
Detrás del cristal con que se mira: Mujeres ayoreas-ayoredie, órdenes normativos e interlegalidad

*Mercedes Nostas Ardaya
Carmen Elena Sanabria Salmón*



Coordinadora de la Mujer
Santa Cruz, 2009

Detrás del cristal con que se mira:
Mujeres ayoreas-ayoredie,
órdenes normativos e interlegalidad

Primera edición: 2009

Edición y diseño: Nuevo
Periodismo Editores

Diseño de portada: Ernesto Azcuy

Depósito Legal: 4-1-141-09

Impreso en : Editora PRESENCIA

La Paz - Bolivia



Asdi
AGENCIA SUECA DE COOPERACION
INTERNACIONAL PARA EL DESARROLLO



Embajada Real de Dinamarca

ESTA PUBLICACIÓN SE HA REALIZADO CON LA ASISTENCIA FINANCIERA DE LA AGENCIA SUECA DE COOPERACIÓN INTERNACIONAL PARA EL DESARROLLO Y DE LA EMBAJADA REAL DE DINAMARCA. LOS PUNTOS DE VISTA QUE EN ELLA SE EXPONEN REFLEJAN LOS RESULTADOS DE LA INVESTIGACIÓN Y LA OPINIÓN DE QUIENES HICIERON EL TRABAJO Y, POR TANTO, NO REPRESENTAN EN NINGÚN CASO EL PUNTO DE VISTA OFICIAL DE ASDI NI DE LA EMBAJADA REAL DE DINAMARCA.

EQUIPO DE INVESTIGACIÓN:

Mercedes Nostas Ardaya		Investigadora y redactora				
Carmen Elena Sanabria Salmón		Investigadora				
Tania Cutamiño		Investigadora de campo				
Rebeca Bajebia Chiqueño		Investigadora de campo				
Susana Suia Picanere		Investigadora de campo				
Daniel Ñigomejei Etacorei		Traductor				
Julia Chiqueño		Traductora				
Nº	Nombre	Lugar de entrevista	Sexo	Edad	Comunidad de estadía actual	Grupo Territorial
1.	Itague Etacorei	Garai	F	65	Puesto Paz	Guidaigotó
2.	Juté Chiquero	Garai	F	50	Puesto Paz	Guidaigotó
3.	Uchiejnadaté E.	Garai	F	+70	Puesto Paz	Guidaigotó
4.	Igasí Dosapei	Garai	M	40	Rincón del Tigre	Jnupedogósé
5.	Acayá Dosapé	Garai	F	65	Poza Verde	Diekenaigotó
6.	Igasidaté Cutamiño	Garai	F	70	Rincón del Tigre	Jupedogotó
7.	Dabi Etacorei	Garai	M		Desconocida	Urucú
8.	Igasidaté Cutamiño	Garai	F	70	Rincón del Tigre	Jnupedogotó
9.	Igasí Dosapei	Garai	M	40	Rincón del Tigre	Jnupedogósé
10.	Igasí Dosapei	Garai	M	40	Rincón del Tigre	Jnupedogósé
11.	Dori Dosapei	Garai	F	22	Poza Verde	Diekenaigotó
	Kitty Chiqueno	Garai	F	23		
	Cristina Cutamiño	Garai	F	29		
12.	Uusaá Picanerai	Garai	F	28	Poza Verde	Diekenaigotó
	Carlos Chiquero	Garai	M	48	Puesto Paz	Guidaigosé
13.	Ángel Chiquero	Garai	M	40	Poza Verde	Diekenaigosé
14.	Ojó Chiquero	Garai	F	67	Poza Verde	Diekenaigotó
15.	Cristina Cutamiño	Garai	F	29	Poza Verde	Diekenaigotó
16.	Niomé Cutamiño	Garai	F	68	Poza Verde	Dojobiegotó
	Dapuede Chiquero	Poza Verde	M	55	Poza Verde	Diekenaigosé
17.	Dapuede Chiqueno		M	68	Poza Verde	Diekenaigosé
	Dapuedaté Chiqueno		F	55	Poza Verde	Diekenaigotó
18.	Lucho Chiquero	Poza Verde	M	65	Poza Verde	Diekenaigosé
19.	Ajnocaidate Etacorei	Poza Verde	F	70	Poza Verde	Totobiegotó
20.	Enueine Etacorei	Poza Verde	M	70	Poza Verde	Totobiegósé
21.	Jeui Chiquero	Poza Verde	M	55	Poza Verde	Diekenaigosé
22.	Enueine Etacorei	Poza Verde	M	70	Poza Verde	Totobiegósé
23.	Nohaine Picanerai	Zapocó	M	75	Zapocó	Diekenaigosé
24.	Jorgede Picanerai	Zapocó	M	70	Zapocó	Diekenaigosé
25.	Sabiadé Cutamoajai	Jogasui	M	65	Tobité	Jnupedogósé
26.	Jocamia Chiquero	Jogasui	F	+65	Poza Verde	Diekenaigotó
27.	Ñigomejei Etacorei	Jogasui	M	53	Zapocó	Diekenaigosé
28.	Samá Etacorei	Jogasui	F	60	Tobité	Jnupedogotó
29.	Canidaté Dosapei	Jogasui	F	+70	Urucú	Jnupedogotó
30.	Caniné Chiquero	Jogasui	M	+70	Urucú	Jnupedogósé
31.	Sabiadé Cutamoajai	Jogasui	M	+65	Tobité	Jnupedogósé
32.	María Tepaitigue D.	Jogasui	F	67	Urucú	Guidaigotó
33.	Itague Picanere	Jogasui	F	+68	Puesto Paz	Guidaigotó
34.	Ñigomejei Etacorei	Jogasui	M	53	Zapocó	Diekenaigosé
35.	Samane Etacorei	Jogasui	M	+70	Tobité	Jnupedogósé
36.	Uguijami Picanerai	Jogasui	M	+70	Rincón del Tigre	Cochocoigosé
37.	Iyadaté Etacorei	Jogasui	F	+80	Rincón del Tigre	Cochocoigotó
38.	Tania Cutamiño	Garai	F	31	Poza Verde	Diekenaigotó
39.	Humberto Chiquero	Santa Cruz	M	54	Poza Verde	Diekenaigosé
40.	Teresa Jnurumini	Santa Cruz	F	43	Puesto Paz	Guidaigotó
41.	Dobia Chiqueno	Santa Cruz	F	60	Puesto Paz	Guidaigotó
42.	Rosendo Alpire J	Santa Cruz	M	21	Santa Cruz	Guidaigosé

