

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES  
SEDE ECUADOR  
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGÍA Y ESTUDIOS DE GÉNERO**

**CONVOCATORIA 2011-2013**

**TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE MAESTRÍA EN CIENCIAS  
SOCIALES CON MENCIÓN GÉNERO Y DESARROLLO**

**¿ACTORÍAS EN RESISTENCIA?  
MUJERES GUARANÍES DEL CHACO BOLIVIANO Y PARTICIPACIÓN  
POLÍTICA.**

**GABRIELA GUTIÉRREZ HOYOS**

**JUNIO, 2014**

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES  
SEDE ECUADOR  
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGÍA Y ESTUDIOS DE GÉNERO**

**CONVOCATORIA 2011-2013**

**TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE MAESTRÍA EN CIENCIAS  
SOCIALES CON MENCIÓN GÉNERO Y DESARROLLO**

**¿ACTORÍAS EN RESISTENCIA?  
MUJERES GUARANÍES DEL CHACO BOLIVIANO Y PARTICIPACIÓN  
POLÍTICA**

**GABRIELA GUTIÉRREZ HOYOS**

**ASESORA DE TESIS: MERCEDES PRIETO  
CO-ASESORA DE TESIS: CAROLINA PAEZ  
LECTORAS: MARTA CABEZAS  
ANDREA PEQUEÑO**

**JUNIO, 2014**

## ÍNDICE

<b>Contenido</b>	<b>Páginas</b>
RESUMEN.....	5
CAPÍTULO I.....	6
INTRODUCCIÓN.....	6
CAPÍTULO II.....	10
UN ACERCAMIENTO TEÓRICO A LA JUSTICIA DE GÉNERO Y A LOS FEMINISMOS DE LA DISIDENCIA.....	10
Justicia de género.....	10
Movimiento de mujeres .....	14
Discurso(s) del movimiento de mujeres indígenas de los Andes.....	16
Feminismo negro: interseccionalidad .....	18
Feminismo postcolonial .....	20
Feminismo comunitario .....	23
El arte de la resistencia .....	26
A manera de recapitulación .....	28
CAPÍTULO III.....	30
PUEBLO GUARANÍ: ANTECEDENTES HISTÓRICOS Y SISTEMA ORGANIZATIVO.....	30
El pueblo guaraní en el imaginario nacional .....	31
Organización política del pueblo guaraní .....	36
La Asamblea del Pueblo Guaraní: ¿a quién representa? .....	39
Reconfiguración económica, política y social en el Chaco .....	41
El Movimiento al Socialismo (MAS) y las organizaciones de mujeres indígenas... ..	44
CAPÍTULO IV.....	45
MUJERES GUARANÍES: ¿ACTORÍAS EN RESISTENCIA? .....	45
La <i>cuña mburuvicha</i> o mujer capitana .....	46
Liderazgo y participación política .....	50
Secretarías de género: espacios de tensión .....	57
Liderazgo y familia .....	62

CAPÍTULO V.....	65
POSICIONAMIENTO DE LAS MUJERES GUARANÍES.....	65
Estrategias de participación política .....	66
Mecanismos de agencia política .....	68
El género se ha inventado para no lastimar el oído de los hombres .....	76
La CNAMIB .....	78
Confederación Bartolina Sisa .....	79
“La quinua y el arroz se comen, pero por separado”: tensiones étnico/raciales .....	81
CAPÍTULO VI .....	89
CONCLUSIONES .....	89
BIBLIOGRAFÍA .....	92

## RESÚMEN

A través de las trayectorias políticas de mujeres indígenas guaraníes lideresas de la región del Chaco boliviano, el texto analiza las estrategias y mecanismos de lucha e incidencia política a nivel comunitario, regional y nacional. Si bien, el relato de las *mburuvichas* (capitanas) da cuenta de importantes avances en el acceso formal a espacios de representación política, como el que se han ganado a nivel de la Capitanía, de la Asamblea del Pueblo Guaraní (APG) y de la Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia (CIDOB), también representan para las mujeres guaraníes espacios de resistencia social y política.

Las prácticas y los discursos de las *mburuvichas* no sólo manifiestan resistencia a la estructura colonial que ha generado procesos de aculturización o lo que ellas denominan *akaraiizarse* o blanquearse, en el sentido de pérdida de sus identidades culturales. Sino que sus formas de resistencia sobre todo se ven reflejadas frente los discursos y prácticas de dominación que se ejercen a nombre de los intereses colectivos como Pueblo Guaraní; situación que fortalece un “patriarcado indígena”.

La investigación también intenta dar cuenta del discurso que manejan las *mburuvichas* el cual entraña una actitud estratégica respecto a como renegocian estos espacios de poder. La idea de respeto a la comunidad, pero encarnado en la figura política del *mburuvicha guasu* o capitán grande, así como la actitud de denuncia, control y vigilancia que adoptan las *mburuvichas* al interior de las orgánicas de carácter mixto, podrían constituirse en expresiones de un “discurso oculto”. Es decir, discursos y prácticas que deben enmascararse, disfrazarse y mostrarse contradictorias para generar, en este caso, procesos de empoderamiento.

Con actorías en resistencia también aludo a la agencia que tienen las mujeres guaraníes emprendida desde la acción colectiva, reflejada en su capacidad de organización y su vinculación a la Confederación Nacional de Mujeres Indígenas de Bolivia (CNAMIB), desde donde buscan representación legítima y reconocimiento de sus identidades étnicas/raciales y de género, frente a otras organizaciones de mujeres indígenas como las Bartolinas.

## **CAPÍTULO I**

### **INTRODUCCIÓN**

El surgimiento de los movimientos de mujeres indígenas a nivel latinoamericano y de la región andina en particular, así como la construcción de liderazgo y sus procesos de conciencia política, étnica/racial y de género, ha sido uno de los principales focos de interés y debate en los que se han centrado los recientes estudios, que incluyen una mirada desde la construcción social de género. Mi proximidad a la población de estudio y con el interés de aportar a la investigación social regional, es que me propuse indagar en la participación política –discursos y prácticas– que tienen las mujeres indígenas guaraníes que habitan la región del Chaco boliviano.

Considero que la presente investigación, analizada también desde la categoría de género, contribuye a develar la agencia que históricamente han tenido las mujeres guaraníes en dicha región, sino que al tratarse de actoras o sujetas no hegemónicas son constantemente invisibilizadas por la sociedad civil y el estado.

No obstante, las mujeres guaraníes han tenido un protagonismo cualitativamente importante, en distintos contextos y a nivel de sus distintas instancias orgánicas como las Capitanías, la Asamblea del Pueblo Guaraní (APG), la Confederación de Pueblos Indígenas del Oriente de Bolivia (CIDOB) y, desde el año 2007, en la Confederación Nacional de Mujeres Indígenas de Bolivia (CNAMIB). De la misma manera, también contribuye a develar la agencia y el posicionamiento de las mujeres guaraníes, que en el contexto boliviano, se ha tendido a homogeneizar y a encubrir bajo el discurso de los derechos de los pueblos indígenas, que evidentemente anteponen los intereses y derechos colectivos sobre los individuales.

La investigación se ha desarrollado en la región del Chaco, una región que dentro del territorio boliviano comprende los departamentos de Santa Cruz, Chuquisaca y Tarija. Me situé sobre todo en el período que va del 2008 al presente, por tratarse de un contexto de reconfiguraciones sociales, políticas y económicas que vive la región. Inicialmente, este tiempo lo consideré como un momento que brindaba nuevas oportunidades políticas para las mujeres; sin embargo, al indagar en la trayectoria política de las mismas, ha sido necesario transitar por distintos períodos y etapas en las que ha ido cobrando fuerza sus estrategias organizativas.

En ese sentido la pregunta general estuvo dirigida a indagar en los mecanismos y estrategias utilizados por las mujeres guaraníes en el proceso de búsqueda de reconocimiento y representación política en los distintos contextos sociales y políticos que vive la región del Chaco boliviano.

De la misma manera, los objetivos específicos planteados refieren a: a) Examinar las estrategias a través de las cuales, las mujeres guaraníes del Chaco se insertan en espacios organizativos formales, mixtos y de mujeres, como las Capitanías, la Asamblea de Pueblo Guaraní, las Bartolinas, etc.; b) Identificar las demandas que las mujeres guaraníes incorporan en estos espacios de representación, así como las tensiones políticas dentro de estas instancias; y, finalmente, c) Confrontar el posicionamiento político que tienen las mujeres guaraníes representadas a través de la Confederación Nacional de Mujeres Indígenas de Bolivia (CNAMIB) frente a las Bartolinas.

El trabajo de investigación realizado tiene un enfoque netamente cualitativo. Las fuentes primarias corresponden a información obtenida a través de la realización de nueve entrevistas –que recuperan la trayectoria política– de mujeres indígenas lideresas. Y las fuentes secundarias se basan en una permanente revisión bibliográfica y hemerográfica, que me permitió hacer un seguimiento informativo y analítico sobre la actividad política de las organizaciones de mujeres indígenas.

En una primera etapa del trabajo de campo, me centré en realizar contactos a través de la Asamblea del Pueblo Guaraní y particularmente con una organización no gubernamental (Acción Contra el Hambre), que ejecuta actualmente proyectos en apoyo a la producción artesanal y el empoderamiento de mujeres guaraníes de la provincia Cordillera (departamento de Santa Cruz). La buena disposición de las técnicas de dicha organización, me permitió participar de sus encuentros de mujeres indígenas convocados a nivel nacional, participar de sus talleres y mesas de trabajo que se realizaron en el mes de julio de 2013 en la localidad de Camiri. Instancia que aproveché para iniciar contacto con las *mburuvichas* o capitanas, e identificar entre ellas a mujeres que han liderado distintos procesos u ocupado importantes cargos en organizaciones, a nivel comunal, regional y nacional.

En un segundo momento y una vez habiendo identificado a las mujeres dirigentes, me propuse junto con ellas a establecer encuentros donde intentamos a través

de sus relatos e historias, reconstruir sus experiencias y trayectorias de participación política.

Para confrontar el posicionamiento y los intereses políticos de las mujeres indígenas guaraníes y del oriente en general, frente al estado y las Bartolinas, recurrí a la revisión de documentos o estatutos orgánicos, así como declaraciones que hacen a través de los medios de prensa escrita.

El presente texto se organiza en capítulos. En el primero, y con la intención de problematizar teóricamente mi objeto de estudio, retomo en un marco global o macro de análisis el concepto de justicia, que es debatido desde la filosofía política por Nancy Fraser, Axel Honneth y Iris Marion Young; así como las implicancias que ha tenido para el movimiento de mujeres indígenas, a nivel de la región y Latinoamérica. De esta manera, y para contextualizar con mayor precisión mi problema de estudio, retomo los postulados del feminismo postcolonial, en el cual se inscriben el enfoque de la Interseccionalidad o de las opresiones cruzadas (género, raza/étnia, clase y sexualidad); y el feminismo comunitario, que apuesta desde la teoría y la acción política, a desmontar el patriarcado originario o indígena a nivel de la comunidad y la institucionalidad estatal. Finalmente, para intentar dilucidar el concepto de resistencia y agencia social, recurro a James Scott y su teoría sobre el arte de la resistencia y a Saba Mahmood.

En el segundo capítulo me centro en el contexto de la investigación, que refiere al imaginario nacional sobre el pueblo guaraní, sus antecedentes históricos y su forma organizativa. Describo también el contexto político, social y económico que vive la región del Chaco boliviano desde el 2008, así como la relación que mantiene el Movimiento al Socialismo (MAS) con las organizaciones de mujeres indígenas.

En el tercer capítulo inicio con el análisis de los datos de la investigación, donde describo la instauración de la figura de la *cuña mburuvicha* o mujer capitana; las estrategias y mecanismos de incidencia política que tienen las mujeres guaraníes y las tensiones que enfrentan al interior de sus instancias formales de representación.

En el cuarto capítulo, realizo una reflexión sobre el posicionamiento de las mujeres guaraníes en distintos contextos, y analizo las disidencias o disputas que enfrentan respecto a otra organización de mujeres, mayoritariamente aymaras y quechuas, como las Bartolinas.

Finalmente, en el quinto y último capítulo retomo las principales conclusiones, vacíos que quedan y que podrían constituirse en nuevas aristas de investigación.

## **CAPÍTULO II**

### **UN ACERCAMIENTO TEÓRICO A LA JUSTICIA DE GÉNERO Y A LOS FEMINISMOS DE LA DISIDENCIA**

Mi intención a través del presente capítulo, es contextualizar teóricamente mi problema de investigación. Como se ha dicho anteriormente mi objetivo se centra en analizar la participación política-organizativa y los discursos a través de los cuales se posicionan las mujeres indígenas guaraníes de una región en particular. En un primer momento, retomo el concepto de justicia planteado por Nancy Fraser, Axel Honneth y Iris Marion Young, y los alcances de dicho concepto para el movimiento de mujeres y mujeres indígenas particularmente. Para ilustrar este debate teórico, recorro a algunos estudios que se realizaron sobre mujeres indígenas y participación política en el contexto de la región andina y ecuatoriana, específicamente.

En un segundo momento, retomo el postulado epistemológico de los feminismos disidentes: el enfoque de la Interseccionalidad propuesto por el feminismo negro y el enfoque decolonial planteado por las feministas postcoloniales. Siguiendo este recorrido y esta corriente de pensamiento deconstructivista y constructivista, me sitúo en los supuestos teóricos y de acción política del feminismo comunitario. Una perspectiva de análisis que en el contexto latinoamericano se presenta como una propuesta interesante para analizar las relaciones de género que se dan a nivel, por ejemplo, del mundo indígena.

#### **Justicia de género**

Paralelamente al desarrollo de las teorías sobre los “nuevos movimientos sociales” propuesta por Tourain (1987) encontramos a Nancy Fraser (1997), quien desde la filosofía política feminista debate el concepto de justicia y al que posteriormente denominará “justicia de género”.

La autora se refiere a este concepto a partir de dos paradigmas, que para finales de los ochenta y principios de los noventa eran claves para comprender a los nuevos movimientos sociales, como la redistribución y el reconocimiento. Inicia su trabajo realizando un análisis sobre las problemáticas que atañen a las sociedades postsocialistas, para quienes el tema de la redistribución económica –como el que se

buscaba a través de la lucha de clase marxista–, no es suficiente. Tal como ella expresa, hoy en día, la búsqueda de justicia requiere también del reconocimiento cultural y de la identidad.

Este continuum entre redistribución y reconocimiento se hallaban sin duda los distintos sectores sociales excluidos y entre ellos, el movimiento feminista y de mujeres indígenas. Aunque, dependiendo de los intereses de las colectividades y de sus identidades, el accionar político va estar dirigido a anteponer un proyecto de reconocimiento que recaiga en la estructura cultural-valorativa de la sociedad sobre la estructura política-económica o viceversa.

Es en ese sentido que para esta autora, ambos conceptos no pueden ser tratados separadamente como clásicamente fueron trabajados, puesto que ninguna de las dos posibilidades es suficiente. Sino que es necesario integrar, en un único marco global, los aspectos emancipadores de estas problemáticas.

Posteriormente, la autora coloca un tercer elemento esencial para la justicia, y es el de la representación política, entendida en términos procedimentales; es decir, a través de qué mecanismos se toman las decisiones dentro de la comunidad política. Sin esta posibilidad, afirma Fraser, los dos anteriores –redistribución y representación– no tienen forma ni escenario de convergencia. Es importante entender que el marco político de la lucha por la justicia es global, en el sentido que ha superado a los estados y a la territorialidad.

De ahí la importancia de construir herramientas e institucionalidades que permitan armonizar los tres elementos básicos para la justicia social. Se trata pues, de reconfigurar el mismo espacio político a escala global y repensar la gobernanza en pos de crear justicia.

En definitiva, para la autora, estos conceptos requieren un análisis complejo que atraviese no sólo categorías sociológicas como la raza, el género, la clase y la sexualidad, sino que propone las analicemos en contextos y proyectos histórico-políticos, como el socialismo, el estado liberal benefactor, el multiculturalismo y el proyecto de deconstrucción.

En términos concretos, un análisis teórico riguroso desde esta perspectiva, implica una relación dialéctica entre redistribución, reconocimiento y representación; puesto que, cualquiera sea la naturaleza de las colectividades, siempre se presentan bajo

intereses ambivalentes. “Cuando se trata de colectividades oprimidas o subordinadas, las injusticias de las que son víctimas pueden atribuirse, en última instancia, a la economía política y a la cultura, simultáneamente” (Fraser, 1997: 13).

El debate propuesto por la autora no sólo nos permite una perspectiva analítica que complejiza el accionar de los nuevos movimientos sociales, sino que nos posibilita reconstruir desde otro escenario histórico-político y geográfico, la búsqueda de reconocimiento y representación iniciado sobre todo, por ejemplo, a nivel latinoamericano por los movimientos indígenas y por las mujeres indígenas. Para quienes el tema del reconocimiento y la búsqueda de representación política ha ido mucho más allá del reconocimiento de la ciudadanía y el derecho al voto. Entre sus demandas han incluido el tema del reconocimiento de las autonomías locales, además del respeto a sus derechos individuales frente a los colectivos-comunitarios.

Definitivamente esta autora se ubica en una postura crítica frente a la teoría de los nuevos movimientos sociales y, principalmente, frente a la teoría clásica que hasta ese momento se remontaba a la tradición marxista-hegeliana sobre todo en lo que refiere a la redistribución económica. No obstante algunos autores, entre ellos Axel Honneth, debate los supuestos de Fraser.

Honneth (2006) refuta el concepto de reconocimiento de Fraser. Si bien, en un primer momento el autor reconoce su postura en el sentido de que, la inmensa mayoría de los movimientos sociales sólo pueden ser comprensibles en la medida que, desde un orden normativo sus demandas sean interpretadas desde la política de identidad. No concuerda en el sentido filosófico-teórico de este planteamiento; es decir, que para él el desarrollo de la teoría crítica no debe caer en ciertas categorías diferenciadas que provienen de consideraciones materiales y culturales de la justicia.

Renovar las reivindicaciones globales de la teoría crítica [...] se orienta mejor a través del marco categorial de una teoría suficientemente diferenciada del reconocimiento, dado que establece un vínculo entre las causas sociales de los sentimientos generalizados de injusticia y los objetivos normativos de los movimientos emancipadores (Fraser y Honneth, 2006: 91).

En ese sentido, considera que la teoría de Fraser puede estar cayendo en una idealización de los nuevos movimientos sociales, lo cual puede obstaculizar el proyecto de una teoría social crítica. Y más aún, en una idea bastante engañosa, como que en la era del capitalismo avanzado, los movimientos sociales demandan ante todo un

reconocimiento de su identidad cultural, como si el tema de la redistribución estuviera casi subsanado. De tal manera que, Fraser debe abandonar la idea de que el reconocimiento cultural es un nuevo fenómeno histórico, ya que para él representa únicamente objetivos (en sentido instrumental) de las políticas del multiculturalismo.

Si bien, el debate que abre Honneth me ofrece la posibilidad de ampliar la concepción sobre la redistribución y el reconocimiento, me lleva también a repensar el tema del reconocimiento cultural tal como lo plantea el autor, que implica indudablemente no caer en un reduccionismo teórico, artificio sociológico o lo que él llama propiamente “marcos normativos de análisis”, en los cuales se intentan enmarcar los descontentos sociales.

Siguiendo esta misma línea de pensamiento, otra de las autoras que desde la filosofía política también va a problematizar el concepto de justicia, es Iris Marion Young. En su libro sobre *La justicia y la política de la diferencia* (2000), la autora cuestiona el paradigma de la redistribución en el sentido de que, éste ha sido entendido y aplicado únicamente en términos de redistribución económica, al menos, en los estados de bienestar como el que había caracterizado la política de los Estados Unidos y algunos países de Europa. Una de las consecuencias de esta concepción, es que estaba despolitizando la vida pública, generando sociedades individualistas, homogéneas y unificadas.

Situación similar, afirma la autora, estaba ocurriendo con el paradigma distributivo de justicia, pues, al centrarse en la distribución, las teorías de la justicia no contemplan las cuestiones relativas al poder de toma de decisiones, la división del trabajo y la cultura. “Las teorías distributivas de la justicia pueden y deben ser aplicadas a cuestiones de organización social más allá de la asignación de riqueza, ingresos y recursos” (Young, 2000: 45-46). Al igual que Fraser, el debate que abre Young sobre la justicia, se inscribe en la reconfiguración de las esferas pública-privada, en el sentido de construir espacios políticos de reconocimiento y representación de la diferencia.

Otro elemento central en la propuesta de Young es que para conceptualizar la justicia es necesario hacerlo dentro de parámetros de opresión, dominación y oportunidades. Este último siguiendo a la autora, refiere más a la capacidad que a la posesión; es decir, que debe dar cuentas del “hacer” y no del “tener”.

Este “hacer” se comprende en el sentido de construir espacios políticos donde confluyan las demandas de los distintos sectores históricamente invisibilizados, subordinados y oprimidos. “La justicia no debe referirse sólo a la distribución, sino también a las condiciones institucionales necesarias para el desarrollo y el ejercicio de las capacidades individuales de la comunicación colectiva y de la cooperación” (Young, 2000: 71).

En ese entendido e influenciada por la teoría de Habermas, Young afirma retomar la ética comunicativa porque reconoce la pluralidad de sujetos en la esfera pública; quiénes convergen desde sus identidades diferenciadas (como la sexualidad, la raza, el género, la clase, entre otras) en una esfera pública también plural, caracterizada por la heterogeneidad. De esta manera y, parafraseando a la autora, las instituciones políticas u organizaciones han optado como estrategia de revalorización de sus identidades, la reivindicación pública de sus formas culturales, su situación social y formas de vida características. Así la organización social se constituye en el mecanismo que debe garantizar la presencia y la legitimidad en la esfera pública, siempre y cuando, obviamente, en estas instituciones prime la decisión y el interés colectivo.

### **Movimiento de mujeres**

Entre los y las actoras que han reconfigurado el escenario de los nuevos movimientos sociales encontramos al movimiento de mujeres. Retomando a Molyneux (2003), la aparición de este movimiento, así como de otras formas de organización y resistencia, han dependido de cinco factores fundamentales: las configuraciones culturales imperantes, las formas familiares, las formaciones políticas, las formas y el grado de solidaridad femenina, y el carácter de la sociedad civil en el contexto regional y nacional. Otro de los factores que atribuye la autora, siguiendo a Touraine, es que los movimientos de mujeres son fenómenos esencialmente modernos.

Pero, ¿qué son o cómo se puede definir al movimiento de mujeres? Ante esta pregunta, la autora sugiere que existen visiones contrapuestas acerca de lo que constituye un movimiento de mujeres.

Por un lado, existen movimientos de mujeres claramente identificables que, como los que se movilizaron en demanda del sufragio femenino (como el feminismo de la primera ola) y, posteriormente, el cuestionamiento que hacen las mujeres al lugar que

ocupan en la producción (como el feminismo de la segunda ola), cuentan con un liderazgo, una militancia, un conjunto más numeroso de seguidoras y un programa político. Por otro lado, existen formas más difusas de actividad política que también pueden categorizarse como movimiento y se distinguen, por tanto, de otras formas de solidaridad, como las que se apoyan en redes, clubes o grupos (Molyneux, 2003). Esta última forma de movilización y de participación política es la que parece haber caracterizado particularmente al movimiento de mujeres indígenas, que surge inicialmente a la sombra del movimiento feminista. Punto que abordaré con precisión, más adelante.

Volviendo a la reflexión sobre la acción colectiva y las características del movimiento de mujeres, se puede afirmar que las fronteras que delimitan a un movimiento son difusas, se complican por el hecho de que ciertas organizaciones, redes y/o clubes a veces evolucionan hacia movimientos sociales o forman parte de ellos. En ese sentido, parece más acertado hacer referencia a un movimiento, en tanto constituye una manifestación que implica un tamaño y una efectividad superiores a los de las asociaciones de pequeña escala, si éstas no son numerosas o tienen poco impacto global. “Hablar de un movimiento implica, pues, un fenómeno social o político de cierta trascendencia, la cual puede derivarse tanto de su fuerza numérica como de su capacidad para promover algún tipo de cambio, ya sea legal, cultural, social o político” (Molyneux, 2003: 225).

De tal manera que intentar conceptualizar los movimientos de mujeres y las acciones colectivas implica realizar un análisis más específico. Puesto que, cada movimiento dependiendo de sus ubicaciones espaciales e historicidad, asumirá distintas formas de expresión en función de sus intereses. Lo cual, sin duda, definirá en última instancia su accionar político.

Ahora bien, existe una amplia literatura que ha tratado de definir y teorizar la acción colectiva que ha caracterizado al movimiento de mujeres y al movimiento feminista. Touraine en su libro *El mundo de las mujeres* (2007), realiza un análisis sobre el movimiento feminista desde la década de los setenta, y menciona que las acciones que ha seguido este movimiento no responden necesariamente a las condiciones que hacen o que han caracterizado a los movimientos sociales, refiriéndose a que “no es en el orden de las relaciones sociales donde la acción de las mujeres

encuentra su significado más elevado, sino en la transformación de la cultura” (2007: 126).

Siguiendo esta reflexión, a diferencia de las luchas que había iniciado el movimiento obrero, el pensamiento y la actuación de las mujeres cuestionan mucho más allá que el simple reparto de bienes, y se centran en las relaciones en torno a la producción, que históricamente ha estado basada en una división sexual del trabajo.

En otros términos, no es la condición de movimiento social sino más bien en la de agentes activas de la transformación del campo cultural donde radica la importancia de la función que hoy cumplen las mujeres. Así por ejemplo, las propuestas del feminismo o de los movimientos étnicos/raciales, “además de soluciones puntuales, ofrecen pautas para comprender el modo como la estructuración patriarcal del mundo o la naturalización de las jerarquías raciales han sido núcleos articuladores de la lógica moderna” (Flores, 2005: 75).

### **Discurso(s) del movimiento de mujeres indígenas de los Andes**

Si bien el movimiento feminista generó las posibilidades para que las mujeres, desde distintas localizaciones puedan no sólo expresar la situación de opresión bajo las cuales estaban sujetas en la estructura patriarcal, sino demandar su transformación. También generó de alguna manera reacciones desde otras posiciones geográficas, de clase y étnico/raciales.

Dentro de estas otras voces que demandan ser escuchadas, encontramos al movimiento de mujeres indígenas, que en la década de los noventa marcaron una nueva etapa en su participación y representación política, a nivel de Latinoamérica y de la región andina en particular.

Estas nuevas formas de participación en la esfera pública se evidencian a través de organizaciones y/o confederaciones de mujeres indígenas-campesinas, organizaciones de base y movimientos de mujeres indígenas, consolidadas muchas veces frente a los espacios de exclusión como los construidos al calor de la sindicalización y la movilización política campesina (Rivera, 2004).

