el dinero es algo que las personas mayores identifican como extraño, incluso todavía relacionan al dinero y las carreteras como una amenaza a su costumbre,

Así vamos perdiendo la costumbre. Yo pienso que es por la plata y el camino. Cuando no había carretera éramos puro guarayos, no había de otro lado. Ahora ya no, son mezcla, en Ascensión ya perdimos un pueblo, ya no hay guarayos ahí, es una lástima (RM, 2015, entrevista).

Identifican a los *collas*³⁹ como amenaza a su costumbre y a su territorio, razón por la cual en un principio tenían recelo hacia el gobierno de Evo Morales. Por otro lado, la construcción de la familia se ha transformado en el tiempo, antes de la misión los padres definían y pactaban los matrimonios de sus hijos, el Cacique Mayor contaba

Eso no funcionaba porque cuando crecían no se gustaban o no se querían y el hombre o la mujer se escapaban. En tiempos de la misión el cura y el cacique hacían formar una fila de hombres y otra de mujeres y con la que le tocaba con esa se tenía que casar, pero tampoco funcionaba, porque había separaciones, si no le gustaba se escapaban y no volvían más. Ahora no es así uno se casa con quien quiere (Reyes Macue, 2010, entrevista).

De ahí que las relaciones entre hombres y mujeres, son una imbricación entra la religión católica y su costumbre, en una reunión de las autoridades, el Cacique Mayor les decía

³⁸ Hombre blanco.

³⁹ Indígenas de tierras altas.

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, 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 (RM, 2010, entrevista).

Esta concepción, deja ver un rastro de complementariedad, pero desde una perspectiva de pareja, nos permiten entender las relaciones jerárquicas, por tanto, de violencia entre hombres y mujeres. El matrimonio es muy importante, en un sentido de familia de concepción católica, y porque estructura la comunidad y consecuentemente consolida las relaciones y alianzas políticas al interior de la comunidad. El matrimonio religioso es el que tiene más validez que el civil, es uno de los requisitos para acceder a tierra y también para poder 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, si en ese tiempo deciden separarse lo pueden hacer, aunque tengan hijas/os. Sin embargo, la mujer queda en desventaja porque es ella la que asume la responsabilidad total de los hijos. En general la gente de la comunidad piensa que

Por eso no sirve casarse rápido, uno tiene que probar si es su pareja, si la mujer lo acompaña al hombre, si es buena, ya de ahí casarse. [...] La mujer tiene que estar donde el hombre, ahí donde trabaja, la mujer tiene que acompañar al hombre, sino para qué es el matrimonio (RM, 2010, entrevista).

Este testimonio permite entender la subordinación de la mujer, construida históricamente de elementos propios como religiosos, y que se reproduce en la familia y que a la vez estructura la comunidad a través del matrimonio. Bajo esta concepción la identidad femenina toma forma, la mujer es buena si acompaña al hombre, no como compañera en igualdad, sino como compañía, como algo accesorio a él. Entonces la alianza matrimonial dio a las mujeres un rol de enlace entre las familias dominantes como acceso a la red de poder – en ese tiempo investido en el Cabildo – de modo que las mujeres no tenían ningún tipo de autonomía sobre sus vidas. 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, regulaciones que funcionaban a lo largo de su vida e iban tejidas al rol y al espacio que se le asignaba a la mujer en la comunidad, de esposa y madre. 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 rituales 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 fuerza física para el aprovechamiento forestal; mientras las mujeres desarrollan actividades que no requieren de mucha fuerza física, como cocineras y/o tareas domésticas.

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 (Reyes Macue, 2010, entrevista).

En su concepción, 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. Por otro lado, existen rituales que nos permiten analizar cómo se construyen los cuerpos de las mujeres y como son regulados, a partir de la primera menstruación y el embarazo⁴⁰, etapas y transiciones importantes por las que el cuerpo de la mujer debe pasar.

⁴⁰ *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 sea igual, si es floja la muchacha igual va a ser floja”.

La mujer no puede comer todo, sino alimentos específicos como *benton* (especie de pez de río) 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* (fruta de monte amarga) 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”.

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* (animales salvajes de monte), 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, donde en algunos casos se les prohíbe leer, como una forma de producción de mujeres dóciles⁴¹. 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. Rituales que al ser considerados tradicionales naturalizan la violencia. Respetando las distancias y diferencias culturales, 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 [1993]: 58). La matriz es un principio originador y formativo que inaugura y sustenta el desarrollo de algún organismo y objeto (Butler, 2002 [1993]: 59), en este caso las relaciones sociales y de poder entre hombres y mujeres.

Estas son formas de control sobre los cuerpos y la autonomía de las mujeres, que las mujeres evidenciaron y discutieron en el proceso deliberativo de la incorporación de sus derechos en el estatuto comunal. El tema que sacó a la luz esta situación fue la participación de las mujeres en reuniones, talleres, capacitaciones, etc. fuera de la comunidad. El problema para los hombres era las mujeres salieran de la comunidad con hombres extraños; mientras que para las mujeres era que les prohibían participar en reuniones de su organización.

Las mujeres son invitadas a participar en talleres, capacitaciones o reuniones organizadas por la CEMIG o por instituciones externas, que se llevan a cabo en el municipio. De modo que la única forma de ingreso o salida a la comunidad es en moto por un tiempo mayor de una hora, lo que genera molestia entre los hombres porque para

⁴¹ Aludiendo a los cuerpos dóciles de Foucault.

ellos existe una posibilidad de que pueda haber una relación de tipo sexual de por medio. Las mujeres alegaban 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, esto 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 [1993]: 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 [1993]: 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 femenina, 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.

El año 2010 es importante porque las mujeres reclaman y politizan estos temas, traduciendo estos tipos de subordinación en los casos de violencia que sus maridos ejercían en contra de ellas por no “ser buenas mujeres”. Su lucha entonces se concentró en la no violencia y en que se respeten sus derechos de representación y participación política y a la capacitación. Esto significó una confrontación directa al sistema patriarcal que regía en la comunidad, trastocando el orden que ellos habían creado para sí mismos.

El control moral es muy importante en la comunidad, ya que determina que familias son buenas y cuáles traen problemas en la comunidad. Este control se ejerce a través del chisme, a partir del cual las personas de la comunidad, particularmente las mujeres sancionan a los hombres por 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.

El primero es el Vice-cacique del Cabildo, y el segundo el presidente de la Central Comunal, ambos al ser cuestionados como hombres, y padres de familia, lo son también como autoridad, incluso en su concepción de “gente”, como refería el Cacique Mayor

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 (Reyes Macue, 2010, entrevista).

La sanción moral en estos casos, llega a ser ejercida por el cacique mayor, ya que como guía moral y espiritual de la comunidad no puede aceptar este tipo de conductas que afectan al orden moral de la comunidad, lo que genera cambios, no tan inmediatos, en las relaciones familiares, ya que la gente generalmente no interviene en las familias, “Cuando hay problemas así, del hombre que se dedica al vicio, nadie se mete, eso tienen que resolver dentro de la familia” (Reyes Macue, 2010, entrevista). Sobre este tema las mujeres también fueron quienes reclamaron e hicieron público estos casos, cuidando la individualización de 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

Entrando al ámbito institucional de la comunidad, esta condición de subordinación de las mujeres, se puede ver en la organización y distribución del poder en la comunidad y en sus autoridades. 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 Cururú (CCC), relacionado a las organizaciones indígenas de base tanto guarayas como de la región del oriente boliviano, autoridad cuestionada en la comunidad por su forma de beber; y el representante de la Junta escolar, en ese entonces principal opositor de que las mujeres salgan de la comunidad. Como única autoridad mujer se encuentra la presidenta de la Central de mujeres indígenas guarayas CEMIG, que, si bien nace como parte de la Central Comunal, 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 otro punto de tensión se encuentra la Asociación Indígena Maderera Cururú (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 de Roger Macue, hijo del Cacique Mayor. Digo que en 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.

Como vimos en un principio la única autoridad comunal era el Cacique Mayor y el Cabildo, posteriormente con los cambios institucionales estatales, se fueron creando otras autoridades como los corregimientos, las centrales comunales, las juntas de padres de familia, etc., de esta forma el poder se fue distribuyendo entre diferentes autoridades, por lo que entre ellos vieron la necesidad de trabajar conjuntamente en coordinación, así se autodenominaron “las cinco cabezas”.

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, especialmente el de género que hemos ido desarrollando.

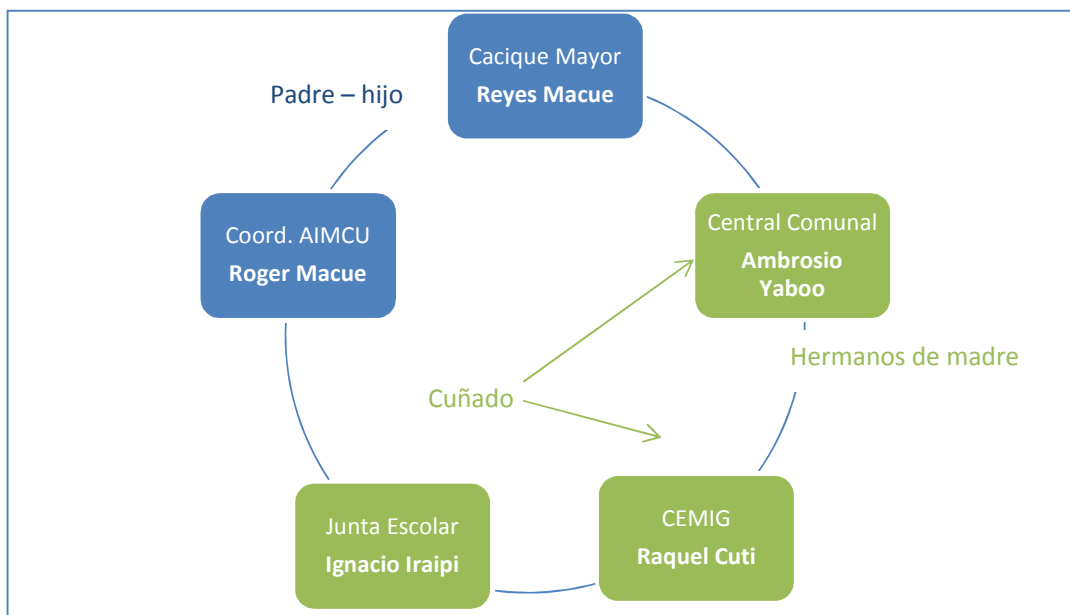
El discurso comunitario de “todos somos familia” y las relaciones intracomunales, se daban en relación a ese sentido de pertenencia a una gran familia. Para ser parte de la comunidad una persona primero debía pertenecer a una de las familias de los fundadores, vía sanguínea o vía alianza matrimonial. “Primero, para ser afiliado [a la comunidad] hay que ser familia, casado y cumplir con el trabajo comunal, así uno puede recién tener cincuenta hectáreas y su lote⁴²” (Reyes Macue, 2010, entrevista). 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. Por un lado “las cinco cabezas” autoridades máximas que ya mencionamos (CCC, AIMCU, Cacique Mayor, CEMIG y junta escolar), y por otro el Cabildo, el mismo que 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 autoridades somos como un segundo padre” (Iraguira, 2010, entrevista).

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.

⁴² Los paréntesis son míos.

Gráfico 2: Relación de parentesco de las cinco cabezas Cururú



Fuente: Elaboración propia en base a la información proporcionada por las autoridades.

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 y del Cabildo. Razón por la que en la elaboración del estatuto de Cururú se intentó fortalecer el rol con el que había sido creado por la misión: la administración de justicia. Esto es importante en la medida en que como autoridades de justicia y tener un carácter patriarcal, la violencia contra las mujeres quedaría invisibilizada y relegada al ámbito familiar. Otro punto de lucha fundamental para las mujeres, que por su importancia desarrollaré en el siguiente capítulo.

El espacio de poder de la AIMCU, en cambio, se fue haciendo mucho más visible en las asambleas de presentación de informes de gestión y distribución de los recursos económicos. Los imaginarios de comunidad que esta institución transmitía eran de progreso y desarrollo, los cuales funcionaron muy bien al principio porque hizo conocer a Cururú como la “comunidad-empresa” en la provincia. 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.

La AIMCU se tomó la atribución de decisión sobre los proyectos productivos en la comunidad, de modo que las mujeres quedaron relegadas en esta área y solo eran tomadas en cuenta en las actividades forestales como cocineras en los campamentos. Si bien las mujeres siempre tuvieron iniciativas para desarrollar proyectos productivos, nunca se destinó un presupuesto en la comunidad para esto. Es hasta el año 2001 que se inscriben como socias al plan de manejo, llegando a tener mayoría de membresía en la organización forestal comunal (mujeres=14, hombres=14)⁴³; pero no se inscriben en cargo directivos o equipos técnicos.

Sin embargo, ser socias les permitió acceder a las ganancias del aprovechamiento forestal, de igual manera que a los hombres. 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, la presidenta de la CEMIG contaba

El dinero del plan de manejo, 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', desde esa vez el dinero se entrega a hombre y mujer por igual (Cuti, 2015, entrevista).

De esta forma las mujeres se aseguran un ingreso económico para ellas y para su familia, lo que a la vez les permite negociar decisiones en el hogar, factor que incide en la disminución de la violencia (Deere, 2011). Es recién hasta el 2015 que las iniciativas productivas de las mujeres tienen más cabida como el tejido y la producción de chocolate.

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, que se fundamenta en valores morales religiosos; y por otro lado un ejercicio de poder económico, que se fundamenta en lo productivo y el desarrollo. Ambos se basan en un sentido 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,

⁴³ Informe final proyecto BOLFOR II. Bolivia-USAID-The Nature Conservancy.

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 para mantener su poder.

2015: Mujeres construyendo comunidad

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, solidaria y armónica ya no tienen una referencia concreta a una gran familia, sino a familias individuales; 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 a las sanciones morales que mencionamos anteriormente. Estas familias son las que, coincidentemente, se oponen a las autoridades y generan división en la comunidad. Por un lado, el caso del ex-representante de la Central Comunal, a quien la comunidad le había pedido en reiteradas ocasiones que renuncie a su cargo a lo que se negaba, finalmente renunció el año 2013, abandonando la comunidad con su familia. En su lugar se eligió a una persona más joven, siguiendo con la tradición familiar, fue propuesto para el cargo por su cuñado y coordinador de la AIMCU, y su suegro, el Cacique Mayor, como forma de ampliación y continuación de la familia Macue en la red de poder en la comunidad.

Por otro lado, el caso del Vice-cacique, quien también era criticado porque no cumplía su rol de padre proveedor para su familia, no pudo renunciar por el carácter vitalicio de su cargo, pero se negó a cumplir con su obligación de celebrar el rosario los domingos. Esta persona, es quien genera la oposición más fuerte dentro de la comunidad, aliado a V. Macue, hermano del Cacique, también cabildante, que a la vez es suegro de un muchacho que fue sancionado por el Cabildo en 2010.

Entonces vemos que la sanción moral a estas personas originó oposición a las autoridades y sus decisiones, que casi desencadena en violencia en las asambleas. Estas dos personas, al ser cabildantes debilitaron al cabildo desde adentro convenciendo a

otros cabildantes para que no participen, argumentando que reunirse es una pérdida de tiempo, y que no sacan nada reuniéndose. De esta forma el Cabildo se debilitó aún más y no se logró su consolidación como autoridad de justicia en Cururú, como se propuso en un principio. Estas personas cuestionan también la forma de administración de los recursos comunales del coordinador del PMF, que es uno de los problemas más importantes que tiene la comunidad.