PARTICIPANTES EN EL TALLER DE CANOB (20-21 de noviembre, 2007)

Nº	Nombre	Estado generacional	Comunidad de estadía actual	Grupo territorial de pertenencia
1	Lidia Chiqueno	Adulta	Tobité	Diréquedejnaigotó
2	Priscila Dosapei	Adulta	Porvenir	Guidaigotó
3	Juana Picanere	Adulta	Santa Teresita	Jnupedogotó
4	Rebeca Bajebia Chiqueno	Adulta	Jogasui	Diréquedejnaigotó
5	Susana Subi Picanerai	Adulta	Degui	Diréquedejnaigotó
6	Eva Dosapei	Adulta	Santa Teresita	Jnupedogotó
7	Lidia Etacorei	Adulta	Poza Verde	Diréquedejnaigotó
8	Tania Cutamiñó	Joven	Garay	Guidaigotó
9	Ana Picanere	Joven	Manantial	Cochocoigotó
10	Kiti Chiqueno	Joven	Guidai Ichai	Guidaigotó
11	Erica Dosapei	Anciana	Nueva Esperanza	Diréquedejnaigotó
12	Sandra Peinado	Adulta	Rincón del Tigre	Cochocoigotó
13	Noemí Picanerai	Joven	Corechi	Cochocoigotó
14	Tabita Peinado Etacorei	Adulta	Pilai	Cochocoigotó
15	Julia Chiqueno	Joven	Degui	Diréquedejnaigotó
16	Pacá Chiqueno	Adulta	Urucú	Jnupedogotó
17	Ugobe Dosapei Picanere	Joven	Jogasui	Guidaigotó
18	Guillermina Nurumini	Adulta	Yacuse	Guidaigotó
19	Jenny Picanere	Adulta	Motacú	Diréquedejnaigotó
20	Mariela Chiqueno	Adulta	Puesto Paz	Guidaigotó
21	Lucia Picanere	Adulta	Zapocó	Diréquedejnaigotó
22	Luisa Picanere	Anciana	Degui	Diréquedejnaigotó
23	Hortencia Etacore	Adulta	Jogasui	Diréquedejnaigotó