Prieto et al (2005), refiriéndose al caso ecuatoriano, realizan un análisis sobre las luchas que han emprendido las mujeres indígenas por el reconocimiento y la reivindicación no sólo cultural, sino sobre todo de búsqueda de respeto. Exigir que sean

reconocidas les ha permitido ganar espacios de poder y de toma de decisiones tanto en el ámbito comunitario como a nivel nacional y regional.

Esta búsqueda de respecto significó incluir un discurso diferenciado, y de reconocimiento de las jerarquías de género que hasta ese momento se había encubierto bajo el concepto de complementariedad, sobre el que supuestamente, se construían las relaciones entre hombres y mujeres indígenas. Pues, las mujeres se dieron cuenta de que al mantenerse en ese discurso, sólo conseguían permanecer excluidas del acceso a la educación, a una participación política legítima dentro de la estructura organizativa, sea a nivel comunitario y local, así como del acceso a la tierra y al derecho de propiedad.

En definitiva, buscan tener los mismos privilegios de los cuales gozan sus pares hombres; y también, ser reconocidas legítimamente como promotoras de los intereses comunitarios. De tal manera que no sólo buscan una reivindicación como pueblo sino principalmente de género, pero sin desvincular los intereses colectivos de sus intereses particulares.

Otro elemento que se empezaba a incluir en el discurso político de las mujeres indígenas es que ya no querían ser vistas desde la política pública y la cooperación al desarrollo, como sujetas de derechos en la medida en que sobre ellas recaía el rol reproductivo y de proveedoras (Radcliffe, 1993), así como de mujeres guardianas de la identidad de los pueblos (Prieto et al, 2005). A decir de las autoras:

Documentos y pronunciamientos emitidos por indígenas asignan a las mujeres la misión de preservar la cultura de sus pueblos. Pero no es sólo el discurso político el que enfatiza en este papel de guardianas de la identidad colectiva. Mucha de la literatura académica producida sobre mujeres indígenas coincide en representarlas como reproductoras y transmisoras de la cultura de su grupo. En este imaginario ellas aparecen ligadas al universo de las tradiciones, caracterizadas por la conservación de ciertos hábitos (lengua, vestimenta, adornos y costumbres) y por su asociación con el ámbito rural (Prieto et al, 2005: 164).

Analizado desde otra perspectiva, “la identidad étnica es el territorio simbólico desde el cual los movimientos indígenas se perfilan en los escenarios públicos nacionales, los líderes cuentan con las mujeres para reproducir el legado que los palanquea a la arena política” (Prieto et al, 2005: 166).

O como también lo menciona Georgina Méndez, la importancia de reflexionar en el caso de las mujeres indígenas radica en el “cómo las cargas culturales y simbólicas

de la cultura indígena son discriminatorias, excluyentes y subordinan a las mujeres indígenas en pro de la unicidad del movimiento indígena” (2009: 65). Es en ese sentido que, las mujeres indígenas han empezado a ganar terreno y a visibilizarse como actoras políticas, desde la diferencia étnico/racial y de género.

En definitiva, toda la literatura producida sobre el movimiento de mujeres indígenas, se ha centrado, en términos de Andrea Pequeño (2009), en tres aspectos: a entender, caracterizar y evidenciar el liderazgo contemporáneo de las mujeres indígenas; las tensiones surgidas con los movimientos de mujeres y movimientos feministas; los procesos organizativos de las propias mujeres indígenas; y en este marco, las políticas construidas desde las identidades étnicas y de género.

Siguiendo estas principales aristas de investigación, y con la intención de localizar mi objeto de estudio voy a retomar a continuación el planteamiento que hace el feminismo negro en torno al enfoque de la Interseccionalidad, y la propuesta del feminismo postcolonial. Así también, indagaré en los supuestos teóricos y políticos del feminismo comunitario que, en el contexto actual, ofrece herramientas teóricas para comprender las relaciones sociales de género que se establecen, por ejemplo, a nivel de los pueblos indígenas de la región.

### **Feminismo negro: interseccionalidad**

La interseccionalidad es una propuesta epistemológica y política que surge del Black Feminism de la década de los años setenta. “Desde el feminismo negro estadounidense, que ponía en diálogo los aportes del marxismo, del feminismo y del movimiento negro, se hicieron numerosas contribuciones a la conceptualización de la articulación de las relaciones de clase, de género y de raza” (Fabardo, 2012:5).

La interseccionalidad desde la cual debía ser analizada la opresión de las mujeres, es denominada por Patricia Hill Collins (2012) como “matriz de dominación”, para cuya comprensión plantea la “teoría del punto de vista”. Esta perspectiva teórica-política implica procesos de experiencia, conciencia y empoderamiento. Considera también que este último elemento, el empoderamiento, es el que va a construir y estimular procesos de resistencia. De igual manera, señala:

La auto-definición es clave para el empoderamiento individual y grupal y, por ello, ceder ese poder de auto-definición a otros grupos (no importa cuan bien intencionados sean o cuánto apoyo presten a las mujeres negras),

en esencia, reproduce las jerarquías de poder existentes” (Hill Collins, 2012: 122).

Siguiendo los planteamientos del feminismo negro, en el contexto latinoamericano, las identidades de género, raciales, étnicas y sexuales son trabajadas de manera articulada por autoras como Ochy Curiel y Mara Viveros, para quiénes “los nuevos movimientos sociales colocaban nuevas cuestiones (sexo, raza, sexualidad, etnia, etc.) como categorías importantes para entender lo social desde sus demandas identitarias y por el reconocimiento” (Curiel y Viveros, 2007: 5).

Según las reflexiones de las autoras, las políticas de la identidad y las del reconocimiento deben ser analizadas no como fines en sí mismos, sino como estrategia política de los nuevos movimientos sociales. Dependiendo del contexto, estas políticas se presentan como inestables y si se piensa en las políticas de la identidad como una consecución en sí misma, se tiende a esencializar y a profundizar prácticas discriminatorias, como el racismo y el sexismo.

La política de la identidad ha permitido a estos grupos crear un sujeto político activo ante el racismo y el sexismo. Ser mujer negra o afrodescendiente es lo que con el paso de los años les ha articulado para emprender proyectos políticos, la cohesión grupal, análisis de experiencias de opresión colectivas, retomar positivamente elementos de la cultura que han sido negados, no valorados y deslegitimados (Curiel, s/f: 5).

En ese contexto, pensar en los nuevos movimientos sociales y, específicamente, en la lucha de las mujeres negras e indígenas, implica no solo un análisis situado de sus experiencias particulares, sino que cobra vital importancia un análisis interseccional o de las opresiones cruzadas de esas experiencias. Es decir, que la categoría mujere/s está constantemente atravesada por distintas relaciones de poder como los que ejercen la sexualidad, la clase y la raza. “La opresión de las mujeres no conoce fronteras raciales o étnicas, cierto, pero eso no implica que esa opresión sea idéntica dentro de esas diferencias” (Lorde, 1984: 70 citado en Suárez y Hernández, 2008: 43).

## **Feminismo postcolonial**

Las autoras inscritas en esta corriente teórica y de quienes voy a extraer sus principales aportes, han centrado su análisis en una crítica al feminismo occidental liberal. Las teorías que postulaba este feminismo dominante habían generado para las postcoloniales de la década de los ochenta, un discurso homogenizador y universalizante sobre la opresión de las mujeres. Y es así que desde el enfoque postcolonial se proponen deconstruir y develar el feminismo etnocentrista occidental. Como bien lo menciona Aída Hernández:

Nuestro lugar de enunciación determina la manera en que vivimos y concebimos las relaciones de dominación, que para develar las redes de poder, que se ocultan bajo la fachada de neutralidad y universalidad del conocimiento occidental, es necesario recordar que nuestras producciones discursivas y perspectivas del mundo están marcadas por la geopolítica (Hernández, 2008: 9).

En ese entendido, la geopolítica sobre la que se situaron las feministas anglosajonas, fue el de la diferencia pero entendida como inferior, deficiente y subordinada. Para las autoras que siguen esta línea de pensamiento, el feminismo hegemónico ha construido discursos deslegitimadores que han desconocido las experiencias de las mujeres del Tercer Mundo; es decir, que han construido sus teorías desde lógicas neo colonizantes. Particularmente, estos discursos dominantes han partido de las experiencias de mujeres blancas, de clase media y del Primer Mundo, desconociendo o exotizando las experiencias de las mujeres indígenas, africanas, asiáticas, etc.

Es así que Hernández y Anzaldúa (2008), se sitúan en la frontera como ese lugar que también construye sujetos e identidades múltiples, desapegadas de la autenticidad y el esencialismo cultural. Desde el feminismo situado, estas autoras replantean el mestizaje no como algo auténtico, sino como un proceso histórico y social en constante tensión y conflicto. Y como un escenario importante para analizar las relaciones de dominación, sexuales, raciales y étnicas.

Por tanto, la frontera, como un espacio geográfico que genera al mismo tiempo sentidos de pertenencia y no-pertenencia, en analogía con el mestizaje, como un proceso de construcción social asentado en la hibridez, la parcialidad, se constituyen en espacios donde una habita, se reafirma, se autodetermina y construye sus propias experiencias de vida. Y más aún en este contexto global, no debemos olvidar que muchos sujetos viven

en este proceso que Hernández denomina, “amasamiento”, como metáfora para decir que “nos zumba en la cabeza lo contradictorio”.

Anzaldúa, al igual que Hernández, cuestiona su cultura mexicana y su cultura anglosajona, las cuales desde un lado u otro, las han reprimido y excluido. “La cultura moldea nuestras creencias. Percibimos la versión de la realidad que ella comunica. Paradigmas dominantes, conceptos predefinidos que existen como incuestionables, imposibles de desafiar, nos son transmitidos a través de la cultura” (Anzaldúa, 2004:72).

Las autoras rechazan la idea de la cultura en el sentido que encapsulan a las mujeres asignándoles roles definidos. Las culturas, mexicana, chicana e india, mencionan las autoras, no toleran lo diferente. Es por ello que se proponen desmontar todas estas múltiples represiones, exclusiones culturales u opresiones cruzadas (como ha sido llamado por el feminismo negro), sobre las históricamente se han construido las relaciones sociales de género.

En ese sentido, proponen que desde el análisis y el activismo se reconozcan las diferencias, al mismo tiempo advierten que no debemos caer en esencialismos culturales, para así poder construir prácticas políticas reflexivas de sur a sur.

Siguiendo el análisis encontramos a bell hooks, quien de una manera más radical denuncia la forma hegemónica, racista, clasista y sexista del pensamiento feminista blanco, liberal norteamericano. “Mujeres que no se oponían al patriarcado, al capitalismo, al clasismo o al racismo se llamaban así mismas feministas” (hooks, 2000: 40). Feministas que no reconocían la diferencia y que emprendían la lucha del movimiento feminista a nombre de una opresión común, logrando silenciar el disenso. De la misma manera, la autora plantea la necesidad de reconocer las asimetrías entre el feminismo blanco y el negro para poder avanzar en un proyecto feminista liberador que parta de una responsabilidad colectiva compartida.

Al igual que bell hooks, Mohanty y Alexander también feministas de la teoría postcolonial, critican que bajo el nombre de varias voces, la academia estadounidense ha construido un feminismo inclusivo cuando las bases reales de ese feminismo son centro-periferia, donde las mujeres de color y del Tercer Mundo siguen constituyendo la periferia.

Los términos de *Genealogías, legados y movimientos* a los que hacen referencia las autoras, antes que sugerir una herencia congelada en la dominación, llaman a pensar

y repensar la historia y la historicidad; la historicidad entendida como esta sensación de que las cosas nunca volverán a ser lo mismo. Implica también una capacidad de transformación del curso de la historia, un repensar que tiene como núcleo la autonomía de las mujeres y la autodeterminación frente al estado postcolonial, capitalista y colonialista. Estos estados, que básicamente se han caracterizado por ser propietarios del uso de la violencia organizada, militarizados (es decir masculinizados), que movilizan los cuerpos de las mujeres sobre todo del Tercer Mundo para consolidar procesos patriarcales y de colonización. hooks afirma que:

Los cuerpos de las mujeres son disciplinados de maneras distintas: en los discursos de la maximización del beneficio, como obreras globales y trabajadoras del sexo; en los fundamentos religiosos, como receptáculos del pecado y la transgresión; en algunos discursos nacionalistas específicos, como guardianas de la cultura y la respetabilidad, y por tanto criminalizadas como prostitutas y lesbianas; en los discursos estatales de la familia nuclear originaria, como esposas y madres (hooks, 2000:154).

Desde estos supuestos los estudios feministas postcoloniales no pueden dejar de pensar fuera del estado-nación, constituido sobre formas de exclusión en torno a categorías sexuales, de clase, de raza, culturales y de género.

Si bien es necesario, desde un posicionamiento académico y político, articular las experiencias particulares y locales también es necesario pensar en procesos que permitan articular éstas experiencias a procesos transnacionales y globales para generar impactos también transnacionales. A estas experiencias articuladoras, las autoras han denominado la construcción de un proyecto de democracia feminista (descolonizadora).

Este proyecto descolonizador implica ver cómo los dispositivos de gobierno tratan a las mujeres; comprender cómo operan las jerarquías de dominio socioeconómicas, ideológicas, culturales y psíquicas; y, finalmente, implica una agencia desde las propias vidas de las mujeres. Agencia que involucra pensarse a una misma como parte de organizaciones y de colectivos feministas.

En definitiva, con democracia feminista transformadora, Mohanty y Alexander proponen una nueva cultura política, con dimensiones transnacionales, ya que en la era de la globalización los procesos sociales requieren alianzas globales. Por tanto, las autoras de *Traficantes de Sueños* (feminismo negro y postcolonial), apuestan por un feminismo transnacional y no así por una sororidad global asentada en el modelo

centro/periferia. Desde aquí proponen reimaginar la línea, a veces artificial, entre el activismo y la teoría feminista.

Finalmente, retomando el concepto de “agencia social”, encontramos a Saba Mahmood (2008), quien plantea que los estudios feministas en general, han incorporado de alguna manera categorías de la diferencia sexual, raza, clase, nación, étnica, etc., pero que no han explorado la categoría de la diferencia religiosa. Desde esta última categoría ella va a analizar el movimiento islámico y el papel de las mujeres en la mezquita como espacio en el que se cultiva la virtud y la docilidad, valores que para esta religión son indispensables para poder llegar a niveles de superación.

La autora, retomando a Butler esboza el concepto de “paradoja de la subjetivación”, para decir que esas condiciones y procesos que subordinan son los mismos que convierten al sujeto en consciente de sí mismo y en agente social. El velo, por ejemplo, es el medio tanto de ser como de llegar a ser cierto tipo de persona. Por tanto, la religión no debe ser analizada únicamente como un mecanismo de opresión de las mujeres, sino como un mecanismo a través del cual ellas, de manera voluntaria y consciente, también buscan procesos emancipadores. Y no necesariamente, esa liberación es conseguida, como lo había planteado el feminismo liberal, en relación a la realización personal y la autonomía individual. La propuesta de la autora va más allá de ese planteamiento. Es así que ella ve la agencia no como sinónimo de resistencia sino como capacidad de acción, que no se construye en oposición al poder. A través de esta agencia, las mujeres pueden llegar a subvertir las normas, pero –como ya lo mencionamos con anterioridad– de manera consciente y voluntaria.

### **Feminismo comunitario**

Una propuesta epistémica y de acción política que en contexto actual, y a nivel de la región andina y de Latinoamérica, está cobrando mucha fuerza provienen del feminismo comunitario. En contraposición al feminismo de la diferencia y de la igualdad, Julieta Paredes (2010), una de las principales exponentes de este enfoque, propone analizar las relaciones de opresión patriarcal de las que son sujetas las mujeres indígenas, por ejemplo. El concepto de comunidad que propone no se restringe a colectividades indígenas y/o rurales, sino que en un sentido amplio se refiere a toda forma de organización social y a formas de vivir.

Desde un conocimiento situado, la autora inicia su reflexión en el patriarcado como un sistema de opresiones, milenario y de carácter estructural. A nivel del mundo indígena es un sistema que no sólo ha construido relaciones de opresión entre hombres y mujeres, sino que también ha determinado la relación con el cosmos, la naturaleza. En el planteamiento del feminismo comunitario,

El patriarcado es El sistema de todas las opresiones, todas las explotaciones, todas las violencias, y discriminaciones que vive toda la humanidad (hombres mujeres, personas intersexuales) y la naturaleza, o sea, un sistema de muerte construido históricamente sobre el cuerpo de las mujeres (Paredes, 2011: 5).

Desde esta postura sostiene que,

El patriarcado originario ancestral se refuncionaliza con la penetración del patriarcado occidental, y en esa coyuntura histórica se contextualizan, y van configurando manifestaciones y expresiones propias que son cuna para que se manifieste el nacimiento de la perversidad del racismo, luego del capitalismo, neoliberalismo, globalización y más (Cabnal, 2010: 15).

En ese sentido, cuando las autoras se refieren al patriarcado originario afirman que debieron existir condiciones previas en las culturas originarias para que éste se reafirmara y fortaleciera. Este encuentro entre el patriarcado originario y el que llegó con la Colonia, es lo que las feministas comunitarias denominan “entronque patriarcal”. Parfraseando a Paredes, ésta fue la forma a través de la cual se reajusta el patriarcado originario y ancestral que existía pero, no con la intensidad y violencia del patriarcado europeo.

Al entroncarse se van a crear pactos entre hombres, que van a significar en los cuerpos de las mujeres indígenas. La pregunta es, ¿por qué los hombres en la colonialidad no pueden ver la esencia violenta del poder que también recayó sobre ellos? La respuesta, de acuerdo con Paredes, es porque viven las migajas de esos privilegios. “El primer privilegio es el de ejercer poder sobre las mujeres de su comunidad, familia y organización, que se convierten en sus mujeres. Estos hermanos nuestros se convierten en patroncitos” (Paredes, 2011: 7).

Desde esta perspectiva, la búsqueda de una equidad e igualdad en la relaciones de género resulta inútil, porque las sociedades se han construido sobre relaciones de dominación y opresión. En ese sentido, el género y no así la equidad de género –que

además ha sido instrumentalizada por la cooperación internacional y las ONG de mujeres–, se presenta como un significativo político clave, equiparable a la clase.

La clase como concepto revolucionario, denuncia una explotación y propone en este caso la superación de la clase como realidad histórica injusta [...] Lo mismo sucede con el género, nunca va a haber equidad de género entendida como igualdad, porque el género masculino se construye a costa del género femenino, por lo que la lucha consiste en la superación del género como injusta realidad histórica. Dicho de otra manera, de lo que se trata es de trascender el género, como construcción histórica y cultural y empezar una nueva forma de criar y socializar a las wawas sin géneros (Paredes, 2008: 5).

En el contexto andino, uno de los dispositivos de poder en el cual se ha encubierto el patriarcado indígena a nivel de la comunidad, y que ha llegado a institucionalizarse en las organizaciones y en la democracia comunitaria que plantea la nueva Constitución Política del Estado Plurinacional<sup>1</sup>, es el *chacha-warmi*= hombre-mujer. Una representación que históricamente ha representado relaciones jerárquicas, y no así de complementariedad. En términos de la autora:

Esto políticamente se traduce en que todos los eventos de los movimientos sociales, cumbres, congresos, ampliados, etc. Parten del imaginario patriarcal de que las mujeres seríamos un tema entre tantos temas a tratar, un problema entre tantos problemas a resolver, un sector entre tantos sectores que atender. Algo así como la yapa de los hombres, la práctica de la famosa complementariedad *chacha-warmi* andina, que son las relaciones de género andinas o sea la naturalización de la opresión, discriminación, explotación y dominación de las mujeres (Paredes, 2011: 7).

En definitiva, el feminismo comunitario invita a desmontar y develar el patriarcado originario. Un patriarcado que en contextos de gobiernos y presidentes, como en el caso boliviano, que se declaran indígenas, se manifiesta con mayor vehemencia. Por tanto, la frase de Paredes cobra sentido, cuando se refiere a que las compañeras indígenas siguen sometidas a patrones con abarcas o patroncitos.

Así también, el feminismo comunitario se presenta como un nuevo momento en la historia de las mujeres. Invita a deconstruir todas esas categorías que a nombre del indigenismo, indianismo y del bien colectivo comunitario, ha oprimido a las mujeres indígenas, populares, de áreas rurales y urbanas. Invita también a pensar el cuerpo, el

---

<sup>1</sup> La Nueva Constitución Política del Estado Plurinacional en el caso boliviano tiene vigencia desde el año 2009.

espacio, el tiempo, el movimiento (organización y propuestas políticas) y la memoria, como lugares y campos de acción, de resistencia y emancipadores.

### **El arte de la resistencia**

Desde las teorías y los estudios postcoloniales, la resistencia es un concepto muy asociado a la historia social y política de los pueblos indígenas y/o grupos subalternos. En *Los dominados y el arte de la resistencia*, James Scott (2000) estudia las estrategias y las distintas formas del discurso político que sostienen los dominados, las cuales para el mencionado autor, no son más que políticas del disfraz y del anonimato.

El autor distingue los discursos públicos de los discursos ocultos, los cuales refieren a formas discretas de resistencia. El discurso público es una conducta del subordinado en presencia del dominador; y el discurso oculto que es principalmente colectivo, es una conducta fuera de escena y se encuentra más allá de la observación de los poderosos. Este último está constituido por manifestaciones lingüísticas, gestuales y prácticas que confirman, contradicen o tergiversan lo que aparece en público.

Siguiendo la teoría de Scott, en todas las formas y relaciones de poder, los subordinados adoptan un comportamiento y un discurso público adecuado a las expectativas de los dominadores. Los subordinados saben que deben seguir un patrón de conducta por su seguridad y tranquilidad. “Cuanto más grande sea la desigualdad de poder entre los dominantes y los dominados y cuanto más arbitrariamente se ejerza el poder, el discurso público de los dominados adquirirá una forma más estereotipada y ritualista” (Scott, 2000: 26). En otras palabras, cuanto más grande sea el poder que se ejerza sobre los dominados más gruesa será su máscara.

Otra característica de la resistencia según el autor son el respeto y la sumisión, pues, a través de ellas los subordinados pueden llegar a conocer las verdaderas intenciones de los poderosos. Si bien, el ocultamiento y la vigilancia son actitudes que entraña toda relación de poder, así también “la subordinación exige representar convincentemente la humildad y el respeto, la dominación también parece exigir una actuación semejante, de altanería y dominio” (Scott, 2000: 35).

Al respecto, una interrogante que se hace el autor es ¿por qué es tan importante en las relaciones de poder la conducta pública de respeto y lealtad?, ¿quién es el receptor de este tipo de producción simbólica? La respuesta a la que llega el autor es

que el discurso público se convierte en el autoretrato de las élites dominantes donde éstas aparecen como quieren verse a sí mismas.

En definitiva, la teoría y el arte de la resistencia de Scott apunta a reafirmar que las relaciones de poder se manifiestan siempre de manera oblicua, difusa. Tras bambalinas, manifiesta el autor, es el último espacio de relativa libertad de expresión, lejos del alcance de los poderosos, es el lugar donde se debe buscar el discurso oculto. “El discurso oculto es el lugar privilegiado para la manifestación de un lenguaje no hegemónico, disidente, subversivo y de oposición” (2000: 50).

Mi interés de ahondar en el concepto de resistencia que plantea Scott está ligado a comprender las diferencias y/o vinculaciones teóricas y prácticas respecto a la agencia social. Desde los feminismos postcoloniales, y refiriéndome particularmente a Saba Mahmood, y como lo mencioné en párrafos anteriores, a agencia no debe ser vista como sinónimo de resistencia “sino como una capacidad de acción que se habilita y crea en relaciones de subordinación históricamente específicas” (Mahmood, 2008: 165). Siguiendo a la autora, la agencia debe ser entendida como la capacidad de realizar los propios intereses en contra del peso que pueda tener la cultura manifiesta a través de las costumbres, tradiciones, voluntad trascendental u otros obstáculos de carácter individual o colectivo. Así también la agencia tal como es concebida por las feministas postcoloniales, implica pensarse a una misma como parte de organizaciones y colectivos feministas.

En ese entendido, la agencia social es la capacidad que se adquiere y que utilizan las mujeres para generar cambios, está implícita cierta predisposición. Mientras que la resistencia así como lo plantea Scott refiere a estrategias que despliegan los grupos subalternos para librarse de las relaciones de subordinación y, en el caso de las mujeres, de las estructuras de dominación masculina. De esta manera el arte de resistir implica un escenario complejo donde convergen elementos de coerción, coacción y al mismo tiempo consentimiento.

### **A manera de recapitulación**

Inicié el texto retomando las propuestas de Fraser, Honneth y Young, donde cuestionan y debaten el concepto de justicia en el sentido de develar las bases normativas de las reivindicaciones políticas. Las autoras concuerdan en el hecho de que los estados de bienestar se centraron en la redistribución (económica) apelando a normas universalistas. Desde una visión economicista, y en un contexto histórico determinado, el reconocimiento se reducía a un epifenómeno de la distribución (Honneth, 2006).

A fin de complejizar el paradigma de la redistribución, del reconocimiento y de la representación, Fraser propone los analicemos no sólo desde la política de la diferencia sino en contextos y procesos histórico-políticos como el socialismo, el capitalismo, el multiculturalismo, etc.

Parafraseando a la autora, no se puede establecer un orden entre los pilares o paradigmas que, desde su postura, debe contener el concepto de justicia; sino que éstos deben ser complejizados en un marco global. Pues, para las colectividades oprimidas, las injusticias pueden atribuirse simultáneamente tanto a la economía política como a la cultura.

Desde una visión más localizada, como la que plantea el feminismo postcolonial, el tema del posicionamiento y la lucha de las mujeres debe ser analizada desde ese sistema macro, y principalmente desde la matriz de opresiones u opresiones cruzadas que atraviesa la experiencia y la vida de las mujeres, y de mujeres indígenas particularmente. Si bien, han encaminado una lucha por la redistribución económica, la cual debe ser comprendida como un elemento fundamental para pensar procesos de empoderamiento, la búsqueda de representación y reconocimiento de sus diferencias étnico/raciales y de género también se ha constituido en una de sus principales estrategias de emancipación y de incidencia en la esfera pública-política. En palabras de las autoras postcoloniales, no se pueden generar procesos de empoderamiento en situación de injusticia.

Es en ese sentido que, retomo a los feminismos de la disidencia, y el enfoque de la Interseccionalidad que con distintos matices, ha cobrado relevancia para el feminismo postcolonial y comunitario. Desde esta perspectiva, no se puede analizar ni hablar en términos de justicia social si no se resuelve el tema de las opresiones interseccionales.