El coordinador del PMF, en estos años ha administrado y distribuido los recursos económicos de la comunidad dos veces por año, destinando un porcentaje para educación y salud (compra de material escolar, medicamentos, infraestructura, etc.); sin embargo, las familias mencionadas, rehúsan este apoyo y piden que se les entregue en dinero. Como medida para aplacar estos cuestionamientos, el coordinador de la AIMCU, dejó a la familia Araguira (opositora al cacique) a cargo de la administración de la empresa de servicios forestales, pero no funcionó, y la familia Araguira dejó a la empresa paralizada.

La misma estrategia fue utilizada en la elección de la representante de la Junta escolar, se eligió a Teresa Yamba quien pertenece a una de las familias de oposición a la familia del cacique mayor, por tanto, al cabildo y al coordinador de la AIMCU. En este caso, el cambio fue favorable, y actualmente se está integrando al trabajo en conjunto con las otras autoridades de la comunidad, con iniciativas de retomar el trabajo comunitario para mejorar la escuela.

La lógica familiar continúa reproduciéndose en la familia Macue, con una política de gobierno que pretende incluir a la oposición al núcleo de poder (las cinco cabezas) para gobernar en paz y fortalecer a las autoridades. Como parte del proceso de fortalecimiento, las cinco autoridades están intentando trabajar en conjunto y retomar el estatuto para darle funcionamiento. Como estrategia están construyendo alianzas con autoridades externas - como el presidente de la COPNAG y los representantes de las seis centrales que la conforman – además de la Policía como institución que representa orden y protección.

En este sentido, la lógica empresarial del PMF de desarrollo, ganancia y riqueza causó división y conflicto al interior de la comunidad, disminuyendo la lógica comunitaria de trabajo. Ahora la gente ya no está dispuesta a realizar o participar en el trabajo comunal (como la limpieza de la comunidad, construcciones para la comunidad, o trabajo agrícola, etc.), a menos que reciban una remuneración por ello,

Aquí ya nadie se ayuda como antes, para conseguir ayuda uno tiene que pagar. La gente no trabaja, no le gusta trabajar, ni para ellos mismos, sus chicos no tienen nada, creen que de milagro van a tener las cosas, hay que trabajar, capacitarse, sacrificarse (Roger Macue, 2015, testimonio). Yo creo que todavía se puede arreglar, si las autoridades se unen, las personas que piensan mal poco a poco van a entender, ya que en el PMF están peleados, podemos trabajar en grupos de producción para hacer chaco, ahí la gente se va a dar cuenta cual trabajo nos sirve más, y vamos a volver a ser como antes (Reyes Macue, 2015, testimonio⁴⁴).

Según ellos, un factor importante, para que el plan de reunificación comunal funcione es involucrar a los jóvenes y a las mujeres, como una forma de continuidad en el tiempo, trabajo en el que las mujeres van a la cabeza con un proyecto de tejido y de chocolate, “las mujeres sí trabajan, participan, hacen cosas, están queriendo hacer el chocolate, algunas ya están haciendo” (Macue.2015, entrevista).

En este periodo de transformaciones la situación de las mujeres ha cambiado favorablemente, las mujeres refieren que la violencia intrafamiliar ha disminuido, y que los hombres han aprendido, en caso de que esto pase, se llama a las autoridades del municipio (Defensoría-Policía). El peso de la participación política de las mujeres en las cinco cabezas ha mejorado, en la medida en que ahora son consideradas como autoridades y con poder de negociación; sin embargo, estos cargos como la central de mujeres y la junta escolar, aún son relacionados a los roles femeninos. En las asambleas y reuniones son las mujeres las que participan más que los hombres y toman las decisiones en la comunidad, casi todas las mujeres mantienen que “nosotras 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”⁴⁵.

En términos económicos, las mujeres recién se están volviendo más independientes y siguen buscando implementar proyectos productivos y capacitaciones en esta área, como crianza de animales pequeños, tejido y chocolate. Con esto han logrado algo de independencia económica, siendo su aporte superior al 50% dentro del hogar (Cortez, 2015⁴⁶, entrevista), también existen casos de hombres que entregan todo el dinero a la mujer, para que ellas lo administren, según la presidenta de la CEMIG. 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

⁴⁴ Testimonios de los Macue en reunión de autoridades.

⁴⁵ Participaciones del grupo focal con las mujeres, 2015.

⁴⁶ Entrevista a Vanessa Cortez, técnica delegada de CIPCA.

doméstica (Deere, 2011: 61). En este caso, vemos que la economía y la política también 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”, el Cacique relata casi con tristeza “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” (Macue, 2015, entrevista). 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 este apartado, los imaginarios “ideales” de comunidad, contruidos desde la idea de horizontalidad, homogeneidad, solidaridad y armonía, que se generaba a partir de la familia y el sentido de unión que esta generaba, se han 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 de poder en manos de una sola familia.

Mientras el PMF rompe el imaginario de comunidad a partir de una individualización económica de los sujetos, las mujeres intentan rearticularlo a través del trabajo colectivo, 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 imparcial del cabildo como instancia de administración de justicia, porque los hombres siempre serán la justicia o administrarán justicia para ellos.

La lucha de las mujeres por hacer públicas las desigualdades al interior de la comunidad, como veremos en detalle en el siguiente capítulo, 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).

A modo de cierre: Mujeres trastocando las relaciones de poder

Los imaginarios sobre la comunidad de Cururú han ido cambiando en el tiempo de acuerdo al contexto histórico político. El imaginario fundacional de Cururú era el de una gran familia, católica y civilizada, afianzada en la influencia de la misión-iglesia católica. El año 2010, el imaginario se seguía sustentando en la familia como un sentido de pertenencia: a una gran familia y a una red de poder con una lógica familiar; a este se suma el imaginario de desarrollo. En ambos tiempos la comunidad es imaginada por los hombres, que hasta este momento habían afianzado su poder en un sistema patriarcal.

Este mismo año, las mujeres cuestionan el sistema que las subordina, reclamando y politizando las formas de subordinación a las que son sometidas, lo que representa una confrontación directa al sistema patriarcal y a su imaginario de comunidad, trastocando el orden que ellos habían 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 de

cuestionamiento a la familia dominante, la fragmentación de las relaciones comunitarias y la disminución de la participación de los hombres, abre la posibilidad a las mujeres de ganar presencia y apropiación de los espacios simbólicos y 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 en el ámbito de lo político, la política, lo jurídico y lo económico, espacios que eran exclusivos de los hombres. En este sentido, al convertirse en sujetos más autónomos, tanto política como económicamente, la situación de violencia física ha disminuido desde su percepción.

Respecto a los imaginarios de estado, hemos visto que también se transforman de acuerdo a los cambios históricos. Al momento de la fundación de la comunidad imaginan al estado como una amenaza a su territorio que es el lugar de reproducción material y cultural. A partir de este momento el estado, a pesar de ser un abstracto, encuentra materialidad en las leyes y en las instituciones estatales de regulación forestal, cada una portadora de la capacidad coercitiva del estado. Por esto, el imaginario del estado sigue representando una amenaza no solo a su territorio, sino también a su costumbre y autoridad patriarcal que se siente amenazada.

El giro se da el año 2010, cuando el estado se forma en dos imaginarios opuestos, por un lado, se transforma en una oportunidad para las autoridades indígenas con la plurinacionalidad; y, por otro lado, el sentido de amenaza se va haciendo más fuerte en términos de que afecta la desigualdad de las relaciones entre hombres y mujeres; mientras que las mujeres toman al estado como aliado. Es decir, el estado representa una oportunidad en las relaciones de la comunidad con el exterior, y una amenaza en su interior. A partir de entonces, el imaginario de estado se va transformando en un aliado, tanto para hombres como para mujeres, representando así orden, seguridad y respaldo, a través de la Defensoría y la Policía.

Entonces, los imaginarios, tanto de comunidad y estado, no son estáticos ni inmutables, ni están separados, sino más bien se construyen y transforman en contextos socio-históricos determinados, donde las transformaciones de las relaciones de género también influyen al otro. No son puros, sino que se nutren de influencias de todo tipo, ya sean católicos, de ONG's, de desarrollo, de género y por supuesto del estado a través de sus normas, procedimientos e instituciones. Esta influencia es de forma constante y se imbrica con la costumbre o tradición; por tanto, no son espacios separados, sino son interdependientes entre sí. Es el estado en sí el que produce un imaginario específico y lo impone, el estado no se imagina a sí mismo, sino que activa el imaginario de la gente

en los puntos de tensión y conflicto que se originan de las relaciones complejas entre diferentes actores sociales.

Los imaginarios, cambian y se transforman de acuerdo a los actores, al momento histórico y a circunstancias concretas. En algunos momentos el estado puede representar una amenaza, en otros una oportunidad, y en otros incluso ayuda a legitimar la autoridad comunal; o ambos al mismo tiempo, esto porque el estado no es un objeto de contornos definidos porque en sus fronteras constituirían resultados del ejercicio del poder (Sharma y Gupta, 2006); de esta forma el estado se reafirma en la comunidad, y a la vez, la comunidad en el estado.

CAPITULO IV

LA AGENCIA DE LA INTERLEGALIDAD

Hemos visto que los imaginarios, tanto de estado como de comunidad, se van construyendo por la gente de diferentes formas en determinados momentos históricos. Cururú se fundó con el imaginario de ser una gran familia, católica, imaginario que se fue afianzando, hasta el año 2010, en los lazos de parentesco y el sentido de pertenencia a una red de poder bajo una lógica familiar patriarcal, a la que se suma el imaginario de desarrollo insertado por ONG's e instituciones que regulan las actividades forestales que desarrolla la comunidad. A partir de este momento son las mujeres las que cuestionan el sistema patriarcal, transformando el imaginario armónico en uno heterogéneo donde existen conflictos y desigualdades de género.

Por otro lado, el imaginario de estado pasa de ser una amenaza al territorio a un aliado estratégico, tanto para las autoridades como para las mujeres indígenas. Esta alianza con el estado se construye en base a las leyes que permiten ejercer el derecho de autodeterminación y a las mujeres luchar contra la violencia. De modo que ambos imaginarios (estado-comunidad) en estrecha interrelación se van conformando uno al otro.

En este capítulo abordaré las relaciones estado-comunidad a través del funcionamiento de la justicia en casos de violencia física contra las mujeres. Me centraré en explicar cómo se construyó la justicia indígena y la interlegalidad. De manera resumida, hablamos de justicia ordinaria cuando nos referimos al aparato institucional y normativo del estado dispuesto para la administración de justicia en una jurisdicción determinada; mientras que entendemos como justicia indígena aquella propia de las naciones o pueblos indígenas que aún conservan prácticas tradicionales de justicia que responden a una cultura específica. Sin embargo, Sierra (2009) plantea que se debe pensar la justicia indígena en su contemporaneidad, puesto que ésta está revalorando su propia matriz cultural, fundamentalmente porque la justicia indígena está recurriendo a un lenguaje estatal de derechos, para poder atender asuntos como la problemática de las mujeres. (Sierra, 2009: 22).

La relación entre ambas justicias ha sido objeto de estudio desde la época neoliberal que propugnó el multiculturalismo, el cual reconocía formas de justicia

“diferentes”, pero subordinadas al derecho y a la justicia hegemónica del estado. Hablamos también de una relación de subalternidad entre justicias.

El reconocimiento constitucional del pluralismo jurídico intentó dar un giro a esta relación, poniendo al mismo nivel jerárquico a ambas justicias; sin embargo, tuvo que enfrentarse a cuestionamientos ya que, siguiendo a Santos (2012) la justicia indígena se transformó en una violación del monopolio del estado, puesto que este para consolidarse requiere que haya una sola nación, una sola cultura, un sistema educativo, un ejército, un derecho (Santos, 2012:19). Para este autor la justicia indígena además es cuestionada por poner en entredicho el principio de la unidad del derecho, pues esta se internamente muy diversa; sin embargo, no pone en cuestión la unidad del derecho si se establecen mecanismos de coordinación entre justicias (Santos, 2012: 21). Para esto Santos propone que debe existir una coordinación desde abajo, a partir de prácticas concretas, no a través de leyes. Es por esto que se propone el concepto de interlegalidad, sobre el de pluralismo jurídico. De forma acertada Ávila alerta que se debe hacer una precisión sobre lo que implica el pluralismo jurídico, según Ávila (2012)

Es un concepto estático que inscribe autonomía a cada uno de los sistemas que conviven al interior de un mismo estado y, por lo tanto, es el que se maneja a nivel de formalismos y normas positivas (Ávila, 2010: 56).

En Bolivia, tanto la constitución como la ley de deslinde jurisdiccional se manejan bajo este término. Se ha considerado que la ley de deslinde, en lugar de hacer efectiva la igualdad jerárquica entre justicias y jurisdicciones, lo que hace es subordinar a la justicia indígena a la ordinaria, al “regular” los ámbitos de vigencia personal, material y territorial; y determinar los mecanismos de coordinación y cooperación entre estas jurisdicciones.

Los estudios de antropología jurídica han develado que entender ambas justicias como separadas y opuestas es un error, la configuración de estos campos jurídicos es producto de un proceso de interacciones discursivas interlegales (Santos, 1991). Entonces, a diferencia del pluralismo jurídico, la interlegalidad es más dinámico y “se refiere a procesos de interrelación y transformaciones [que] supone la permeabilidad de los ordenamientos legales y es lo que sucede en la práctica, más allá de la formalidad y las demandas de autonomía” (Ávila, 2010: 56). Hablamos de interlegalidad cuando nos referimos a

Diferentes espacios legales superimpuestos, interpenetrados y mezclados en nuestras acciones, en ocasiones de saltos cualitativos o crisis oscilantes en nuestras trayectorias como en la rutina de los

eventos cotidianos. Nuestra vida está constituida por una intersección de órdenes legales, esto es la interlegalidad (Santos 1995 en Sierra y Chenaut, 2002:45).

Esta investigación se enfoca en los casos de violencia contra las mujeres para explicar la interlegalidad en esta comunidad. Me interesan estos casos porque las relaciones de género construyen el tejido de relaciones en una comunidad (Prieto, Cuminao, Flores, et. al., 2005) y en los casos de violencia es donde se involucra la familia y el poder. Otros estudios han mostrado que la “violencia es una manifestación de dominación y ejercicio de poder de los hombres” (Segura, 2006; y Lagarde, 1996).

La violencia no es un tema aislado, sino que hace parte del sistema donde se juegan relaciones de poder en base a una ideología dominante que niega y relativiza las consecuencias de la discriminación [...] la violencia en contra de las mujeres en todas sus formas [...], es producto de la violencia estructural que se genera en las relaciones desiguales entre los géneros (Lagarde en Ávila, 2010: 109).

Entonces la importancia de los casos de violencia es que visibilizan las relaciones de poder que se quieren encubrir en la “tradicción” o “costumbre” de estos actos, donde la agencia de las mujeres activa las relaciones de interlegalidad en su afán de enfrentarse a la violencia. Esta agencia de las mujeres crea instancias alternas de justicia, en la que la organización de mujeres, en este caso la central de mujeres guarayas (CEMIG) es un actor clave, que activa y agencia la interlegalidad.

La pregunta que se quiere responder es ¿cómo funciona justicia y la interlegalidad en Cururú y cómo las mujeres activan la interlegalidad? Para esto, este capítulo desarrolla el funcionamiento de la justicia indígena en Cururú, a partir de sus transformaciones y relaciones con otros órdenes normativos, por un lado; y por otro, la organización de mujeres CEMIG y cómo el liderazgo de su presidenta se convierten en agentes de interlegalidad, es decir, en sujetos que activan las relaciones entre ambos sistemas normativos.