PARTICIPANTES EN LOS TALLERES 1 y 2 DE BÉLGICA

PARTICIPANTES EN LOS TALLERES Y FDE BELGICA					
Nº	Nombre	Estado generacional	Comunidad de estadía actual	Grupo territorial	
	Tania Cutamiñó	Joven	Garai	Diekenaigotó	
	Cristina Cutamiñó	Joven	Garai	Diekenaigotó	
	Rebeca Bajebia Chiqueno	Adulta	Jogasui	Diekenaigotó	
	Susana Suia Picanerai	Adulta	Degui	Diekenaigotó	
Otros participantes en grupos de consulta					
Nº	Nombre	Comunidad estadía actual	Sexo	Estado generacional	Grupo Territorial de pertenencia
1	Itague Etacore	Garai	M	Adulta	Diréquedejnaigotó
2	Idaoi Picanerai	Garai	H	Adulto	Guidaigotó
3	Unhé Chiqueno	Garai	M	Adulta	Diréquedejnaigotó
4	Danieldaté Cutamiñó	Poza Verde	M	Anciana	Diréquedejnaigotó
5	Dapoedé Chiqueno	Poza Verde	M	Anciana	Diréquedejnaigotó
6	Anocaidaté Etacore	Poza Verde	M	Anciana	Diréquedejnaigotó
7	Enuiné Daniel Dosapei	Poza Verde	M	Anciana	Diréquedejnaigotó
8	Yenanaté Etacore	Garai	M	Adulto	Diréquedejnaigotó
9	Tago Chiqueno	Guidai Ichai	H	Adulto	Diréquedejnaigosí
10	Agustín Dosapei	Garai	H	Adulto	Diréquedejnaigosí
11	Sabina Dosapé	Garai	H	Adulto	Diréquedejnaigosí
12	Chiñoi Picanerai	Degui	H	Anciano	Diréquedejnaigosí
13	Punangué Picanerai	Degui	M	Anciana	Guidaigotó
14	Ichabia Dosapé	Degui	M	Anciana	Diréquedejnaigotó
15	Inoidaté Picanerai	Degui	M	Anciana	Diréquedejnaigotó
16	Agidabia Dosapé	Degui	M	Adulta	Diréquedejnaigotó
17	Josedaté Picanerai	Degui	M	Anciana	Diréquedejnaigotó
18	Migueldaté Chiqueno	Degui	M	Adulta	Guidaigotó
19	Miguelde Picanerai	Degui	M	Adulta	Guidaigotó
20	Tojá Cutamuajai	Zapocó	M	Adulta	Guidaigotó
21	Diayde Picanerai	Zapocó	H	Adulta	Diréquedejnaigosí
23	Iyadaté Nuruminé	Rincón del Tigre	M	Adulta	Cochocoigotó
24	Guedo Nuruminé	Poza Verde	M	Adulta	Diréquedejnaigotó
26	María Dosapé	Puesto Paz	M	Adulta	Guidaigotó
27	Martha Chiqueno	Jogasui	M	Adulta	Diréquedejnaigotó
28	Sama Etacore	Jogasui	H	Anciano	Diréquedejnaigosí
AYOREODE CUCHERANE / CLANES Y APELLIDOS Y AYOREODE					
PLURAL		FEMENINO		MASCULINO	
Chiquenone		Chiqueño, Chiquejñoro		Chiquenoi, Chiqueno	
Etacorone		Etacore, Etacoro		Etacore, Etacori	
Picanerone		Picaneré		Picanerai,	
Dosapeode		Dosapé		Dosapei,	
Cutamurajade		Cutamiño (Cuchamijñoro),		Cutamurajai,	
Posoajade		Posijñoro,		Posorajai,	
Jnuruminone		Jnuruminé, Nuruminé		Juruminí, Nuruminí	

ACRÓNIMOS Y SIGLAS

Apcob	Apoyo para el Campesino-indígena del Oriente Boliviano
Asarchi	Asociación Arte Chiquitano
Canob	Central Ayorea Nativa del Oriente Boliviano
Cidob	Confederación Indígena del Oriente Boliviano
Cipca	Centro de Información y Promoción del Campesinado
CPESC	Coordinadora de Pueblos Étnicos de Santa Cruz
DGEEC	Dirección General de Estadísticas, Encuestas y Censos de Paraguay
FCBC	Fundación Conservación del Bosque Chiquitano
INE	Instituto Nacional de Estadística de Bolivia
ISO	International Organization for Standardization
IWGIA	International Group of Indigenous Affairs
NTM	The New Tribes Mission
ONG	Organización no Gubernamental
OIT	Organización Internacional del Trabajo,
PASOC	Pastoral Social Caritas
PNUD	Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo
SAM	South American Mission
SIL	Summer Institute of Linguistics
TCO	Tierra Comunitaria de Origen
UNHRP	United Nations Housing Rights Program

NOTA SOBRE LA REFERENCIA Y CODIFICACIÓN DE INFORMANTES

MJ, mujer joven
MA, mujer adulta
MAA, mujer anciana
HJ, hombre joven
HA, hombre adulto
HAA, hombre anciano

NOTA SOBRE LA TRANSCRIPCIÓN DE LOS TÉRMINOS EN LENGUA AYORÉ

Dado el limitado conocimiento lingüístico existente sobre la lengua hablada por los ayoreode, no existe un consenso sobre la transcripción de los términos entre los diferentes autores. En este texto, las transcripciones de los términos en lengua ayoré, así como las equivalencias de los términos en la nomenclatura científica, siguen los aportes de Fischermann (1988/2005), quien se basa en parte en el diccionario del SIL así como en un modo de transcripción inspirado del castellano. Sin embargo, cuando se trata de citas textuales de otros autores, se conserva la transcripción original de la obra citada. Para una traducción de los principales términos y expresiones ayoré utilizadas en este texto, remitirse al Glosario situado al final de este documento.

Agradecimientos

Queremos destacar que la investigación constituyó un intenso proceso de aprendizaje, fortalecimiento y construcción de amistades que permanecerán en nuestra memoria y emociones. En este periodo se expresaron interrogantes y satisfacciones, y pudimos compartir el respeto que sentimos por la cultura del pueblo Ayoreode; por tanto, corresponde agradecer a las personas que compartieron momentos y caminos.