De esta manera, la “teoría del punto de vista” planteada por Patricia Hill Collins (2010), así como la propuesta que hacen las feministas mexicanas y el feminismo comunitario, desde su postura decolonial, ofrecen herramientas teóricas para comprender los discursos y prácticas (en sentido estratégico) que utilizan las mujeres indígenas para posicionarse frente a la familia, la comunidad y al proyecto de estado/nación plurinacional.

### CAPÍTULO III

## PUEBLO GUARANÍ: ANTECEDENTES HISTÓRICOS Y SISTEMA ORGANIZATIVO

En el presente capítulo me interesa situarme en el contexto de la investigación, que en este caso refiere a la región del Chaco boliviano. Una región que desde sus orígenes ha estado habitada por la cultura de los chiriguanos<sup>2</sup> o guaraní, nombre con el que en la actualidad prefieren autoidentificarse. La región chaqueña, administrativamente comprende tres departamentos del país, Santa Cruz, Tarija y Chuquisaca pero, además, es una región ubicada en la frontera con Argentina y Paraguay.

El objetivo de indagar en la historia de las y los guaraníes es comprender sus formas organizativas. Particularmente, me interesa profundizar en la participación de las mujeres indígenas guaraníes, quienes a través de la búsqueda de una mayor representación y reconocimiento están reconfigurando el escenario político del pueblo guaraní; históricamente asentado en una estructura social altamente patriarcal.

En cuanto a la estructura del texto, en una primera parte me refiero a la situación histórica de este pueblo. De manera sucinta, y apoyándome en investigaciones antropológicas y etnohistóricas sobre las y los guaraníes, reconstruyo aquellos momentos cruciales o hitos que han marcado su organización territorial, política y económica. En una segunda parte, describo la estructura organizativa guaraní con el objetivo de ir analizando el papel que han asignado a las mujeres, tanto a nivel de la organización comunitaria como en otras instancias formales de representación, locales y nacionales. Finalmente, examino un hito más reciente, iniciado en el 2008, en el que por primera vez el estado boliviano reconoce oficialmente que algunas comunidades permanecían viviendo bajo relaciones de empadronamiento y servidumbre.

El interés de retomar el discurso del gobierno en ese contexto, está relacionado con analizar la posición que el estado asigna a estas comunidades cautivas, así como los factores que aparentemente han detonado y han hecho que el estado legitime la agenda

---

<sup>2</sup> Sin la pretensión de entrar en un análisis histórico ni etimológico, el chiriguano ha sido un nombre asignado por los Inkas y asumido después por la Colonia, pero que ha tenido connotaciones peyorativas, ya que chiri significaría frío y wañu, excremento. “Según algunos estudios recientes el nombre original de este pueblo parecería ser Chirionó o, de manera aún más precisa, Chiriguaná, términos que nada tienen que ver con etimologías quechuas. Significarían más bien ‘el guaraní que ha tomado mujer Chané’, o más genéricamente, el nuevo pueblo formado por la fusión de Guaraní y Chané” (Saignes 1990, citado en Albó, 1990: 12).

del pueblo guaraní. Esta agenda, desde siglos pasados, arrastra la lucha por la tierra y el territorio.

### **El pueblo guaraní en el imaginario nacional**

Si preguntáramos a cualquier ciudadana o ciudadano boliviano sobre el pueblo guaraní, con seguridad que muy poco o casi nada nos podría decir. Quizás, lo poco que sabemos lo hemos aprendido a través de las láminas escolares donde se muestran a los distintos grupos étnicos que habitan el país, o eventualmente, por algún documental sobre la guerra del Chaco, donde los guaraníes tuvieron una significativa participación.

Es decir, que en el imaginario común el pueblo guaraní parece no existir o, a lo menos, aparece pero alejado de la construcción identitaria nacional. A partir de este hecho, es que me interesa situar al lector con algunos datos demográficos y los principales acontecimientos históricos.

Según el Censo Nacional de Población y Vivienda de 2001, 78.359 habitantes se identificaron como población guaraní; el doble de la estimación proporcionada en 1995 por el censo indígena que estableció 39.593 personas. Cualquiera sea la cifra exacta, los chiriguano representan el grupo guaraní-hablante más numeroso de Bolivia (Combès, 2005). “Hoy en día, sabemos por ejemplo, que el guaraní, aunque es hablado en forma más compacta en la región chaqueña, es en realidad el tercer idioma indígena, después del Chiquitano y de todas las variantes dialectales del Moxeño” (Rivera, 2004: 13).

Dentro del territorio boliviano, este pueblo habita la región chaqueña. Esta región se sitúa dentro de los departamentos de Tarija, con las provincias O'Connor y Gran Chaco; Chuquisaca, con las provincias Luis Calvo y Hernando Siles; Santa Cruz, con la provincia Cordillera. A esta población, se suman pequeñas comunidades instaladas desde 1950 en los alrededores de la ciudad de Santa Cruz.

También debo mencionar que existe un número importante establecido en el noreste argentino (que emigraron a trabajar a la zafra a finales del siglo XIX), y otro número más reducido, instalado desde de la guerra del Chaco (1934), en el departamento de Boquerón en Paraguay.

En cuanto a las características culturales de este pueblo, investigadores como Calzavarini (1980), Saignes (1990), Albó (1990) –quienes han dedicado gran parte de sus obras a comprender la sinuosa historia de los chiriguano surgida en una permanente

situación de frontera intercultural–, concuerdan en la constante resistencia que mantuvieron los guaraníes frente al estado. “Los chiriguano son conocidos en la literatura y en la historia por una larga y tenaz resistencia armada contra los españoles y, luego, contra los bolivianos” (Combès, 2005: 136).

En ese sentido, considero que es indispensable relatar, y lo haré pero de manera muy breve, algunos hechos históricos que influyeron en el desarrollo del pueblo guaraní, como la Batalla de Kuruyuki, la Guerra del Chaco y la Revolución Nacional de 1952.

En cuanto a la Batalla de Kuruyuki, ésta se desarrolló en 1892, año en el que por primera vez el ejército republicano se enfrentó a las y los guaraníes que habitaban la región del Chaco boliviano. Este evento se caracterizó por ser una de las batallas más aniquiladoras para este pueblo. Algunos historiadores e historiadoras como Albó (1990) y Combès (2005) prefieren referirse a la masacre de Kuruyuki, puesto que significó, en términos de dichos autores, un fracaso para los chiriguano, una carnicería que dejó casi un millar de muertos.

Pese a que posteriormente se dieron más intentos de sublevación por parte de los guaraníes, Kuruyuki fue la única batalla verdadera, el último enfrentamiento bélico contra los *karai* o blancos. “El fracaso de Kuruyuki marcó así, tanto para los padres franciscanos [...] como para muchos historiadores, el fin de una etnia definida ante todo por su capacidad de resistencia y de lucha” (Combès 2005: 40).

Desde la literatura y los estudios etnohistóricos a los guaraníes se les conoce como un pueblo altamente guerrero, sus luchas no sólo datan de la época de la colonia y la república, sino de la época precolombina. Es decir, que en esa época los chiriguano ya se habían enfrentado y mantenido resistencia al dominio incaico.

Combès menciona que, “el ideal de chiriguano de independencia o de no-sumisión es, más que la no sumisión a los blancos, el ideal de la ‘sociedad contra el Estado’: el ideal de una sociedad que rechaza un poder coercitivo interno, la sumisión a un jefe separado del grupo, a un Estado incipiente” (Combès, 2005: 42).

Esta característica, sin duda, me ayuda a explicar el hecho de que el pueblo guaraní, a diferencia de otras culturas que habitan el territorio del país, sobre todo de la parte occidental (como los aymaras y los quechuas), no establecieron sino hasta muy tardíamente una organización política y delegados que los represente frente a los

poderes del estado. Esta mecánica, desde sus concepciones políticas y culturales, se anteponía al ideal de construir una sociedad sin jerarquías. Sobre el tema de la organización política, volveré más adelante.

De la población guaraní que sobrevivió a la masacre de Kuruyuki, un buen porcentaje emigró a Argentina y al resto no le quedó más que someterse al sistema de hacienda que ya se había instalado en su territorio por esos años. Dentro de la población que permaneció en su territorio de origen, se pueden caracterizar dos tipos de asentamiento. Por un lado, están los peones de hacienda, fuertemente desnaturalizados en su estilo de vida y en su conducta, dependientes y supeditados a las iniciativas del patrón. Y por otro lado, están las comunidades que, no sin grandes modificaciones, conservan la identidad y modo de ser chiriguano (Albó, 1990).

A mediados del siglo XX, nos encontramos con otro hecho bélico: la guerra del Chaco (1932-1935), que enfrentó a Bolivia y Paraguay. Este conflicto también marcó la historia del pueblo guaraní, puesto que se desarrolló en su territorio. Albó menciona que este acontecimiento surgido contra los paraguayos, significó la última y decisiva irrupción de la sociedad dominante boliviana dentro del territorio chiriguano.

El Chaco, territorio habitado por el pueblo guaraní, fue el escenario de la guerra. Allí se instalaron los principales cuarteles militares sin ninguna consideración para quienes habitaban esta región. Es así como de la noche a la mañana las y los guaraníes se encontraron envueltos en una guerra que les era totalmente ajena. Muchos de ellos, fueron reclutados a la fuerza para realizar trabajos en la construcción de sendas y caminos y otros apoyos militares.

La guerra permitió a las poblaciones locales el descubrimiento de muchas facetas del Estado y del país al que habían quedado incorporados sin ser consultados; conocieron sus ejércitos, los múltiples orígenes culturales de sus soldados, etc. Pero además el hecho de hablar el guaraní creaba una situación particularmente delicada para los Chiriguanos, pues descubrieron que este era también el idioma de los 'enemigos'; descubrieron a su vez Bolivia, su propio país, hablaba otras lenguas, abarcaba por igual a otra gente humilde y campesina, a un Estado que podía concederles tierras, y a los patrones que se las habían quitado (Albó, 1990: 26-27).

Parafraseando a Zabaleta Mercado, quien afirmaba que los bolivianos habíamos ido a la guerra del Chaco para darnos cuenta de quiénes éramos, en el sentido de que fue el momento en el que se empieza a gestar un proyecto nacionalista. Es decir, que por

primera vez, y en el campo de batalla, se habían encontrado indígenas aymaras, quechuas y guaraníes. Según Albó, para estos últimos, la guerra había traído nuevos problemas, pues los guaraníes de la zona (del Isosog) se encontraron ante la necesidad de tomar bando entre dos estados, el boliviano al que en teoría pertenecían, pero que estaba en manos de los *karai* (blancos); y el paraguayo, menos conocido, pero que resultaba estar en manos de gente que hablaba el guaraní y que tenía costumbres semejantes a las suyas.

La situación de frontera cultural en la que se encontraban los y las guaraníes en el contexto de la guerra, traería serias consecuencias sobre todo para algunos de sus dirigentes: “la lucha se desarrollaba en un terreno que ellos conocían mejor que nadie, y tenían una ventaja lingüística que podía facilitar acciones de espionaje para cualquier bando” (Albó, 1990: 147).

Una de esas consecuencias fue la muerte de su primer capitán grande o *mburuvicha guasu*, Casiano Barrientos, quién fue fusilado por el ejército boliviano al finalizar la guerra. Se le acusó de alta traición, motivo por el cual la mitad de las y los guaraníes de la zona se trasladaron a Argentina. Desde entonces, los mestizos entraron más impunemente a establecer sus puestos ganaderos. Tal como se menciona en una publicación,

La característica fundamental de inicios del siglo XX es el descenso demográfico. Los guaraníes en esta época tenían las siguientes opciones: trabajar de peones en las haciendas, emigrar hacia la Argentina a trabajar en la zafra, convertirse en braceros y deambular por los alrededores de las ciudades o vivir en las misiones. En el siglo XX las grandes haciendas dominan la región del Chaco y, poco a poco, sus rivales por el control del territorio –las misiones– van desapareciendo y toda la mano de obra pasa a ser parte de las haciendas ganaderas (Fundación Tierra, Informe 2010: 204).

Sin duda, la historia del pueblo guaraní se ha construido a partir de la resistencia a un estado-nación excluyente y de la resistencia al sometimiento y dominio de los blancos y mestizos. A muchas comunidades no les quedó más remedio, y por una estrategia de sobrevivencia, que ingresar al sistema de hacienda en condición de servidumbre y bajo el sistema de empadronamiento. Las mujeres como empleadas domésticas, cocinando tanto para los patrones como para los vaqueros y peones que trabajan en la hacienda. Trabajan también de niñeras de los hijos e hijas de sus patronas; y generalmente, en su tiempo libre y junto a sus hijos e hijas más pequeñas debían de cuidar algunos animales

(como gallinas, cabras, cerdos, etc.). Los hombres, trabajaban antes y ahora como vaqueros o mozos cuidadores del ganado y/o como peones, utilizados sobre todo en las épocas de siembra y cosecha.

Sin embargo, la forma de pago que hasta hace un par de años recibían por su trabajo, era a través de especies, especialmente víveres. O bien, si la familia vivía dentro de la hacienda, es decir, en chozas construidas alrededor de la casa de hacienda, el único que percibía un salario mínimo era el padre de familia. El trabajo que realizaban la mujer y los hijos e hijas menores, era a cuenta de la alimentación o a cuenta de ropa que el patrón les daba para la fiesta del carnaval. Este sistema de pago se constituyó en un sistema o mecanismo de endeudamiento, de tal manera que el guaraní nunca acababa de pagar su deuda al patrón, convirtiéndose en algunos casos en hereditaria.

Otro acontecimiento histórico, al cual no se puede dejar de lado, es la Revolución Nacional de 1952. Se trata de un momento en que va a tomar fuerza el proyecto nacionalista al que hacía referencia Zavaleta, y cuyos antecedentes de localizan en la Guerra del Chaco:

La derrota del Chaco provocó una fuerte crisis de identidad en Bolivia, que, a su vez, puso en marcha un largo y resistido proceso de refundación del país, lo cual, solo casi después de dos décadas, desembocó en la Revolución Nacional de 1952 (Albó, 2009: 138).

Las principales medidas políticas que se impusieron con esta revolución fueron tres: la nacionalización de las minas, el voto universal y la reforma agraria. Una gran parte de la población hasta entonces excluida (principalmente indígena), entraría a formar parte del nuevo proyecto de estado-nación.

En 1953 se crea el Instituto Nacional de Reforma Agraria (INRA) que tuvo a su cargo la puesta en marcha de una legislación a través de la cual se entregaría a los indígenas, la titulación de sus tierras a nombre del lema “la tierra es de quien la trabaja”. Sobre todo en el occidente del país, se expropiaron grandes latifundios que fueron entregados a comunidades campesinas. Pero tal reforma no llegó, ni siquiera en sus intentos a la región del oriente y el Chaco, por lo intereses políticos y de clase que se mantenían en ese entonces.

De tal manera que las grandes extensiones de tierra que se encontraban en el Chaco, en manos de ganaderos, fueron declaradas por el estado como tierras baldías. Se menciona que la reforma benefició únicamente a los hacendados que eran partidarios o

que apoyaban al Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), a quienes se les garantizó la posesión legal de grandes extensiones de tierra. “En definitiva la reforma agraria amplió el tiempo de preeminencia de la hacienda y del sistema de peonaje empatronado por más de 35 años” (Fundación Tierra, Informe 2010: 205). Es importante recalcar, no obstante, que no todas las comunidades ingresaron en este sistema de empatronamiento, sino que existen grupos de guaraníes que viven actualmente en comunidades libres.

### **Organización política del pueblo guaraní**

Cuando indagaba en la literatura sobre la forma en cómo se había estructurado la organización política del pueblo guaraní, me encontré con que ellos no lograron asentarse y consolidar una estructura fija. Postero (2009) se refiere a una organización más bien de tipo anarquista. Esta concepción está ligada a que históricamente, a los guaraníes se les ha colocado en la condición de pueblos nómadas. Sumado a las condiciones climáticas que enfrentan en la región, sobre todo de sequía que les obliga a emigrar constantemente.

Hoy en día la organización política instituida por el pueblo guaraní es la capitanía: “la capitanía no es una organización netamente prehispánica, es el resultado de las relaciones con el poder colonial, la sociedad nacional, y las transformaciones e innovaciones llevadas a cabo por los dirigentes indígenas (Hirsch, (s/f): 158).

La idea de que este grupo indígena podría haber instituido el anarquismo como forma de ejercicio político y, posteriormente, formar la capitanía como estructura orgánica, genera ciertas contradicciones. Sin embargo, puede ser comprendida en el sentido de que la vida comunitaria de las y los guaraníes en esencia ha estado marcada por relaciones altamente jerárquicas, que se plasman en una ideología de tipo patriarcal. Los hombres, de ser cazadores, proveedores y protectores de su entorno social, pasan a asumir el rol y el control político-organizativo, como capitanes.

Es así como cada comunidad tiene a su cabeza un capitán grande o *mburuvicha guasu*. Esta figura, es elegida a través de la asamblea por todos los *mburuvichas* locales y por un tiempo indefinido. Si ningún comunario cuestiona su accionar y si su renuncia no se da por motivos personales, puede ejercer el cargo hasta su muerte. Al lado de los

capitanes se encuentran diversos personajes, varones, que cumplen la labor de asesores o consejeros.

En una reciente publicación titulada *Ahora somos ciudadanos* de Nancy Grey Postero (2009), que trata sobre el acceso de ciudadanía por parte de algunos grupos de guaraníes que emigraron a zonas urbanas de Santa Cruz, se menciona que los *mburuvichas guasus* son a menudo descendientes de familias de autoridades –una suerte de realeza– que se capacitan para ser servidores sabios y humildes de su pueblo. Son hombres, por lo general ancianos, que se considera han ganado mucha experiencia y sabiduría. Ellos no postulan para un puesto, más bien son convocados al servicio por gente que los respeta y quiere seguirlos.

El modelo de autoridad que con más frecuencia invocaban los guaraníes en la zona donde la autora realizó su estudio, era el militar, un vestigio de la reputación de ser guerreros, valientes, al cual se debe obedecer por el bien del grupo.

Estas percepciones que la autora capta de los guaraníes sobre sus autoridades, las relaciona con las investigaciones de Albó, donde se reafirma la idea de que:

El capitán debería ser hatangatu, que glosado por Albó quiere decir ‘fuerte de verdad, valiente, audaz, sin miedo a nada ni a nadie’. Él [la mayor parte de los *mburuvichas* han sido varones, aunque esto está empezando a cambiar] tiene que tener coraje y combatividad para defender a su gente frente a potenciales enemigos, y animar a su gente para que avancen hacia adelante (Albó 1990: 96 citado en Grey, 2009: 146).

Siguiendo a este autor, los *mburuvichas* han sido casi siempre hombres, ya que el coraje se considera una característica masculina, aunque:

El padre Nino, en su etnografía chiriguana menciona algunos casos de mujeres autoridad, pero él mismo reconoce que ello ocurre sólo muy raras veces. Cuando una mujer llegaba a *mburuvicha* era porque sus padres le enseñaban a hablar, una cualidad clave para el cargo (Albó, 1990: 110).

A pesar de que la dirección de la capitanía ha estado siempre en manos de los hombres, en algunos casos se reconoce la existencia de la participación de las mujeres, aunque no se encuentra mayor información sobre ello. Sin embargo, en algún punto de su investigación, Nancy Postero menciona, por ejemplo, que en la Capitanía Zona Cruz, existían dos capitanas comunales mujeres:

En ambos casos, las mujeres me explicaron su posición de autoridad en términos de estar llenando un vacío. Ambas mujeres dirigían comunidades guaraní en las que los hombres trabajaban en el ingenio azucarero y, por tanto, no tenían tiempo para la actividad organizativa. Estas dirigentes mujeres habían empezado a organizar a las mujeres en sus comunidades, y puesto que no había otro dirigente que estuviera dispuesto a representar a la comunidad en la capitania, estas mujeres asumieron ese papel mayor. Sin embargo, las características de la autoridad guaraní está cambiando más y más, en la medida en que las mujeres están recibiendo educación y como resultado de esfuerzos nacionales e internacionales para alentar a las mujeres líderes. De a poco las mujeres están asumiendo roles más importantes tanto en las organizaciones regionales así como en las organizaciones de nivel nacional como la Asamblea del Pueblo Guaraní (APG) (Postero, 2009: Nota 7).

Lo cierto es que en la actualidad se ha incluido dentro de la estructura organizativa y política de las capitánías de la región chaqueña, la figura de la *cuña mburuvicha* o mujer capitana. Y es precisamente este tema el que moviliza este trabajo de investigación. Me ha interesado indagar más profundamente el papel y el rol que han jugado las mujeres en los procesos de lucha del pueblo guaraní.

En la actualidad, es evidente la presencia de mujeres guaraníes encabezando la directiva de distintas organizaciones. Por ejemplo, la señora Nelly Romero, quien ha llegado a la presidencia de la Asamblea del Pueblo Guaraní (APG), o la señora Justa Cabrera que se ha constituido en una de las principales dirigentes de la Confederación de Pueblos Indígenas del Oriente de Bolivia (CIDOB) y, posteriormente, de la Confederación Nacional de Mujeres Indígenas de Bolivia (CNAMIB). El nuevo contexto gubernamental, también han contribuido a consolidar nexos con organizaciones de base conformadas por mujeres aymaras, quechuas como las Bartolinas.

En su estudio, Postero sostiene que las nociones de representación y participación indígenas han sido siempre construcciones complejas y controvertidas influenciadas por las instituciones estatales y los discursos en conflicto. Como en muchas épocas anteriores, los modelos de liderazgo indígena estuvieron determinados por una economía política de la tierra. Pero además, y quizá principalmente, por la búsqueda de una reivindicación cultural, que se renueva y reafirma constantemente a nivel político y étnico.

En el caso del pueblo guaraní, las distintas guerras les llevó a la usurpación de su territorio, y la búsqueda de titulación colectiva de la tierra se ha convertido en su principal motor de lucha. “Es la lucha legal, la que busca títulos de tierra y reconocimiento de sus autoridades nativas, es una lucha con ‘armas blancas’, entiéndase esto con armas ‘de los blancos’. Es una lucha que nació en Izozog hace más de 80 años y que fue el instrumento de su fuerza” (Còmbes, 2005: 137).

### **Asamblea del Pueblo Guaraní: ¿A quién representa?**

En 1987 nace la Asamblea del Pueblo Guaraní (APG). Se trata de una organización política que en la actualidad congrega a 26 capitanías guaraníes de la región del Chaco. Al igual que la Confederación de Pueblos Indígenas del Oriente de Bolivia (CIDOB), creada en 1982, ambas nacen por la iniciativa de una organización no gubernamental de desarrollo y de antropólogos que trabajaban en la zona (Combès, 2005). “La APG es también una ‘asamblea’, la unificación política de un pueblo o de una ‘nación’: es una novedad absoluta, una ruptura histórica para con la tradición política chiriguana” (Saignes, 1990; citado en Combès, 2005: 45).

Uno de los puntos importantes de la plataforma de lucha de la APG es la captación de recursos para las comunidades guaraní, sobre todo porque habitan las zonas que contiene los principales pozos en explotación y reservas de petróleo. Es así que en la actualidad, la región recibe las mayores regalías económicas del país. Esta situación está contribuyendo a que la APG no sólo siente mayor presencia por el tema de derechos y autonomía de los pueblos indígenas y el territorio, sino que la está enfrentando a grupos de poder a nivel local.

El reconocimiento que ha conseguido esta organización, en términos de Postero (2009) se ha convertido también en un arma de doble filo, en el sentido de que son cada vez más los grupos –organizaciones de base, partidos políticos, organizaciones no gubernamentales, etc.– que buscan comprar a los dirigentes, cuyos intereses particulares en muchos casos no ha convenido con los del pueblo guaraní.

En ese sentido, Grey Postero (2009) se pregunta: ¿la Asamblea del Pueblo Guaraní, unión de todo un pueblo? Hacia afuera sin duda, pero con muchos problemas en su interior, que se han traducido en rivalidades sobre todo de tipo étnico. Existen capitanías chiriguanas (*ava*) de la región de Camiri y capitanías del Isosog (que siguen

siendo *chané*, ex esclavos, para los *ava*), y para los isoseños, los *ava* son gente salvaje. Situación que muchas veces ha provocado el alejamiento de las capitanías del Isosog de la APG nacional.

Volviendo a la APG, pues, como en cualquier organización, los intereses, las diferencias y las tensiones están siempre presentes, y más aún cuando no ha existido dentro del pueblo indígena guaraní una cultura de organización o de institución, en el sentido que hoy le damos a ella. Lo cierto, en todo caso, es que la APG ya está en el escenario político y tiene un alto significado para la historia del pueblo guaraní. Respecto a la APG, Xavier Albó indica que “Bartomeu Melià, desde hace años escudriñador de la historia global guaraní, nos ha señalado que ésta es la primera vez en que un grupo guaraní ha llegado a conformar una organización intercomunal de tales dimensiones” (1990: 317).

A pesar de las tensiones que puedan subsistir al interior de la APG, o de las mismas capitanías, el pueblo guaraní ha mantenido una agenda en común: y como ya lo mencioné, ha sido la lucha por el reconocimiento de su territorio y la eliminación del sistema de servidumbre y empatronamiento bajo el cual han permanecido hasta hace un par de años muchas comunidades de la región del Chaco.

Otro elemento importante es que la condición de frontera cultural en la que han vivido estas comunidades –sobre todo por la relación que existe con los y las guaraníes de la frontera Argentina– ha contribuido a que:

La identidad guaraní se construya en un marco global. No es una identidad aislada que surge meramente por oposición a una identidad no-indígena; es una identidad ‘indígena’ que se construye en relación a otra identidad ‘indígena’, a una identidad semejante (Hirsch, (s/f): 167).

La autora se refiere a la relación de carácter transnacional establecida entre las y los guaraníes que habitan el norte argentino y el sur boliviano. Para los y las guaraníes de nacionalidad Argentina, el pueblo guaraní boliviano representa una cultura prístina, auténtica, que no ha claudicado en su lucha, pero también representan el retraso económico, en tanto, la mayoría de las comunidades en Bolivia, no se han visto beneficiadas en el acceso a educación, salud, mercados, trabajo, etc. Para las y los guaraní bolivianos, en cambio, los habitantes guaraní de nacionalidad Argentina, han

conseguido todo ello pero a costo de perder su lengua, su territorio y su modo de ser (*teko guaraní*).

Sin duda, este nuevo marco global o transnacional influye en las demandas del pueblo guaraní, quiénes hoy en día, también luchan por un mayor acceso a la educación secundaria y universitaria, a una mejor atención en el ámbito de la salud pública, etc. Es decir, a tener condiciones dignas de sobrevivencia y en un sentido más amplio, de ser considerados ciudadanos plenos, con derechos y deberes dentro del nuevo estado-nación boliviano.