En este sentido, un primer punto desarrollará el funcionamiento y las transformaciones de la justicia indígena en Cururú a partir de sus relaciones con diferentes actores, estatales y privados, que influyeron en la configuración de la justicia en Cururú. Aquí retomamos el análisis del proceso de construcción del estatuto comunal, en el sentido que nos permite ver cómo ellos definen a sus autoridades de justicia en el año 2010 y las transformaciones hasta hoy. El estatuto también permite analizar cómo se construye la interlegalidad de forma histórica y no a partir de su reconocimiento legal. Y finalmente este mismo proceso nos posibilita analizar la

construcción del estatuto como espacio de politización de la violencia, y oportunidad para las mujeres de hacer frente a las desigualdades de género.

El segundo punto de este capítulo aborda a la CEMIG a través del liderazgo de su presidenta doña Raquel Cuti. Este apartado desarrolla cómo las mujeres, a través de la presidenta de la CEMIG, crean formas de enfrentarse a la violencia, ayudando a la construcción de una justicia indígena, activando y agenciando formas de interlegalidad.

Por otro lado, a través de ella podemos ver que existe una agenda política de las mujeres, que tiene que ver no solo con la violencia física, sino con la deconstrucción de una identidad de mujer subordinada al hombre, naturalizada por la “costumbre. Las mujeres, en este contexto, tienen un rol importante en la construcción de la “comunidad”, puesto que, al cuestionar estos órdenes patriarcales, los trastocan y transforman.

La justicia de Cururú

Como mencionamos en capítulos anteriores, Cururú fue creada por las misiones como un centro de castigo donde se llevaban a las personas de Yaguarú y Urubichá a realizar trabajos agrícolas. Para el funcionamiento de los centros de castigo, se creó el cabildo, conjunto de doce hombres indígenas - en representación de los doce apóstoles - quienes se encargaban de impartir los castigos dispuestos por los franciscanos. Ellos introdujeron la idea de *falta* como una transgresión al orden establecido. Esta es la primera forma de administración de justicia en la memoria de los indígenas guarayos de Cururú.

Con la caída de la misión, el cabildo permanece como autoridad máxima comunal, el cacique mayor es elegido, hasta ahora, por el sacerdote de la parroquia de Yaguarú, de acuerdo a su buen comportamiento y su capacidad para ser un buen guía moral y espiritual en la comunidad. El cacique posteriormente elige a los cabildantes. Todos los cabildantes son vitalicios y cada uno tiene un rango específico, entre ellos existe un corregidor, quien antiguamente era responsable de impartir castigos y sanciones. Recordemos que el cabildo está conformado por los hombres fundadores de la comunidad, quienes constituyeron su poder a través del reconocimiento político de los grupos de parentesco, creando una red de poder bajo la lógica familiar de carácter patriarcal.

Con el tiempo el cabildo fue perdiendo poder y fue relegado a desempeñar funciones de guía moral y consejo, manteniendo una estrecha relación con la iglesia. El

cargo de administración de justicia que tenía el cabildo pasó a ser responsabilidad de un corregidor delegado por el municipio, al mismo tiempo también se crea la Defensoría de la niñez y adolescencia que funciona también como defensoría de la mujer. Entonces, con la creación de estas figuras el estado se apropia de la administración de justicia a través de la figura del corregidor y la defensoría, quitándole fuerza a las autoridades comunales. Para el año 2010, los pobladores de Cururú acudían a los corregimientos y defensorías de Yaguarú y Urubichá para solucionar sus problemas. Sin embargo, en la mayoría de los casos, la forma de sancionar del corregidor no implicaba una verdadera solución al problema, porque imponía el pago de multas que resultaban impagables, no investigaba los casos, o porque daba la razón a quien demandaba primero, etc.; mientras que la representante de la defensoría solucionaba los problemas vía conciliación. En los casos de mucha gravedad, las personas tenían que remitirse a la fiscalía o al juzgado de la provincia. Ambos casos significaban pérdida de tiempo y dinero que no tenían.

Los corregidores eran hombres, con poco conocimiento de las leyes, que no eran elegidos por el pueblo, sino delegados por el alcalde, y que a pesar de ser indígenas guarayos, según los testimonios de la gente, no respondían a la “costumbre de antes”, de modo que el corregidor no responde completamente a una lógica occidental ni a una indígena, sino a una mezcla de ellos:

Antes cuando había problemas la gente buscaba al corregidor [del cabildo] para solucionar el problema, ahora se van hasta el fiscal, pero este no resuelve el problema, porque todo es con plata [dinero], eso no creo que sea justicia. Ahora yo veo que no hay soluciones, mientras que uno no tiene recursos [dinero] no hay solución, antes no se solucionaba con recursos, se solucionaba para que no exista más problemas. Ahora sigue habiendo más y más problema. Antes se daba el castigo ahí mismo, días de trabajo o chicote para que lo vean en público, para que no suceda lo mismo, ahí la gente ya sabe que no sirve hacer esas cosas y no lo vuelven a hacer (Reyes Macue, 2010, entrevista).

Este testimonio nos permite entender que los comunarios de Cururú no tienen una definición exacta para justicia, pero en su discurso podemos entender que para ellos significa “la resolución de problemas”. Esta idea de solucionar los problemas tiene una idea de armonía en el fondo, entendiendo la armonía desde Nader (1998) como control, y base de la justicia y del derecho, que funciona “como un componente inherente a las organizaciones sociales y a las ideologías que evolucionaron como consecuencia de las políticas coloniales de tipo político y religioso” (Nader, 1998: 26). Cuando una persona comete una falta rompe con esa armonía por lo que debe ser castigada. El objetivo del

castigo es que “nunca más lo vuelva a hacer”; la idea de resolver o solucionar los problemas, va más allá del resarcimiento del daño a la persona afectada, implica dar un castigo ejemplificador para conseguir la corrección de una conducta no aceptada o lesiva a la comunidad, ya que una persona que comete una falta da un mal ejemplo a la comunidad, este mecanismo era considerado efectivo en la consecución de justicia en esta comunidad.

Esto también está relacionado con el significado de delito o falta, entendida como una acción que resulta lesiva no solo a una persona, sino también a la comunidad, considerando a los problemas en su mayoría como públicos. Una falta o delito significa un mal ejemplo o una conducta que puede “contagiarse”, por eso tanto énfasis en que el fin de los castigos o sanciones estén orientadas a corregir las conductas y no sólo a la reparación del daño causado.

De ese modo los castigos ejemplificadores eran aplicados antiguamente por los cabildos, y variaban según la gravedad de los casos, los más leves se solucionaban hablando o con llamadas de atención, los que eran un poco más graves se sancionaban con días de trabajo comunitario, con *chicote* (látigo de cuero), los más graves como violaciones se sancionaban con calabozo y *cepo* (pozo que encima tiene tablas donde se aprisiona los pies de la persona). Estos castigos para ellos tenían más efectividad que la privación de libertad por el impacto que tenía su publicidad, generando miedo al castigo o miedo a perder prestigio en la comunidad.

Estos antecedentes de la “justicia de afuera” que no funcionaba, en comparación con la “justicia de antes” que sí solucionaba los problemas, sumado al discurso del pluralismo jurídico que se había aprobado recién en la constitución política del estado, generó en la gente el interés de volver a dar fuerza al cabildo de Cururú como instancia de resolución de conflictos, es decir, de administración de justicia, con la esperanza de que una autoridad propia sería capaz de solucionar los problemas de acuerdo a la realidad y capacidades materiales de la gente. De esta manera los comunarios de Cururú se deciden a escribir sus leyes y definir sus autoridades para la administración de justicia en el estatuto interno de su comunidad.

Las mujeres contra la autoridad de justicia patriarcal

La definición de estas autoridades se realizó en asamblea, donde el cacique propuso que el cabildo volviera a desempeñar esas funciones, también como una forma de reposicionar su poder dentro de la comunidad, con el amparo de la Constitución Política

del Estado y la ley de deslinde jurisdiccional, instrumentos que permiten el reconocimiento de una autoridad indígena de justicia, pero una autoridad patriarcal.

Los comunarios aceptaron que la comunidad debía tener una autoridad propia que resolviera los problemas dentro de la comunidad; sin embargo, las mujeres no estuvieron de acuerdo con que fueran los cabildantes debido al carácter vitalicio y la imposibilidad de remoción de sus cargos, esto era un problema en caso de que un cabildante cometiera una falta. Debido a esto propusieron la elección de un corregidor externo al cabildo, la misma que fue aprobada.

Dicho corregidor desempeñaría sus funciones en un periodo de tres años y tendría que trabajar en coordinación con el cabildo, también remitir denuncias y casos a las autoridades de las jurisdicciones competentes en casos de gravedad; de esta forma el corregidor sería una forma de control sobre el cabildo y viceversa; y para los casos de violencia física contra las mujeres se definió que cuando existiera reincidencia se derivarían los casos a las autoridades competentes de la justicia ordinaria.

Lo interesante de este proceso de definición de la justicia indígena de Cururú fue que en todo momento la preocupación de los comunarios era cuidar la legalidad del estatuto; es decir, que ninguna disposición podía ser contraria a la constitución y las leyes, para evitar que el sistema de justicia que estaban construyendo no fuera desconocido por el estado. Como hemos visto, ellos construyen su imaginario de estado en relación a las leyes y a las instituciones estatales que regulan su territorio, las cuales representan una amenaza tanto a su territorio como al sistema de autoridad patriarcal, pero también generan una idea de coerción. Así es que el estatuto dispone:

En conformidad a los artículos 30 y 190 al 192 de la Constitución Política del Estado Plurinacional boliviano que reconocen la Jurisdicción Indígena Originaria Campesina y la Ley de Deslinde Jurisdiccional, la comunidad indígena de Cururú reconoce como las autoridades responsables de la administración de justicia comunal al Corregidor y al Cabildo (Estatuto interno Cururú, 2011: Art. 35).

De esta forma, haciendo referencia a la normativa se mantienen en la legalidad establecida por el estado para ser reconocidos como autoridad y norma válida dentro y fuera de la comunidad, este es un mecanismo de doble reconocimiento, el estado reconoce a la comunidad y ésta a su vez reconoce a éste, pero siempre bajo los parámetros que dicta el estado a través de las leyes. De acuerdo a la reflexión de Corrigan y Sayer (2007), es importante tomar en cuenta el significado de las actividades, formas, rutinas y rituales del estado ya que éstas influyen en la constitución

y la regulación de las identidades sociales, y de subjetividades (Corrigan y Sayer, 2007), entonces el estado se construye de estas rutinas y rituales de mando que son las leyes, a través de éstas de manera más o menos coercitiva “reconoce” la existencia y el mismo nivel jerárquico de ambas justicias, pero a la vez las subordina, las “regula”, como dicen los autores “hacen tanto daño como bien”. Pensando el estado como una construcción imaginaria, éste se convierte en un proyecto ideológico que necesita de un ejercicio de legitimación (Abrams, 2006 [1988]), la ley de deslinde jurisdiccional como esa legitimación, ayuda a ocultar la dominación que ejerce sobre los pueblos indígenas como algo legítimo, el reconocimiento de la justicia indígena. El estado a través de esta ley, en realidad, “busca quedar como el único que se puede atribuir autoridad para ser la instancia legítima exclusiva para tal o cual forma de conocimiento, de previsión, de regulación o, palabra maravillosamente neutral, de ‘administración’” (Corrigan y Sayer, 2007: 55) de justicia.

La situación de las mujeres se encuentra en un lugar intermedio, para ellas el hecho de mantenerse en la legalidad del estado, es una acción estratégica porque les permite usar la ley para activar la idea de coerción sobre los hombres, de esta forma les permite frenar la violencia de género. Entonces, volviendo a Corrigan y Sayer (2007) los instrumentos de legitimación del estado hacen tanto daño como bien, dependiendo de la situación de dominación-subordinación en que el sujeto se encuentre.

La interlegalidad en Cururú

De este modo, los indígenas guarayos de Cururú, “de acuerdo a la ley de deslinde” decidieron que derivarían a la jurisdicción ordinaria los casos en los que externos a la comunidad estuvieran implicados, o comunarios que cometieran delitos gravísimos como asesinato o violación; o en casos de reincidencia de violencia intrafamiliar; lo que nos lleva a otra discusión, la interlegalidad. El otro objetivo de la ley de deslinde es “determinar los mecanismos de coordinación y cooperación entre estas jurisdicciones, en el marco del pluralismo jurídico” (LDJ, 2010: Art. 1), esta también es otra forma de legitimar el monopolio del estado sobre la justicia.

El estudio de los casos de violencia contra las mujeres en Cururú, muestra que desde la fundación de la comunidad ellos ya articulaban formas de interlegalidad. Los marcos legales de la justicia ordinaria se encuentran interpenetrados y mezclados en las mentes y acciones de los comunarios de Cururú, es decir, que las instancias de justicia ordinaria han sido incorporadas como parte de su propia justicia, en forma de una

segunda instancia. El contacto con instituciones públicas-estatales (corregidor, municipio, defensoría), privadas, ONG's (a través de capacitaciones en derechos), las mismas leyes, etc., han insertado al estado en las mentes de la gente, las cuales a la vez se reflejan en sus acciones. El estudio de Ávila (2010) también nos dice que

La vida en comunidad y la permanente interacción con la sociedad mestiza ha provocado que los valores del derecho formal se hayan introducido con la convivencia; y que estos valores se adopten como nuevos intereses a proteger además de los propios (Ávila, 2010: 104).

Por lo que se considera que es más preciso hablar de un proceso de interlegalidad y no de pluralismo jurídico (Ávila, 2010: 104). De esta forma, el sistema de estado - como lo plantea Abrams (1977) - ha estado presente en los comunarios de Cururú, ya sea de forma abstracta, desconocida, extraña, etc., pero siempre en una forma de interlegalidad. Veamos un caso de violencia intrafamiliar en la época de la fundación de la comunidad, relatado por una ex-autoridad.

Caso Juan

Así fue que me nombraron corregidor, pero ese cargo no me gustó, porque uno tiene que sancionar a los parientes y después la gente habla: ve este no sanciona a sus parientes.

Juan le pegaba todas las noches a su mujer, toda la noche se escuchaba como le daba. Un día llevó a su mujer al chaco con las piernas abiertas sentada sobre el tubo (en bicicleta), cuando volvió, la mujer estaba mal. Ahí me avisaron y fui para hablar con él. Le dije: ¿por qué hace eso?, que ya no tenía que hacer, que tenía que pedir disculpas. Y nada, Juan siguió pegando a su mujer. Ahí yo le dije que le iba a sancionar y él me dijo que lo sancione, que me iba a dar un puñete, ahí no más lo mandé a rozar (limpiar las hierbas malas).

Cuando estaba rozando fui a verlo y le dije que se tenía que arrepentir. Me dijo: ¿qué querés?, no ves que estoy rozando. Juan tienes que pedir disculpas, si no te voy a llevar donde la autoridad (se refiere al corregidor de Urubichá). Me dijo a él también le voy a dar un puñete.

Lo llevé al corregimiento de Urubichá, ya en el camino le dije: - Pedí disculpas Juan. - Nada carajo, quiero ver quién es tu autoridad. Seguimos yendo, más allá de nuevo le dije: Juan pida disculpas. - Nada quiero ver a tu autoridad. Así llegamos hasta el cementerio, ahí Juan se puso a llorar y me dijo que volvamos; yo le dije que no, que había perdido su oportunidad de arrepentirse.

Con el corregidor yo le conté y le mostré el acta, ahí no más llamó a los oficiales y lo encerraron y lo tuvieron un día entero y una noche sin comida, sin agua y empezó a gritar: 'me voy a morir sin comida, sin agua, me muero de hambre, de sed'. Y las mujeres fueron al corregimiento y dijeron que lo larguen, pero si volvía a pegar a su mujer, lo iban a azotar en la plaza y no hombres, sino todas las mujeres.

Volvimos con Juan a la comunidad, yo me fui a cazar al monte, cuando estaba volviendo mi esposa me dijo que Juan se pegó un tiro. Agarramos una frazada, lo envolvimos y lo llevamos al hospital de Urubichá. El médico dijo que si era un poquito más abajo podía quemarse el riñón. Nunca más volvió a pegar a su mujer (Yaboo. 2010, entrevista).