En tal sentido, un reconocimiento especial para Tania Cutamiño, Susana Suia Picanere, Rebeca Bajebia Chiqueño, que trabajaron como investigadoras de campo, por facilitar el trabajo y permitirnos compartir con mujeres y grupos familiares en sus zonas y comunidades. A dirigentes y líderes como Teresa Jnuruminé, Humberto Chiquenoi, Subi Picanerai, Luisa Picanere, Rosendo Alpire Jnuruminé, y a los expertos en idioma ayoreo Daniel Etacori y Julia Chiqueño, entre otros, por su presencia, apoyo e interés en este esfuerzo. A las "chequebajedie" (mujeres con la sabiduría de los antepasados ayoreode) participantes en los espacios colectivos de reflexión por conmover nuestros corazones y enriquecernos con sus saberes. Junto a otras mujeres y varones ayoreode, expresaron sus inquietudes sobre el presente y futuro de su pueblo. Extendemos el reconocimiento a dirigentes y autoridades comunales y de la organización indígena ayoreode que compartieron en entrevistas, talleres y reuniones de trabajo.

A María Jenny Román, abogada especialista en derechos humanos, Diana Urioste, socióloga experta en género, y a Irene Roca, socióloga y etnóloga, investigadora de la situación urbana del pueblo ayoreode, por los valiosos comentarios, sugerencias conceptuales y de edición en sus diversas lecturas del presente estudio, y en innumerables reuniones de reflexión, y a otras personas que accedieron a comentar algunos capítulos. A la institución Apcob, por ofrecernos su biblioteca y apoyo institucional y en especial a las compañeras de trabajo de la Coordinadora de la Mujer, por su respaldo y comprensión permanente.

Índice

PRESENTACIÓN	11
INTRODUCCIÓN	13
CONTEXTO	19
INSTRUMENTOS TEÓRICO-CONCEPTUALES DE LA INVESTIGACIÓN	31
<i>1. FORMAS DE VIDA, IDENTIDAD CULTURAL E IDENTIDAD DE GÉNERO</i>	
1.1. Unidad y diversidad entre los ayoreode	37
1.2. Concepción de mundo y la condición de las mujeres	52
1.2.1. Desde los antepasados hasta los ayoreode actuales	54
1.2.2. Referentes normativos míticos de las ayoredie actuales	58
1.2.3. Mujeres poderosas del Gran Chaco en nuestros días	63
1.3. Aproximaciones a la condición de género entre los ayoreode	67
1.3.1. Visiones ayoredie sobre el “ser” mujer	67
1.3.2. Mujeres ayoredie: ciclos vitales y aspectos generacionales	73
1.4. Expresiones y representaciones sobre el cuerpo de la mujer	81
1.4.1. Belleza: tipos, vestimenta y adornos del cuerpo	81
1.4.2. Sexualidad y control del cuerpo de las mujeres	83
1.4.3. Participación en ceremonias y rituales	86
1.5. Transgresiones en el ámbito de la identidad	86
Caso 1: Un hombre hace daño	87
Caso 2: Miedo a un poderoso	88
Casos 3: Conflictos en los que interviene la red de parentela	89
Casos 4: Control social y relación entre mujeres	90
<i>2. RELACIONES FAMILIARES, MANDATOS Y ASPECTOS REPRODUCTIVOS</i>	
2.1 Parentesco, reproducción, alianza y matrimonio	95
2.2. Aproximaciones a la vida en pareja	104
2.3. Aspectos sobre maternidad y control de la reproducción	117
2.4. Embarazo y parto	125
2.5. Transgresiones en el ámbito de la reproducción y la familia	128
Casos 1: Separación de la pareja	128
Caso 2: Conflicto entre familias por disputa entre mujeres	130

<i>3 INTEGRIDAD PERSONAL, TRANSGRESIONES Y VIOLENCIA DE GÉNERO</i>	133
3.1. Violencia de género y/o maltrato desde la visión de mujeres	133
3.2. Testimonios de violencia de género	148
3.3. Transgresiones en el ámbito de la integridad	150
Casos 1: Violencia conyugal en el Gran Chaco.....	151
Casos 2: Violencia física en los días de hoy.....	153
Casos 3: Violencia sexual en los días de hoy.....	154
 <i>4 ECONOMÍA: ACCESO, MANEJO Y CONTROL DE LOS RECURSOS</i>	159
4.1. Organización social y división del trabajo	159
4.2. La distribución de bienes tangibles e intangibles	182
4.3. Decisiones sobre recursos y bienes familiares: participación y control	186
4.4. Transgresiones en el ámbito de la economía	191
Caso 1: Propiedad y/o redistribución de los productos del chaco.....	192
Caso 2: Problema de herencia	192
Caso 3: Robo de productos	193
 <i>5 ORGANIZACIÓN POLÍTICA Y PARTICIPACIÓN EN LOS ESPACIOS DE DECISIÓN</i>	195
5.1. Sistema de organización política y participación de las mujeres	195
5.2. Sistema de representación y mediación política en los días de hoy	208
5.3. Transgresiones en el ámbito de la política	221
Caso 1: Problema entre jóvenes.....	221
Caso 2: Amenaza de muerte	221
Caso 3: Conflicto entre familias.....	222
 <i>CONCLUSIONES</i>	225
 <i>GLOSARIO</i>	247
 <i>BIBLIOGRAFÍA</i>	253