Aparentemente, el 2008 marca un nuevo hito para el pueblo guaraní. El estado ahora representado por un presidente “indígena”, sienta presencia en la región, y oficializa, a través de sus distintas instancias, la existencia de comunidades cautivas. Pero más allá de los intereses políticos que pueden haber encubierto estas acciones gubernamentales, me interesa analizar si realmente este “proceso de cambio”, de reconfiguraciones políticas, sociales y económicas han abierto nuevas posibilidades de accionar político para las mujeres guaraníes, o si al menos las ha visibilizado como actoras políticas.

### **Reconfiguración política, económica y social en el Chaco**

El derecho a la tierra y la obtención de sus títulos de propiedad ha sido una de las principales demandas de las y los guaraníes de la zona. Esta petición de las distintas comunidades alcanzó en determinados contextos políticos cierto éxito. Mientras que en otros casos, por los intereses políticos y económicos de algunas familias con las élites políticas, el proceso de saneamiento de tierras que se suponía el INRA ya había iniciado en 1996, habían quedado paralizados.

Ante esta situación, el actual gobierno del Presidente Evo Morales, declaró mediante el Decreto Supremo N°28736 del 2 de junio de 2006, Emergencia Nacional para la conclusión del proceso de saneamiento de la propiedad agraria en todo el territorio nacional, aumentando el plazo sin límite, hasta culminar (Castaños, 2008).

Es en ese marco político<sup>3</sup>, y a través de la APG, que distintas comunidades que habitan la región del Chaco, denuncian la existencia de esclavitud dentro de las

---

<sup>3</sup> Sumado a ello, la Nueva Constitución Política del 2009, marcó un hito en los derechos territoriales para los Pueblos Indígenas, definiendo a Bolivia como un Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario,

haciendas. Tales denuncias son evidenciadas por un equipo de trabajo de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, quienes visitan en junio de 2008 la zona y establecen mediante informe que éste es un fenómeno que afecta aproximadamente a 600 familias, las que permanecen sometidas a condiciones de servidumbre por deudas y trabajo forzoso. Desde aquí se le reconoce como “comunidades cautivas” y se estima como medida que estas formas contemporáneas de esclavitud deben ser erradicadas de manera inmediata.

Una vez que el gobierno establece el decreto, mediante el cual se daría continuidad al proceso de saneamiento y una vez que organismos internacionales evidencian la situación de esclavitud, se da el apoyo legal correspondiente, sustentado en violación a los derechos humanos.

Los distintos representantes a quienes compete iniciar este proceso, como el ministro de tierras, el presidente del INRA y dirigentes de la APG, ingresan a estos territorios para iniciar el proceso. Ante ello, los terratenientes y ganaderos de la zona no se quedan impasibles, desencadenando enfrentamientos, en algunos casos armados, en defensa de sus tierras.

En resumidas cuentas, el gobierno actual boliviano bajo el discurso de un proyecto político basado en el reconocimiento y la autodeterminación de los pueblos indígenas, logra iniciar un proceso de reversión de tierras y posterior entrega a dichas comunidades guaraníes, sobre todo en la región del Alto Parapetí, donde existen extensos territorios caracterizados por ser altamente productivos, aptos para la ganadería y la agricultura, y que desde los gobiernos republicanos habían quedado en mano de las familias más pudientes de la región.

Además cabe mencionar que el gobierno, durante este periodo de reversión de tierras que se da en el 2008, y aprovechando el contexto para sentar presencia política en la región, se vale de un discurso mediático altamente victimizador, que recae en los hombres y las mujeres guaraníes. En un todo similar, algunos dirigentes se expresaron ante los medios de comunicación:

La comunidad guaraní, la tercera más numerosa de los pueblos indígenas del país, cuenta en estos momentos con una población de

---

intercultural, descentralizado y con autonomías, fundado en el pluralismo político, económico, jurídico, cultural y lingüístico, dentro del proceso integrador del país (Art. 1).

170.000 personas, entre ellas 800 familias empadronadas en situación de semiesclavitud en 197 haciendas de patrones. En representación de esta población indígena, Justo Molina, presidente del Consejo de Capitanes de Chuquisaca, denunció la "violación de los Derechos Humanos" que viven numerosas personas de su comunidad. "Los patrones prohíben que las familias que viven en sus haciendas se comuniquen con organismos y les coartan la educación o las condiciones sanitarias mínimas", manifestó Molina, que recordó que el 90 por ciento de esta población es analfabeta. Asimismo, el líder guaraní expuso que muchos terratenientes se llevan a las niñas a partir de 7 años a las ciudades y las hacen regresar a la propiedad con hijos para que también trabajen para ellos. Molina señaló que aunque las autoridades han tomado medidas para frenar esta problemática, el proceso aún no ha encontrado el mecanismo adecuado para proporcionar la libertad absoluta de todas las personas cautivas del país. "El Gobierno ha lanzado varios programas de reconstrucción territorial del pueblo guaraní -anotó- pero esta situación ha conllevado a que terratenientes amenacen de muerte y busquen a los que ellos consideran rebeldes". Tras la exposición de la parte peticionaria, el Viceministro de Tierras admitió que "los hechos son tal y como han sido descritos: el pueblo guaraní ha sufrido desalojo de su territorio además de haber sido reducido a relaciones de servidumbre en sus tierras". Al respecto, Almaraz mostró su "compromiso para transformar esta realidad que nos preocupa y humilla como país en su conjunto" (Correo del sur, marzo 11 de 2008).

Es en este contexto que en los capítulos siguientes analizo el posicionamiento político que tienen las mujeres guaraníes. Desde una perspectiva de las relaciones sociales de género y étnicas me interesa comprender el papel de las mujeres en la búsqueda de redistribución (económica), reconocimiento (cultural) y representación (política).

Como mencionan Rosely y Stefanos (2013), la voz de las mujeres indígenas en general, parece enmarcarse en una identidad étnica femenina insurgente; es decir, que han logrado un pronunciamiento gracias al desarrollo de mecanismos y estrategias ligadas a la formación de organizaciones propias, autónomas, la consolidación de redes y alianzas con distintas organizaciones de la sociedad civil, local, nacional e internacional.

Pero, particularmente, en el caso boliviano, las disputas étnico/raciales están muy presentes, y esta situación se evidencia dependiendo de los niveles de participación y teniendo aún más en cuenta la reciente participación política y pública de las mujeres guaraníes.

## **El Movimiento al Socialismo (MAS) y las mujeres indígenas**

El Movimiento al Socialismo y la llegada del Presidente Evo Morales al gobierno en el 2006 es consecuencia ineludible de los movimientos sociales. Según Arnold y Spedding (2005), los movimientos sociales tienen una base sectorial asentada principalmente en la clase y la región; aunque pueden identificarse otros discursos como el de los movimientos étnicos a través de la Confederación de Pueblos Indígenas del Oriente de Bolivia (CIDOB) y el Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ). “La clase (rural-campesino, clase baja urbana) y la región definen sus espacios prácticos de acción, tanto geográficos como sociales” (Arnold y Spedding 2005: 38).

En ese contexto han sido las mujeres indígenas y campesinas de origen aymara quechua, y debido a sus trayectorias políticas, las que mayor relación e influencia han tenido en el MAS. De la trayectoria del sindicalismo de mujeres campesinas resalta la Federación de Mujeres Campesinas de Bolivia “Bartolina Sisa” –conocidas como las Bartolinas– fundada en 1980 como una directiva a nivel nacional. Ellas junto a la Central Obrera de Bolivia (COB) y el Sindicato de Cocaleros, manifiestan en su discurso haber parido al MAS; puesto que el MAS constituye únicamente un instrumento político, en el sentido de que cualquier medida política que tome el actual gobierno debe pasar por el consenso de las bases, estructura de la cual ellas se consideran su principal componente.

En el marco de este proyecto político, las mujeres subalternas consolidaron su participación en el Parlamento boliviano, junto con mujeres de clase media, conformando una bancada heterogénea, fiel reflejo del modelo de alianza interclasista e interétnica de vocación incluyente y de hegemonía nacional que parecía sintetizar el par Evo-Álvaro (Cabezas, 2007: 8).

Esta situación las ha colocado en ventaja al momento de negociar con los poderes del estado, mientras que las mujeres indígenas de la región oriental del país no tienen la misma representación, es más, sus luchas apuntan a un escenario de reconocimiento cultural/étnico.

## CAPÍTULO IV

### MUJERES GUARANÍES: ¿ACTORÍAS EN RESISTENCIA?

*¿Cómo podemos estudiar las relaciones de poder cuando los que carecen de él se ven obligados con frecuencia a adoptar una actitud estratégica en presencia de los poderosos y cuando éstos a su vez, entienden que les conviene sobre actuar su reputación y su poder? (James C. Scott).*

La escasez de investigaciones y de narrativas históricas que incluyan una perspectiva de género, se presenta como una limitante al momento de tratar de comprender el rol que las mujeres guaraníes han tenido en la esfera política. En una primera aproximación al campo y habiendo iniciado el contacto con algunas organizaciones no gubernamentales –que trabajan con comunidades guaraníes en la región del Chaco cruceño (departamento de Santa Cruz)–, indagué sobre la participación política. Las respuestas fueron “no existe una participación activa de las mujeres”, “existe una resistencia a organizarse” y, por tanto, “están subrepresentadas políticamente a nivel de sus organizaciones zonales, departamentales y nacionales”.

Tal situación se asocia, en cierta medida, al hecho de que la cultura guaraní se asienta en una estructura patriarcal; reforzada aún en la actualidad por un imaginario dominante de masculinidad, como el de cazadores y guerreros. Dicha situación se ve reflejada a nivel comunitario en una estricta división sexual del trabajo.

En términos organizativos, son los hombres los que históricamente han liderizado la organización. Por comunidad existe un *mburuvicha guasu* o capitán grande, al que hombres y mujeres siempre se refieren con mucho respeto. Las mujeres están relegadas a las labores domésticas y al cuidado de la familia y, en el caso de comunidades rurales, también se encargan de la crianza de animales y del cuidado de sus chacras.

A grandes rasgos, este es el escenario sobre el que se configuran las relaciones de género dentro del pueblo guaraní. Sin embargo, a mi me continuaba llamando la atención cómo es que, ante una estructura jerárquica y patriarcal, las mujeres habían logrado incluir la figura de la *cuña mburuvicha* o mujer capitana en distintos niveles de su estructura organizativa. A mi juicio este acontecimiento evidencia la capacidad de incidencia que tienen las mujeres guaraníes y que es invisibilizada por el discurso tanto de sus pares como de la sociedad mestiza regional.

Asumiendo la idea de que el pueblo guaraní, al igual que todas las culturas no son homogéneas, ni constituyen una identidad única y fija; sino que, dependiendo del contexto y la historia se reconfiguran y recrean constantemente, me he interesado en indagar en la participación política de las mujeres guaraníes. Mi inquietud ha sido explorar las formas a través de las cuales han ido consolidando un discurso y un movimiento de mujeres en un contexto social altamente discriminador, racista y sexista.

Antes de continuar, quiero mencionar que mi acercamiento al pueblo guaraní y mi interés de comprender el proceso político de las mujeres, lo realizo desde un enfoque sociológico en el que incluyo las relaciones sociales de género como principal categoría analítica.

### **La *cuña mburuvicha* o mujer capitana**

A nivel de la organización matriz, como es la capitanía, el primer logro de las mujeres fue la instauración de la *cuña mburuvicha* o mujer capitana. Desde el año 1997 y por una demanda de las mujeres guaraníes de la zona del Isosog (departamento de Santa Cruz), se establece mediante estatuto la figura de la capitana. Dependiendo de las comunidades, además de la capitana comunal, se elige a la capitana intercomunal. Es importante aclarar que cada capitanía está compuesta por un número indistinto de comunidades. Existen capitanías con más de cuarenta comunidades, dependiendo de la zona. Y cada comunidad puede estar compuesta con más de un centenar de familias.

La elección del capitán y de la capitana se realiza a través de una asamblea general, máxima instancia de decisión dentro del pueblo guaraní.

Capitán siempre hay por comunidad. La propuesta nuestra ahí hemos llevado y aceptaron ellos. Hemos podido ganar ese lugar, y terminando ese recorrido hemos hecho una asamblea general con las mismas capitanas de las comunidades, con toda su directiva y ahí hemos elegido a la capitana intercomunal para que ella represente a las capitanas comunarias (Felicía, 2013, entrevista).

En cuanto a las características de los representantes: el capitán es elegido sobre todo por su capacidad de liderazgo, años de experiencia y reconocimiento dentro de la comunidad, además que debe haber cumplido con el año de servicio militar obligatorio. El hecho de portar una libreta militar, más allá de una concepción patriótica, implica para los guaraníes, aún en la actualidad, adquirir el estatus de ciudadano.

A diferencia de ellos, las mujeres manifiestan: “no es como los hombres, que para ser capitanes tienen que tener su libreta de servicio militar, tiene que tener su documento. Para nosotras no, igual nomás, si es madre soltera, participa” (Felicía, 2013, entrevista).

De esta manera, el ser candidata a capitana no demanda mayores exigencias que el compromiso de trabajar por su comunidad. Por ejemplo, el cargo de la *cuña mburivicha* puede ser ocupado por una mujer en cualquier situación de estado civil, incluso, no existe ningún prejuicio con la edad. Una de mis entrevistadas me cuenta que con veinte años fue elegida capitana comunal. Lo que se busca en la mujer capitana es que tenga capacidad de hablar en público, que sepa leer y escribir en castellano y que tenga capacidad de liderazgo.

Lo que sí es importante, y que dentro del pueblo guaraní cobra un alto capital simbólico, es la escuela. Al menos se debe haber cursado los primeros tres años de primaria, que son los únicos cursos que antes se disponían en las comunidades rurales de la región del Chaco. Un dato también importante es que, “cuando una es capitana no pierde su investidura como capitán o como capitana, no pierde el título aunque termine su gestión y entre otra” (Justa, 2013, entrevista). Por ello, es muy común escuchar en la voz de las personas guaraníes, llamarse cotidianamente *mburuvichas* más que por el nombre propio.

La existencia de la capitana dentro de las comunidades no sólo ha posibilitado una mayor presencia de las mujeres dentro del escenario político-público, sino que también les dio la posibilidad de demandar a la instancia que les representa a nivel nacional, como es la Asamblea del Pueblo Guaraní (APG), la presencia de mujeres dentro de su directorio. Aunque las relaciones de género y de búsqueda de una equidad e igualdad de género dentro de estas instancias, aún se presentan bajo un doble discurso. Se observan tensiones que analizaré más adelante.

A manera de ir constatando y analizando la participación política y la agencia de las mujeres guaraníes, en la siguiente tabla (Tabla 1) presento a las dirigentas con las que tuve la oportunidad de conversar, y el cargo(s) que ocuparon en distintos periodos.

**Tabla 1. Trayectoria política de mujeres indígenas guaraníes entrevistadas**

Nombre de la dirigente	Edad	Comunidad/capitanía	Trayectoria política (año y cargo que ocupó)
Felicia	65 años (casada con hijas/os)	Alto Isosog/ Departamento de Santa Cruz	<p><b>2013</b> Presidenta de la Central Intercomunal de Mujeres Capitanas Isoceñas (CIMCI)</p> <p><b>2010</b> Primera vocal del comité de gestión del parque nacional Kaa-Iya</p> <p><b>2000</b> Vice presidenta de la APG Presidenta del club de madres de Isosog Capitana comunal Desde que cuentan con la personería jurídica es presidenta de CIMCI</p> <p><b>1999</b> Participa junto a nueve mujeres del Isosog en una reunión convocada por la CIDOB</p> <p><b>1998</b> Participa como dirigente de la elección de una capitana por comunidad y de una representante intercomunal</p> <p><b>1998</b> Conforma la CIMCI</p> <p><b>1997</b> Propone a la asamblea la creación de una capitana por comunidad</p> <p><b>1996</b> Participa de la marcha que demanda modificaciones a la Ley INRA</p> <p><b>1995</b> Participa en el congreso de la CIDOB en Trinidad y gana la secretaria de comunicación</p> <p><b>1974</b> Conforma el club de madres en su zona</p>
Edith	53 años (separada con hijos)	San Antonio del Parapetí Capitanía: Parapetiguasu /Departamento de Santa Cruz	<p><b>2013</b> Vice-presidenta de la APG y también asume la secretaría de género de esta misma institución</p> <p><b>2009</b> Vice presidenta de la APG</p> <p><b>2008</b> Responsable de género de su zona</p> <p><b>2007</b> Presidenta del Arca (organización de niños especiales)</p> <p><b>2006</b> Responsable de educación de 17 comunidades entre Boyuibe y Charagua</p> <p><b>2002</b> Capitana de la comunidad San Antonio del Parapetí</p>
Judith	47 años (casada con hijas/os)	Santa Cruz	<p><b>2013</b> Presidenta de la Confederación Nacional de Mujeres Indígenas del Oriente Boliviano (CNAMIB)</p>

Constanza	45 años (separada con hijas/os)	Del Espino, Charagua norte/ Departamento de santa Cruz	<b>2005-2013</b> Dirige la radio Teko Guaraní <b>2007-2011</b> Secretaria de comunicación de la APG
Justa	59 años (casada con hijas/os)	Zona Cruz/ Departamento de Santa Cruz	<b>2011</b> Vocera oficial de la octava marcha del Tipnis, nombrada por la CIDOB <b>2007</b> La eligen capitana de Zona Cruz <b>2007</b> Fundadora y primera presidenta de la Confederación Nacional de Mujeres Indígenas de Bolivia (CNAMIB) <b>2002</b> Vice-presidenta de la Asamblea del Pueblo Guaraní (APG) <b>1998</b> Presidenta de la Organización de Mujeres Guaraní <b>1995</b> Secretaria de salud a nivel departamental, elegida por la primera asamblea consultiva de la Coordinadora de los Pueblos Indígenas de Santa Cruz. <b>1992-1994</b> Secretaria de tierra y territorio en la capitanía Zona Cruz. <b>1992</b> Fundadora de la capitanía Zona Cruz.
Lidia	41 años (casada con hijas/os)	Imbochi, Capitanía: Kaami/ Departamento de Santa Cruz	<b>2013</b> Segunda <i>mburuvicha</i> o capitana de Kaami <b>2008</b> Segunda <i>mburuvicha</i> de Imbochi
Delina	34 años (casada con hijas/os)	Camatindi/ Departamento de Chuquisaca	<b>2006-2011</b> Responsable de la secretaría de género de la APG <b>1999</b> Capitana comunal <b>1998</b> Segunda <i>mburuvicha</i> de Santa Rosa
Isabel	45 años (separada con hijas/os)	Centro Isosog/ Departamento de Santa Cruz	<b>2013</b> Presidenta de la red de organizaciones de mujeres indígenas emprendedoras (56 organizaciones afiliadas) <b>1989-1993</b> Responsable de contabilidad de Sumbirenda <b>1998</b> Responsable de producción de Sumbirenda

Fuente: Elaboración propia, 2013.

## **Liderazgo y participación política**

El liderazgo y el empoderamiento son temas muy recientes dentro del pueblo guaraní. Incluso en la actualidad, es muy raro escuchar en la voz de las mismas mujeres la referencia a lideresa o dirigente. Más bien, el término más común entre ellas es el de *mburuvicha*, y aunque tal término significa capitán, ellas lo asumen como referencia a capitana. Entre paréntesis, este término aún reviste los resabios del proceso de colonización, ya que a través de la figura del capitán se buscaba una asimilación a la figura del capitán de ejército.

Aunque los proyectos de empoderamiento y formación en liderazgo de mujeres son temas poco trabajados, tanto por instancias del estado como por organizaciones no gubernamentales, en el periodo que visité la región del Chaco, pude corroborar la existencia de un proyecto con mujeres guaraníes (en su segunda versión) que ejecuta Acción Contra el Hambre (ACH). A partir de un enfoque de género, el proyecto busca, y así lo mencionaba una de sus técnicas, el fortalecimiento económico y organizacional de las mujeres a nivel comunal y regional.

Existen experiencias exitosas de organizaciones de mujeres que trabajan en la elaboración y comercialización de artesanías, porque es el tipo de proyectos en los que se ha centrado la cooperación al desarrollo. Sin embargo, desde mi perspectiva, este discurso de mujeres emprendedoras se ha posicionado tanto en las mujeres guaraníes de la región que, de cierta forma, está invisibilizando sus procesos y agendas políticas.

Hago esta afirmación porque en la conversación con las mujeres dirigentes de la Central Intercomunal de Mujeres Capitanas Isoceñas (CIMCI), un tema muy recurrente son los mecanismos que han desarrollado en sus comunidades para conseguir financiamiento e invertir en la producción artesanal de tejidos, cerámica y elaboración de champú con frutos del bosque. Esto guarda relación con lo desarrollado por Moser (1995) retomando los conceptos de Molyneux, de “intereses prácticos e intereses estratégicos de género”, en el sentido de que existen prioridades o necesidades que tienen las mujeres pero, que son utilizadas como un medio para lograr una preocupación mayor.

En ese sentido, sabemos que la generación de recursos económicos puede ser vista como una estrategia de acceso a otros espacios de decisión, pero, si no se fortalece el desarrollo de estrategias de participación e incidencia política y negociación, así

como de acceso y manejo a la información, se puede caer en una reproducción de los roles tradicionales de género.

Entonces, pareciera que, mientras las mujeres se encargan de la elaboración de artesanías y a través de ella de la reproducción y conservación de su cultura, los espacios de decisión tradicionalmente ocupados por los hombres, tienden a mantenerse.

Sí, puras mujeres trabajan en la elaboración de champú de tres comunidades y las de Cupesí, puras mujeres, igual las de jabón [...] El proyecto dice de mujeres. Es que, anteriormente, cuando todavía no nos organizábamos, empezaron a hacer los hombres una cooperativa, CONSUMO le dicen, para tener azúcar, arroz, todo. De tenerlo surtido de por sí bajaron su tienda y lo perdieron. Por eso dijeron “las mujeres van a tener socios y van a trabajar”, se admiraron pues ¿no? Así hemos estado trabajando, porque antes no habían participantes mujeres, siempre puros hombres (Felicía, 2013, entrevista).

En el contexto histórico en el que esta dirigente nos cuenta su experiencia, es evidente, que la presencia de las mujeres guaraníes en el ámbito público, se reducía a las cooperativas u otras asociaciones de carácter productivo y a nivel de la comunidad. Mientras que permanecían relegadas de las principales instancias de toma de decisiones legítimas como las asambleas generales. Pues, los que decidían en estos espacios y a nombre de la comunidad eran únicamente los capitanes y sus consejeros.

Sin embargo, el discurso sobre la aparente autonomía económica que las mujeres empiezan a conseguir a través de este tipo de organizaciones, puede ser visto como una estrategia para irrumpir el ámbito público. El hecho de que las mujeres lleven a sus casas algunos víveres como arroz, azúcar, harina y yerba mate, principalmente, hace que la familia y la comunidad en general, las empiece a reconocer como actoras del ámbito productivo. Tratándose de comunidades que históricamente han sido marginadas por el estado boliviano, el proveer a la familia de estos productos hace que sean valoradas por sus pares hombres, pues están de alguna manera paliando sus necesidades de subsistencia cotidiana.

En muchos de los casos, son mujeres que no sólo han conseguido liderizar las cooperativas, sino que a partir de la constitución de las *cuñas mburuvichas* han elaborado proyectos y conseguido financiamiento para mejoramiento de viviendas. Aunque, el ejercicio del liderazgo desde la organización formal les ha traído álgidas tensiones son los dirigentes varones, sobre todo cuando se trata el tema de la administración de recursos económicos.

Si bien en el relato histórico se ha intentado invisibilizar la agencia de las mujeres guaraníes de la región chaqueña, existe una trayectoria de participación política. Es decir, de generación de estrategias y mecanismos de incidencia en la vida pública de la comunidad, así como de iniciar procesos de empoderamiento que datan, según mis entrevistadas, de mediados de los años setenta.

Fue principalmente a través de los clubes de madres, que las mujeres guaraníes empiezan a organizarse y a cumplir un papel más activo dentro de sus comunidades. El acercamiento a la escuela, desde el rol de madres de familia, les ha llevado a ocupar cargos en la directiva de los clubes de madres y, posteriormente, en las juntas escolares como presidentas, secretarías de actas, vocales, tesoreras, etc. “En las comunidades y en las organizaciones mayores, se las busca en tanto muestran capacidades para algunas funciones administrativas de cabildeo, secretarías y tesoreras” (Prieto, 1998: 17).

No obstante para las mujeres guaraníes, ésta se ha convertido en una labor altamente significativa porque a partir de allí, declaran ir conociendo el manejo y funcionamiento de una estructura organizativa como las capitánías, la APG o la CIDOB.

Primero se han hecho grupos por comunidades, como club de madres. Eso es en el 74 con las monjas. Las monjas nos dieron la idea del club de madres. Desde el 74 ya nos han enseñado a hacer ese croché. Y nosotros, con los de la brecha [comunidad] hemos tenido un centrito, le llamamos casa campesina. Y ahí hacíamos, vendíamos pensiones [servicio de almuerzo] y con eso hemos comprado ganados [vacas, ovejas, cerdos, etc.] y se han criado. Pero después, a mí me eligieron en la CIDOB para que sea secretaria de comunicación (Felicía, 2013, entrevista).

Indudablemente, la iglesia juega un rol importante dentro de las comunidades guaraníes de la región. Más adelante analizaré cómo la iglesia en su labor evangelizadora y modernizadora, se inserta en las comunidades mediante la instauración de centros educativos y de impulsar organizaciones, como es el caso de las mujeres y los clubes de madres. A través de la gestión de los padres jesuitas y franciscanos que se asientan en la zona, se crea el Centro de Educación Media Acelerada (CEMA) Rural Fe y Alegría, Tataendi, y el Instituto Radiofónico Fe y Alegría (IRFA) que transmite programas radiales de alfabetización. Estos espacios van a influir significativamente en la población femenina y se van a convertir en espacios estratégicos de emancipación.

Volviendo a los clubes de madres, éstos simbolizan para las mujeres guaraníes el primer escenario de organización y participación en el ámbito público. Es en torno a estas agrupaciones que las mujeres empiezan a demandar a sus maridos la necesidad de salir de la casa para asistir a las reuniones, empiezan a perder la timidez, a expresarse en público y a reflexionar sobre los asuntos que les preocupan al interior de la familia y la comunidad. Podría afirmar que se empieza a generar cierta conciencia de participación política, más directa.