En este caso vemos que la remisión del caso al corregidor de Urubichá es una forma de interlegalidad, que funciona como una instancia superior o segunda instancia de resolución de conflictos o problemas. Entonces estas autoridades “de afuera”- sean el corregidor, los funcionarios de la fiscalía o los juzgados -, en sí mismos son constituidos con elementos de ambas justicias. El corregidor si bien es indígena responde a una u otra cultura jurídica dependiendo del caso, las sanciones que aplica tiene también elementos de ambas justicias (multas, privación de libertad, castigos corporales ejemplificadores, etc.); es decir la interlegalidad está presente en diferentes momentos. Los actores que intervienen en el caso, ambos corregidores – el que remite y el que recibe el caso – y las mujeres – que hacen que se levante el castigo y amenazan con aplicar ellas mismas una sanción colectiva más severa – funcionan como agentes de interlegalidad, es decir, que activan elementos y tejen ambas justicias.

Veamos otro caso de violencia de género del año 2010, tiempo donde se intentó que el cabildo retome sus actividades en la impartición de justicia o “resolución de problemas”. En este año aún no se había elegido al corregidor pues recién se había determinado esta figura, por lo que la denuncia de este caso se hizo al cacique mayor y éste fijando fecha y hora, reunió a los cabildantes y a las partes involucradas para darle solución.

La demandante en este caso es la presidenta de la Central de Mujeres Indígenas Guarayas de Cururú (CEMIG) y su esposo, que demandaban a un hombre mayor de edad, hijo y a la vez yerno de cabildantes, lo cual nuevamente deja ver el complejo entramado de las relaciones de parentesco. Se denunció a esta persona por haber entrado a la casa de la representante de la CEMIG una noche que ella se encontraba sola en casa con sus hijas e hijos (menores de 10 años); el hecho es que este sujeto entró cuando todos dormían y se metió en la cama de dos de las niñas con el afán de “tocarlas” a ellas y a la señora. Cuando las niñas gritaron despertando a su mamá él hombre se ocultó debajo de la cama, la señora asustada llamó a su vecina, quien al verlo se dio cuenta que era su hijo, quien alegó que no estaba consciente de lo que hizo porque se encontraba en estado de ebriedad. Posteriormente otras mujeres revelaron que no era el primer caso,

pero que ninguno fue denunciado, sino que se solucionó con la intervención de los padres y suegros de ambas partes.

Lo interesante de este caso es que durante el “juicio” el cacique y los cabildantes hacen nuevamente referencia a la dificultad de “ser autoridad y tener que sancionar a su familia”. En los dos casos expuestos, si bien existe una voluntad de sancionar este tipo de conductas, el problema es *quién* asume esa responsabilidad.

La interlegalidad, nos revela entonces la importancia de las relaciones de parentesco en los cargos de administración de justicia, y los conflictos que acarrea, puesto que la persona con esta responsabilidad siempre se encuentra en el dilema de “sancionar a sus parientes”, por tanto, afectar la estructura familiar de la comunidad. Los casos de violencia de género, en este sentido, son los más delicados, ya que

La violencia en el mundo indígena toca la compleja trama de las relaciones comunitarias y colectivas [...] las relaciones de género construyen el tejido de relaciones colectivas y, en esta medida, intervenir en la violencia de género compromete las relaciones de pueblo (Prieto, et. al. 2005: 186).

Es por esto que se había decidido que en caso de que un agresor reincidiera, sería remitido a las autoridades de la justicia ordinaria, lo que representa también una forma de liberarse de la responsabilidad de “sancionar a la familia” y así afectar las redes de parentesco y por tanto las relaciones de poder. Entonces, las autoridades recurren a la interlegalidad, también de forma política para proteger las redes familiares de poder intracomunales.

El estatuto como oportunidad para las mujeres

La decisión de elaborar el estatuto comunal, al mismo tiempo que representaba una oportunidad para las autoridades de posicionarse y ser reconocidas legalmente, también era una oportunidad para que las mujeres pudieran reclamar, discutir e incluir sus derechos, en el estatuto, principalmente los referidos a la violencia y a la subordinación de género en la que se encontraban. Este reclamo causó conflicto al interior de la comunidad ya que la percepción general de los hombres sobre las leyes y derechos que protegen a las mujeres estaba ligada a la idea de problema,

Mientras más ley hay, hay más problemas. Ahora las mujeres no quieren hacer caso, igual los niños, ahora que hay derechos no hay respeto, hay divorcios, abortos, tanta ley que hay, pero ya estamos mareados, borrachos con derechos (RM.2010, entrevista).

Nuevamente aparece el estado como ese abstracto que habla en un lenguaje desconocido y amenazante (derechos-leyes), como un “problema” porque implicaba una amenaza a la “costumbre” y al orden establecido por el sistema patriarcal que fundaba su autoridad en la obediencia al hombre-jefe de familia, donde los que tenían derechos únicamente eran ellos y donde su potestad y control sobre las mujeres era incuestionable. Entonces, reconocer intracomunalmente los derechos de las mujeres y los niños representaba un freno a la autoridad patriarcal y al control de las mujeres.

La redacción del estatuto se convirtió en un campo de lucha entre los derechos de las mujeres y la conservación del poder de los hombres sobre ellas, escenario donde las mujeres hicieron visibles y pusieron en discusión temas de violencia y desigualdades de género-generacionales que querían mantenerse invisibles bajo un imaginario de comunidad indivisa y armónica, con un fuerte sentimiento de solidaridad y horizontalidad bajo el precepto de “todos somos familia”, que funciona como encubridor de la violencia. Estos temas que conflictúan las relaciones de género-poder, las cuales querían ser mantenidas por los hombres en el ámbito de lo “privado” de la familia, fueron puestos en evidencia en el ámbito público por las mujeres, como una forma de politización de la violencia. Revisemos el proceso para entender en qué consiste esto.

La politización de la violencia

El proceso de definición de los derechos de las mujeres fue largo y muy conflictivo. En un primer momento se intentó que fuera en asamblea, pero por el nivel de tensión la gente propuso realizar el trabajo sólo con las mujeres para discutirlo posteriormente en asamblea. En la primera asamblea se empezó por definir las “faltas” que se cometían contra ellas y que consideraban debían ser sancionadas: “pegar, marginar, amenazar a la mujer, tenerla como en un corral, no dejarlas hacer nada, que el hombre se beba el dinero y no dé nada a la familia, no atender a la familia, no ser responsable con los hijos, traición, etc.”⁴⁷. En contraposición, asumiendo una actitud de defensa, los hombres señalaron que las mujeres también cometen faltas, como “ser chismosa, aborto, traición”, donde cabe resaltar que la condición de ser chismosa o cualquier otra falta es usada como justificativo para que los hombres ejerzan violencia contra ellas. Con todos estos temas en discusión el ambiente se tornó hostil y la participación de ambos lados se

⁴⁷ Participación de las mujeres en la asamblea.

interrumpió. La violencia y las desigualdades de género habían salido a la luz y las mujeres habían tenido la posibilidad de hablar y reclamar sobre su condición.

En un segundo momento, se realizó una reunión solo con mujeres, ellas hicieron un listado de faltas, reiterando muchas de las anteriores, pero con más confianza al no tener la presencia de los hombres. La lista de faltas reiteraba la situación de violencia en la que se veían inmersas, que no logró salir totalmente en la asamblea anterior:

Golpear a la mujer (falta que merece una sanción grave), marginarla, amenazarla, insultar o faltarle el respeto, que el esposo prohíba hacer cosas, que no se la tome en cuenta en las decisiones de la familia, que prohíban ir a talleres o reuniones, que insulten o falten al respeto por las cosas que no hacen en la casa, que un hombre deje o abandone a una mujer embarazada, que una autoridad hable mal o insulte a las mujeres (MTM.2010, grupo focal con mujeres).

Todas las faltas hacen referencia a una situación de violencia de género estructural en la que las mujeres se veían inmersas, traducida en una forma de control de los hombres sobre las mujeres que va desde los cuerpos hasta regulaciones de su comportamiento, como vimos en el capítulo anterior. Las mujeres identificaban como detonador de la violencia al consumo de bebidas alcohólicas, de modo que propusieron la prohibición de consumo de alcohol dentro de la comunidad, propuesta que no fue tomada en cuenta por los hombres. Su petición iba más allá a no sólo no ser violentadas sino a vivir sin violencia en la comunidad,

Todos los problemas son cuando están borrachos, después no hay nada, no hay problema, igual entre ellos mismos [entre hombres] nosotras no queremos que haya peleas y si hay que se disculpen al día siguiente cuando estén sanos (MTM.2010, grupo focal con mujeres).

En relación al consumo de alcohol comenzaron a salir otros problemas, de ahí que empezaron a definir faltas en contra de la familia:

Que el hombre gaste todo el dinero en bebida, golpear a los padres, tener hijos fuera del matrimonio, no ser responsable con los hijos, que un hombre o una mujer que sean casados busquen otra mujer u hombre, tener otra mujer u otra familia fuera de la comunidad, que un hombre o una mujer abandone a su familia (MTM.2010, grupo focal con mujeres).

De igual forma las mujeres empezaron a mencionar faltas contra los hijo/as: “maltrato, que no lo reconozca su padre, gritar o insultar a un niño/niña mucho más grave si es alguien fuera de la familia, no mandarlos a la escuela, no cuidar a un niño/a que está enfermo o no darle medicamento” (MTM, 2010, grupo focal con mujeres).

En este proceso se les hizo más fácil definir obligaciones que derechos, ya que entendían que “derecho es todo lo que una persona puede hacer” y que estos son los que están en las leyes, de modo que señalaron que hombres y mujeres dentro de la familia tienen las mismas obligaciones:

Trabajar, dar educación, cuidar la salud y reconocer a los hijos, ayudar a la mujer cuando está embarazada y ver que no le falte nada, cuidar a la familia, no golpear ni maltratar ni castigar a los hijos (MTM, 2010, grupo focal con mujeres).

De esta forma el interés de las mujeres fue trabajar no sólo la situación de las mujeres en la comunidad, sino también familia, niñez y adolescencia, desde una perspectiva comunitaria heterogénea, donde no solo existen conflictos de género, sino también generacionales.

Señalaban que los hijos también tienen obligaciones en la familia en especial con sus padres, las mismas son:

Obedecer a los padres, no faltarles el respeto y a todos los mayores de la comunidad, obedecer a los profesores, cumplir en el colegio, ayudar a los padres, el hijo varón al papá y la hija mujer a la mamá, ayudar a sus padres cuando son viejitos y no pueden trabajar (MTM, 2010, grupo focal con mujeres).

En esta división de obligaciones de los hijo/as, se puede ver cómo se construyen y reproducen los roles de género y cómo se los enseñan desde la niñez, los niños varones ayudan al padre y las mujeres a la madre, de acuerdo a una división sexual del trabajo. Estos roles de género también se ven en los temas de interés en el debate, los temas que tienen más relación con “lo público” como tierra-territorio, bosque, recursos naturales, autoridades, etc., fueron los que los hombres demostraron más interés; mientras los temas considerados “privados” como la familia, mujeres y niñez, que interpelaban las desigualdades de género-generacional, fueron propuestos por las mujeres.

Estos temas propuestos por las mujeres, apuntaban a eliminar las desigualdades y la violencia en las relaciones comunitarias, de género-generacionales, trastocando el orden patriarcal establecido en la comunidad. Esto significaba enfrentarse a la autoridad y a una estructura patriarcal impuesta, con coraje, pero también con el temor de que su lucha fuera en vano. En la mesa de trabajo con las mujeres manifestaban su preocupación de que los casos de violencia no fueran atendidos ni solucionados en la comunidad.

En la asamblea general de aprobación de este apartado del estatuto, la discusión entre hombres y mujeres se sostuvo bajo mucha tensión. Los hombres, sobre todo las

autoridades, refutaban que solo los derechos de las mujeres estaban en el estatuto y que querían sancionarlos por todo. “Nosotros no tenemos derecho como hombres. La biblia dice que las mujeres deben estar bajo la mano del marido”. A lo que las mujeres respondieron ofendidas:

M1⁴⁸: Entonces cómo se va a hacer cumplir las sanciones si el cabildo no puede sancionar lo que la biblia no dice.

M2: Entonces borremos todo y no tengamos derechos.

M3: Este estatuto depende de los hombres que lo hagan, no de todos los hombres. Tal vez no quieren que una como madre pueda defender el derecho de sus hijas. Yo me hice pegar hace poco con mi yerno por defenderla, hasta ahora no hemos demandado porque mi esposo me dijo que no, que esperemos, que entre nosotros nos vamos a arreglar (Asamblea sobre estatuto, 2010).

Entonces existía un afán de los hombres de mantener los casos de violencia en lo “privado”, y de invisibilizarlos al interior de la comunidad, porque la violencia afecta a “la familia” como consolidación de la armonía y a la justicia como instrumento de consolidación de esa armonía. La aceptación de la existencia de la violencia y su reconocimiento como falta, significaría aceptar que existen desigualdades, lo que afectaría las relaciones familiares y de poder. Lo que relaciona el afán de mantener la construcción imaginaria de la comunidad armónica con la preservación de las relaciones de poder al interior de la comunidad.

Con los alegatos de los hombres, las mujeres poco a poco fueron abandonando la discusión con un sentimiento de derrota. A pesar de finalmente se aceptó y se incluyó la propuesta de las mujeres, ellas se sentían derrotadas porque sabían que los hombres “no lo harían funcionar”. Entonces la redacción del estatuto fue un proceso de lucha y politización de la violencia. Las mujeres sitúan la violencia como problema que deber ser público que merece ser justiciable, lo politizan.

La politización no puede existir sin la producción de una representación conflictiva del mundo, que incluya campos opuestos con los cuales la gente se pueda identificar, permitiendo de ese modo que las pasiones se movilicen políticamente [...] (Mouffe, 2007: 31).

La inscripción de la violencia en un instrumento normativo reconocido por la comunidad y a la vez por el estado, significó la existencia política de la violencia (Mouffe, 2007). Esta lucha significa una lucha política, que rebasa lo jurídico. La violencia y los demás derechos de las mujeres de Cururú, se inscriben entonces en lo jurídico, en lo político y en la política; entendiendo lo político como ese espacio de

⁴⁸ M = Mujer, el número que acompaña identifica a diferentes mujeres en la participación.

poder, conflicto y antagonismo; y 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). Entonces “lo político” es un “espacio de poder, conflicto y antagonismo” (Mouffe, 2007: 16), donde las mujeres sitúan la violencia, ponen en conflicto la noción de comunidad, y donde las relaciones de interlegalidad adquieren sentido.

Como el reconocimiento de la violencia representaba un problema en la comunidad, las mujeres se vieron obligadas a buscar medios alternativos de solución a la violencia, a) devolviendo los golpes por medio de la defensa, b) haciendo que los hombres participen de las capacitaciones en derechos de las mujeres, c) con la intervención de la representante de la CEMIG como enlace con las autoridades “externas” ordinarias (Defensoría, Policía).

En el transcurso de estos cinco años, vemos diferentes cambios, recapitulando algunos del capítulo anterior, pero con énfasis en el tema de justicia, nos encontramos con una comunidad fragmentada donde las relaciones comunitarias que se tejían en las relaciones de parentesco se encuentran debilitadas; así también el cabildo que había sido propuesto como autoridad de justicia no funcionó y el corregidor que debía trabajar en coordinación con éstos nunca fue elegido. La explicación de la gente es que el estatuto y la justicia no funcionaron porque no creen o no confían en las autoridades, quienes están perdiendo la capacidad para sancionar; esta situación fue originada a raíz de que dos familias comenzaron a cuestionar la administración del plan de manejo forestal, familias que fueron cuestionadas moralmente al interior de la comunidad.