Presentación

La Coordinadora de la Mujer, en el marco del proceso de reconocimiento y respeto a la constitución plural del país y la coexistencia de diversas formas de organizar la vida económica, social, jurídica, política y simbólica cultural, ha realizado una serie de cuatro investigaciones en las regiones de: Santa Cruz, en los pueblos Ayoreode, Chiquitano y Guarayo; Beni, en los pueblos Moxeño-Trinitario, Chimanes, Sirionó; Cochabamba, con las comunidades de Puka Orko, Blanco Rancho, Antaqhawa y Guarayos, y La Paz, en las comunidades de Chivo, Santiago de Llallagua, Cacachi, Sacasaca y Calamarca, así como una zona periurbana de El Alto: el barrio 23 de Marzo de Ventilla.

Las investigaciones plantearon la necesidad de analizar cómo se construyen las relaciones de género dentro de comunidades, sociedades indígenas, originarias y campesinas diversas, considerar los valores y visiones existentes en torno a los cuales se organizan las relaciones sociales en el ejercicio de la justicia y la resolución de conflictos vinculados con los derechos de las mujeres, analizando aquellos aspectos que pueden garantizar su ejercicio y/o reproducir formas de opresión que vulneran los derechos.

En el contexto del debate político de reconocimiento de todas las expresiones culturales, como estrategia de reivindicación y de superación de la postergación indígena, campesina y de género, se abren las puertas a considerar el pluralismo como la línea que guía la relación que vincula al Estado con la sociedad civil y que atraviesa todos los ámbitos de la actividad humana. Se reconoce que el pluralismo también se aplica al campo de lo jurídico y a lo que hace al derecho consuetudinario practicado por los pueblos y naciones originarias y campesinas, más conocido con el nombre de justicia comunitaria, base sobre la cual se desarrolla este trabajo.

Evidentemente, validar el derecho de estos actores culturales a autodeterminarse constituye un paso más en el camino hacia la erradicación de las desigualdades. Pero, para consolidarse como referente social es preciso que sus propuestas consideren, a su vez, el apoyo a la consecución de otras demandas de igualdad sin negarles el mismo peso. Por tanto, necesita dar cabida a las experiencias, a los puntos de vista y a las percepciones de las propias mujeres, como integrantes de esta diversidad sobre las normas de control social, los usos y costumbres que afectan sus vidas.

En este marco, las investigaciones plantearon la necesidad de reflexionar sobre el vínculo que existe entre la práctica de la justicia comunitaria, el ejercicio de los derechos humanos de las mujeres y las relaciones de poder que pueden mediar entre ambos campos, para lo cual se generaron espacios de diálogo, reflexión y discusión. Se recogieron las visiones, testimonios e historias de vida desde las vivencias, la cotidianidad y las prácticas familiares, culturales y sociales que permitirían identificar, de manera colectiva, mecanismos de incidencia que podrían aplicarse para que el ejercicio de las normas consuetudinarias apunten a la equidad de género.

Se establecieron, asimismo, espacios de incidencia que, desde lo personal hasta lo comunitario o colectivo, posibilitaron analizar, revisar y repensar la manera en que los usos y costumbres afectan la vida de las mujeres y las reglas sociales y simbólicas que limitan o consolidan el ejercicio de sus derechos. Asimismo, se plantea que los hallazgos encontrados puedan constituirse en un primer nivel de aproximación y diálogo que aporte a una discusión nacional en la cual se reconozcan estas realidades como ejes para la transformación de las relaciones de poder que atraviesan las prácticas

culturales y jurídicas en nuestro país. Los diferentes documentos de investigación producidos se expresan en publicaciones que corresponden a cinco pueblos indígenas de tierras bajas y otras dos que corresponden a las regiones quechua y aymara. Por otro lado, se cuenta con una publicación que recoge la sistematización de los hallazgos a nivel nacional, tomando en cuenta un enfoque global sobre justicia comunitaria, pluralismo jurídico, enfoque de género y derechos de las mujeres.

En este libro presentamos la investigación que corresponde al pueblo ayoreode con el título: **“DETRÁS DEL CRISTAL CON QUE SE MIRA: MUJERES AYOREAS-AYOREDIE, ÓRDENES NORMATIVOS E INTERLEGALIDAD”**.