Los clubes de madres así como impulsan la participación de las mujeres guaraníes de la región, también se convierten en espacios de tensión. Al ser dirigidos por las monjas (en este caso de la congregación de las Franciscanas de Santa Isabel y las Clarisas), las mujeres guaraníes declaran mantenerse siempre en una posición crítica, porque según las *mburuvichas* existe un momento en que a las mujeres que participan del club de madres se les prohibía participar de la organización comunal. “Hay una sobrina que dice cómo vamos a hacer, ‘organicémonos nomás nosotras porque si seguimos con las monjas van a decir que somos de ellas’. Entonces nos hemos apartado de ellas y apareció la CIDAB” (Felicia, 2013, entrevista). Un relato similar encontré en un dirigente de la APG:

Por ejemplo, por donde yo vivo, empezaron con la iglesia evangélica. Esa iglesia evangélica ha traído estudios para la mujer. Entonces la iglesia evangélica les ha dado cursos y así empezaron a liderizar, a capacitar a través de la evangelización. Yo me acuerdo cuando era chiquito mi mamá venía hasta aquí, a Camiri, con los misioneros, pero, en la asamblea no participaba. Qué les dirían también los misioneros, si allá van... fuera de la iglesia, eso es pecado, en fin, que les dirían... Entonces ellos se ocupaban mucho de tener esas agrupaciones de mujeres pero dentro de la iglesia evangélica. Entonces poco a poco, las mujeres que formaban parte de la iglesia y que no venían a la organización, ahora ya vienen a la organización. Ya hay mujeres en los liderazgos hace unos catorce o trece años, más o menos (Lorgio, 2013, entrevista).

Desde la perspectiva de este dirigente, se reafirma la idea de que la labor de la iglesia, sea católica o evangélica, contribuyó en cierta medida al fortalecimiento del liderazgo, en el caso de las mujeres. Aunque en el trasfondo de este mismo discurso, la iglesia aparece como una estructura más en la que se reproducen relaciones de dominio patriarcal. Su labor, más allá de contribuir al desarrollo pleno de la mujer ha tendido a perpetuar, en determinados contextos históricos y por meras concepciones ideológicas,

las desigualdades en las relaciones de género. Limitando a las mujeres guaraníes el acceso a espacios legítimos de decisión.

De tal manera que ocupar ciertos ámbitos de decisión, aún representa para las mujeres una constante lucha. Así me cuenta la señora Felicia, cuando recuerda a finales de los años ochenta los preparativos para la Marcha por el Territorio y la Dignidad<sup>4</sup>, organizada por la Confederación de los Pueblos Indígenas del Oriente de Bolivia (CIDOB),

Cuando la CIDOB manda una invitación por zona, porque nuestro capitán finao [Bonifacio Barrientos], ese es su sueño, él ha fundao la CIDOB. Entonces llegó la invitación y nosotros ya somos organización y dijeron “tienen que participar los hombres”, “cuántos” dicen ¿no? Porque la invitación dice para veinte. Ahí yo levanté mi mano y dije “ustedes van a ir diez y nosotras otras diez”. Y lo he llevado pues a las mujeres, diez mujeres hemos ido [risas]. Fue de pelea, porque recuerdo que un señor que está sentado al último dice “a qué van a ir las mujeres, van a ir sólo a calentar el asiento”. “¡Quién dice!”, le dije. Ahora nosotras también tenemos derecho de participar y tenemos que ir, y nos fuimos pues. Ahí es donde recién hemos participado, hemos conocido quién es el presidente... (Felicia, 2013, entrevista).

A través de esta experiencia, se puede evidenciar la agencia que tienen las mujeres dentro del pueblo guaraní. Las mujeres del Isosog, zona de donde proviene esta dirigente, por ejemplo, ya estaban organizadas para mediados de los ochenta. Después de conformar los clubes de madres, se organizan como Casa Campesina y, finalmente, logran conformar organizaciones de mujeres guaraní.

La trayectoria política vinculada a formas de acción colectiva da cuenta de cómo las mujeres guaraníes van construyendo y deconstruyendo sus identidades políticas. De asumir discursos y prácticas que las relegan al ámbito doméstico-privado, como el que se pretendía a través de los clubes de madre, van asumiendo cada vez más una identidad pública y política como Casa Campesina, que además empieza a aglutinar las demandas de las mujeres provenientes de otras comunidades, al igual que la organización de mujeres guaraní, que en la actualidad se denomina Central Intercomunal de Mujeres

---

<sup>4</sup> El año 1990 marca un hito importante en la historia de los pueblos indígenas de tierras bajas, que desde el Beni hasta La Paz protagonizaron una “Marcha por el Territorio y la Dignidad”, a la cual se fueron sumando grupos indígenas como los guaraníes del Chaco. A partir de ahí, no han cesado en su lucha por sus derechos frente al estado boliviano (Lehm, 1999; Canedo, 2011).

Capitanas Isoceñas (CIMCI). Este proceso encuentra un correlato en lo descrito por Radcliffe, para quién “las historias de vida de las mujeres van de formas locales de organizaciones de la sociedad civil, a organizaciones provinciales y después regionales, hasta confederaciones que tienen alcance nacional” (Radcliffe, 2010: 333).

Para finales de los ochenta, previa organización de la Primera Marcha por el Territorio y la Dignidad (1991), las mujeres guaraníes ya tenían una trayectoria de participación política. Y aunque sus demandas eran sujeto de burlas para sus compañeros, ellas exigen a su comunidad la participación paritaria dentro de las reuniones o asambleas convocadas por la CIDOB.

En el caso de la actual presidenta de CIMCI, la señora Felicia, *mburuvicha* del Isosog, su participación activa la va a llevar a ocupar la secretaría de comunicación en la CIDOB y, posteriormente, el cargo de vice presidenta de la APG. Otra entrevistada me cuenta una experiencia similar,

Yo, a los 19 años he tenido a mi primer hijo. Siempre ¿no? en las comunidades, cuando hay reuniones comunales sabemos participar, y recién cuando cumplí 19 años he empezado a participar de las reuniones comunales, en las reuniones de la junta educativa. Había un directorio de la junta educativa de la comunidad, necesitaban una secretaria y bueno, habían padres, habían madres que me habían apoyado para que yo sea la secretaria... Era mi primer bebé pero he trabajado como secretaria de la junta escolar de mi comunidad. Y desde ahí empecé ¿no? He sido secretaria y al año me dijeron que si podía ser la secretaria comunal de mi comunidad. Entonces, me nombraron. Ahí en mi comunidad antes funcionaba lo que era la OTB [Organizaciones Territoriales de Base], pero con el transcurso del tiempo la OTB se ha vuelto capitanía. Entonces, funcionaba la capitanía comunal y me nombraron capitana comunal (Delina, 2013, entrevista).

Al igual que casi todas las mujeres dirigentes entrevistadas, Delina inicia su participación política dentro de su comunidad a través de ocupar el cargo de secretaria de la junta escolar. Esta experiencia no sólo la lleva a ser *mburuvicha* comunal y segunda *mburuvicha* de su capitanía, sino que también, en la gestión 2006-2011, ha llegado a ser, y por dos gestiones, responsable de la secretaria de género de la APG.

Haciendo una diferenciación generacional, el ejercicio político adoptado por las mujeres sigue siendo el mismo. La señora Felicia con 65 años, nos cuenta las mismas estrategias que utiliza Delina con 34 años de edad. Si bien, las primeras mujeres *mburuvichas* abrieron el camino para las nuevas generaciones, los mecanismos de

incidencia y de generación de espacios de participación todavía implica un camino sinuoso.

Como se puede constatar, han pasado más de treinta años y el tema de acceso a instancias de poder y búsqueda de representación, todavía significa para las mujeres un trabajo arduo, constante, de lucha y resistencias ante el “patriarcado indígena”. Esta situación ha sido analizada en el caso de mujeres indígenas ecuatorianas por Prieto et al., quien en uno de sus estudios se refiere:

El rol imputado desde el propio colectivo sitúa a las mujeres indígenas en un espacio de resguardo cultural y en el acto les otorga un papel social comunitario vital para la sobrevivencia y el bienestar del grupo (Prieto et al., 2005: 166).

A través del discurso que en la actualidad manejan las mujeres guaraníes lideresas entrevistadas, se corroboran estas afirmaciones. Bajo el discurso de que son responsables del mantenimiento, conservación y reproducción de la cultura se intenta despojarlas de sus capacidades de agencia y callar sus voces a nombre del Pueblo Guaraní.

Si bien, el liderazgo de las mujeres guaraníes de la región empieza a cobrar fuerza a medida que se va institucionalizando; es decir, que va ganando espacios de representación ya sea en organizaciones mixtas o de mujeres. La manera en que éstas mujeres se enfrentan al poder masculino, a nivel de sus organizaciones comunitarias y regionales, se realiza a través de un discurso que entraña ciertos “patrones de sumisión” (Scott, 2000:35). La idea de mantenerse fiel a lo que manda el capitán grande a nombre del interés colectivo podría constituir una manifestación del “discurso oculto”, que necesita enmarcarse, disfrazarse frente a los dominadores.

Esta situación también se relaciona desde mi perspectiva, a la identidad y el imaginario de sumisión que se ha construido sobre la mujer guaraní. Un imaginario que, además se alimenta del discurso de que a las mujeres no les interesa participar ni organizarse y que no tienen conciencia política, casi en una suerte de individuos apolíticas. Esta mirada está dando cuenta de formas de dominación simbólica, que ejercen tanto sus pares como la sociedad criolla-mestiza regional o, como ellas dicen, los *karai*= blancos.

### **Secretarías de género: espacios de tensión**

Una vez que las mujeres han ganado experiencia y potencializado su capacidad de dirigencia dentro de las organizaciones comunales, el siguiente paso ha sido ocupar algún cargo en la APG. Desde el 2001, los espacios que las *mburuvichas* se han ganado en esta su organización que les representa a nivel nacional, principalmente son: la vice presidencia (aunque existe la experiencia de una mujer guaraní que ha llegado a la presidencia), la secretaria de género y la secretaría de comunicación.

Particularmente, la secretaría de género de la APG es un espacio de interpelación y que, obviamente, genera tensiones al interior de la organización. A diferencia de los hombres, las mujeres a través de los distintos procesos de empoderamiento que han iniciado, mencionan identificar el género como un concepto o categoría que hace a las relaciones que se establecen entre hombres y mujeres, y que por tanto, si hablan de proyectos que se ejecutan desde esta secretaría, se piensa en proyectos que beneficien a la comunidad. Una dirigente me comentaba al respecto:

Veíamos las necesidades de las mujeres pero no sólo de ellas, porque siempre tomábamos en cuenta al varón. Porque habían quejas de que las secretarías de género no sólo eran para las mujeres. Y tomamos en cuenta por igual ¿no? tanto a las mujeres como a los hombres, en todos los eventos y demandas (Delina, 2013, entrevista).

Mientras que, por parte de los hombres existe una resistencia en tratar de comprender el género como un concepto político que busca igualdad de derechos. Pues, se excusan bajo el discurso de que este concepto es ajeno a sus prácticas y que en el pueblo guaraní, las relaciones entre hombres y mujeres se dan bajo el principio de igualdad. Indudablemente, más allá de la intención política con la que se han instaurado las secretarías de género en sus estructuras orgánicas, para ellos, tal acepción atenta contra el lugar de privilegio y dominación en el que les ha colocado el sistema patriarcal. Por tanto, prefieren relacionar el género con una cuestión únicamente de las mujeres, y de esa manera no ven afectados sus intereses políticos.

Es aquí que cobra vital importancia los supuestos teóricos sobre el patriarcado indígena, originario, que postula el feminismo comunitario respecto a la “complementariedad” (entre chacha-warmi, hombre-mujer). Aunque este concepto no se aplica a los pueblos del oriente boliviano, sino más bien se refieren a “igualdad”, el significativo es el mismo, y se expresa de esta manera:

Esto políticamente se traduce en que todos los eventos de los movimientos sociales, cumbres, congresos, ampliados, etc., parten del imaginario patriarcal de que las mujeres seríamos un tema entre tantos temas a tratar, un problema entre tantos problemas a resolver, un sector entre tantos sectores que atender. Algo así como la yapa de los hombres, la práctica de la famosa complementariedad chacha-warmi andina, que son las relaciones de género andinas o sea la naturalización de la opresión, discriminación, explotación y dominación de las mujeres (Paredes, 2011: 7).

A pesar de que las mujeres son conscientes de ello, han convertido las secretarías de género en una de sus principales trincheras, un espacio desde el que se puede denunciar la situación de opresión en la que viven. Es decir, que se convierte en un lugar estratégico, a partir del cual también pueden conseguir algo en beneficio de las mujeres y sus comunidades. Por ejemplo, una dirigente menciona algunos de los trabajos que realizan:

Específicamente en capacitación, traer a las mujeres de las capitanías y de las comunidades y formarlas. Damos cursos de formación y capacitación y hemos empezado a formarlas en el uso de nuevas tecnologías de información y comunicación (Tics), en computación. Y ha habido la oportunidad de sacar a las mujeres a otros departamentos, en intercambio de experiencias, formación en liderazgo y todo eso ¿no? Entre el 2008 y el 2009 tuvimos un proyecto donde hemos trabajado con las concejales guaraní, y con todos los concejales guaraní, hombres y mujeres (Delina, 2013, entrevista).

Pero, ¿por qué, la secretaría de género de la Asamblea del Pueblo Guaraní, es un espacio que genera incomodidad a los dirigentes varones? Primero, porque es un espacio ocupado principalmente por mujeres, y aunque ellas mencionan haber invitado a sus compañeros a ocupar el cargo, es motivo de burla en las asambleas. Segundo, y principalmente, porque es una de las secretarías que más recursos financieros canaliza, entonces, este hecho se convierte en un doble malestar para los dirigentes, porque serán ellas las que van a ejercer cierto control social sobre los recursos económicos.

Una de mis entrevistadas me comenta que en su gestión, había conseguido financiamiento para ser destinado a proyectos productivos que incluyan un enfoque de género, pero en la práctica no se cumple. Los recursos que ellas consiguen a través de sus gestiones, se destinan a un fondo común de la organización y así, los proyectos que elaboran para beneficiar a las mujeres y a la comunidad en general, jamás se ejecutan.

Esta es la experiencia de una de las dirigentas que ocupó por dos gestiones la secretaría de género de la APG:

Era una secretaría de muy poca importancia ¿no?, pero ya cuando se hablaba de proyectos “la secretaría de género, qué proyectos tiene” y cuando le decía “tenemos estos proyectos, con tanto de dinero”. Entonces, ahí sí, porque no se administra desde la secretaría de género sino que hay una sola administración como APG, entonces caía a la bolsa el recurso. Y yo tenía que estar solicitando “quiero hacer este evento”, y el visto bueno tenía que darlo él [refiriéndose al presidente] (Delina, 2013, entrevista).

En términos generales, la presencia de las mujeres en cualquier cargo es vista todavía como un obstáculo por la dirigencia masculina, y se agudiza aun más cuando se trata de administrar el dinero. En el sentido de que ahora sientan una agenda, exigen sus demandas y en el caso de mala administración de recursos informan a las comunidades o a las y los *mburuvichas*. Sin embargo, las mujeres mencionan que, si bien ahora participan de las reuniones y son escuchadas, no son ellas las que toman las decisiones importantes. Aún en el cargo de la vice presidencia, como relata esta dirigenta:

Ahora para la consulta previa, se han ido a Cochabamba [refiriéndose al presidente de la APG y otros dirigentes]. No ha podido asistir, y me dijo que yo viajara. Sin embargo, en los pasajes ya estaba su nombre. Yo tampoco voy a tapar los espacios que él no pueda cubrir. No nos reunimos tampoco para decidir, ellos dicen “va fulano y zutano”. Si se olvidaron de mí, pues, se olvidaron ¿no? (Edith, 2013, entrevista).

A través del accionar que tienen algunos dirigentes, se evidencia una de tantas formas de discriminación y exclusión política de las que todavía son sujetas las mujeres guaraníes en cargos de poder. Otro factor que contribuye a condicionar estos espacios, es el hecho de que las mujeres, y no quiero caer en generalizaciones ni esencialismos, son quienes muchas veces exigen al presidente que les informen sobre la administración de los recursos de su organización.

De tal manera que, las mujeres que demandan un manejo transparente de los recursos de la institución son doblemente excluidas de las tomas de decisiones, pues, a través de esas acciones, están invadiendo constantemente un espacio que ha sido asignado a los hombres, quienes no permiten cuestionamientos a su autoridad. Así me contaba la señora Justa cuando indagaba en la entrevista sobre su gestión como vice presidenta dentro de la APG:

Entonces, el por qué solo media gestión [dentro de la APG]. Ocurrió que en esos tiempos... yo soy muy miedosa a la plata. Si había una

plata que se había conseguido por regalías, por las concesiones de las empresas petroleras. Como soy mujer y muchas veces yo hacía observaciones, pedía que se haga un manejo transparente, luchaba por la transparencia de los recursos, entonces, me empezaron a cerrar. Llegó un momento en que el presidente ordenó que a mí no se me informe nada. Entonces, yo vine acá, a reunirme con los capitanes de mi región, de la zona Santa Cruz y les dije “nosotros como capitanía zona cruz no podemos quedar mal, yo solicito a ustedes que pidan mi traslado a mi organización de base. “No quiero estar en Camiri (porque la APG está allá ¿no?), no quiero estar allá porque no vaya a ser que después venga la auditoría, venga el control y digan que en ese tiempo estuve yo. Porque yo no voy a quedar mal como persona, es la organización. Así que no quiero ser parte de un mal manejo de los recursos”. Entonces fue lo que pasó, porque anualmente se hacen asambleas en la APG, entonces, se propuso desde la capitanía. La capitanía Zona Cruz ha ocupado un rol muy importante porque muchas veces las decisiones que toma la capitanía han sido acatadas por las otras capitanías. Entonces, llegan allá y proponen el cambio de la directiva, y cambian a todos, no sólo a mí. Hay un cambio total de la directiva el 2003 (Justa, 2013, entrevista).

El hecho de que las mujeres generen recursos financieros pero no puedan administrarlos, u ocupen cargos jerárquicos pero no puedan tener acceso a informes de gestión financiera, es una de las grandes barreras con las que se topan las *mburuvichas* al interior de la organización a nivel nacional, constituyéndose una vez más en espacios condicionados por la voluntad del hombre. Así como lo menciona la señora Justa, en el momento que ella exige desde su posición de vice presidenta, se le informe sobre el destino de los recursos que llegaban a la organización la empiezan, en sus palabras, “a cerrar”, es decir, a deslegitimar su presencia al interior de estos espacios de poder.

En ese sentido, pareciera que, a las mujeres se las deja participar y decidir dentro de la organización en la medida que no alteren ciertos códigos y valores en los que históricamente se ha manejado el patriarcado indígena. En el caso de mujeres indígenas de México, Martha Sánchez se refiere:

Muchos hombres indígenas de espacios organizativos y de comunidades aceptan la presencia de mujeres indígenas siempre y cuando no desestabilicen las voces de ellos. Cuando empezamos a poder fin a nuestro silencio, no solamente frente a ellos sino con los agentes externos, es cuando algunos inician actitudes de resistencia a la aceptación de nosotras como sujetas de derechos (Sánchez, 2005: 48).

No obstante, las acciones que han tomado las mujeres guaraníes por acceder a distintos espacios de poder, así como las maneras que han optado por resolver el conflicto y las

tensiones al interior de esos espacios se comprenden a partir del concepto de hegemonía, que en términos gramscianos hace referencia a una relación o balance entre fuerza y consentimiento. Es decir, que el mecanismo utilizado por las mujeres guaraníes para conseguir una mayor presencia en sus instancias formales de representación, responde a construcciones discursivas y prácticas altamente complejas. Por un lado, cuestionan el poder político que tienen los hombres y han iniciado acciones pero, por otro lado, siguen reproduciendo prácticas que las someten a ese poder, patriarcal, bajo el discurso de la tradición, las costumbres y el respeto al Pueblo Guaraní.

Un ejemplo que evidencia claramente esta situación es el hecho de que las mujeres guaraníes para llegar a ocupar cualquier cargo dentro de sus organizaciones deben pasar por una consulta previa al capitán grande de la comunidad. Pues, es bajo la mirada y el consentimiento del *mburuvicha guasu*, que las mujeres toman las decisiones de participación y representación política. De igual manera, si el deseo de ellas es renunciar al cargo por algún descontento, lo deben hacer bajo la autorización de esta figura. Esta situación se refleja en la experiencia de la señora Justa:

Y bueno, cuando yo asistí a la asamblea, otra organización me propone y yo le digo a mis capitanes (soy muy respetuosa de la estructura orgánica). Le digo a los capitanes, a mis representantes les digo “yo no puedo participar porque nadie me conoce en esta región. Por ahí va ser para pasar vergüenza y que nadie vote por mí” [...] Entonces, me dicen ellos “pero si es nomás para hacer jugar los votos”, “si ustedes dicen así”, me postulé. Y bueno... fue un voto contundente, un 75%, altísimo (Justa, 2013, entrevista).

A pesar de que las capitanías en la región el Chaco se han constituido formalmente en estructuras orgánicas de dos cabezas, porque eligen a *mburuvichas* hombre y mujer, en la práctica solo se evidencian inciertas negociaciones, en el sentido que las decisiones generalmente pasan por la consulta y la aprobación de los altos dirigentes o capitanes hombres. Ante esta situación, las *mburuvichas* deben desplegar de manera estratégica ciertas prácticas y discursos que posibiliten renegociar estos espacios de poder. El mecanismo optado por las mujeres que ingresan a ocupar cargos tanto en la Capitanía como en la APG, es el ejercicio de control y vigilancia frente a la dirigencia masculina.

## **Liderazgo y familia**

Particularmente, en el caso de las mujeres que han asumido el rol de la dirigencia y de representación en las organizaciones regionales y nacionales como la APG, no sólo se enfrentan institucionalmente con el machismo que ha caracterizado el liderazgo indígena guaraní, sino que deben lidiar cotidianamente en el ámbito doméstico-privado, es decir, en sus relaciones conyugales.

Consecuencia de ello es que la mayoría de las mujeres entrevistadas, han optado por romper con sus relaciones o abandonar a sus parejas porque en algún momento de su vida fueron víctimas de violencia física. En general, la decisión de participar en el ámbito público-político y el compromiso que para ellas implica, no es una decisión cuyas parejas apoyen. Aquí el caso de una de ellas:

Quando entré como capitana, porque teníamos nosotros reunión en Charagua y estábamos hasta las dos, tres de la mañana y después recién... dictaba 45 minutos para volver a mi casa y él se enojaba pues ¿no? Pero no andábamos muy bien nomás siempre, pero ahí fue cuando decidí. Así que tuve que decidir cuando estuve de capitana porque me han elegido mis bases, mi comunidad y tuve que decidir separarme del todo [...]Me dio dos puñetes cuando llegué de la asamblea de Trans Sierra [empresa petrolera] que hemos tenido en Charagua y ahí fue que decidí, y dije “se acabó” (Edith, 2013, entrevista).

En algunos casos, las mujeres guaraníes que se han mantenido en unión conyugal, realizan el trabajo de dirigencia ocultándoselo al marido. El testimonio de una de ellas, relata por ejemplo, que las actas de reuniones las oculta en la escuela de la comunidad y de esa manera evita que su marido se entere del trabajo político que realiza.

Sin embargo, me encontré con una excepción, la experiencia de una dirigente que según ella cuenta con el apoyo absoluto de su marido, es más, es él quien la acompaña a todas las reuniones con las distintas instancias, a entrevistas con la prensa, a programas televisivos, etc. De igual manera, en el momento que la señora Justa accedió a entrevistarse conmigo, apareció en el lugar de nuestro encuentro con su esposo. Tal situación quizás se deba a que el esposo también es capitán de su comunidad. Es una pareja que se formó desde muy jóvenes en el liderazgo y la dirigencia política. Aunque este tipo de relaciones conyugales también han sido interpretadas como de vigilancia, pues, el hecho de que los cónyuges acepten y acompañen el liderazgo de las mujeres, permite de alguna manera el hecho de que el marido sienta que también es autoridad.

El hecho de ocupar un cargo dentro de la APG nacional, además de tener implicancias en sus relaciones conyugales, representa para las mujeres que no habitan en la localidad de Camiri, donde está instalada dicha institución o Casa Grande (como las personas guaraníes le llaman), movilizarse de un departamento a otro para establecer su residencia. Es decir, que para las mujeres que ocupan estos cargos, la dirigencia implica también sacrificio y separación del núcleo familiar y comunitario. Y la situación se agrava aún más, cuando la institución no cuenta con fondos para vivienda y/o alimentación, pues estos gastos deben ser autofinanciados.

A manera de concluir, los espacios de representación como las secretarías de género, podrían pensarse desde una mirada superficial, que éstas se han creado para fortalecer el patriarcado indígena a nivel institucional, en el sentido de que los dirigentes bajo el discurso de lo políticamente correcto, afirman que dentro de sus organizaciones existen tales espacios que velan por los derechos de las mujeres. No obstante, sabemos que al interior de ellas, las relaciones de género se siguen reproduciendo bajo prácticas discriminatorias, machistas y sexistas. A pesar de esta situación, considero que la agencia que han tenido las mujeres guaraníes: de participación política y organizativa, responden a formas de agencia o actorías en constante resistencia a una estructura y ordenamiento patriarcal que, por supuesto, no las ha eximido de su condición étnico/racial y de clase.

Es a partir de sus propios procesos políticos, que ellas han logrado penetrar esas instancias y convertirlas en espacios creativos, desde los cuales pueden sentar presencia, gestionar recursos y generar procesos de concientización sobre sus derechos como mujeres indígenas, discurso que intentan posicionar más allá de los asuntos sobre la tierra y el territorio o sobre los derechos de los pueblos indígenas, en mayúsculas.

En ese sentido, el acceso formal a espacios de poder por parte de las *mburuvichas*, se inicia en las organizaciones comunales: Capitanías, pasando por una instancia con representación a nivel nacional como la APG, hasta llegar a su máxima instancia como es la CIDOB. Sumado a ello, en la gestión de actual gobierno, también encontramos a algunas mujeres guaraníes en puestos ejecutivos dentro de los municipios locales y la asamblea constituyente.

Finalmente, quiero mencionar que la figura de la *mburuvicha* o capitana debe ser analizada como un personaje clave en el proceso de empoderamiento que llevan las

mujeres guaraníes de la región. Mas allá del rol que demanda su liderazgo, representan en el contexto de las relaciones de poder, una figura de mediación altamente significativa en el sentido de que tienen acceso a los dos mundos: a las estrategias políticas de los dominadores y a las de los subalternos, que no son más que expresiones de la política del disfraz y el anonimato (Scott, 2000).

## **CAPÍTULO V**

### **POSICIONAMIENTO DE LAS MUJERES GUARANÍES**

La década del noventa ha marcado un hito histórico para los pueblos indígenas del oriente boliviano. Principalmente, a través de la Marcha Indígena por el Territorio y la Dignidad (1991), los distintos grupos étnicos que habitan la región del Oriente, de la Amazonía y del Chaco, logran por primera vez sentar presencia y exigir sus derechos al estado boliviano. Sus luchas no sólo han estado marcadas por el derecho a la tierra y el territorio, sino que detrás de esta demanda buscan distintas formas de reconocimiento por parte de un estado que les había marginado y excluido de todas las políticas sociales, económicas y culturales. Es así, que éste se convierte en un escenario prometedor para el movimiento indígena de tierras bajas. Pero, ¿cuál era la situación de las mujeres al interior del movimiento conformado por los distintos pueblos y nacionalidades indígenas que habitan la región oriental del país ?