La fragmentación del cabildo fue una razón para que el cabildo no funcione como autoridad de justicia; sin embargo, esto no quiere decir que Cururú no tenga una justicia propia, a pesar de que la gente y las autoridades lo refieran. Si bien el estatuto, el cabildo o el corregidor no funcionaron, los casos nos revelan que a partir del estatuto se generaron cambios y que la gente tiene sus propios mecanismos para la resolución de conflictos; en primer lugar, acuden a las personas mayores sean los suegros, padres o madres quienes aconsejan o concilian; si esto no funciona o se trata de un caso más grave acuden a las autoridades comunales como el cacique mayor y si la víctima es una mujer, ellas prefieren acudir a la presidenta de la CEMIG. Si no existe solución en esta instancia, o en casos de mucha gravedad, las autoridades comunales remiten los casos a la Policía o en casos en los que la víctima es un niño, niña o una mujer a la Defensoría

de Urubichá a través de la CEMIG. El caso de doña Raquel en este sentido fue importante, sobre todo para las mujeres, porque convertirse en demandante siendo representante de la CEMIG, afirmó su legitimidad entre las mujeres, y lo más importante como instancia de defensa.

Este tipo de procedimiento o de autoridades no tienen un reconocimiento formal, y varían dependiendo del caso; por ejemplo, el conflicto entre las familias y el coordinador del plan de manejo fue puesto en conocimiento a las autoridades de la organización política del pueblo guarayo: la COPNAG, la cual conjuntamente a las centrales de las comunidades vecinas, funcionan como respaldo y legitimación de las autoridades de Cururú, junto a la Policía. O en el caso de doña Raquel, donde al final el agresor no sólo es juzgado por el cabildo, sino por la comunidad y las mujeres a las que el cabildo permitió participar e intervenir – que, si bien no decidieron sanciones, tuvieron la oportunidad de interpelar y aconsejar al acusado, interviniendo en la justicia -; de igual forma las víctimas tuvieron la posibilidad de decidir sobre el castigo o sanción. De este modo, en Cururú no existe un solo procedimiento de justicia, ni una sola autoridad “reconocida o instituida” específica y formalmente para esto, sino que la práctica jurídica-jurisdiccional se va conformando de acuerdo a los casos, junto con las formas de interlegalidad.

Es importante remarcar el carácter flexible de la justicia indígena, ya que activa de forma estratégica procedimientos, formas y mecanismos de interlegalidad, sin necesidad de una ley que regule estas relaciones. Volviendo a ley de deslinde, lo que ésta hace, en última instancia, es forzar a los pueblos indígenas a crear formas de justicia y/o autoridades para poder adscribirse al proyecto de estado plurinacional y de autonomía indígena. En entrevistas a las autoridades, comunales y municipales, sobre cómo están trabajando el tema de justicia en el proyecto de estatuto autonómico del pueblo indígena guarayo, respondieron:

Hemos trabajado que sí se puede practicar, pero no como que vamos a masacrar o castigar, así como linchamientos, [sino] de acuerdo a lesiones graves o al nivel de los delitos. La justicia comunitaria se está trabajando, pidiendo, hemos tenido un encuentro nacional para eso. Nuestro trabajo sería comunitario y en caso de que no se solucione [pasa] a la justicia ordinaria en casos más graves (EU.2015, entrevista).

Vemos una forma de justicia indígena aún indefinida, que no tiene una autoridad establecida y que remite nuevamente a la justicia ordinaria en casos de gravedad, como

forma de interlegalidad. Las autoridades vuelven a hacer referencia a cumplir los pasos que dispone la ley para elaborar estatutos adecuados a la constitución política del estado. Como veíamos en párrafos anteriores, en algunos casos las leyes estatales incluida la constitución, pueden forzar la creación o “institucionalización” de autoridades y normas, a forma de camisa de fuerza, cuando éstas no son necesarias, y que a largo plazo no funcionan como el cabildo. El peligro de estas leyes es que se estarían quitando flexibilidad a la justicia indígena y no se estaría reconociendo las verdaderas formas de interlegalidad que son creadas por las prácticas jurídicas, pero principalmente políticas de la justicia indígena. Otro de los peligros es que con estas leyes el estado crea una forma determinada de justicia indígena que remiten a una forma de “ancestralidad”, que en el fondo es patriarcal, como el cabildo. Este tipo de comunidades que están conformadas por pequeños grupos de parentesco patriarcales, llevan también incorporadas las relaciones de dominación que les dejó la misión por medio de la iglesia, y que está imbricada en algunos tipos de ancestralidad, que subordina a las mujeres a través de relaciones de género jerárquicas y desiguales, relaciones que las mujeres indígenas están cuestionado y continúan luchando por cambiar.

En estos cinco años las mujeres de Cururú, han logrado crear formas alternativas a una justicia formal-ancestral para hacer frente a la violencia y para hacer respetar sus derechos, como mencioné anteriormente, proceso en el que es muy importante la intervención de la representante de la CEMIG.

CEMIG: el liderazgo de Raquel

Entonces, tenemos por un lado al Cabildo que representa a una justicia patriarcal y frente a esto las mujeres que sitúan a la presidenta de la CEMIG, Raquel Cuti, como autoridad de justicia que las representa legítimamente. Doña Raquel es una mujer de cuarenta años, hija de padres residentes de Cururú antes de la fundación en 1992.

Doña Raquel es la segunda presidenta de la CEMIG Cururú que ha logrado mantenerse en este cargo por tiempo prolongado. Fue elegida en asamblea por las mujeres, aproximadamente el año 2007, desde esa fecha es la encargada de coordinar el trabajo con la CEMIG-Urubichá, con ONG's, el municipio, etc., en temas o proyectos dirigidos a mujeres, sean de capacitación o proyectos productivos. La intervención de las ONG's con proyectos productivos y capacitaciones en derechos y capacidades dirigenciales orientados a mujeres han tenido gran acogida, posibilitando que de a poco

sean económicamente más independientes (el aporte económico familiar en más del 50% es de ellas) y mejorando su agencialidad política, dentro de lo político y la política.

Al ser presidenta de la CEMIG forma parte de las cinco autoridades máximas de la comunidad, donde su función también se ha ido transformando en el tiempo. El año 2010, en el estatuto se había definido que la CEMIG formaba parte del concejo indígena, como autoridades máximas de la comunidad, donde la presidenta de la central de mujeres era la “responsable de la protección y promoción de los derechos políticos, sociales, culturales y económicos de las mujeres de la comunidad” (Estatuto interno de Cururú, 2011: Art. 56). Su rol dentro del concejo como en la comunidad estaba destinado a tratar “temas de mujeres” y a participar en las asambleas comunitarias, coordinando actividades con las otras autoridades. Sin embargo, su inclusión como una de las autoridades máximas de la comunidad es muy importante en el posicionamiento político de gobierno de la comunidad.

El problema que doña Raquel enfrenta es la organización de la directiva de la CEMIG, compuesta por una Presidenta, una Vicepresidenta y una Secretaria de actas, ésta actualmente no funciona por falta de participación de las mujeres, las que son elegidas no cumplen con su rol o renuncian, manifestando que el trabajo de dirigencia choca con las responsabilidades de madre y esposa, características del modelo de mujer que se ha querido imponer en la comunidad, de ahí que la dirigencia y la participación política de las mujeres aún es muy regulada por sus esposos.

RC⁴⁹: La CEMIG está funcionando, pero la directiva no trabaja, estoy yo solita. Estoy hace años hasta ahora porque las mujeres no quieren entrar al cargo, porque no pueden salir de la comunidad o porque sus maridos no quieren que salgan. Yo me pregunto por qué será que las mujeres de aquí están así, dicen que no quieren, que no tienen tiempo, por sus hijos que no pueden dejarlos, que sus maridos no quieren, dicen así.

E: ¿Y por qué no quieren sus maridos?

RC: No sé, yo creo que las mujeres dicen así porque no quieren estar en la directiva. A veces yo salgo y no tengo a quien llevar conmigo, yo solita salgo. El otro día el Cacique dijo: por qué no quieren participar, después reclaman, andan diciendo qué será que están haciendo (las autoridades). Pero vamos a ver que lleguemos a una solución, para completar la directiva (Cuti, 2015, entrevista).

La actividad de dirigencia 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, este es uno de los problemas que explotan cuando los

⁴⁹ RC: Raquel Cuti, E: Entrevistadora.

hombres están en estado de ebriedad. Estos factores, que aún responden a una dominación masculina patriarcal, obstaculizan el desempeño de las mujeres en el ámbito político fuera de la comunidad.

En general para las mujeres (guarayas, indígenas, mestizas urbanas) es difícil conciliar el ser dirigente o autoridad con el cuidado de la familia, aún no se pudo romper completamente con la jerarquía de los roles de género que deja a las mujeres en desventaja. La mayoría de las mujeres temen aceptar estos cargos y si los aceptan terminan renunciando por reclamos de sus esposos, como es el caso de Cururú. Sin embargo, las mujeres si bien no participan en la directiva de la organización, participan de forma activa y mayoritaria en reuniones y asambleas comunales, donde incluso piden y reclaman más participación de los hombres. En este mismo sentido, a solicitud de las mujeres doña Raquel negocia con las instituciones u ONG's para que puedan realizar las capacitaciones en Cururú, de modo que todas puedan acceder a las capacitaciones y no solo ella como presidenta.

También han solicitado que en las capacitaciones sobre derechos de las mujeres también se involucren los hombres, “para que ellos también los conozcan y los respeten y no crean que nosotras nos inventamos” (Cutí, 2015, entrevista). Esta es una necesidad planteada por las mujeres que funciona no sólo para que los hombres también conozcan sus derechos, 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. Lo que muestra una vez más el uso estratégico del carácter coercitivo del estado frente a la violencia. Entonces para ellas es importante la capacitación como instrumento político, “tenemos que estar capacitados ambos, marido y mujer, si el hombre no está capacitado nunca va a dejar tranquila a la mujer” (Testimonio en Nostas y Sanabria, 2010: 161). Lo que ellas quieren no es solo ser golpeadas, sino cambiar la actitud de los hombres respecto a las mujeres y a los derechos que el estado les reconoce, como en otros estudios las mujeres indígenas tienen un interés especial en construir nuevas relaciones de género en sus comunidades.

Es necesario y fundamental remarcar la insistencia de las mujeres en decir que *no buscan luchar contra los hombres* sino convocarlos para trabajar juntos por una nueva relación que mantenga la colectividad. Lo cual rompe con la idea de que las mujeres indígenas se oponen a los derechos colectivos y con la comunidad, al llevar los casos de violencia a instancias y autoridades externas. También es necesario resaltar que los hombres indígenas no son esencialmente violentos y que son naturalmente malos,

sino que han también han sido socializados en un entorno que ha naturalizado la subordinación de las mujeres de forma histórica.

Doña Raquel, rompe con el esquema de mujer que solo es madre y esposa; y cumple con la dirigencia política con el apoyo y acompañamiento de su esposo, lo que la ha posicionado con fuerza en su cargo, y ha ganado la confianza de las mujeres. Entonces, ella y su esposo están construyendo otro tipo de relación de pareja y de género dentro de la comunidad, que es muy valorado y reconocido entre las mujeres. En la comunidad se refieren a ella como activa, trabajadora, luchadora, etc.

La directiva de la CEMIG no está funcionando, pero doña Raquel es bien activa. En general las mujeres aquí participan, hacen cosas, están queriendo hacer chocolate, algunas están haciendo, lo malo es que afuera no participan. Es que su costumbre es que siguen al marido y el marido no les deja y no van, pero doña Raquel sí, su marido es más consciente y la deja (RM2, 2015, entrevista).

El prestigio de doña Raquel es un hecho decisivo que legitima la autoridad de doña Raquel, su actitud de lucha y defensa a las mujeres, sumada a que no ha sido víctima de violencia intrafamiliar, es decir, que nunca ha sido golpeada por su esposo, es más recibe su apoyo y acompañamiento en su trabajo, la posicionan con mucha fuerza dentro de la comunidad.

RC: Una vez cuando vino la Defensoría a hablar dijeron, a esta señora nunca le ha pegado su marido, nunca van a escuchar nada que le pegó. Yo digo discutimos, cuando hay problema discutimos, pero es verdad que ni en borracho me pega, nunca me pegó, si llega borracho se duerme tranquilo (Raquel Cuti, 2015, entrevista).

Cuando ella tiene que salir yo voy con ella, la llevo, espero afuera a que acabe su reunión y volvemos a la comunidad, yo sé cómo es su trabajo y es bueno que vaya, participe, se capacite, yo no sé por qué se hacen tanto problema otros (Oscar Añenoinda esposo de doña Raquel, 2015, entrevista).

Su trabajo de coordinación con las CEMIG de otras comunidades, el municipio, ONG's, etc.; su participación y socialización de todas las reuniones a las que la convocan, ha construido fuertes bases de confianza entre las mujeres para que puedan acudir a ella cuando tienen problemas con sus esposos o parejas.

RC: Una señorita vino a decirme qué podía hacer, porque estaba embarazada y le dije que si quiere iba llamar a la defensoría para que arreglen, llamé le conté y vino, hablaron y arreglaron. Así vienen a preguntar más que nada (Cuti, 2015, entrevista).

En los casos de violencia su intervención ha sido muy importante, ella interviene en primera instancia para “hablar”, de forma conciliatoria con el agresor, para aconsejar y advertir que si no cambia su conducta se llamarán a las “autoridades competentes” (autoridades de la justicia ordinaria), en este caso a la Defensoría del municipio. En segunda instancia, si la situación continua, ella reúne a las autoridades comunales, especialmente al cacique, para hablar y reflexionar a la persona. Por último, como última instancia, doña Raquel llama directamente a la Defensoría y a la Policía para sentar la denuncia. Según los testimonios de la gente esto no ha sido necesario porque los agresores “se moderaron” y esto ya no pasa, y si hay algunos casos son muy pocos, y que no se enteran porque no denuncian.

Y casos de hombres que pegan a las mujeres?

No hay, todavía no hay.

RC: Si hay algunos que quieren hacer así se moderan. No hay esos problemas en la comunidad, todavía no hay problemas graves y si hubiera se llama a la Defensoría y ellos vienen con la Policía. Eso del maltrato ahora está bien, ya no pasa, las autoridades les hablan y ya se moderan y si pasa algo más grave se llama a la Defensoría.

Las mujeres que tienen problemas vienen a hablar conmigo. Las mujeres embarazadas, más que nada y llamamos a la Defensoría para que arreglen.

E: ¿Cuáles son esos problemas?

RC: Es más cuando está borracho el marido, de qué será que se enojan. Yo siempre por eso les digo que no tienen que ser así. Una vez cuando vino la Defensoría a hablar dijeron ‘a esta señora nunca le ha pegado su marido, nunca van a escuchar nada que le pegó’. Yo digo, cuando hay problema discutimos, pero es verdad que ni en borracho me pega, nunca me pegó, si llega borracho se duerme. Pero hay otros que llegan a molestar a la mujer, están a gritos por ahí, el hombre se enoja y le pega a la mujer y a veces ella también se defiende y se hace el problema.

Hay todavía algunos que son así. Como el de aquí al lado, cuando recién nos vinimos aquí le pegaba a su mujer, yo le dije ‘no va a hacer así’, yo he ido a hablar con él y ya no hace así. A veces también cuando se emborrachan se pelean entre hombres, pero no es tanto. A veces cuando es fiesta, aniversario, toman tranquilos.

No es la mayoría como antes, es poco ahora (Cuti, 2015, entrevista).