Finalmente, la Coordinadora agradece a Diana Urioste, al equipo de investigadoras y a cada una de las mujeres líderes, dirigentes y de las organizaciones de cada uno de los pueblos y comunidades que fueron las facilitadoras y sujetas activas de esta investigación. A los hombres y autoridades que expusieron sus visiones y se desafiaron a analizar y transformar relaciones que permitan garantizar el ejercicio de los derechos de las mujeres en sus espacios personales, familiares y colectivos. A todas las personas que mediante su esfuerzo dedicado y un minucioso trabajo de campo hicieron posible esta publicación cuyo contenido nos da las pautas necesarias para aproximarnos a lo diverso y la diferencia desde una nueva perspectiva.

Katia Uriona Gamarra
SECRETARIA EJECUTIVA
Coordinadora de la Mujer

BOLIVIA , 2009

Introducción

La ciudad de Santa Cruz de la Sierra erigió una estatua a la mujer indígena. Una imponente mujer desnuda que abraza a su pequeño hijo. Su rostro y en especial su mirada expresan la fuerza que sus brazos muestran para proteger a un ser atemorizado que, en el contacto con ese cuerpo materno, encuentra protección. Es la mujer madre, aguerrida protectora de su criatura. La estatua se ha convertido en un símbolo cruceño y representa a la madre indígena.

En esta ciudad, las mujeres ayoredie, del pueblo indígena ayoreode¹, vienen desde hace más de 30 años desnudando la situación de marginalidad en que se encuentran, en una persistente ocupación de calles y barrios, tejiendo bolsos y otros productos artesanales que venden a los transeúntes, al tiempo que piden limosna acompañadas de sus pequeños niños. Sienten y hacen que los ciudadanos de Santa Cruz experimenten la crudeza de la indiferencia, pobreza y discriminación en situación similar a otros pueblos indígenas del oriente boliviano. Se las conoce como las “bárbaras” del pasado y las “mendigas” del presente, marcadas por el rechazo a lo largo del tiempo. En un tiempo se buscó reiteradamente expulsarlas de la ciudad para deshacerse de la “fea” imagen y el sentimiento de agresión que en algunos provocaba la invasión del otro, en su condición de indígena y marginal². En otros momentos, se trató de mejorar sus condiciones de vida, implantando programas desde instituciones públicas y privadas, tanto en comunidades localizadas en áreas urbanas como rurales. Sin embargo, las acciones de corto plazo, algunas con escaso conocimiento de la cultura y situación de los ayoreode, no han tenido mayores impactos.

En el contexto de los cambios que se producen en el Estado boliviano desde la década del 90, en el marco de procesos internacionales de reconocimiento de derechos de pueblos indígenas y de acciones organizativas y reivindicativas de estos pueblos, se están generando otras miradas hacia sus actuales experiencias de vida. Sin embargo, las interrelaciones que los ayoreode y otros grupos sociales del entorno regional vienen estableciendo durante más de medio siglo, aún son asimétricas, jerárquicas y no igualitarias, con ciertas variaciones de interacción con algunos actores sociales como misioneros, empleadores y representantes de instituciones sociales. Hasta el presente, los avances no son acompañados de políticas públicas y programas que hagan efectivo en la práctica el ejercicio de derechos ya reconocidos. Ambos aspectos deben estar necesariamente orientados a superar las condiciones de pobreza y en especial la discriminación y hostilidad que, en muchos casos, todavía persiste. La situación de marginalidad continúa para los ayoreode, así como para otros pueblos indígenas en situación de vulnerabilidad, como los Yuqui, Yuracaré y Esse Ejja, entre otros.

Las mujeres ayoredie, como otras de pueblos indígenas bolivianos, utilizan mecanismos resultantes de órdenes normativos diversos para resolver los conflictos que las involucran y afectan en su

1 Investigadores debaten el uso de los términos ayoréode, ayoreode, ayoreo, para denominar a este pueblo. Algunos, como el equipo de Zolezzi, Sanabria y Canedo (1996), se adscriben a la propuesta de Heijdra (1996: 57) de utilizar el etnónimo castellанизado (ayoreos, ayoreas, ayoreo, ayorea). En este texto se utilizará la palabra “ayoreode” común en la literatura antropológica. Ayoreode es el plural masculino, utilizado por este grupo para autodefinirse como “las personas” o “la gente,” y ayoredie es el plural femenino. En singular, los términos son ayorei, singular masculino y ayore, singular femenino (Fischermann, 2005:25). El uso de los términos en el idioma zamuco y su transcripción tomará como base el alfabeto de Fischermann (2005), con las modificaciones del alfabeto normalizado (2007), usado por Julia Chiqueño para sugerir correcciones a este trabajo. Sin embargo, se respetará la grafía de los autores en las citas textuales. Los narradores utilizan indistintamente los términos “ayoreo” y “ayoreas” (singulares masculino y femenino), así como “ayoreos” (plural masculino).