La situación no era distinta a las experiencias que vivían los distintos pueblos indígenas de la región andina, donde el discurso que mantenía el movimiento indígena en ese momento giraba en torno al rescate de sus identidades culturales y al fortalecimiento de su lucha como pueblo. Cualquier manifestación de las mujeres quedaba subyugada a las demandas que hacían sus pueblos, y en el caso boliviano, al manifiesto de los pueblos indígenas del oriente, concentrados institucionalmente en la Confederación de los Pueblos Indígenas del Oriente de Bolivia (CIDOB). Es recién a principios del presente siglo que las mujeres empiezan a plantearse la necesidad de organizarse en torno a unas demandas particulares y, de generar un posicionamiento propio, como mujeres indígenas y a buscar reconocimiento y representación política-institucional.

A partir de la llegada de Evo Morales al gobierno, y bajo un discurso político indigenista, se ha tendido a construir un imaginario homogeneizante sobre el movimiento indígena. Sin embargo, cuando una analiza el movimiento de mujeres indígenas, puede dar cuenta que, dependiendo del origen étnico/racial y de clase, existe un discurso y una agenda particulares. Esta situación que se evidencia muy claramente en el posicionamiento que identifica a la Confederación Nacional de Mujeres

Campesinas e Indígenas Originarias “Bartolina Sisa”, y a las mujeres que lideran la Confederación Nacional de Mujeres Indígenas del Oriente de Bolivia (CNAMIB).

En ese sentido, en el presente capítulo analizo en una primera instancia la agencia que tienen las mujeres indígenas guaraníes en los procesos de cambio social y político que vive la región del Chaco, para luego analizar las disidencias o resistencias que se generan a nivel discursivo entre el movimiento de mujeres indígenas del oriente y las Bartolinas, organización conformada principalmente por mujeres de origen aymara y quechua. Argumento que estas tensiones responden a posiciones políticas sobre cómo entender la “justicia de género” asentadas en diferencias étnico/raciales, entre otras.

### **Estrategias de participación política**

Desde el año 2008, la región del Chaco vive un momento de reconfiguración social y política. Como adelanté en el capítulo del contexto, ese año la Comisión Interamericana de Derechos Humanos de la Organización de Estados Americanos (OEA) realiza un informe que confirma la presencia de relaciones de servidumbre por deuda y trabajo que afectaría a aproximadamente 600 familias guaraníes que habitan la región del Chaco. La denuncia oficial por parte de este organismo internacional, obliga al estado boliviano – que hasta entonces había permanecido casi ausente en la región–, a sentar presencia e implementar medidas legales que sancionan a través de la expropiación de la tierra a todas aquellas familias hacendadas que mantenían “cautivas” a familias y/o comunidades guaraníes.

Si bien el estado se refiere oficialmente a “guaraníes que viven bajo formas contemporáneas o modernas de esclavitud”, no existen investigaciones que hayan profundizado en la complejidad del tema<sup>5</sup>. Según mis indagaciones con las mujeres entrevistadas, ninguna de ellas ha vivido en estas comunidades cautivas, pero sí han tenido un acercamiento a estas poblaciones, desde su posición de dirigentes o capitanas de sus comunidades y, en otros casos, como representantes de la Asamblea del Pueblo Guaraní.

Respecto a las relaciones establecidas entre los hacendados (propietarios de los medios de producción) y las familias guaraníes (propietarias de su fuerza de trabajo),

---

<sup>5</sup> Una investigación de carácter exploratoria es la de van der Valk *et al.* (2011) que titula “Colonialidad del poder en Caraparí. Estudio de la disputa por la tierra, relaciones de trabajo y autoridad”. Las investigadoras de este estudio de caso abordan las relaciones de empatronamiento en una hacienda del Chaco tarijeño. Sus ejes de análisis son la decolonialidad, la reproducción del poder, las relaciones de autoridad-dominación y violencia simbólica.

dependen de la zona, de la capacidad organizativa y de los procesos políticos iniciados por las distintas comunidades<sup>6</sup>.

La reversión de tierras a los hacendados de esta región y, posteriormente, entrega de títulos de propiedad de la tierra a las comunidades guaraníes, se suponía que era uno de los principales objetivos del gobierno de Evo Morales durante el periodo del 2008. Sin embargo, según los dirigentes actuales de la APG, como el representante de tierra- territorio con quien me entrevisté, esto no se ha cumplido y sólo ha sido parte del discurso político. El saneamiento de tierras es una de sus principales demandas y gestiones como APG. Tal como lo mencionó el dirigente:

Las demandas que nosotros, como parte de la nación guaraní, no se han cumplido. El convenio, el compromiso que se ha hecho el gobierno con el pueblo guaraní no se ha cumplido. Uno, que no se ha cumplido es la conclusión de la TCO [Territorio Comunitario de Origen] tanto en Santa Cruz como en Chuquisaca. No ha avanzado nada, diría que ha llegado a un 2%, ni la cuarta parte. De lo que tenían que ser 80 mil hectáreas en Chuquisaca, a penas han llegado a 10 mil hectáreas (Lorgio, 2013, entrevista).

Además de continuar el proceso de redistribución de la tierra a nombre de Territorio Comunitario de Origen (TCO), se suponía que el estado iniciaría un proceso de redistribución económica a través de políticas sociales en beneficio de las comunidades indígenas; aprovechando que en los últimos años el Chaco es una de la regiones que más regalías recibe por petróleo. No obstante, las demandas que hacen las comunidades indígenas de la región, y sobre todo las mujeres –en el tema de acceso a centros educativos próximos a sus comunidades, de atención a la salud pública, de vivienda, de asesoramiento en el tema agrícola y ganadero, entre otros– se manejan en un nivel altamente burocrático. Una reciente investigación “Municipios ricos, poblaciones pobres” de Lambertini y Lehm (2013), centrada en la región chaqueña, evidencia que aún permanecen relaciones paternalistas, que permea las relaciones entre el estado, los gobiernos locales y las comunidades indígenas.

Si bien esta es la situación que vive la región, el tratar de comprender los factores que influyeron para que se evidencie la existencia de 600 familias que aún vivían bajo relaciones de empatronamiento, implica tomar en cuenta a los distintos actores. Entre ellos, las mujeres que de manera invisibilizada han tenido un rol

---

<sup>6</sup> Algunas comunidades han logrado el derecho sobre sus tierras gracias a la intervención, y la gestión de algunos curas religiosos, en la negociación con los terratenientes de la zona. Otras familias guaraníes han preferido mantenerse dentro de las haciendas, bajo nuevas condiciones salariales y derechos sociales.

protagónico en el proceso de denuncia y de concientización de los derechos de los pueblos indígenas. A raíz de esto, en las entrevistas con las lideresas me interesé por conocer su participación y sus estrategias de agencia política dentro del pueblo guaraní.

### **Mecanismos de agencia política**

Los estudios sobre mujeres indígenas y escolarización realizados por ejemplo en el Ecuador (Prieto et al, 2005), dan cuenta de que éste ha sido un espacio tradicionalmente negado para las mujeres indígenas y altamente privilegiado para los varones. Pues, son ellos quienes deben salir primero de sus comunidades en busca de trabajo o de oportunidades para la comunidad. Situación que también se refleja en la predominancia masculina en el liderazgo indígena.

Sin embargo, la falta de escuelas de enseñanza formal en las comunidades rurales, así como la falta de posibilidades económicas y de movilidad, no ha sido una limitante para las *mburuvichas*. Las que tuvieron acceso a la escuela estudiaron los primeros tres grados y con el tiempo, gracias a distintos programas de alfabetización presencial o radial, lograron culminar el bachillerato. Uno de estos programas es el Centro de Educación Media Acelerada (CEMA) Rural Fé y Alegría, *Tataendi* (el fuego que nunca se apaga), dependientes del Teko Guaraní. Según Caurey (2012), desde que se fundó el CEMA en 1994 hasta el 2009, egresaron 1513 bachilleres, 52% mujeres.

Estos mecanismos de alfabetización posibilitaron a la población femenina guaraní culminar los años de estudio escolar y contar con el título de bachiller. Mujeres que en la mayoría de los casos tuvieron que salir de sus comunidades, trasladarse a la localidad urbana más próxima, donde funciona esta institución y buscar trabajo como empleadas domésticas para poder asistir al CEMA, que ofrece una modalidad de estudio nocturna. Por ejemplo, la vice presidenta de la APG me contaba, “el 96 saqué el bachillerato. Cuando estaba estudiando en el CEMA, todos los trabajos eran para ayudar a la comunidad, para ayudar a las autoridades, para buscar el desarrollo de nuestras comunidades” (Edith, 2013, entrevista).

De acuerdo a esta dirigente, el hecho de estudiar en el CEMA las vinculaba directamente a las comunidades; es así como el título de bachiller se convertiría, posteriormente, en una herramienta para iniciar la labor de alfabetizadoras y/o capacitadoras dentro de las comunidades guaraníes.

Otro dirigente me comentaba que, a finales de los años ochenta, junto a otras mujeres guaraníes, ingresó como alfabetizador en la zona del Ingre (departamento de Chuquisaca), a la que él llama “zona roja”, por tratarse de una región donde se concentraba la mayor población de guaraníes que vivía en los años ochenta, en estado de esclavitud dentro de las haciendas de las familias terratenientes.

Entonces, poder entrar a estas zonas como alfabetizadores o alfabetizadoras se convertía en una labor importante y altamente significativa en la construcción de cierta conciencia social como pueblo indígena. Las niñas y los niños, así como las personas adultas, no sólo debían aprender a leer y escribir para defenderse en el mundo de los *karai* o blancos, sino –y sobre todo– para poder salir de las condiciones de servidumbre y exclusión de las que eran sujetos/as en la relación con sus patronos/as.

De la misma manera, a principios de los noventa la mayoría de las mujeres entrevistadas trabajaron como capacitadoras de la Ley 1565 dentro de las juntas escolares de las comunidades guaraníes. Con esta ley, en Bolivia se aplicaba la famosa Reforma Educativa que buscaba transversalizar la interculturalidad y el bilingüismo en los procesos de enseñanza-aprendizaje. A pesar de que esta ley devino de las políticas de reajuste estructural de tinte neoliberal, impuestas por el gobierno de Sánchez de Lozada, se rescata algo positivo: brindó a la población indígena que habita en regiones rurales, la posibilidad de involucrarse e incidir de manera más directa en la educación formal de sus hijos e hijas.

En este caso, permitió que las mujeres guaraníes, como venía ya siendo una tradición en las comunidades, se constituyeran en una de las actrices principales en las nuevas prácticas educativas que imponía dicha ley. Si bien, años antes, las mujeres guaraníes tenían una participación desde los clubes de madres –aunque estas agrupaciones se conformaron con otros fines–, a partir de la Ley 1565 se consiguió una mayor participación; ahora, desde de las juntas escolares.

Es así como la agencia de las mujeres guaraníes de la región del Chaco va adoptando distintas estrategias de influencia en el espacio público o en aquellos ámbitos donde ni siquiera se pensaba que debían tener acceso. Su pertenencia a un pueblo indígena, sumado a su condición de mujer y a su situación de pobreza, aún constituyen factores de exclusión dentro de la región y la sociedad boliviana en general. Sin embargo, dependiendo del contexto político y de las oportunidades de acción, que en

este caso posibilitó la iglesia católica a través del Teko Guaraní y Caritas Camiri, están logrando empoderarse e influir cada vez en espacios formales de decisión. En una investigación realizada por Carmen Martínez sobre el papel político que tuvo la iglesia salesiana en el Ecuador y en localidades indígenas específicamente, se afirma que:

Los salesianos, a través de iniciativas de lucha por la tierra, desarrollo rural y educación intercultural bilingüe contribuyeron a la organización política de los campesinos del Quilotoa. Además, los salesianos, reforzaron las estructuras comunitarias y de las organizaciones de segundo grado (Martínez, 2004: 237).

Paralelamente al trabajo que las mujeres guaraníes venían realizando a través de la escuela, la experiencia política de otras mujeres se refleja en su participación en radio donde y también gracias a la iglesia pueden dirigir programas referidos a los derechos de los pueblos indígenas y los derechos de las mujeres. En ese sentido, la radio se convierte para algunas mujeres dirigentas en otro mecanismo y en un espacio estratégico de incidencia en las comunidades guaraníes. Así me contaba una de mis entrevistadas, que además por su experiencia en radio, ocupó por dos gestiones la secretaría de comunicación dentro de la APG nacional:

Vengo acá [a la localidad de Camiri], gracias al equipo también del Teko, de la radio. Planificamos como trabajar el tema de la mujer, pero para mí era un orgullo, aprender y agarrar esa responsabilidad porque siempre fue mi deseo; por lo menos, se me de oportunidad de poder hablar a todo el pueblo. Porque en esos años se necesitaba realmente que se hablara por la radio para fortalecer el tema de la APG, para formar grupos de mujeres, de jóvenes y hacer seguimiento más que todo ¿no? (Constanza, 2013, entrevista).

Inicialmente, la necesidad de crear una radio emisora para el pueblo guaraní nace como una demanda de la APG. Con el apoyo de la iglesia católica se consigue este espacio, pero con el objetivo de rescatar y reivindicar la cultura guaraní. No obstante, mas allá de trabajar por recuperar la historia, prácticas, saberes, conocimientos y lengua que hacen al pueblo guaraní –incluso de proveer ciertas herramientas que contribuyan a la producción artesanal o agrícola–, se buscaba y en términos de las dirigentas, desarrollar a la mujer guaraní. “Nos interesaba el avance de la mujer sobre todo, porque hay participación pero hasta ahí nomás ¿no? Vamos a las reuniones dentro de la comunidad pero nunca vas a escuchar que opinen ¿no?” (Isabel, 2013, entrevista). Esta situación de

a poco se está modificando, gracias al liderazgo que han emprendido algunas mujeres guaraníes y a la capacidad de agencia y compromiso con las mismas mujeres:

Desde ahí estamos trabajando en la radio, siempre apoyando el movimiento de los pueblos indígenas. Se ha hecho un trabajo arduo porque actualmente hay mujeres capacitadas, profesionales, mujeres indígenas guaraníes y que también están sirviendo, no será al programa... pero siempre se ha dicho que las mujeres tienen que seguir adelante, luchando. Hay muchas mujeres que ahora son maestras. Ha habido un avance para las mujeres porque ha sido un pedido del pueblo guaraní. Porque nuestros abuelos decían “las mujeres están para que atiendan a su marido, la casa” pero tenemos que mejorar nuestra realidad. Necesitamos que las mujeres nos formemos y seguir aportando con nuestro conocimiento. Yo creo que ese ha sido para mí un logro importante dentro del pueblo guaraní. Entonces, se ha hecho mucho trabajo dentro de la comunidad, del hogar. Hemos recorrido el Alto Parapetí [población ocupada por terratenientes, ubicada en la región de Santa Cruz] cuando hubo estos problemas [de denuncia por parte del estado de la existencia de ‘comunidades cautivas’]. Cuando entró el Almaraz [vice ministro de tierras], las mujeres no podían hablar mucho porque tenían miedo al patrón y gracias al programa del Teko Guaraní, a la organización, porque a través de la radio teníamos que estar concientizando [...] (Constanza, 2013, entrevista).

Buscar el desarrollo de las mujeres representaba, por un lado, crear conciencia de su situación como mujeres; es decir, del lugar que veían ocupando en distintos ámbitos (político, económico, social) y a partir de allí, buscar mecanismos de profesionalización que contribuyan en última instancia al desarrollo de su pueblo. Y aunque el acceso a la universidad aún no representa una realidad para la mayoría de las mujeres guaraníes, han logrado, gracias al Instituto Católico de la Normal Superior, estudiar para maestras de primaria.

Los procesos de empoderamiento de las mujeres guaraníes no se alejan de las experiencias de las mujeres indígenas de la región andina en general, por ejemplo, para el caso ecuatoriano, Sarah Radcliffe afirma que “la educación formal es percibida por las líderes indígenas para ganar respeto y reconocimiento” (2010: 332). Vinculado a la búsqueda de nacionalizarse o de “filiación a la nación”, aunque esta experiencia de pertenencia, en términos de la autora, está definida por las jerarquías del poder y autoridad que condicionan las intersecciones de género, raza, clase y locación.

Por otro lado, y en este caso específico, el mayor impacto de este desarrollo que buscaban las mujeres guaraníes, debía darse en la población guaraní que permanecía atada a la hacienda. Desde mi apreciación, éste era el trasfondo del trabajo en la radio.

Mediante esta, las mujeres que dirigieron programas radiales en su lengua nativa iniciaron, desde la década de los noventa, un proceso de ideologización. Ello, en el sentido de desnaturalizar las relaciones de servidumbre y a exigir ciertos derechos, como acceso a la educación, a la salud, al trabajo remunerado; en resumidas cuentas, a tener condiciones de vida dignas.

Por ejemplo, un gran porcentaje de la población guaraní que habita la región, hasta el 2008 no contaban como ciudadanos y ciudadanas ante el estado boliviano, en el sentido liberal del concepto. A lo que me refiero es que ni siquiera portaban un certificado de nacimiento y, por tanto, no habían sido acreditados/as con la cédula de identidad, que es la condición mínima para el ejercicio de ciudadanía. Derecho que en mayor grado afectaba a la población femenina guaraní, pues los hombres, al asistir al cuartel o cumplir el año de servicio militar obligatorio, volvían a la comunidad con un documento de identificación.

Ante esta situación y en un afán prevendalista<sup>7</sup>, el Gobierno de Evo Morales inicia la ejecución de programas sociales que privilegian a las mujeres y la niñez. Uno de estos programas es el Bono Juana Azurduy, en beneficio de la maternidad y el Bono Juancito Pinto, para aquellas niñas/os que logran culminar un año escolar primario. Para que la población destinataria tenga acceso a estos programas debía previamente iniciar el trámite y obtener el carnet de identidad.

Para reflejar la situación de indocumentación en la que vivían algunas comunidades, una dirigente me contaba lo siguiente:

Bueno, yo tenía que documentar a mis hermanos que estaban indocumentados. Los que más estaban sin documento era aquí en la laguna Camatindi en Boyuibe. Yo hice documentar con una brigada que traje de Santa Cruz. Se pagaba, no era gratis. Había una facilidad si tenías certificado de nacimiento, estabas en el sistema y se pagaba 50 bolivianos por el certificado a la misma brigada. Y el carnet costaba 17. El hecho es que pagaban 105 con todo (Edith, 2013, entrevista).

En definitiva, la agencia política que históricamente han tenido las mujeres guaraníes se comprende en el marco del reconocimiento de sus identidades de género y étnica y, en

---

<sup>7</sup> Me refiero a relaciones prevendalistas puesto que el Chaco, es una región donde al igual que todos los municipios del oriente de Bolivia, el mayor voto electoral siempre ha sido para los partidos tradicionales de derecha. Incluso, en la actualidad son muy pocos los municipios de la región que tienen un gobierno afín al Movimiento al Socialismo (MAS), partido político del oficialismo.

sentido más amplio, de incorporación en el proyecto de estado-nación que en el marco de la nueva constitución política se define como plurinacional e intercultural. Punto que intentaré reflexionar más adelante

No obstante, las formas de agencia política que ejercen los grupos subalternos y, en este caso, de búsqueda de reconocimiento de ciudadanía a través de los mecanismos de alfabetización, capacitación y carnetización de la población indígena, se comprende en el marco teórico de lo que Partha Chatterjee (2011) denomina “política de los gobernados” o la construcción o reconstrucción del estado desde abajo, por parte de la comunidad política. En ese entendido, las personas exigen ser tratadas como ciudadanas y ciudadanos y no como súbditos, pues es la condición mínima para poder avanzar en un proyecto modernizador. A decir del autor:

Sin la transformación de las instituciones y las prácticas de la sociedad civil, llevada a cabo desde arriba o desde abajo, era imposible crear o mantener la libertad y la igualdad en el ámbito político. Para tener comunidades políticas modernas y libres, primero hay que contar con personas que sean ciudadanos, no súbditos. Para muchos esta manera de ver las cosas proporciona la base ética de un proyecto de modernización del mundo no occidental. Transformar sujetos que hasta el momento no estaban familiarizados con las posibilidades de igualdad y libertad, en ciudadanos modernos (Chatterjee, 2011: 211).

Si bien, las nuevas comunidades políticas exigen ser incluidas en el nuevo proyecto de modernidad, de la cual por supuesto los pueblos y nacionalidades indígenas no están exentos, el tema del reconocimiento y la inclusión de las identidades de género es uno de los más grandes desafíos y la principal lucha de las mujeres indígenas.

Al respecto, los planteamientos del feminismo comunitario ofrecen a los movimientos de mujeres indígenas una posibilidad de develar y enfrentar desde la acción política al ordenamiento del patriarcado indígena. Parfraseando a Paredes (2010), dentro de la organizaciones indígenas el tema de las mujeres se convierte en un problema de los tantos problemas por resolver, en un asunto más. Lo cual ha llevado a una constante negación e invisibilización del rol político que tienen las mujeres guaraníes. Así se refleja en el relato del representante de tierra y territorio de la APG:

Como Asamblea del Pueblo Guaraní nunca hemos dicho que se pongan aparte las mujeres, como por ejemplo en la amazonía hay mujeres que se lanzan muy aparte. Como guaraní nosotros seguimos siendo uno, y eso que a veces quieren formar su organización pero como guaraní no les hemos permitido todavía porque no hemos visto una buena estrategia si ellas se separan. Por lo tanto, seguimos

manteniéndonos todos juntos. Obviamente, que ellas tienen su asociación y todo eso, pero para llevar unas políticas, es en común, todos juntos. Con nuestras mujeres guaraníes seguimos juntos. No hemos considerado buena estrategia, ¿por qué?, porque hemos visto muy negativamente su política de las mujeres en cuanto a los hombres (Lorgio, 2013, entrevista).

Las mujeres en las voces de los dirigentes guaraníes, forman parte del repertorio cultural y lo que es más evidente de su dominio, patriarcal. Estos discursos sexistas y machistas que se traducen en prácticas altamente discriminatorias de género, se evidencian cuando las mujeres son tratadas de divisionistas de la cultura o de querer conformar otra APG, al momento, por ejemplo, de solicitar personería jurídica para sus organizaciones.

Los dirigentes varones apoyan la posibilidad de que las mujeres conformen sus propias organizaciones siempre que sea con fines productivos, como la artesanía, pues en ningún momento están de acuerdo con que mantengan un posicionamiento propio dentro de la APG. Los manifiestos que salen de esta instancia deben realizarse únicamente a nombre del Pueblo Guaraní.

Sin embargo, y a pesar de que en la región del Chaco no existe una organización única de mujeres con representación a nivel nacional, en el transcurso de la investigación, pude constatar que la fundadora de la Confederación Nacional de Mujeres Indígenas del Oriente de Bolivia (CNAMIB), es una mujer guaraní. Es la historia de la señora Justa, en cuya trayectoria quiero detenerme de manera muy breve para poder relatar algo de su experiencia política.

Ella se inicia en la dirigencia desde muy joven, en su condición de inmigrante en la región de Santa Cruz, ha participado del comité fundador de la capitania Zona Cruz, conformada por 36 comunidades guaraníes. En el 2007, fue elegida capitana de Zona Cruz y en ese mismo año, me narraba, fue parte del comité fundador de la CNAMIB, donde la eligieron primera presidenta:

El 2006 con la señora Mariana, secretaria de género de la CIDOB, me reúno para apoyar el fortalecimiento organizativo de la participación de las mujeres, el fortalecimiento del liderazgo de las mujeres [...] Me invitaban a participar de las asambleas, para participar en diferentes talleres y también me invitaron para recorrer las comunidades, para invitar a las mujeres líderes. El 96 empieza un proceso de conformar la organización de las mujeres a nivel nacional. Y ese trabajo lo hice yo (Justa, 2013, entrevista).

Cuando se busca un referente de liderazgo indígena dentro del pueblo guaraní y, particularmente dentro de las mujeres, se nombra a la señora Justa Cabrera. Con 59 años de edad, me relataba su trayectoria y su activa participación en distintos procesos políticos que refieren al tema de derechos de los pueblos indígenas del oriente. Entre los distintos procesos de los que ha sido parte, uno muy reciente y que aún la coloca a diario en los medios locales televisivos, es su participación como vocera oficial en la octava marcha en defensa del Tipnis, realizada en septiembre de 2011. Experiencia de la cual no sólo resalta su capacidad de negociación con distintas instancias gubernamentales, mientras se desarrolla la marcha hacia la ciudad de La Paz, sino que también resalta las tensiones y presiones a las que era sujeta al interior de su organización matriz, la CIDOB y en la CNAMIB, con las mismas mujeres.

Cuando indagaba con ella sobre las demandas de las mujeres indígenas del oriente, sus respuestas eran:

Las demandas de las mujeres son las de siempre ¿no?, ser tomadas en cuenta, que la palabra de la mujer también sea escuchada dentro de la asamblea, porque era muy difícil que la mujer hable dentro de la asamblea. La mujer podía participar, podía estar en la asamblea, pero más como veedora, ni siquiera como veedora, como participante ¿no?, sin voz. Entonces, cuando la mujer hablaba, siempre en la asamblea ocurría cualquier cosa, a veces, se les ocurría hablar con el de al lado o había un silencio; todos miraban al techo, a un lado, al costado, menos, escuchar lo que la mujer decía [...] Cuando no tenemos un recurso propio en la organización de las mujeres y dependemos de la organización matriz. Entonces cualquier participación en cualquier parte dicen “bueno, no van a ir ahora las mujeres porque no hay recursos, sólo hay para el presidente y los representantes varones”, es por eso que mi persona, cuando asumí la responsabilidad de llevar adelante la organización de mujeres he pensado que las mujeres sin tener su propia economía no pueden ser autónomas, no pueden tomar decisiones. El fortalecimiento organizativo tiene que venir juntamente con la parte económica. Se creó micro empresas en las comunidades, tiendas comunales, sastrerías, panaderías ¿no? Funcionó, fue un éxito el proyecto porque las mujeres empezaron a llegar a las asambleas con sus propios recursos y bueno como presidenta que se “lleve su pasaje y su comida” ¿no? (Justa, 2013, entrevista).

Su experiencia como dirigente revela las dificultades con que las mujeres usualmente tropiezan cuando deciden ser parte de estos espacios tradicionalmente ocupados por los hombres, como es el respeto y el derecho a ser escuchadas. Aunque existen factores materiales y económicos que también condicionan su participación. La posibilidad de contar con recursos propios, genera mayor autonomía y participación, así como

búsqueda de capacitaciones o de alianzas estratégicas con distintas instancias gubernamentales.