De esta forma es que su imagen y prestigio fundamenta y legitima su autoridad, y la posiciona como autoridad de administración de justicia en términos de la práctica sin un reconocimiento expreso. Entonces, no es que la justicia en Cururú no funciona, sino que funciona de diferentes formas, en procedimientos creados por la misma gente, por las mujeres y por la presidenta de la CEMIG. De esta forma es que también se constituye

en el agente de interlegalidad más importante, un vínculo y mediación entre la comunidad, las mujeres, las autoridades comunales y las autoridades del municipio.

El desafío de este rol que se presenta a doña Raquel, es lograr hacer justicia en casos de violencia sin causar división en la comunidad, hasta el momento, al no ser reconocida expresamente como autoridad que administra justicia no se enfrenta a los juicios de las personas sobre la sanción a la familia, por tanto no afecta a las relaciones familiares y se inserta con más fuerza en la red de poder de las cinco autoridades, frente a las mujeres y la comunidad, a través de la confianza que ha logrado construir a través de su trabajo, y porque a la vez activa el carácter coercitivo de las leyes y las instituciones estatales.

Como habíamos mencionado en el capítulo anterior, las mujeres están formando una política de la heterogeneidad, de los subalternos o de los gobernados que no propugna valores esenciales sino estrategias contextuales, históricas y siempre provisionales (Vich, 2007; Chatterjee⁵⁰, 2007), para que esta sea viable y con capacidad para obtener resultados implica una considerable dosis de mediación (Chatterjee, 2007: 140), en este caso la mediación de doña Raquel. El papel político de doña Raquel dentro de la comunidad entonces es detentar un tipo de poder y prestigio, sustentado en la confianza, que articula a las autoridades con las mujeres y la comunidad. Este rol de mediación funciona como agencia de interlegalidad, puesto que actúa en dos campos con profundas desigualdades de poder, por un lado, entre las autoridades comunales y las mujeres, y por otro entre el estado y comunidad; en términos de Chatterjee, media entre quienes gobiernan y quienes son gobernados. En este contexto es importante, como propone este autor, resaltar la relación existente entre la sociedad política (comunidad-mujeres) y las formas político-legales del estado moderno, que está en transformación y que presenta desafíos en la agenda política de las mujeres.

A través de doña Raquel es que se pueden ver los dilemas a los que se enfrentan las mujeres y su organización política CEMIG, una de ellas es replantearse una identidad de mujer indígena, eliminando los elementos de la “costumbre” que las subordinan a los hombres, pero manteniendo su ser indígena, y por otro lado construir relaciones de género más equitativas, que lleva a enfrentar otro de los dilemas que es lograr ejercer plenamente en puestos directivos. Podríamos entender de ahí que el interés de las mujeres es “persuadir a los hombres para que modifiquen algunas

⁵⁰ Mis reflexiones se basan en el ejemplo que da Chatterjee sobre el rol de mediación de los profesores de Bengala Occidental en “La política de los gobernados”.

injusticias de género, pero fundamentalmente tener mayor acceso al entramado de relaciones de poder indígena y de la sociedad en su conjunto” (Prieto, et. al., 2005). Desde una nueva identidad femenina que logre conciliar los roles de madre-esposa-autoridad, así como un nuevo tipo de relaciones de género con sus parejas. Según estas autoras “las relaciones de género construyen el tejido de relaciones colectivas y, en esta medida, intervenir en la violencia de género compromete las relaciones de pueblo” (Prieto, et. al., 2005:186), las mujeres siguen luchando por construir un nuevo tipo de relaciones de género y de poder que funde un nuevo imaginario de comunidad.

A modo de cierre: Mujeres indígenas enclave interlegal

En este capítulo he realizado un recorrido sobre los puntos más importantes que construyen la justicia en Cururú, vemos que esta justicia ha sido construida de elementos propios como externos que datan de la misión, hasta donde este trabajo ha podido rastrear, hasta ahora. Esta justicia ha tenido también intervenciones estatales que han llevado a la gente a reconfigurar su forma, autoridades y procedimientos de forma estratégica.

En este proceso la gente ha recurrido a “cuidar la legalidad” de su justicia y sus normas, reconociendo al estado a través de su enunciación en el estatuto; lo que nos lleva a pensar que en la construcción de la justicia indígena en Cururú existe un doble reconocimiento: el estado reconoce a la comunidad y viceversa, pero siempre bajo los parámetros que el estado dicta a través de las leyes, como ejercicio de legitimación.

A través de la CPE, LDJ, la de autonomías (y otras) busca quedar como el único que se puede atribuir autoridad para ser la instancia legítima exclusiva para la regulación o administración de justicia. El peligro de estas leyes es que se estaría quitando flexibilidad a la justicia indígena y no se estaría reconociendo las verdaderas formas de interlegalidad que son creadas por las prácticas jurídicas, pero principalmente políticas de la justicia indígena. Con estas leyes el estado crea una forma determinada de justicia indígena que remiten a una forma de “ancestralidad”, que en algunos casos en el fondo es patriarcal. Entonces la justicia indígena se sitúa en serie de paradojas, tiempos, espacios, pensados como ancestrales cuando en realidad son sociedades plurales en sí mismas.

Las comunidades indígenas construyen su justicia de diferentes formas, de acuerdo a su historia y al contexto en el que se desarrolla, funciona de diferentes formas, lo que hace muy difícil encasillarla en una definición universal de justicia indígena. La justicia

indígena no es fija, es flexible, elástica y plural, y sobre todo no tiene una sola fuente, por lo que normarla o regularla significa ponerla en una camisa de fuerzas, o forzar la creación de normas, autoridades, procedimientos, sanciones, etc., que a la larga pueden no funcionar, como ocurrió con el estatuto en Cururú.

Entonces, en este caso, el concepto de interlegalidad es el más indicado para explicar el fenómeno en Cururú. La interlegalidad es un proceso construido históricamente reconocido por una ley, no creado por esta. Este caso nos muestra que desde la fundación de la comunidad ellos ya articulaban formas de interlegalidad. Los marcos legales de la justicia ordinaria se encuentran interpenetrados y mezclados en las mentes y acciones de los comunarios, es decir, que las instancias de justicia ordinaria han sido incorporadas como parte de su propia justicia, en forma de una segunda instancia. Las relaciones con el “exterior” y con el estado a través de personas, instituciones, etc., ha implicado un intercambio y negociación constante entre formas de justicia.

La interlegalidad entonces es un proyecto también político que visibiliza tensiones entre gobernantes y gobernados, a nivel comunal la interlegalidad funciona como un mecanismo político que protege las relaciones de parentesco y de poder intracomunales, partiendo de que las relaciones de género construyen el tejido de relaciones colectivas sancionar los casos de violencia de género compromete las relaciones de familia y de poder, sobre las que se funda la comunidad.

Lograr el reconocimiento de la violencia como una acción justiciable fue un medio para su existencia política. La politización de la violencia fue lo que verdaderamente permitió frenarla, más que su existencia legal, ya que el estatuto nadie lo usó, lo que generó cambios en la gente quienes crearon otros mecanismos para la resolución de conflictos. De ahí se destaca la inclusión de los hombres en temas de género, con la idea de trabajar con los hombres en la construcción de relaciones de género más equitativas. Esto es importante porque rompe con la idea de que las mujeres indígenas se oponen a los derechos colectivos y a la comunidad al llevar los casos de violencia a instancias y autoridades externas.

En este proceso de construcción de relaciones e identidades, la intervención de la representante de la CEMIG, es clave, porque a la vez se constituye en un agente de interlegalidad y mediación. Entonces, en Cururú no existe un solo procedimiento de justicia, ni una sola autoridad “reconocida o instituida” específica y formalmente para

esto, sino que la práctica jurídica-jurisdiccional se va conformando de acuerdo a los casos, junto con las formas de interlegalidad.

La interlegalidad entonces es un instrumento que las mujeres utilizan para defender sus derechos, frenar la violencia, construir una identidad de mujer indígena más autónoma, y relaciones de género más equitativas con los hombres y en comunidad. Ellas están conscientes de que es un proceso largo y aún les faltan muchas luchas por delante, pero ven que estas relaciones están cambiando de a poco, incluso en la mentalidad de las autoridades como el cacique mayor “Ahora que sus derechos ya están reconocidos cambia la vida. Cuando hay fiesta todos están juntos unidos, comen, beben, bailan todos por igual, y se van a sus casas tranquilos, ya no hay peleas, todos son unidos”. Aún persiste el imaginario armónico, pero construida desde otro lugar, desde la política de las mujeres.

CONCLUSIONES

Para dar respuesta a la pregunta de investigación planteada, podemos concluir que las prácticas de interlegalidad han permitido a las mujeres indígenas de Cururú hacer frente a la violencia ejercida por los hombres, pero no solo eso, sino que la interlegalidad ha permitido abrir la posibilidad de una agencia política clara y contundente en el reconocimiento y el posicionamiento de los derechos de las mujeres.

El reconocimiento de la plurinacionalidad y la interlegalidad abrió la posibilidad de que los pueblos indígenas tengan mecanismos de defensa de sus derechos en cualquiera de los ámbitos de la justicia, sea ordinaria o indígena. Principalmente a las mujeres en casos de violencia, les da la oportunidad de acudir a la justicia ordinaria cuando en sus comunidades estos casos no son atendidos, o de crear mecanismos o formas alternas de justicia.

En el proceso de creación del estado plurinacional, así como en el proceso de reafirmación de su comunidad, las mujeres han sido más críticas a las posturas conservadoras, esencialistas y patriarcales que resultan lesivas a sus derechos y que las definían desde la pasividad a la violencia. En este sentido, la lucha por la incorporación de sus derechos en normas constitutivas (como la constitución política del estado y el estatuto interno de su comunidad) está vinculada a una ruptura del imaginario de comunidad como espacio armónico y horizontal.

Las luchas de las mujeres indígenas tanto a nivel nacional como a nivel local; muestra que éstos son ámbitos que se problematizan y se afectan mutuamente; por tanto, lograr cambiar los instrumentos legales se convierte también en una lucha por desmontar un estado y una comunidad indígena patriarcal. En este proceso la organización política de las mujeres también ha sido fundamental para poder lograr cambios tanto económicos, como legales y políticos.

Los encuentros y negociaciones de los pueblos y las mujeres indígenas con el estado son la base de la creación de imaginarios, de acuerdo a Hansen y Stepputat (2001); es decir, que ayudan en la producción misma del estado. De la igual forma, los imaginarios de comunidad se construyen a partir de la gente, de sus autoridades, desde las relaciones de género y desde la lucha de los subalternos, que en este caso son las mujeres.

Los imaginarios de estado se van transformando en el tiempo de acuerdo a los cambios históricos. En un momento, el estado es una amenaza al territorio que es el lugar de reproducción material y cultural, por medio de las leyes e instituciones estatales de regulación forestal, así como en las leyes e instituciones que protegen a las mujeres, de modo que además de ser una amenaza a su territorio, amenaza a su costumbre y autoridad patriarcal, así como lo fundamenta Poole (2009 [2004]) quien muestra que pueden coexistir imaginarios distintos, incluso contradictorios sobre el estado. A partir del reconocimiento de la plurinacionalidad, el estado se forma en dos imaginarios opuestos que coexisten a la vez. Por un lado, sigue siendo una amenaza porque altera las relaciones de género intracomunales, donde para las mujeres representa un aliado para luchar por estas relaciones que las subordinan. Mientras que, por otro lado, es una oportunidad en la medida que reconoce a las autoridades y normas propias de los pueblos indígenas, lo que les da una autonomía relativa, y todavía en construcción, al interior de sus comunidades.

En la imaginación-producción del estado no es este en sí el que produce un imaginario específico y lo impone, el estado no se imagina a sí mismo, sino que es producido por la gente en los puntos de tensión y conflicto que se originan de las relaciones complejas entre diferentes actores sociales.

Entonces, los imaginarios, tanto de comunidad y estado, no son estáticos ni inmutables, ni están separados, sino más bien se construyen y transforman en contextos socio-históricos determinados Tal como Abrams (1988 [1977]), y Hansen y Stepputat (2001) nos alientan a entender al estado. No son puros, sino que se nutren de influencias de todo tipo, ya sean católicos, de ONG's, de desarrollo, de género y por supuesto del estado a través de sus normas, procedimientos e instituciones. Esta influencia es de forma constante y se imbrica con la costumbre o tradición; por tanto, no son espacios separados, sino interdependientes entre sí.

Los imaginarios sobre la comunidad de Cururú también han ido cambiando en el tiempo de acuerdo al contexto histórico político. El imaginario fundacional de Cururú fue el de una gran familia, católica, civilizada, y armoniosa afianzada en la influencia de la misión-iglesia católica. El año 2010, el imaginario aún se sustentaba en la familia como un sentido de pertenencia a una gran familia y a una red de poder con una lógica familiar. En este momento la comunidad es producida por los hombres, lo que les ayudó a afianzar su poder en un sistema patriarcal. Esta forma de comunidad se rompe cuando las mujeres cuestionan el sistema que las subordina, reclamando y politizando las

formas de violencia lo que representa una confrontación directa al sistema patriarcal y a su imaginario de comunidad, trastocando el orden que ellos habían establecido.

A partir de este momento las mujeres transforman el imaginario de comunidad de uno homogéneo y armónico a uno heterogéneo y conflictivo. Ahora son las mujeres las que articulan el imaginario de comunidad a través de una política de la heterogeneidad o política de las gobernadas (Chatterjee, 2007).

Desde las prácticas de esa política de heterogeneidad podemos entender las prácticas de interlegalidad que las mujeres realizan en casos de violencia de género. Entendiendo la interlegalidad como una compleja interrelación de ambas justicias, pero también un instrumento político. La agencia de las mujeres crea instancias alternas de justicia, en la que la organización de mujeres, es un agente clave de interlegalidad (Santos, 2012).

La justicia indígena en Cururú ha sido construida de elementos propios como externos que datan de la misión, hasta donde este trabajo ha podido rastrear. Esta justicia ha tenido también intervenciones estatales que han llevado a la gente a reconfigurar su forma, autoridades y procedimientos de forma estratégica.

Esta estrategia consiste en el cuidado de la legalidad, es decir que la definición de su justicia no vaya en contra de las leyes estatales. Proceso complejo que implica un doble reconocimiento; por un lado, el estado reconoce a la comunidad por medio de la plurinacionalidad, y por otro la comunidad reconoce al estado por medio de su enunciación. El estado se produce en los intersticios de ambos reconocimientos que implican la necesidad de la enunciación y del ejercicio de legitimación. Entonces, tanto el estado como la comunidad necesitan cuidar la legalidad para ser reconocidos.

A través de las leyes el estado busca establecerse como el único que se puede atribuir autoridad para ser la instancia legítima exclusiva para la regulación o administración de justicia. Lo que representa el peligro de quitar flexibilidad a la justicia indígena y no reconocer las verdaderas formas de interlegalidad que son creadas por las prácticas jurídicas, pero principalmente políticas de la justicia indígena. Con estas leyes el estado crea una forma determinada de justicia indígena que remiten a una forma de “ancestralidad”, que en algunos casos en el fondo es patriarcal. Entonces la justicia indígena se sitúa en serie de paradojas, tiempos, espacios, pensados como ancestrales cuando en realidad son sociedades plurales en sí mismas. En este entendido, la justicia indígena no tiene una autonomía verdadera, porque siempre responde a parámetros de

regulación estatal. Lograr una autonomía verdadera sigue siendo el desafío para los pueblos indígenas.

La justicia indígena no es fija, es flexible, elástica, plural, y sobre todo no tiene una sola fuente, por lo que “normarla o regularla” significa ponerla en una camisa de fuerzas, o forzar la creación de normas, autoridades, procedimientos, sanciones, etc., que a la larga pueden no funcionar.