2 Ver diversas notas periodísticas registradas en El Deber, citadas en Roca, 2008: 17-18.

vivencia cotidiana. Dichos ordenamientos, aplicados en jurisdicciones comunales, agrupaciones locales u espacios de acción de organizaciones políticas, se encuentran históricamente articulados a relaciones sociales interculturales, de interlegalidad y relaciones de poder, que adquieren connotaciones específicas en momentos históricos del proceso de construcción del estado republicano en Bolivia. Además, los mismos son permeados por elementos cuya combinación se expresa de manera determinada en la vida social de cada pueblo indígena, vale decir: concepciones diferenciadas de mundo, valoraciones, reglas y prácticas culturales; visiones, representaciones, y expectativas individuales y colectivas; construcciones, condiciones y situaciones de género, entre otros aspectos de la vida social que afectan de manera concreta a las mujeres.

Este trabajo de investigación y consulta con la participación de ocho pueblos indígenas bolivianos, fue impulsado por la Coordinadora de la Mujer, en el marco del proyecto nacional “Diagnóstico para la incidencia en derechos humanos de las mujeres, género, justicia comunitaria y relaciones de poder”. Se realizó en la perspectiva de contribuir al avance y comprensión de derechos de las mujeres indígenas y aportar a la construcción de bases conceptuales y empíricas en la perspectiva de desarrollar un orden estatal intercultural, plural y con equidad de género. El objetivo general del proyecto fue conocer la visión³ y ejercicio de derechos de las mujeres indígenas, campesinas y originarias en las comunidades y pueblos identificados, en el marco de órdenes normativos interculturales y de relaciones de género⁴, en cuanto a visiones, representaciones y prácticas culturales que rigen estas relaciones. Asimismo, se analiza el sistema de autoridades considerando algunos conflictos y disputas para explorar las formas de resolución, procedimientos, autoridades a quienes se acude, tipos de sanciones y formas de aplicación, y sus implicaciones en los derechos y libertades de las mujeres indígenas y campesinas.

Desde un marco teórico y conceptual común, se trata de aproximarse a contenidos delimitados buscando abarcar temas esenciales con un enfoque que articula y entrecruza perspectivas de género, pluralismo jurídico, identidades, cultura y poder. También se acordaron definiciones básicas de método, dejando abiertos espacios para la creación de estrategias de acercamiento a la especificidad de cada pueblo indígena seleccionado.

La investigación con el pueblo ayoreode, en especial con mujeres ayoredie, ha adquirido las especificidades temáticas y operativas necesarias para una aproximación inicial a su forma de vida. Se buscó sobre todo comprender su posición en el ordenamiento normativo de su pueblo, desde una perspectiva que considera los cambios que vienen experimentando como resultado de la permanente interrelación con el contexto social actual en el cual se desenvuelven, cambios también influenciados por procesos regionales, nacionales e incluso globales, cuya interacción influye en el desarrollo de las construcciones de género e impacta los campos del derecho y la justicia.

La bi-partición de la historia y modificaciones discursivas

Al narrar aspectos de su vida actual, los ayoreode y las ayoredie hacen permanente referencia a “la vida de antes”, expresando la vigencia o el olvido de conocimientos y prácticas, mostrando y valorando los cambios, así como planteándose interrogantes sobre su futuro. Testimonios de ancianas y ancianos rememoran con nostalgia vivencias de su vida semi-nómada en el agreste Gran Chaco; las mujeres y varones adultos, en su mayoría, incluyen en su narrativa sus experiencias con las misiones y en contextos urbanos, ya sea valorándolas positivamente o cuestionándolas. Entre las jóvenes, algunas celebran ciertos aspectos del pasado, otras de manera enfática valorizan los cambios, aunque el presente provoca inquietud e incertidumbre.

La “vida de antes” se refiere al orden de los antepasados (Fischermann, 2005⁵), el mundo de los *jnanibajade* y *chequebajedie*. El nuevo orden, el de los *ayorei disi ejode*, como se los conoce en la actualidad, da cuenta de dos momentos, el de la vida en el Gran Chaco⁶, también denominado la vida en

3 Se utiliza el término visión como una categoría analítica para referirse a la construcción de mundo y expectativas de futuro.

4 La perspectiva de género permite observar aspectos sustanciales de las relaciones sociales entre hombres y mujeres en un determinado contexto, y el lugar que ocupan en términos de las relaciones de poder.

5 Este documento de 2005 es el mimeo de una traducción de la tesis doctoral del autor, con fecha de 1988 (ver Bibliografía).