En ese sentido, y para ir concluyendo este punto, considero que la agencia de las mujeres guaraníes se ve reflejada en su capacidad de organización, aunque esto signifique para los dirigentes intentos de dividir y separar el movimiento indígena. Sin embargo, a pesar de que las mujeres han iniciado un proceso de concientización sobre las relaciones de violencia de las que son sujetas dentro de sus comunidades y de los derechos sobre su vida sexual y reproductiva entre otros, en el discurso se refleja el peso que aún recae sobre ellas el tema cultural, étnico. A decir de algunas autoras que trabajaron el tema, “las mujeres indígenas subordinan su conciencia de género a la conciencia étnica, aún cuando forman sus propias organizaciones para la promoción de las necesidades de las mujeres” (Safa, 2008: 71). Desde otra mirada, un caso de estudio sobre mujeres mapuches y feminismo, Clorinda Cuminao expresa:

El hecho de que las mujeres mapuches asuman posturas colectivas y desde el pueblo, se debe a la situación de marginalidad y exclusión que generan efectos de aglutinarse, más que separarse de los hombres y formar un movimiento propio de mujeres (2009: 122).

Esta misma situación expresa una dirigente guaraní: “No es para dividir sino para apoyar a los hermanos, pero lo toman mal, piensan que nos vamos a organizar para dividir, eso creen” (Edith, 2013, entrevista). Si bien, dentro de un contexto de marginalidad y exclusión al que hace referencia Cuminao, el tema del fortalecimiento institucional al que apelan las lideresas indígenas, debe ser analizado como una estrategia en un marco de acción y de oportunidades políticas que persiguen los pueblos indígenas, como colectividad; en el fondo también conlleva un posicionamiento propio, un discurso y una agenda particulares.

### **¿El género se ha inventado para no lastimar el oído de los hombres?**

La frase sobre si el género se había inventado para no lastimar el oído de los hombres, la hacía en sentido afirmativo una de las dirigentes guaraní a la que entrevisté, la señora Justa Cabrera. Tal afirmación, más allá de ser un cuestionamiento a algunas teorías feministas –que han recurrido al género como estrategia política que permita develar la situación de opresión y subordinación que viven las mujeres dentro de ciertas estructuras de poder patriarcal–, se dirigía a cuestionar el papel que las mujeres habían

tenido dentro del movimiento indígena. Además de cuestionar la participación que las mujeres tenían en la agenda política de instancias como la Asamblea del Pueblo Guaraní (APG) y/o la Confederación de Pueblos Indígenas del Oriente de Bolivia (CIDOB); instancias que aparentemente se habían constituido en defensa de los derechos y la autodeterminación de los pueblos indígenas. Una de las entrevistadas se refería al respecto:

Quando se habla de género en estos días, automáticamente se piensa, se mira a la mujer ¿no? “Va haber un taller de capacitación sobre género”, la vemos a la mujer, la imagen de la mujer. Pero en ese tiempo, empecé yo a hablar con las mujeres y les decía como podemos llamar a la organización y en este tiempo tenemos que ser... utilizar nuestra identidad como lo que somos. Somos mujeres capaces de defender nuestros derechos, de las mujeres y por qué no, de nuestro pueblo. Y claro, las otras decían “verdad, verdad”. Y es un reto para las mujeres porque a pesar de tan machistas que son, especialmente los pueblos indígenas. Han habido muchos que se han opuesto a la organización, muchos que nos han dicho “doña Justa está loca”, “qué vieja loca, cómo va a meter eso a las mujeres”. A veces, meterse a la organización, a luchar, implica un poco de locura ¿no? Entonces nos organizamos, ha sido muy difícil empezar la organización. Es una organización tan grande, a nivel nacional, con nueve regionales. Entonces, para las mujeres que iniciamos la CNAMIB ha sido una constante lucha ¿no? (Justa, 2013, entrevista).

Está claro que el insertarse en los distintos espacios formales de decisión, como *mburuvicha* comunal y/o intercomunal, así como ocupar la vice presidencia de la APG, o de la CIDOB entre otros cargos, no solucionaba el problema de las mujeres indígenas del oriente. No se consideran espacios donde las mujeres puedan debatir abiertamente y agendar los temas prioritarios para ellas. Por ejemplo, un tema que no se tocaba dentro de la agenda de estas organizaciones y que afectaba a las mujeres y a la comunidad, era el tema de la violencia. “Es necesario tocar la violencia en el pueblo guaraní porque casi nunca se ha tomado en cuenta, no se toca, a pesar de que se vive la violencia en todas las comunidades” (Delina, 2013, entrevista).

Según esta entrevistada, el plan estratégico que diseñan anualmente en la APG, comprende cuatro pilares fundamentales como son el tema de la identidad cultural, lo económico-productivo, la educación y salud, pero el tema de la violencia no se trataba, más que como programa, y no así como un pilar fundamental. El cual comprendía una de las demandas principales que hacían las mujeres en el proceso de elaboración de dicho plan.

Entonces, es partir de este proceso de concientización de los derechos de las mujeres, y al rechazo de ciertas políticas que se direccionan desde los gobiernos municipales, y que tienden a reforzar relaciones de género inequitativas, a nivel comunitario e institucional, que las mujeres sienten la necesidad de consolidar su propia organización. De esta manera, y a través de la gestión de mujeres lideresas de distintos orígenes étnicos que habitan el oriente del país, se crea la Confederación Nacional de Mujeres Indígenas de Bolivia (CNAMIB).

### **¿Qué es la CNAMIB, quiénes la conforman y con qué objetivos se crea?**

La CNAMIB se funda en el año 2007, es una organización que cuenta con nueve regionales cuya sede se encuentra en la ciudad de Santa Cruz. Es una organización conformada por mujeres pertenecientes a distintos pueblos indígenas del oriente, Chaco y amazonía, los cuales suman 34 nacionalidades.

Actualmente, la CNAMIB ya es un ente posicionado a nivel nacional y equivale en términos organizativos a la Confederación Nacional de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias de Bolivia “Bartolina Sisa”, conformada por mujeres de origen aymara y quechua, mayoritariamente. Aunque como analizaremos en el siguiente punto, declaran mantener buenas relaciones, pero sobre la base del respeto a sus diferencias étnico/raciales, entre otros aspectos.

El objetivo principal de conformar esta organización, en el discurso de su ex presidenta y de la actual, es el fortalecimiento orgánico y promoción de los derechos de las mujeres indígenas. Aunque, paralelamente, sale a la luz otro discurso cuando le preguntaba a una lideresa sobre la agenda de trabajo institucional:

No sólo como generadora de cultura, cuidadoras de la cultura, todo eso... y para otros espacios ya no [Se refería al contexto de que como mujeres indígenas no quieren ser vistas como reproductoras de la cultura mientras en los espacios legítimos de decisión son utilizadas]. Parte de la cultura es trabajar en unidad, hombres y mujeres, pero vemos el relego que siempre ha habido para la mujer, pero no por eso vamos a seguir de brazos cruzados y diciendo “esta es mi cultura”. Mientras que, de eso se aprovecha el patriarcado, el machismo y las mujeres seguimos siendo invisibilizadas, y si somos visibles solamente es de pantalla, para decir ahí esta la mujer pero a la hora de decidir no tenemos una decisión propia (Judith, 2013, entrevista).

Como bien lo menciona esta dirigente, la necesidad de conformar una organización de mujeres surge como producto de la reflexión que hacen las mujeres sobre su posición,

no sólo en la estructura organizativa, sino principalmente en el ámbito de su cultura; un espacio que para ellas ha significado una constante exclusión de los ámbitos de negociación y toma de decisión.

Las mujeres del oriente se posicionan en esta instancia con representación a nivel nacional, con un discurso que se asienta en el reconocimiento de género pero principalmente étnico/racial. Este discurso quizás no pueda parecer novedoso dentro de los estudios sobre las mujeres indígenas y su participación política, pero para las mujeres del oriente sí representa un paso cualitativamente importante, pues por primera vez demandan a la sociedad boliviana y el estado, ser reconocidas en su diferencia étnica. Así como lo planteó una de las dirigentas: “utilizar nuestra identidad como lo que somos” (Justa, 2013, entrevista), implica un mecanismo de estrategia política, a través del cual sienten la necesidad y tienen la capacidad de emprender su lucha como mujeres, con unos intereses particulares aunque vinculados a la lucha colectiva, como pueblo o nacionalidades indígenas.

Este proceso de demanda y de reivindicación de sus identidades étnicas que han iniciado las mujeres indígenas del oriente del país, también se asienta en un discurso decolonial. Pues, la estructura colonial reflejada en la sociedad boliviana en general, les estaba llevando a un proceso de aculturización, o lo que ellas denominan, *akaraización* o blanqueamiento; es decir, a negar su origen étnico, su historia, sus costumbres, sus saberes y su lengua. A decir de Curiel “la política de la identidad ha permitido a estos grupos crear un sujeto político activo ante el racismo y el sexismo” (2007:5). Y refiriéndose al caso de mujeres negras o afrodescendientes, la política de la identidad también ha implicado “emprender proyectos políticos, de cohesión social, análisis de experiencias de opresión colectivas, y retomar positivamente elementos de la cultura que han sido negados, no valorados y deslegitimados” (Curiel, 2007: 5).

### **Confederación Bartolina Sisa**

La Federación Nacional de Mujeres Campesinas de Bolivia “Bartolina Sisa” nació en 1980 y aglutina a mujeres del sector rural del altiplano y los valles. Según Tania Montes (2011), la historia de esta organización se puede dividir en dos momentos o períodos, el primero desde 1980 hasta 1993 y el segundo desde 1994 hasta el presente.

Dicha organización estuvo desde su conformación muy influenciada por la Confederación Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB). En el primer período la lucha de las Bartolinas se enmarcaba en los intereses de clase y de reivindicación del sector campesino. A pesar que esta organización estuvo influenciada por distintas vertientes ideológicas de izquierda, su mayor influencia venía del Movimiento Tupaj Katari, que combinó “reivindicaciones culturales, étnicas y de clase, que la Federación “Bartolina Sisa” compartía, dado que muchas de las secretarías ejecutivas de la Federación formaban parte de movimientos katariastas” (Montes, 2011: 222). De esta manera la estructura política y la dirigencia respondían tanto a las Bartolinas como al movimiento Tupak Katari.

Los objetivos que las movía era conocer el mecanismo del sindicato y la política, instrumentos a través de los cuales se lograría reivindicar lo indígena y luchar contra toda forma de explotación económica, cultural, social y contra la opresión política. Es decir, lo que se buscaba era la liberación del campesinado y en última instancia la liberación de los pueblos indígenas y originarios.

El segundo período de las Bartolinas iniciado en 1994, estudiaron mercados según Montes, por dos congresos que determinaron la historia de esta organización. El VI Congreso priorizó la creación de un instrumento político que represente a los sectores indígenas. Y en su IX Congreso se estableció incluir la organización a la política formal con el fin de incorporar a las mujeres campesinas a las elecciones municipales de 1999, puesto que, la Ley de Cuotas promulgada 1997, estipulaba el 30% de participación de las mujeres.

En noviembre de 2008, con la necesidad de ser un ente autónomo frente a las CSUTCB, la Federación de las Bartolinas pasó a ser Confederación. En este proceso de reivindicaciones identitarias, culturales y políticas, también decidieron identificarse no sólo como mujeres campesinas sino además como indígenas originarias. “La participación de las mujeres dentro de la política formal creció también con la implementación con la Ley de Paridad y Alternancia” (Montes, 2011: 224). Esta situación ha permitido que un número importante de mujeres campesinas e indígenas de origen aymara y quechua pertenecientes a las Bartolinas, hayan llegado a ocupar importantes cargos de poder dentro del gobierno del Presidente Evo Morales. Entre ellas

encontramos a Leonilda Zurita (Senadora del MAS), Zelima Torrico y Nilda Copa (Ministras de Justicia) y Nemesia Achacollo (Ministra de Desarrollo Rural).

### **“La quinua y el arroz se comen, pero por separado”: tensiones étnico/raciales**

Esta afirmación que fue realizada por una de las entrevistadas guaraníes, se refiere desde el discurso a identidades culturales y étnicas diferenciadas. Siguiendo a Mary Weismantel “el acto de cocinar los alimentos, y por consiguiente de transformarlos, es un medio de expresar lo que la gente piensa de sí misma, quién es, dónde vive, y qué rol desempeña en el mundo natural y social y en los sistemas políticos y económicos de la nación” (1994: 112). En ese entendido –el arroz que constituye la base alimentaria de los pueblos indígenas del oriente y la quinua de los pueblos del altiplano–, reafirman en el plano simbólico la existencia de estructuras culturales y económicas diferenciadas, pero también refieren en un sentido amplio a rupturas políticas que enfrentan las organizaciones de mujeres indígenas. Situación que busco argumentar en las siguientes líneas.

Hasta hace unos años, la Confederación Nacional de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias de Bolivia “Bartolina Sisa”, que reúne sobre todo a mujeres de origen aymara y quechua, se había constituido en la única organización matriz con representación a nivel nacional e internacional. Su capacidad de organización ha llegado a cubrir todo el territorio boliviano, es así que en la actualidad cuentan con nueve subcentrales o subregionales, y parecía, al menos en el discurso, que habían cooptado la participación de las mujeres indígenas, provenientes de distintos grupos étnicos a nivel nacional.

Sin embargo, cuando me acercaba a las mujeres guaraníes lideresas e indagaba sobre su relación con las Bartolinas, las respuestas eran:

No podemos decir pues que todas somos iguales ¿no? La quinua con el arroz se pueden comer, pero no las comemos juntas. Comemos el arroz un día y la quinua otro día. Podemos conversar, podemos, de repente, tratar algunos problemas conjuntos, solucionarlos, pero no podemos decir que somos igualitas (Justa, 2013, entrevista).

Este es un discurso muy reiterado entre las lideresas guaraníes respecto a su relación con las Bartolinas. A pesar de que las Bartolinas en su proceso de descentralización han ingresado en la región, las entrevistadas declararon no participar en dicha organización

ni mantener contacto con ellas, a excepción de algún encuentro de mujeres indígenas, sea a nivel nacional o internacional.

Las Bartolinas y la CNAMIB apuntan en el trabajo político a un horizonte común, de reivindicación de sus derechos económicos, políticos y culturales, como mujeres indígenas excluidas históricamente del proyecto de estado-nación boliviano. Sin embargo, en el discurso está muy latente el tema de las diferencias culturales/étnicas, las cuales aparentemente se han atenuado con la llegada de Evo Morales al gobierno. A decir de una entrevistada:

Quando hemos iniciado pues este proceso de cambio [momento denominado al gobierno de Evo Morales] éramos parte del componente del movimiento indígena a nivel nacional. Se llamó el Pacto de Unidad<sup>8</sup>, donde componían las cinco más grandes confederaciones. La CIDOB era parte de esa confederación. Trabajamos juntas hasta que hubo esta debilidad podría decir, no podría llamarle división, porque hay muchas... Las mismas Bartolinas, hay un grupo que está contento como hay otro grupo que no está contento. Entonces, no le podríamos llamar división, sino más bien una debilidad que ha ocasionado el no saber, digamos, elegir bien a su líder [Refiriéndose a Evo Morales]. Se ha puesto a un líder a la cabeza que más bien, como llamamos nosotros, es acaraizao, aculturizao a la carai [blanco], a lo karayana. Es una persona muy rencorosa, entonces, eso nos ha ocasionado llegar a este momento crítico y triste para nosotros ¿no? Porque a pesar de que hablamos de siglos y siglos que hemos venido luchando por nuestra sobrevivencia indígena... y con él había una esperanza de fortalecer nuestra identidad, de que podamos tener el desarrollo social, económico como lo que somos, sin disfrazarnos de otra cosa. Pero fue solo un sueño, un discurso (Justa, 2013, entrevista).

El discurso de esta dirigente apela en un sentido, a las luchas étnicas que en el contexto de refundación del estado entrarían a formar parte del proyecto político hegemónico, a decir de la entrevistada, con la llegada de Evo Morales a la presidencia, había una esperanza de fortalecer la identidad étnica, en este caso, de los pueblos y nacionalidades (como las del oriente) que habían permanecido históricamente olvidadas del proyecto de estado-nación boliviana.

---

<sup>8</sup> Con el objetivo de impulsar la Asamblea Constituyente se organizó el Pacto de Unidad. Fue creado en Santa Cruz en el 2004 y está conformado por las cinco confederaciones campesinas, indígenas originarias más grandes de Bolivia: Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), Consejo Nacional de Ayllus y Marcas del Pacto\_Unidad Qollasuyu (CONAMQ), Confederación de Pueblos Indígenas del Oriente de Bolivia (CIDOB), Confederación Nacional de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias de Bolivia "Bartolina Sisa", y la Confederación Sindical de Colonizadores de Bolivia (CSCB).

Si bien, existe un discurso político que refiere a un proyecto de estado-nación plurinacional y pluricultural, que apunta a la “indianización del Estado boliviano” (Linera, 2014: 53); en la práctica, está generando un terreno de disputas sobre todo en el tema de búsqueda de espacios de representación. Desde mi apreciación, este escenario es el que está definiendo la resistencia que las mujeres indígenas del oriente expresan frente a las posibles alianzas con organizaciones de mujeres como las Bartolinas.

Este campo de disputas también se manifiesta cuando nos detenemos a escuchar y analizar el discurso del Presidente Evo Morales:

Si yo tuviera tiempo, iría a enamorar a las compañeras yuracarés, trinitarias y convencerlas de que no se opongan [a la construcción de la carretera que atravesará el TIPNIS]; así que, jóvenes [de origen aymara y quechua], tienen instrucciones del Presidente de conquistar a las compañeras yuracarés trinitarias para que no se opongan a la construcción del camino. ¿Aprobado? (Los Tiempos, Cochabamba, agosto 5 de 2011).

Traigo esta alocución del presidente a colación, porque a través de él se puede vislumbrar el origen de las divergencias y rupturas (históricas) entre el movimiento indígena de los pueblos y nacionalidades que habitan el oriente y occidente del país. Sin duda, ahondar en este discurso implica referirse a formas de “política racializada” (Canessa, 2008), y a formas de dominación simbólica (patriarcal) que se ejercen desde el gobierno de Evo Morales. Estos discursos sólo reproducen y refuerzan lógicas de conquista, que en el contexto actual se ejercen sobre las mujeres indígenas del oriente. Y que sin duda, también repercute al interior del movimiento de mujeres indígenas. Al respecto, la presidenta de la Confederación Nacional de Mujeres Indígenas de Bolivia (CNAMIB), la señora Judith Rivera se expresaba a través de los medios de comunicación:

Bartolina Sisa fue una líder mujer que ha dado su vida, pero nosotras como representantes de las tierras bajas no nos sentimos representadas, ni en el gobierno ni a nivel internacional. Nosotras la respetamos, pero es una mujer que representa más a la parte andina (Erbol, La Paz, 9 de mayo de 2013).

La ausencia de representación a la que alude esta dirigente, se asienta efectivamente en las diferencias de origen étnico/raciales. Éste es un factor que desencadena en constantes disputas políticas entre el gobierno y las organizaciones de mujeres, en este caso con las mujeres indígenas del oriente.

Respecto a las disidencias entre una organización de mujeres indígenas y otra, se explican principalmente desde algunos parámetros que considero importantes mencionar. Así como se muestra en la siguiente tabla (Tabla 2), uno de estos factores diferenciales es el contexto histórico en el surgen, lo cual va a definir en última instancia sus mecanismos y estrategias de acción política. Las Bartolinas se organizan y se fundan en el contexto de la dictadura y en la lucha por la recuperación de la democracia. Mientras que la CNAMIB se funda en el contexto del actual gobierno, lo cual no implica que no hayan tenido un proceso histórico *a priori* de reflexiones y empoderamiento.

En cuanto a los objetivos institucionales, un elemento que rescato es que las Bartolinas se plantean como principal objetivo, la lucha por el instrumento político-sindical<sup>9</sup> de las mujeres de base. Un tipo de estructura organizativa que ha estado ausente entre las organizaciones de los pueblos del oriente. Situación que no ha ocurrido, por ejemplo, en el pueblo guaraní: el sindicato no cabía en su concepción de organización, lo cual se refleja al momento de conformar una Asamblea del Pueblo Guaraní. Por consiguiente, las mujeres de la CNAMIB se plantean luchar por una interlocución válida frente al gobierno y la sociedad civil; por tanto, no es casual encontrar en los documentos de actas de la CNAMIB, resoluciones que expresan lo siguiente:

Primera resolución: Exigir al gobierno nacional, que RESPETE la toma de decisiones orgánicas sobre la LEGÍTIMA representación de sus autoridades nacionales como es la CNAMIB a la cabeza de Judith Rivero Burgos y su Directorio en Pleno (Territorio en Resistencia, Santa Cruz, marzo 24 de 2013).

Otro elemento importante de rescatar son las bases filosóficas sobre las que se asienta una organización y otra. En el caso de las Bartolinas, y en pos de alcanzar una participación equitativa en los distintos espacios (económicos, políticos y sociales), plantean el *chacha-warmi*= hombre-mujer. Una figura e ideología que representa para los pueblos andinos, relaciones de complementariedad entre hombres y mujeres, un tema por cierto muy cuestionado en la actualidad por el feminismo comunitario. Mientras que conceptos como la complementariedad y el de reciprocidad son muy

---

<sup>9</sup> El sindicato se ha constituido desde la Revolución del 52 “en la vía de reconocimiento social, de acceso inmediato a derechos e interlocución legítima reconocida frente al Estado” (Linera, 2014: 38). Esta forma organizativa es la que tradicionalmente ha caracteriza a los movimientos sociales del occidente del país.

ajenos a las distintas culturas y nacionalidades que habitan la región del oriente del país. La filosofía que, en términos generales, ha caracterizado a estos pueblos hace referencia a la búsqueda de la tierra sin mal, en un sentido más holístico; o en el caso de los guaraníes a *Iyambae*= sin dueño, en un sentido ideal y más amplio de autonomía (Albó, 2006).

**Tabla 2. Características de la estructura organizativa: CNAMIB - Bartolinas**

<b>Parámetros de comparación</b>	<b>Confederación Nacional de Mujeres Indígenas de Bolivia (CNAMIB)</b>	<b>Confederación Nacional de Mujeres Campesinas Indígenas y Originarias de Bolivia “Bartolina Sisa”</b>
<b>Representación</b>	Pueblos y nacionalidades de tierras bajas: Oriente, Chaco y Amazonía	Organizaciones indígenas obreras y populares de tierras altas: Valles y Altiplano
<b>Año de fundación</b>	2007	1980
<b>Contexto histórico de fundación</b>	“Proceso de cambio” (Evo Morales)	Dictadura y recuperación de la democracia
<b>Fundamento filosófico</b>	<i>Iyambae</i> = sin dueño (en caso de las y los guaraníes)	<i>Chacha-Warmi</i> = Hombre-Mujer
<b>Mecanismos de protesta</b>	Marchas Bloqueos de camino	Marchas Bloqueos de camino Huelga de hambre
<b>Objetivos de constitución organizativa</b>	-Interlocución válida de mujeres indígenas de tierras bajas.  -Reconocimiento de las diversas identidades vinculadas a la CIDOB.  -Defensa de territorios  -Seguridad alimentaria	-Lucha por el instrumento político-sindical de las mujeres de base, basado en la unidad, reciprocidad y solidaridad.  -Reafirmar la identidad cultural.  -Lucha por los derechos y propiedad de la tierra y el territorio.  -Seguridad alimentaria
<b>Trabajo político actual</b>	Despatriarcalización y No	Ley Integral para garantizar a las

	violencia	mujeres una vida libre de violencia.
<b>Origen del liderazgo</b>	-Clubes de madres -Juntas escolares	-Clubes de madres -Juntas vecinales -Sindicato -Asociaciones gremiales

Fuente: Elaboración propia, en base a documentos de constitución de las organizaciones, 2014.

Respecto a las relaciones entre mujeres indígenas que conforman la CNAMIB y las Bartolinas, otra entrevistada manifestaba lo siguiente:

En la nación guaraní y como también hablábamos con la presidenta de la CNAMIB hace un momento, como organización guaraní no tenemos esa visión de que las mujeres vayan por un camino a parte, y la organización por otro lado ¿no? Si nos formamos en alguna capacitación o en algún curso es porque queremos fortalecer más nuestra organización. Esa es la visión de las mujeres del pueblo guaraní. En cambio, las Bartolas tienen una visión diferente en la lucha de las mujeres y es para las mujeres ¿no? Entonces, nosotras todavía no hemos llegado ahí (Delina, 2013, entrevista).

Indudablemente, existen factores estructurales que condicionan las relaciones entre una organización y otra. Por ejemplo, el reconocimiento que hacen las mujeres indígenas del oriente a la trayectoria política y a la capacidad de interpelación al estado, que ha caracterizado la lucha de las Bartolinas, es producto de su vinculación a estructuras organizativas como los sindicatos<sup>10</sup>.

A la misma pregunta, sobre la relación con las Bartolinas, se manifiesta la actual presidenta de la CNAMIB:

Hay una buena relación con ellas, siempre en el marco del respeto, diciendo “hasta aquí es tu cancha y hasta aquí la mía”. A nivel nacional nos fortalece a nosotras porque estamos identificadas, cada quien en su lugar; porque antes que no hubiera la CNAMIB estábamos acaparadas ya por esa organización que se decía que era la grande ¿no? Ahora no, ahora las Bartolinas tienen su espacio. Estarán en los nueve departamentos, son mujeres que han migrado, serán trabajadoras, son productoras, tienen otra visión pero nos respetan también a nosotras que somos mujeres y que estamos en siete

<sup>10</sup> La Confederación Nacional de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias de Bolivia “Bartolina Sisa”, nació en 1980, reuniendo a mujeres del sector rural, del altiplano y los valles. Surgen a la vida política, influenciadas por la Confederación Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB). Inicialmente sólo se identificaban como mujeres campesinas, pero en 1997 empezaron también a identificarse como indígenas originarias, en el sentido reivindicativo y en pos de iniciar un proyecto político.

departamentos, en el Oriente, Chaco y Amazonía de Bolivia. 34 pueblos indígenas con nuestras propias normas, nuestros propios usos y costumbres de vivir en colectividad, de vivir en territorio y bueno, respetan la visión que tenemos nosotras como mujeres (Judith, 2013, entrevista).