Entonces, el estudio sobre Cururú nos permite pensar en la interlegalidad como un proceso construido históricamente reconocido por una ley, no creado por esta, ya que desde su fundación la gente ya articulaba formas de interrelación entre ambas justicias. Las instancias de justicia ordinaria forman parte de su propia justicia, en forma de una segunda instancia. La relación con el estado, personas externas, instituciones privadas, etc., ha implicado un intercambio y negociación constante entre formas de justicia.

La interlegalidad entonces es un proyecto también político que visibiliza tensiones entre gobernantes y gobernados. A nivel comunal, la interlegalidad funciona como un mecanismo político utilizado por ambos lados; por un lado, protege las relaciones de parentesco y de poder intracomunales; y por otro, es un instrumento utilizado por las mujeres para la desestabilización de estas relaciones que encubren un sistema de dominación masculina. La interlegalidad se constituye en un instrumento que las mujeres utilizan de forma estratégica para defender sus derechos, frenar la violencia, construir una identidad de mujer indígena más autónoma, y relaciones de género más equitativas con los hombres *en* comunidad.

Entonces, los imaginarios sobre la cual está constituida una sociedad da las pautas sobre la forma en la que se administra justicia, si es una comunidad organizada bajo un sistema patriarcal, la justicia también lo será. En este sentido la interlegalidad funciona como instrumento político que ayuda a las mujeres trastocar imaginarios desde una agenda de politización de sus temas y así reconstruir al estado-comunidad desde otros lugares, imaginando desde abajo y desde la heterogeneidad.

BIBLIOGRAFÍA

Abrams, Philip (2006 [1988]). "Notes on the Difficulty of Studying the State". En *The Anthropology of the State*, Aradhana Sharma and Akhil Gupta, ed. Blackwell Publishing.

Agreda, Evelyn (2012). "Del proceso constituyente al Vivir Bien desde la mirada de las mujeres". En *Mujeres en diálogo: avanzando hacia la despatriarcalización*. Coordinadora de la Mujer. La Paz: Presencia SRL.

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 Manheim, 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.

Bhabha, Homi (2010). "Diseminación: tiempo, narrativa y los márgenes de la nación moderna. En *Nación y narración: entre la ilusión de una identidad y las diferencias culturales*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno ed.

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. Año 2009 n.31.

Brown, Wendy (2006 [1995]). "Finding the Man in the State". En, *The Anthropology of the State. A Reader*. Aradhana Sharma y Akhil Gupta. 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. El caso poblano desde la experiencia organizativa de Cuetzalan". Publicado originalmente en: *Justicias indígenas y estado: violencias contemporáneas*. México, D.F.: FLACSO, Sede México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS).

Comité sobre la Eliminación de la Discriminación contra las mujeres (2015). *Informe Sombra de las mujeres de naciones y pueblos indígenas de Bolivia*. CNAMIB, CONAMAQ, CIDOB. 61° Sesión, 6-24 julio de 2015. Disponible en http://tbinternet.ohchr.org/Treaties/CEDAW/Shared%20Documents/BOL/INT_CEDAW_NGO_BOL_20845_S.pdf

Corrigan, Philip y Derek Sayer (2007 [1984]). "El gran arco del Estado inglés". En *Antropología del Estado. Dominación y prácticas contestatarias en América Latina*, María L. Lagos y Pamela Callas, comp., La Paz: NNUU, Cuaderno Futuro, no. 23.

Cumes, Aura (2009). "Multiculturalismo, género y feminismos: mujeres diversas, luchas complejas". En *Participación y políticas de mujeres indígenas en América Latina*, Andrea Pequeño comp. Quito: FLACSO.

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.

Flores, Elba (2007). “Modos de resolución de conflictos por el uso y acceso a los recursos naturales en la TCO Guarayos”. En *Modos originarios de resolución de conflictos en pueblos indígenas de Bolivia*, Vincent Nicolas, Marcelo Fernández y Elba Flores. La Paz: Fundación UNIR, PIEB.

Fressard, Olivier (2005). “El imaginario social o la potencia de inventar los pueblos”. En Revista *Transversales* N°2. Fundación Andreu Nin. Disponible en (www.fundanin.org/fressard.htm).

Garces, Fernando (2010). *El pacto de unidad y el proceso de construcción de una propuesta de constitución política del estado. Sistematización de la experiencia*. La Paz: Preview Gráfica.

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

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

Hernández del 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 *Violencia contra las mujeres en contextos urbanos y rurales*, Marta Torres Falcón (comp.). México: EL Colegio de México, Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer.

_____ (2007). “Por los entrecruces del género, la justicia y la legalidad en tierras indígenas”. En *Desacatos* N° 23, enero – abril 2007. Reseña de María Teresa Sierra Coord. (2004), *Haciendo justicia. Interlegalidad, derecho y género en regiones indígenas*. México: CIESAS.

Hernández del Castillo, Rosalva Aída. Sierra, M.T.; Sieder, R. (2009). “Reivindicaciones étnicas, género y justicia”. En *Desacatos*: N° 31, septiembre – diciembre 2009.

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

Jaramillo, Jefferson (2013). *Etnografía y teoría social. Entrevista al sociólogo Javier Auyero*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

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.

Lagarde, Marcela (1996). “El género”. En *Género y feminismo. Desarrollo humano y democracia*. España: Ed. Horas.

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

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

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.

Nader, Laura (1998). *Ideología armónica. Justicia y control en un pueblo de la montaña zapoteca*. Oaxaca: Instituto oaxaqueño de las culturas- Fondo estatal para la cultura y las artes – CIESAS.

Nostas, Mercedes y Carmen Elena Sanabria (2009). *Órdenes normativos e interlegalidad. Mujeres Quechuas, Aymaras, Sirionó, Trinitarias, Chimane,*

Chiquitanas y *Ayoreas*
La Paz: Coordinadora de la Mujer.

_____ (2010). *Nuestro propio caminar. Mujeres en la Provincia Guarayos: Género y Economía*. Santa Cruz: CIPCA.

_____ (2011) *Acceso a espacios de poder local y regional por indígenas y campesinos en la provincia Guarayos*. Santa Cruz: CIPCA.

Observatorio Social de América Latina OSAL (2007). *Propuesta de las Organizaciones indígenas, originarias, campesinas y de colonizadores hacia la Asamblea Constituyente*. Buenos Aires: CLACSO. Año VIII, N° 22, septiembre.

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

Pequeño, Andrea (2009). *Participación y políticas de mujeres indígenas en América Latina*. Quito: FLACSO.

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.

Prieto, Mercedes; Clorinda Cuminao, Alejandra Flores, Gina Maldonado y Andrea Pequeño (2005). “Las mujeres indígenas y la búsqueda del respeto”. En *Mujeres ecuatorianas. Entre las crisis y las oportunidades 1990-2004*, Mercedes Prieto ed. Quito: CONAMU-FLACSO-UNFPA-UNIFEM.

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

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

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

Segura, Maritza (2006). *¿Resolución o silencio?: la violencia contra las mujeres Kichwas de Sucumbios, Ecuador*. Tesis de Maestría. FLACSO Sede Ecuador.

Sharma, Aradhana, Akhil Gupta (2006). *The Anthropology of the State. A Reader*. Blackwell Publishing,

Sieder, Rachel (2013). “Soberanías en disputa”. En: *Justicias indígenas y estado: violencias contemporáneas*. México, D.F.: FLACSO Sede México: CIESAS.

Sierra, María Teresa (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). “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.

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

_____ (2013). *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; Victoria Chenaut (2002). “Los debates recientes y actuales en la antropología jurídica: las corrientes anglosajonas”. Artículo publicado originalmente en Esteban Krotz, *Antropología Jurídica: Perspectivas socioculturales en el estudio del Derecho*. México: Anthropos-UAM-Itzapalapa.

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.

Zabala, María Lourdes (2010). “Del feminismo a los feminismos en Bolivia”. La Paz: Coordinadora de la Mujer. Disponible en [www.coordinadoradelamujer.org.bo/...feminismos en bolivia.../2](http://www.coordinadoradelamujer.org.bo/...feminismos%20en%20bolivia.../2)

DOCUMENTOS LEGALES

Nueva Constitución Política del Estado (2009), Bolivia.

Ley de Deslinde Jurisdiccional (2010), Bolivia.

Ley de Autonomías y Descentralización (2010), Bolivia.

Ley integral para garantizar a las mujeres una vida libre de violencia (2013), Bolivia.

Estatuto interno de Cururú (2011), Bolivia.

ENTREVISTAS

Ambrosio Yaboo, Ex presidente de la Central Comunal de Cururú, 2010.

Agustina Mituca, Fundadora CEMIG, 2015.

Oscar Añenoinda, Cabildante, esposo de Raquel Cuti, 2015.

Raquel Cuti, Presidenta de la CEMIG, 2010.

Raquel Cuti, Presidenta de la CEMIG, 2015.

Reyes Macue, Cacique Mayor de Cururú, 2010.

Reyes Macue, Cacique Mayor de Cururú, 2015.

Roger Macue, Coordinador de la AIMCU, 2010.

Poger Macue, Coordinador de la AIMCU, 2015.

Tiburcio Iraguira, Segundo Cacique, 2010.

RM.2010, 2010

RM2.2010, 2010

RC.2010, 2010

AY.2010, 2010

CP. 2010, 2010

II. 2010, 2010

LN. 2010, 2010

MTM. 2010, 2010

OA.2015, 2015

RM.2015, 2015

RM2. 2015, 2015

RC. 2015, 2015

LN. 2015, 2015

TY. 2015, 2015

TA. 2015, 2015

AM. 2015, 2015

EU. 2015, 2015

MC. 2015, 2015

EU2. 2015, 2015

VC. 2015, 2015

ANEXO 1

ACLARACIÓN DE SIGLAS

AIMCU – Asociación Indígena Maderera Cururú

AMUPEI – Articulación de Mujeres por la Equidad e Igualdad

BOLFOR – Proyecto Bolivia Forestal

CEDAW – Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer

CEMIG – Central de Mujeres Indígenas Guarayas

CIDOB - Confederación Nacional de Pueblos Indígenas de Bolivia

CIPCA – Centro de Investigación y Promoción del Campesinado

CNAMIB - Confederación Nacional de Mujeres Indígenas de Bolivia

CONAMAQ - Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu

COPNAG – Central de Organizaciones de los Pueblos Nativos Guarayos

CPE – Constitución Política del Estado

LDJ – Ley de Deslinde Jurisdiccional

MAS – Movimiento Al Socialismo

PMF – Plan de Manejo Forestal

SLIM – Servicio Legal Integral Municipal

TIPNIS – Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécuré

TCO – Territorio Comunitario de Origen

ANEXO 2

JUICIO COMUNAL CONTRA EU DE OSCAR AÑENOINDA Y RAQUEL CUTI

El día martes 21 de diciembre de 2010, se reunieron los Cabildantes como autoridades máximas de la comunidad a pedido de los demandantes. Dicha audiencia, tuvo el carácter de ser pública, de modo que se permitió la presencia de cualquier persona que quisiera ingresar al cabildo. Permitieron y solicitaron la presencia mía como abogada y un sociólogo.

Estuvieron presentes los cabildantes: Cacique Mayor, Capitán, Comisario suegro del acusado, Crucero, dos Bandereros uno de ellos padre del acusado.

Cacique: Estamos aquí para tratar el tema de la demanda de Oscar con el problema de que EU entró a su domicilio, me pidió apoyo, así que Oscar ¿qué pasó?⁵¹

Oscar: Pido como favor al cacique mayor y a los cabildantes sobre lo que le ha pasado, para que me ayuden a solucionar el problema como máxima autoridad, como no tenemos Corregidor, acudo a ustedes para que me ayuden. Lo que sucedió en mi domicilio no me gustó, como yo no estaba aquí hace un mes atrás, cuando llegué de mi trabajo, me comentó mi señora que ha pasado el problema con EU.

Recién estoy haciendo esto porque no estaba aquí, estaba trabajando en el manejo⁵², cuando llegué recién me contó mi mujer y no me gustó nada lo que pasó, por eso quiero una aclaración. Por eso quiero que haya solución porque cada cual sabe cuando uno se enoja, con la sangre caliente, yo puedo hacer algo lo que me da la gana, puede ser a mi señora como al hombre, eso no quiero que me pase, que yo caiga con ese problema, por eso yo quiero que haya solución. Como el que ha hecho problema cuando yo no estaba aquí, esperé que vaya a mi casa a disculparse por lo que pasó, pero nada, y yo mismo personalmente no puedo ir a su casa y preguntarle, yo puedo hacer cualquier cosa. Para que no me pase eso he invitado al cacique y a los cabildantes, para que me ayuden.

Que explique mi esposa y después quiero escuchar la declaración de EU.

Raquel: (Refiriéndose a esa noche) Yo no supe nada, me dormí absolutamente, tan pesado, cuando me habla mi hija, me habla varias veces y yo nada, cuando escuché en mi sueño que me hablaba, me levanté. Yo tenía mi linterna en mi cabecera, busqué y no

⁵¹ Las intervenciones de la forma más fiel posible, editando algunas palabras para que resulten más entendibles al lector.

⁵² Plan de manejo forestal.

había, en vez de mi linterna agarré mi chinela⁵³, que estaban en mi cabecera, me pareció raro que estuvieran ahí.

Lo que me duele, lo que tengo miedo de mi marido, porque ese día hacía calor y yo estaba desnuda. Me habrá alumbrado todo (refiriéndose a EU), yo eso no lo sé y de ahí cuando me levanté en lo oscuro, como está bien clara la luna se ve bien y lo vi como un bulto yo pensé que era otro bicho, mi hija me dijo no es bicho mamá es un hombre, porque aquí entró con nosotras en la cama.

Cuando me levanté y encendí la mecha⁵⁴ y cuando me vio entró debajo de la cama de mi hija, se escondió. Ahí lo teníamos, no sabíamos quién era. Después le mandé a mi hija a que vaya a la casa de su vecina doña Magdalena, por lo menos que venga a acompañarnos a ver quién entró aquí y al rato vino y cuando entró lo conoció que era su hijo. Este es mi hijo dijo, porque primero para hacer esas cosas entró primero donde su madre a pedir linterna, por eso su madre lo conoció directo.

Después lo quisimos sacar de debajo de la cama, se hizo borracho, se hizo durmiendo, cuando lo sacamos se lo llevó su madre.

Le dije, por qué EU has hecho estas cosas, yo nunca pensaba que estas cosas vamos a hacer como parientes, qué es lo que piensas, tu eres casado y yo soy casada. Cuando llegue mi marido le voy a decir, le voy a avisar. Por poquito que yo no te he hecho algo, porque yo nunca he pensado que estas cosas me iban pasar, pero de ahora en adelante me estoy preparando para cualquier cosa, porque no hay confianza con los parientes. De ahí se fue sin decir nada.

Marcela (hija de doña Raquel y don Oscar) contó que cuando se echó con nosotras nos tentaba⁵⁵ en los brazos, piernas, a ella le agarró el brazo y gritó, mamá! y él la hizo callar, le dijo “shhh”.

Oscar: Ya está la declaración de la señora, ahora compañerito quiero escuchar tu declaración. Otra cosa es que yo no estuve ahí, ni para decir que entraste porque me estabas buscando para seguir tomando. Qué pasó, o antes estabas pensando hacer estas cosas, quiero que me des tu declaración.

(Silencio, se espera un momento para que EU responda, pero no dice nada).

⁵³ Sandalias.

⁵⁴ Vela.

⁵⁵ Tocaba.

Oscar: Lo que no quiero es que pase otra vez, porque somos diferentes, soy una persona humilde y amable, pero cuando le pasa a uno ya no es lo mismo. Quiero que aclare porqué avanzó así a mi casa, a mi mujer, además no es mi vecino.

EU no dijo nada. Se esperó 5 minutos y no dijo nada.

Cacique: EU ya te han dado el espacio para declarar como fue, declara tu problema y qué es lo que has hecho.

Se esperó otros 5 minutos y no dijo nada.