Sin duda, otro elemento que resalta es el tema del respeto. El respeto es una de las principales premisas sobre las que se asientan las relaciones de género entre las Bartolinas y la CNAMIB. Si bien, declaran coordinar trabajo político en lo que respecta al seguimiento de algunas leyes que hacen a sus intereses comunes, como la Ley Integral o la Ley de Salud; sostienen que este espacio de diálogo se genera siempre y cuando se den en un marco de respeto a sus usos y costumbres. Es decir, a esas fronteras culturales que también definen sus estrategias y mecanismos de hacer política y de interpelación al estado. Unas desde una posición más aguerrida como la que ha caracterizado la identidad de las compañeras lideresas que conforman las Bartolinas, y otras, desde un posicionamiento más pacífico pero de resistencia como el que caracteriza a las hermanas dirigentes de la CNAMIB.

En ese sentido, puedo afirmar que se ha gestado un movimiento de mujeres indígenas del oriente con mayor representación, la cual se refleja en la capacidad de interpelación que están logrando frente al estado boliviano y la sociedad civil, a través de la CNAMIB. Están en un proceso de empoderamiento desde donde se plantean la reivindicación de sus derechos individuales, aunque la lucha por la autodeterminación de sus pueblos sobre la tierra y el territorio permea constantemente sus agendas políticas. Ejemplo de ello es la presencia y el protagonismo que han tenido las mujeres indígenas del oriente en las marchas en defensa del TIPNIS (Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécure).

A manera de ir concluyendo el presente capítulo, considero que la participación política que han tenido las mujeres guaraníes, en el contexto local o regional, se expresa a través de la generación de procesos de capacitación o alfabetización, y de carnetizar a la población indígena que habita en comunidades rurales. “Las líderes indígenas a lo largo de sus vidas experimentan momentos de nacionalización” (Radcliffe, 2010: 318). Aunque esta búsqueda de nacionalización o de inclusión en la nación está marcada por jerarquías de poder como los que condicionan la pertenencia étnica/racial, de género y de clase, principalmente.

En ese entendido, los mecanismos de incidencia en la vida pública responden en un sentido amplio, a la búsqueda de ciudadanía y de inclusión en el proyecto de estado-nación, que ahora incluye el componente plurinacional<sup>11</sup>. Tal como es planteado por Chatterjee (2011), los proyectos de estados modernos y las comunidades políticas que hacen parte de él, demandan un reconocimiento legítimo de ciudadanía. A decir del autor, exigen ser tratados como ciudadanos y ciudadanas, y no como súbditos.

En el contexto nacional, la participación de las mujeres guaraníes se expresa a través de su vinculación a la CNAMIB y en un posicionamiento propio, que recupera y reafirma su diferencia étnica. No obstante esta reivindicación étnica, las ha llevado a un campo de disputas frente a las Bartolinas (organización compuesta por mujeres de origen, predominantemente, aymara y quechua). Así como lo mencionaron las lideresas indígenas entrevistadas, ellas no sienten que las Bartolinas les representen, ni a nivel del gobierno ni a nivel internacional.

Pero ¿cuál es el trasfondo de esas disputas? Si bien existen unos parámetros diferenciales, como los analizados en la Tabla 2 –como el contexto histórico político, fundamentos filosóficos, mecanismos u objetivos de lucha–, que afectan sus relaciones institucionales, existe otro factor no menos importante. Este, está vinculado a la manera en que los distintos sectores sociales o comunidades políticas, en el contexto actual, conciben, imaginan y quieren ser incluidos en el proyecto de estado-nación, que desde el 2009 se define como plurinacional e intercultural.

Aunque éste es uno de los temas que ocupa la agenda académica de países como Bolivia y Ecuador, a partir de las reformas a sus Constituciones Políticas de Estado. A través del discurso de las *mburuvichas* entrevistadas, que manifiestan no sentirse representadas por las Bartolinas por representar a la región andina, así como el discurso del Presidente Evo Morales en el que invita a los pobladores del Chapare (aymaras y quechuas) a conquistar a las mujeres del TIPNIS (mujeres yuracarés, sirionós, baures, etc.), se evidencian formas de política racializada (Canessa, 2008) o anulación política.

---

<sup>11</sup> “La nueva Constitución Política del Estado reconoce a 36 idiomas y naciones indígenas con derechos incluso previos a la propia formación de la República boliviana. Eso significa que las naciones indígenas al fin, y para siempre, son reconocidas y potenciadas como componentes sustanciales de la sociedad boliviana; pero además, se constituyen en el núcleo organizativo del sistema de poder estatal y del régimen de gobierno. Eso implica que no es el Estado el que deviene en nación unificada o el que se encarga de unificar y homogeneizar la nación, como sucedió en la mayor parte de los Estados-nación que extinguieron la diversidad nacional que habita en ellos. Acá son las naciones indígenas, resistentes a la Colonia y a la República etnocida, las que devienen Estado; en otras palabras, las que convierten la diversidad societal en complejidad estatal y horizonte plural” (Linares, 2014: 44).

## CAPÍTULO VI CONCLUSIONES

A nivel comunitario, regional y nacional, la participación política-organizativa así como las identidades políticas que han asumido las mujeres guaraníes, dan cuenta de las grandes similitudes con el proceso que en general han vivido las mujeres indígenas de la región andina y latinoamericana. Reconstruir sus trayectorias políticas no excluye su participación, por ejemplo, en los clubes de madres, que con sus grandes limitaciones se han constituido en el primer escenario de incidencia política. En términos de Silvia Rivera Cusicanqui, los clubes de madres “contribuyeron a crear una imagen maternalizada de las mujeres, en la que resultaban desvalorizados sus saberes como pastoras, tejedoras y ritualistas” (2004: 3).

Aunque Rivera se refiere a la experiencia de las mujeres indígenas que habitan la región andina de Bolivia, el caso de las mujeres guaraníes no es la excepción. No obstante, sus formas de agencia las llevó a organizarse como Casa Campesina hasta llegar a conformar la Central Intercomunal de Mujeres Capitanas Isoceñas (CIMCI), y su reciente vinculación a la Confederación Nacional de Mujeres Indígenas de Bolivia (CNAMIB), desde donde actualmente promueven la participación política y el ejercicio de sus derechos como mujeres indígenas.

En cuanto a su participación al interior de las organizaciones mixtas, como la Asamblea del Pueblo Guaraní (APG) y la Confederación de Pueblos Indígenas del Oriente de Bolivia (CIDOB), los discursos de las *mburuvichas* o capitanas dan cuenta de actorías en resistencia como respuesta al ordenamiento que ejerce el “patriarcado indígena” (Paredes, 2010), el cual se fortalece constantemente bajo el discurso de los intereses colectivos.

Ante esta situación, las *mburuvichas* se valen de ciertos discursos y prácticas, que de manera estratégica son utilizados para renegociar estos espacios de poder y legitimar sus posiciones políticas, en otro sentido para generar procesos de empoderamiento. La idea de respeto a la comunidad, pero encarnado en la figura política del *mburuvicha guasu* o capitán grande, así como la actitud de denuncia, control y vigilancia que adoptan las *mburuvichas* al interior de las orgánicas de carácter mixto, podrían constituirse en expresiones sutiles de resistencia, manifiestas a través del

“discurso oculto”. En términos de Scott, este discurso es la manifestación de la política del disfraz y del anonimato, refiere a una conducta fuera de escena y está constituido por manifestaciones lingüísticas, gestuales y prácticas que confirman, contradicen o tergiversan lo que aparece en público (Scott, 2000). Mientras que las mujeres guaraníes generan procesos de conciencia y denuncian el lugar marginal y de exclusión que les han sido asignados en sus instancias formales de representación como la APG, reflejados en la consolidación de espacios organizativos propios, sus decisiones políticas no están del todo desvinculadas de la aprobación del liderazgo que ejerce el *mburuvicha guasu* o capitán grande. “La subordinación exige representar convincentemente la humildad y el respeto, la dominación también parece exigir una actuación semejante, de altanería y dominio” (Scott, 2000: 35). En ese sentido, sus discursos no siempre reflejen situaciones de enfrentamiento y lo que aparece son inciertas negociaciones y posicionamientos.

En ese entendido, a través de las actorías en resistencia intento dar cuenta de los distintos mecanismos, que en determinados momentos históricos, las mujeres indígenas guaraníes despliegan para ser sujetas y actoras políticas legítimas. Respecto al estado “al encarar estos desafíos, las mujeres indígenas actúan un performance encarnado y espacializado de ciudadanía, que habla de las ambiguas y contradictorias formas de pertenencia” (Radcliffe, 2010: 345). A decir de la autora, las mujeres indígenas experimentan momentos de nacionalización pero con las mismas cargas étnico/raciales, de género, de clase y locación.

Definitivamente, analizar la participación política que han tenido las mujeres guaraníes, no se comprende únicamente desde las distintas formas de agencia, entendida en términos de capacidades para generar cambios. Y que se reflejan en los espacios que actualmente ocupan, como *mburuvichas* comunales, vice presidentas de la APG, la CIDOB, las secretarías de género, comunicación, etc., o en el caso de una de ellas como gestora o primera presidenta de la CNAMIB; sino que es necesario indagar en sus discursos que reflejan estrategias de resistencia y lucha frente a las distintas instancias organizativas. Pues, desde sus luchas de resistencia, las mujeres guaraníes se enfrentan no sólo al poder político-institucional que ejercen sus pares hombres, a nombre de la cultura, sino que también luchan por reivindicarse como sujetas políticas frente a una sociedad marcada por el racismo y el machismo.

En un nivel macro de análisis, la acción política-organizativa de las mujeres indígenas, reflejada en su vinculación a la CNAMIB y en su interpelación al estado, responden a la búsqueda incesante de justicia, entendida en el sentido de generarse espacios de reconocimiento cultural, étnico y de género, así como de búsqueda de representación legítima, a decir de las lideresas, a constituirse en una vía de interlocución válida frente a la sociedad civil y el estado.

El marco teórico en el cual se inscriben dichas afirmaciones parten del debate de la filosofía política sobre la justicia, entendida más allá de la redistribución económica, política y de valorizaciones socioculturales. Recurro a Nancy Fraser (1997) y a Iris Marion Young (2000), sobre su propuesta de reconceptualizar la justicia en términos sobre todo de representación, que implica repensar los procedimientos a través de los cuales se toman las decisiones al interior de la comunidad política. Es decir, quiénes definen los marcos de acción de esta comunidad política, quién decide las reglas y quiénes deciden quién es actor legítimo y quién no. Es así que para Young, la justicia no puede ser pensada por fuera de la construcción de espacios políticos legítimos (organizaciones institucionales), donde convergan las diferencias.

En ese sentido, y asentándome en los aportes del feminismo postcolonial, la lucha de las mujeres indígenas implica una reflexión desde la geopolítica, como un terreno de disputa y tensión, el cual permite analizar las relaciones de dominación étnicas, raciales y sexuales. En sintonía con los feminismos postcoloniales, se encuentra el feminismo comunitario, una propuesta desde la cual se ha empezado a develar y a cuestionar las formas de dominación que se ejercen desde el patriarcado indígena, originario. Una representación de este patriarcado es la práctica de complementariedad del *chacha-warmi*, conceptos bajo los cuales no solo se fundamentan las organizaciones de mujeres indígenas como las Bartolinas, sino que también permea la institucionalidad de la democracia comunitaria, promulgada en la Constitución Política del Estado Plurinacional, temas que en el contexto político actual se abren como nuevas aristas de investigación.

## BIBLIOGRAFÍA

- Albó, Xavier (1990). *Los Guaraní-Chiriguano. La comunidad hoy*. La Paz: Cuadernos de investigación nº 32, CIPCA. 433 p.
- (2009). “Movimientos y poder indígena en Bolivia, Ecuador y Perú”. En *Movimientos socioculturales en América Latina. Ambientalismo, feminismo, pueblos originarios y poder empresarial*, Fernando Calderón (Comp.): 131-325. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- (2007). “Bolivia: avances y tropezones hacia un nuevo país plurinacional e intercultural”. En *Pueblos indígenas y política en América Latina. El reconocimiento de sus derechos y el impacto de sus demandas a inicios del siglo XXI*, Salvador Martí i Puig (ed): 335-359. Barcelona: Fundació CIDOB.
- Albó, Xavier y Franz X. Barrios Suvelza (2006). *Por una Bolivia plurinacional e intercultural con autonomías*. Cuaderno de trabajo. Disponible en <http://www.ibcperu.org/doc/isis/15795.pdf>, visitado en febrero 20 de 2014.
- Alexander M. Jacqui y Chandra Talpade Mohanty (2000). “Genealogías, legados, movimientos”. En *Traficantes de Sueños*. (Pp. 137-183). Madrid: Traficantes de Sueños.
- Anzaldúa, Gloria (2004). “Movimientos de rebeldía y las culturas que traicionan”. En *VVAA: Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*. (Pp. 71-80). Madrid: Traficantes de sueños.
- Arnold, Denise y Alison Spedding (2005). *Mujeres en los Movimientos Sociales en Bolivia 2000 – 2003*. La Paz: CIDEM e ILCA. 242 p.
- Cabezas, Marta (2008). “Ellas son invitadas nosotros somos orgánicas: las difíciles alianzas políticas entre mujeres parlamentarias del M.A.S. en la Bolivia poscolonial”. En *Feminismos en la antropología: nuevas propuestas críticas*. Liliana Suárez, Emma Martín y Rosalba Hernández (Comp.): 117-139. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.
- Cabnal, Lorena (2010). *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. Disponible en <http://porunavidavivible.files.wordpress.com/2012/09/feminismos-comunitario-lorena-cabnal.pdf>, visitado en enero 22 de 2014.
- Canessa, Andrew (2008). “El sexo y el ciudadano: barbies y reinas de belleza en la era de Evo Morales”. En *Raza, etnicidad y sexualidades. Ciudadanía y multiculturalismo en América Latina*. Peter Wade, et al (Comp.): 69-104. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Universidad del Valle, Universidad del Estado de Río de Janeiro.
- Caurey, Elías (2012). *Nación Guaraní. Ñamae ñande rekore. Una mirada a nuestro modo de ser*. Bolivia: Territorio Guaraní.
- Castaños, Carlos Ricardo (2008). *Tierra y Territorio en Bolivia*. Disponible en [http://www.territorioindigenaygobernanza.com/bov\\_04.html](http://www.territorioindigenaygobernanza.com/bov_04.html), visitado febrero 25 de 2013.
- Chatterjee, Partha (2011). *La política de los gobernados*. Disponible en <http://www.scielo.org.co/pdf/rcan/v47n2/v47n2a09.pdf>, visitado en febrero 22 de 2014.
- Combès, Isabelle (2005a). “¿Con o sin dueños? Participación política y democracia indígena en el Chaco boliviano”. En *Participación política, democracia y*

- movimientos indígenas en los Andes*. (Pp. 135-146). La Paz: IFEA, PIEB, Embajada de Francia.
- (2005b). *Etno-historias del Isoso. Chané y chiriguano en el Chaco boliviano (Siglos XVI al XX)*. 396p. La Paz: IFEA, PIEB.
- Comisión Interamericana de Derechos Humanos de la OEA (2009). *Comunidades cautivas: situación del pueblo indígena guaraní y formas contemporáneas de esclavitud en el Chaco de Bolivia*. Disponible en <http://www.cidh.org/Comunicados/Spanish/2010/44-10sp.htm>, visitado en abril 25 de 2012.
- Confederación Nacional de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias de Bolivia “Bartolina Sisa” - CNMCIQB-BS. Disponible en [www.bartolinasisa.org](http://www.bartolinasisa.org), visitado en febrero 25 de 2014.
- Confederación Nacional de Mujeres Indígenas de Bolivia – CNAMIB. Disponible en <http://www.apcbolivia.org/org/cnmciqb-bs.aspx>, visitado en febrero 26 de 2014.
- Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia, 2009.
- Curiel, Ochy (s/f). “Género, raza, sexualidad. Debates contemporáneos”. Disponible en [http://www.urosario.edu.co/urosario\\_files/1f/1f1d1951-0f7e-43ff-819f-dd05e5fed03c.pdf](http://www.urosario.edu.co/urosario_files/1f/1f1d1951-0f7e-43ff-819f-dd05e5fed03c.pdf), visitado en enero 20 de 2014.
- Flores, Flores Juliana (2005). “Aportes postcoloniales (latinoamericanos) al estudio de los movimientos sociales”. Disponible en [http://www.revistatabularasa.org/numero\\_tres/florez.pdf](http://www.revistatabularasa.org/numero_tres/florez.pdf), visitado en diciembre 15 de 2012.
- Fraser, Nancy (1997). “¿De la redistribución al reconocimiento?”. Dilemas en torno a la justicia en una época “postsocialista”. En *Iustitia Interrupta: Reflexiones críticas desde la posición “postsocialista”*. (Pp. 17-54). Santa Fé de Bogotá: Siglo de Hombres Editores.
- García Linera, Álvaro (2014). *Identidad boliviana. Nación, mestizaje y plurinacionalidad*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional. Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional. 75 p.
- Gray, Nancy (2009). *Ahora somos ciudadanos*. La Paz: Muela del Diablo Editores. 358 p.
- Grey Nancy (2005). Movimientos indígenas bolivianos: articulaciones y fragmentaciones en la búsqueda del multiculturalismo. En *La lucha por los derechos indígenas en América Latina*, Nancy Grey Postero y León Zamosc (Comp.): 265-309. Quito: Abya-Yala.
- Hernández, Aída (2008) “Feminismos postcoloniales: reflexiones desde el sur del Río Bravo”. En *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*. Liliana Suárez y Aída Hernández (Comp.): 75-106. Valencia: Ediciones Cátedra-Universidad de Valencia.
- Hernández, Aída y Andrew Canessa (2012). *Complementariedades y exclusiones en Mesoamérica y los Andes*. Disponible en [http://www.iwgia.org/iwgia\\_files\\_publications\\_files/0572\\_Genero\\_complementariedades\\_y\\_exclusiones\\_en\\_Mesoamerica\\_y\\_los\\_Andes.pdf](http://www.iwgia.org/iwgia_files_publications_files/0572_Genero_complementariedades_y_exclusiones_en_Mesoamerica_y_los_Andes.pdf), visitado en mayo 30 de 2014.
- Hill Collins, Patricia (2012). “Rasgos distintivos del pensamiento feminista negro” En *Feminismos negros. Una antología*, Mercedes Jabardo (Comp.): 99- 131. Madrid: Traficantes de Sueños.

- Hirsch, Silvia María (s/f). *Fronteras, organizaciones indígenas y construcción de las identidades: El caso de los guaraníes de la Argentina y Bolivia*. Disponible en <http://www.globalcult.org.ve/pub/AMI/10-Hirsch.pdf>, visitado en febrero 20 de 2013.
- hooks, bell (2000). "Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista" En *Traficantes de Sueños*. (Pg. 33-50). Madrid: Traficantes de Sueños.
- Honneth, Axel (2006). "Redistribución como reconocimiento. Respuesta a Nancy Fraser". En *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*, Jurjo Torres (Comp.): 92-126. Madrid: Ediciones Morata, S.L.
- Lehm, Zulema (1999). *Milenarismo y movimientos sociales en la amazonía boliviana. La búsqueda de la Loma Santa y la marcha indígena por el territorio y la dignidad*. Santa Cruz: APCOB, CIDDEBENI, OXFAM AMÉRICA.
- Lambertini, Eduardo y Roberto Alem (2013). *Municipios Ricos, poblaciones pobres. Resultados de la ironía*. Santa Cruz: Cruz Roja Suiza.
- Mahmood, Saba (2008). "Teoría feminista y el agente social dócil: algunas reflexiones sobre el renacimiento islámico en Egipto". En *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*, Liliana Suárez y Aída Hernández (Comp.): 165-123. Valencia: Ediciones Cátedra, Universidad de Valencia.
- Marion Young, Iris (2000). *La justicia y la política de la diferencia*. Madrid: Ediciones Cátedra, Universitat de València.
- Martínez, Carmen (2004). "Los misioneros salesianos y el movimiento indígena de Cotopaxi, 1970-2004". Disponible en <http://flacsoandes.org/dspace/bitstream/10469/5323/1/RFLACSO-ED63-12-Martinez.pdf>, visitado en febrero 23 de 2014.
- Méndez, Georgina (2009). "Miradas de género de las mujeres indígenas en Ecuador, Colombia y México". En *Participación y políticas de mujeres indígenas en contextos latinoamericanos recientes*, Andrea Pequeño (Comp.): 53-72. Ecuador: FLACSO, Ministerio de Cultura.
- Mohanty, Chandra Talpade (2008). "Bajo los ojos de occidente: academia feminista y discursos coloniales". En *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*, Liliana Suárez y Aída Hernández (Comp.): 117-164. Valencia: Ediciones Cátedra- Universidad de Valencia.
- Molyneux, Maxine (2003). "Análisis de los movimientos de mujeres". En *Movimientos de mujeres en América Latina*. (Pp. 217-249). Madrid: Instituto de la Mujer.
- Montes, Tania (2011). Las organizaciones sociales de las mujeres indígenas, y su relación con la política formal. Disponible en <http://www.revistasbolivianas.org.bo/pdf/rcc/n26/v12n26a10.pdf>, visitado en junio 2 de 2014.
- Moser, Caroline (1995). *Planificación de género y desarrollo: Teoría, práctica y capacitación*. Pp. 31-89. Lima: Red Entre Mujeres/Flora Tristán.
- Mouffe, Chantal (1999). *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radial*. Barcelona, Buenos Aires, México: Editorial Paidós.
- Paredes, Julieta (2010). *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. La Paz: Mujeres Creando Comunidad.
- Pequeño, Andrea (2007). *Imágenes en disputa. Representaciones de mujeres indígenas ecuatorianas*. Quito: FLACSO, Abya-Yala y UNFPA.
- (2009). "Vivir violencia cruzar los límites. Prácticas y discursos en torno a la violencia contra las mujeres en comunidades indígenas de Ecuador".

- En *Participación y políticas de mujeres indígenas en contextos latinoamericanos recientes*. Andrea Pequeño (Comp.): 147-168. Ecuador: FLACSO, Ministerio de Cultura.
- Prieto, Mercedes, Clorinda Cuminao, Alejandra Flores, Gina Maldonado y Andrea Pequeño (2005). Las mujeres indígenas en la búsqueda del respeto. En *Mujeres ecuatorianas. Entre la crisis y las oportunidades 1990-2004*, Mercedes Prieto (Comp.): 155-194. Quito: FLACSO.
- Prieto, Mercedes (1998). “El liderazgo de las mujeres indígenas; tendiendo puentes entre género y etnia”. En *Mujeres Contracorriente*, Emma Cervone (Comp.): 15-37. Quito: CEPALES.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2004). “La noción de ‘derecho’ o las paradojas de la modernidad postcolonial: indígenas y mujeres en Bolivia”. En *Revista Aportes Andinos N°11*. Disponible en <http://www.uasb.edu.ec/padh>, visitado en junio 12 de 2012.
- Radcliffe, Sarah (2007). “Tejiendo redes: organizaciones y capital social en los pueblos indígenas”. En *Pueblos indígenas y política en América Latina. El reconocimiento de sus derechos y el impacto de sus demandas a inicios del siglo XXI*, Salvador Martí i Puig (ed): 31-56. Barcelona: Fundació CIDOB.
- (2010). “Historia de vida de mujeres indígenas a través de la educación y el liderazgo. Intersecciones de raza, género y locación”. En *Celebraciones centenarias y negociaciones por la nación ecuatoriana*, Valeria Coronel y Mercedes Prieto (Comp.): 317-349. Quito: FLACSO, Ministerio de Cultura.
- Sánchez, Martha (2005). “Mujeres indígenas en México: acción y pensamiento. Construyendo otras mujeres en nosotras mismas”. En *Feminismos disidentes en América Latina y el Caribe*. Volúmen 24, N°2, pp. 45-53. Francia: Ediciones Fem-e-libros.
- Scott, James C. (2000). *Los dominados y el arte de la resistencia*. México, D.F.: Ediciones Era.
- Stefanes Pacheco, Rosely e Isabela Stefanés Pacheco (2013). *La actuación de la mujer indígena guaraní Kaiowá en las reivindicaciones territoriales*. En *Íconos*. Revista de Ciencias Sociales N° 45, pp. 25-39. Quito: FLACSO.
- Territorio indígena y gobernanza. Informe 2010. Disponible en [http://www.territorioindigenaygobernanza.com/bov\\_04.html](http://www.territorioindigenaygobernanza.com/bov_04.html), visitado en febrero 10 de 2013.
- Touraine, Alain (2007). “De la experiencia personal a la acción colectiva”. En *El mundo de las mujeres*. Pp. 107-127. Barcelona: Paidós.
- van der Valk, Graciela (2011). *Colonialidad del Poder en Caraparí. Estudio de la disputa por la tierra, relaciones de trabajo y autoridad*. La Paz: PIEB.
- Viveros, Mara (s/f). “La sexualidad de la raza y la racialización de la sexualidad en el contexto latinoamericano actual”. Disponible en [http://interculturalidad.org/attachments/article/145/viveros\\_sexualizacion-de-la-raza-y-la-racializacion-de-la-sexualidad-en-el-contexto-latinoamericano.pdf](http://interculturalidad.org/attachments/article/145/viveros_sexualizacion-de-la-raza-y-la-racializacion-de-la-sexualidad-en-el-contexto-latinoamericano.pdf), visitado en enero 20 de 2014.
- Weismantel, Mary (1994). “Alimentación, género y pobreza en los Andes Ecuatorianos. Práctica: Vida en la cocina”. Disponible en <http://www.flacso.org.ec/docs/antgenweismantel.pdf>, visitado en febrero 25 de 2014.

## **Documentos**

- Los tiempos (2011). “¿Declaraciones desafortunadas?”, sección: Columnistas, agosto 5.
- Correo del sur (2008). “Bolivia fue convocada por la OEA para apoyar demanda de guaraníes”, sección: Nacional, marzo 11.
- Erbol (2013). “CNAMIB: Bartolina Sisa no nos representa”, sección: Noticia, mayo 9.
- Territorios en resistencia (2013). “Bolivia: Mujeres indígenas incian proceso contra falsas dirigencias oficialistas”, sección: Noticia, marzo 24.

## **Entrevistas**

- Barba, técnica ACH, 6 junio de 2013
- Felicia Barrientos, presidenta de CIMCI, 8 de junio de 2013
- Lorgio Rodríguez, representante de tierra y territorio de la APG, 9 de junio de 2013
- Isabel Morales, lideresa del Isosog, 11 de junio de 2013
- Edith Cuarto, vice presidenta de la APG, 12 de junio de 2013
- Lidia Galván, segunda capitana de KAAMI, 16 de junio de 2013
- Rosa Elena, técnica ACH, 19 junio de 2013
- Constanza Moreno, lideresa de Camiri, 20 de junio de 2013
- Delina Cumandiri, lideresa de Cuevo, 27 de junio de 2013
- Judith Rivero, presidenta de la CNAMIB, 28 de junio de 2013
- Justa Cabrera, lideresa de Zona Cruz, 12 de julio de 2013