Oscar: Compañerito, bueno usted no puede declarar nada. Aquí si me estoy dando cuenta, creo que ya tenías tu planificación, lo que ibas a hacer las cosas con mi persona. ¿Por qué?, si nosotros somos amigos. Siempre íbamos a pescar, usted me conoce muy bien que soy humilde, me creará que soy tan sonso, no pues, yo siempre no quiero dañar a nadie, como todos somos familia, somos parientes. Hasta el momento no tengo rencor a nadie, con nadie, pero usted compañerito no sé por qué no puede declarar las cosas, me parece que usted con lo que has hecho en mi casa te conformaste.

Cacique: Ya ve don EU puede ser eso, por qué no declaras que pasó.

EU: Yo estaba bien borracho así que no sé nada, no me acuerdo nada, qué voy a decir.

Cacique: No creo, cuando uno está bien borracho, bien perdido, uno se acuerda partes y después se pierde y después se acuerda otra vez, por partes, porque yo sé bien como es el borracho. Como don A, le pasó eso cuando iba a mi casa, pero no intentó entrar en mi casa, en el cuarto, se quedó afuera, decía ¿dónde estoy? Estoy perdido, dónde es mi casa, hasta que se ubicó yo creo y se fue. Después otro, JI igual perdido de borracho intentó abrir la puerta, me levanté, me alisté, yo pensé que iba a entrar y esperé en la puerta para que entre, estuve esperando y comenzó revolcando, hasta que pensó que es la calle al lado del río, hasta que por ahí agarró el lado del barranco y se cayó al río. Así es cuando uno está perdido, cuando uno está borracho. Por qué usted ha sacado la linterna de la señora, y qué significa ponerle la chinela en la cabecera, o qué secreto es ese.

Suegro de EU: Ya ve mi yerno, el 22 de noviembre fue eso y al otro día fue la viejita Bertha (mamá de doña Raquel) diciéndome su yerno esto ha hecho, como usted es su suegro dale consejo. Yo fui a tu casa y así como te está explicando el cacique lo mismo te expliqué esa vez y me dijiste: acaso cuando usted era joven no hacía esas cosas? Así me respondiste. Lo que te explicaron, usted ha entrado sin hacer bulla y sacar la linterna y poner la sandalia en lugar de la linterna, creo que eso no es estar perdido, te dije por eso clarito te van a descubrir las autoridades, ese no es el hecho del borracho perdido.

Así que yo como suegro no te puedo defender, ni cómo ni por donde, porque este problema que usted ha hecho está muy grave. Por tanto, estoy de acuerdo que te sancionen sea como sea, esto es culpa de nadie, tú mismo te estás buscando problemas para tu persona, por tu culpa, vas a hacer sufrir a tu señora y a tus hijos.

Suegra de EU: Esto no ha sido por primera vez que has hecho, la vez pasada y eso no se sabe qué fecha, que día, te entraste ahí a la mujer de tu cuñado, en su casa y lo mismo has hecho. Al siguiente día fue y preguntó por qué ha hecho esas cosas, ahí te negaste: que no fui yo, que es José de allá del monte, que es otro maleante. Con la mamá de esa señora fueron a preguntar a la mamá de ese hombre si estaba él, resulta que ese hombre no estaba, estaba en Santa Cruz, eso es lo que ha hecho EU y ahora otra vez que ha hecho con esta señora. A mí me duele lo que ha hecho, yo siempre te tengo como mi hijo, yo siempre me porto con usted como tu madre.

Crucero: Declara EU o por lo menos discúlpate a don Oscar, qué te cuesta decir, si es que usted no se acuerda lo que ha hecho, pero discúlpate: eso ha sido en mi borrachera discúlpenme, pero como usted dice que somos amigos, yo nunca he pensado para hacerte eso en borrachera; eso podría decir, pero usted no dice nada.

Cacique: EU lo que usted ha hecho está muy grave, porque todos somos casados, usted es casado y la señora es casada y qué respeto vamos a llevar como parientes aquí si hacemos esas burreras, ya no nos vamos a respetar. Por eso y siempre, cada domingo les daba recomendación a ustedes, a toditos. Si los jóvenes, cuando se interesan con las peladas⁵⁶ solteras, pero no es entrar no más, eso quiere decir violación de domicilio, eso no se hace. Cuando quiere conseguir una mujer tiene que hablar, llegar a un acuerdo, pero sin decir nada, uno no puede entrar, menos con una, mujer casada.

Hasta yo como Cacique nunca he deseado llegar de estos problemas, nunca en mi vida he deseado que llegue este problema en mis manos, porque este problema no es mi función para esto hay otras autoridades. Por eso siempre recomendaba que no suceda cualquier problema en la comunidad, todos tenemos que amarnos, todos somos parientes y todos tenemos que respetarnos, niños, niñas, adultos, pero si hacemos estos problemas así no se forma la familia. Ahora ya que está en mis manos, yo no le voy a dar solución aquí, porque yo nunca he hojeado cuestión de ley porque no sé nada de qué castigo se da a estos problemas. Entonces solamente como Cacique firmo la acta para respaldo de los afectados, con ese documento junto con tu persona se van a presentar a

⁵⁶ Mujeres jóvenes.

la Fiscalía ahí te van a aplicar lo que has hecho, de acuerdo al artículo en la ley, porque aquí, si le damos el castigo, si yo le doy a usted, el afectado no se va a conformar con ese castigo, no se va a quedar como solucionada la cosa, por ahí el afectado en borracho o en sano puede hacer cualquier cosa, la sangre no se sabe, puede hacer cualquier cosa a su manera. Si dejamos y sucede algo más grave eso va a caer en mis manos. Para evitar este problema, que solucionen en la Fiscalía, ahí está el responsable de todos estos problemas.

Oscar: Bueno yo estoy de acuerdo en eso, porque el hombre no declaró nada, así que yo entiendo que ya lo tenía planificado para hacer este problema. Entonces va a ser allá en la Fiscalía. Ahora yo le quiero preguntar a usted doctora que dice la ley de esto, cuáles son los artículos, que ley se aplica para este problema y cómo se puede solucionar.

Abogada: Bueno Don Oscar aquí hay dos puntos importantes que hay que tomar en cuenta. De acuerdo a lo que Doña Raquel ha contado EU ha cometido dos delitos de acuerdo a la ley, al Código Penal. Vea (lectura): Allanamiento de domicilio o sus dependencias: El que arbitrariamente entrare en domicilio ajeno o sus dependencias, o en un recinto habitado por otro, o en el lugar de trabajo, o permaneciere de igual manera en ellos, incurrirá en la pena de privación de libertad de tres meses a dos años y multa de treinta a cien días.

Esto quiere decir, que, si una persona entra en la casa de otra sin que nadie lo invite, sin decir nada, sin pedir permiso, la sanción es de cárcel de tres meses a dos años y multa de treinta a cien días, el monto de la multa lo fijaría el juez, esto, por un lado; el otro delito que ha cometido es de abuso deshonesto, leo: Abuso deshonesto: el que realizara actos libidinosos no constitutivos de acceso carnal, será sancionado con privación de libertad de uno a cuatro años. Si la víctima fuere menor de catorce años, la pena será de cinco a veinte años. Esto quiere decir que si la persona ha tocado a otra persona con malas intenciones y el delito es más grave por tratarse de una niña como es la hija de Doña Raquel.

Legalmente el paso que se tendría que seguir es que con el acta que salga de aquí, ustedes don Oscar y doña Raquel, vayan a la Fiscalía de Ascensión y ahí hagan la denuncia, presenten los documentos, la Fiscalía se encarga de todo y juntamente con el juez hacen el proceso y dan una sanción, eso depende de ustedes.

Oscar: Yo nunca he pensado llevar mi pariente hasta más allá y demandar, nunca pienso eso, pero ahora ya me tocó, no es por hacer no más lo que voy a hacer, de acuerdo al

hecho, compañerito usted sabe bien lo que ha hecho, tu problema, nos vas a hacer llevar hasta más allá.

Además, no tengo plata, siempre cuando uno hace la demanda uno pone dinero, creo que así se paga. y para eso ahorita no tengo nada, así que no sé qué es lo que vamos a hacer.

Abogada: Don Oscar una cosita, usted cuando va a la Fiscalía ellos se ocupan de todo y de acuerdo a la nueva ley ya no se paga por los trámites.

Padre de EU: Ya ves hijo, que es lo que te pasó ahorita, si cuando yo como padre siempre quiero darles a ustedes como hijos consejos, pero ustedes nunca me oyen, cuando hablo se van y no quieren escucharme, por tanto, como padre, siento lo que has hecho. (Al Cacique) Como yo soy su padre tampoco puedo castigarlo, mejor es mandar a donde corresponde, para que sepa respetar a sus padres, a los demás. Yo estoy de acuerdo porque yo no sé de qué forma voy a defender. Por eso yo siempre para que no suceda esto quiero dar mi consejo a ellos, pero no quieren escucharme.

Capitán: Bueno Cacique como nosotros somos cabildantes, usted es nuestro jefe, nosotros no podemos aceptar que se le dé sanción aquí, porque no sabemos qué sanción le vamos a dar, tal vez a nosotros nos van a tomar que estamos tapando estos problemas, así que yo estoy de acuerdo con que se arregle allá donde corresponde, a los que trabajan en la ley, ellos saben que es lo que van a hacer, como lo van a arreglar, ellos saben.

Cacique: Entonces firmamos un documento para el respaldo y que se presenten ustedes allá.

Licenciado: EU yo pienso que aquí don Oscar y los Cabildantes te están dando la oportunidad de explicar lo que ha pasado, deberías aprovechar esta oportunidad, igual en la justicia ordinaria vas a tener que hablar y va a ser peor.

Abogada: Si, yo pienso que al quedarte callado y no decir nada no estás ayudando más bien es como aceptar tu culpa, deberías aprovechar y explicar lo que pasó. Igual en la Fiscalía, si te quedas callado ellos lo pueden tomar como si estuvieras reconociendo tu culpa y va a ser perjudicial para vos.

Oscar: Yo lo único que quiero es que no vuelva a pasar, estamos ya tantas horas y él no dice nada, ni siquiera da una disculpa a mi persona. Todos aquí somos hermanos y somos familia. Me duele mucho lo que ha pasado, yo podía pasar de acuerdo a ley, pero soy una persona humilde y amable.

Comadre de Emilio: Mira compadre yo siento mucho esto, para mí es una vergüenza, hasta yo como tu comadre dije pórtese bien, usted es casado, así que ya no piense otras cosas, piénselo por sus hijos, por su mujer.

Cacique: Yo no puedo dar un castigo, no es ese mi trabajo, es el trabajo del Corregidor y como Cabildo tampoco sabemos que castigo darle, no sé doctora de repente usted nos puede decir qué castigo le podemos dar o qué dice la ley de las sanciones en las comunidades.

Abogada: En la ley no dice nada de eso, lo único es que las autoridades deciden. En la ley las únicas sanciones que hay es la privación de libertad, la multa y trabajos. Don Reyes yo tampoco puedo decir qué castigo se le puede dar, porque no me corresponde, en todo caso el Cabildo como autoridad máxima de la comunidad tendría que decidir si se le da una sanción y qué sanción.

Pienso también que es obligación de EU pedir disculpas y dar alguna explicación a la familia de don Oscar, a las autoridades y a la comunidad, o decir algo, por lo menos para tener la seguridad y la confianza de que no va a volver a pasar.

Sociólogo: Mira EU don Oscar ya ha dicho que no va a hacer nada, creo que tienes una suerte de un millón de dólares compadre porque es algo muy grave lo que has hecho, ha habido casos en otras comunidades en que a los que han hecho lo mismo que vos los han matado. Así que Don Oscar está teniendo consideración contigo por tu familia, por tus hijos, deberías disculparte por lo menos.

EU: Bueno discúlpeme Oscar, la verdad que no sé porque sería y a la vez que no sé qué tendrá mi cabeza, cuando tomo y me pierdo, por eso es que no puedo decir nada y además no puedo hablar, será porque no tengo costumbre, por eso discúlpeme y no voy a volver a hacer, para quitarme el vicio voy a intentar curarme para dejar el trago.

Cacique: Bueno aquí es lo que nosotros, los que estamos aquí, no es porque nosotros te queremos hacer algo, sino que tu problema es grave, porque como autoridades no vamos a buscar quien es el que ha hecho problemas, si nos dan conocimiento de lo que han hecho problema recién nosotros tenemos que atender e intentar solucionar. Como yo digo siempre de acuerdo a la ley de nuestro Dios, yo no voy a la ley de lo que estamos, de acuerdo a la Biblia dice que nos amemos todos, que nos respetemos todos, nuestro Señor Jesucristo nos dejó los sacramentos para que seamos buenos cristianos, este sacramento que recibimos del matrimonio nos dice que las mujeres que no conozca a otro hombre sino solo el marido y lo mismo el hombre, eso es lo que tenemos en nuestra cabeza y no estemos jugando en el matrimonio. Nosotros como casados

tampoco podemos tocar a las solteras, ni a las mujeres a otros hombres, esa es la ley de nuestro Señor, que nos dejó para que nosotros cumplamos y ahí dice como nuestro Señor Jesucristo vino a este mundo que nos dio ejemplo que a él lo han garrado, azotado y lo han matado sin ningún juicio, libremente murió porque así es en la ley de nuestro Señor que la persona hace cosas con su persona: usted será humillado y esa persona que hace mal con su persona perdóneles y dejen en mis manos aquí se arreglarán conmigo, eso nos dice nuestro Señor.

Pero aparte de eso, en la ley del estado ya es otro, porque con eso nosotros no hemos trabajado todos, el que conoce, conoce y el que no conoce no conoce, uno piensa lo que uno tiene que hacer, por eso el estado ha hecho ley para que no nos hagamos cualquier cosa, es para atajar, hay profesionales que lo trabajan esa ley, ahí es lo que estamos llegando, de eso cuidémonos.

Oscar: Bueno entonces yo le pediría doctora si nos puede ayudar a hacer el acta y que se firme y si va a haber alguna sanción que él cumpla, que no vuelva a hacer en mi familia o en otra casa.

Yo nunca quise hacer estos problemas, nunca pienso dañar a nadie, además me estoy dando cuenta, miro a los hijos y las señoras, durante cuantos años va a estar en el castigo y los hijos quién los va a mantener, van a sufrir como si fuera mi culpa, pero no es mi culpa, es tu culpa, ahí te vas a dar cuenta porque has hecho estas cosas.

Pienso hacer algo, pero viendo a los niños, por los niños me da pena, por la señora, porque siempre las mujeres y los hijos viven con los padres, pero sin padre uno es triste y por lo tanto quiero que haya solución en la comunidad, pero que no lo vuelva a hacer. Hasta yo mismo lo voy a disculpar por los hijos, aunque me haya hecho huevadas, no me importa, si vuelve a hacer este problema entonces ya no hay remedio, sin pregunta se va a la Fiscalía, aunque no va a ser en la misma casa, tal vez con la otra familia y además lo que yo recomiendo a usted EU, por favor y todavía te estoy pidiendo favor, no estés hablando por ahí por mí, por mi mujer; y otro, si te emborrachas, no andes insultando a nadie, ni a los dirigentes, ni a las autoridades, ni al Cacique, ni a mi persona.

Si haces esas cosas, si andas insultando a nuestro Cacique o a nuestras autoridades para eso se va a firmar acta, serás no más llevado allá, esto no es solución, lleguemos a un acuerdo a ver cómo te portar, si no te portas bien serás llevado no más.

Finalmente, el Cacique Mayor decidió la sanción para EU de 15 días de trabajos comunales y el pago de setecientos cincuenta bolivianos (750 Bs.) correspondientes a

15 días de jornal en medicamentos para la posta de salud de la comunidad, trabajo que comenzará a partir del 3 de enero del 2011.