6 Por una opción personal utilizamos el término “vida en el Gran Chaco” para referirnos al periodo de vida de los ayoreode comúnmente denominado “vida en el monte”. Ello, debido a que indagando sobre la posible resignificación del término, las personas consultadas comentaron que la referencia al “monte” es por ellos considerada peyorativa y relacionada con otros términos tales como “bárbaros”, “en pelotas” o “desnudos”, “salvajes”, e inclusive “selváticos”. Este último término se utilizaba en la Ley de Reforma Agraria de 1953, modificada en la década de 1990. A pesar de ello, las traducciones de los relatos y testimonios utilizan dicho término, por lo que ha sido respetado a lo largo de este texto.

el monte, y el de los “días de hoy”⁷. La “vida de antes” está presente en concepciones de mundo, valores y prácticas⁸ que se combinan o se integran con situaciones nuevas para dar sentido y configurar las vivencias de los días de hoy, experiencias del cotidiano actual básicamente inteligibles en su interrelación. Algunas narraciones que se cuentan en castellano, en tiempo presente y como hechos “reales” que parecieran detallar experiencias contemporáneas, fueron encontradas en documentos registrados como “mitos”, que describen formas de ser, de hacer y, sobre todo, lecciones y aprendizajes de los antepasados, los seres míticos y los abuelos de los actuales ayoreode.

“...cuando usted pregunta algo a los ayoreode tiene que especificar si habla del tiempo de los *jnani-bajade* y *chequebajedie*, o del tiempo de vida del monte o de la situación de hoy en día. Eso confunde a la gente que no es ayorea; y a los ayoreo confunde la pregunta y confunde la respuesta” (Jnurumini y Jnuruminé HJ, MA).

En su expresión narrativa se presenta una bipartición de la historia cuya configuración se viene modificando en el proceso de revisión del discurso histórico que experimentan algunos líderes, mujeres y varones ayoreode⁹. Es necesario, entonces, contextualizar los cambios que han experimentado en los últimos casi 60 años desde su asentamiento en puestos misionales y/o comunidades, ya que desde su visión, en especial para las generaciones de ancianos y adultos, no se puede comprender lo que sucede en los “días de hoy”, sin entender la “vida de antes”.

Este trabajo presenta una aproximación inicial a la condición¹⁰ de género de la mujeres ayoredie actuales, en el marco de los referentes normativos de su pueblo y su situación en el contexto boliviano. Esto nos obliga a adentrarnos en su cultura y su historia, intentar comprender la interpretación de su historia y concepción de vida presente en su pensamiento, sus prácticas y su narrativa. Esto porque cada cultura define a las mujeres, en su nivel real y concreto, mediante su ubicación en relaciones sociales históricas, utilizando concepciones de mundo, representaciones, ideologías y prácticas, y construyendo instituciones políticas y jurídicas para regular y normar sus vidas.

Considerando la diversidad de temas tratados en una investigación como la presente, la empresa arriba propuesta ha sido de amplitud y complejidad¹¹. En consecuencia, el alcance de este trabajo es de aproximación inicial, por lo que muchos aspectos se formulan como hipótesis que pueden ser validadas o contrastadas.

En este trabajo se analiza información sobre ámbitos sociales que permiten explorar las construcciones de género en sus órdenes locales y en el marco de procesos de interlegalidad, aspectos también planteados y demandados por organizaciones indígenas en plataformas reivindicativas de derechos de mujeres: autoidentificación y sentido de pertenencia social; la identidad cultural y los referentes iniciales de la situación de género de la mujer ayoredie (valores, prácticas y representaciones); aspectos reproductivos y sexualidad; relaciones económicas; organización socio-política y sistema normativo; participación en espacios de decisión y lo público e integridad personal¹².

Asimismo, en cada uno de los ejes temáticos se introduce el tratamiento de casos de conflictos que ejemplifican la forma en que el antiguo y el actual orden normativo ayoreode procesaban vivencias de las ayoredie. En ese sentido, cada tema considerado merece un acercamiento a mayor profundidad que enriquezca y complemente este trabajo, como la literatura, las investigaciones y

⁷ Término que utilizaremos en este documento en el mismo sentido.

⁸ En la Antropología Social el concepto de práctica se utiliza para referirse a los actos de creación de sistemas culturales mediante procesos de interacción social, en contraposición al concepto de costumbre que implicaba nociones de “tradiciones” o formas habituales de comportamiento de un grupo social, en esencia estáticas y atemporales (Seymour-Smith, 1993: 69).

⁹ Taller de revisión final, febrero 2009.

¹⁰ Según Lagarde (1993:78-82), la condición de la mujer está “constituida por el conjunto de relaciones de producción, de reproducción y por todas las demás relaciones vitales en que están inmersas las mujeres independientemente de su voluntad y de su conciencia, y por las formas en que participan en ellas; por las instituciones políticas y jurídicas que las contienen y las norman; y por las concepciones de mundo que las definen y las interpretan”. La situación de las mujeres es una “categoría que refiere al conjunto de características que tienen las mujeres a partir de su condición genérica, en determinadas circunstancias históricas (...). Las mujeres comparten como género la misma condición genérica, pero difieren en cuanto a sus situaciones de vida y en los grados y niveles de opresión”.

¹¹ Otro de los puntos a considerar está referido a las dificultades que implica la comunicación bilingüe en el manejo de los idiomas español y zamuco. También ha influenciado en el desarrollo de la investigación el hecho de que los ayoreode, como otros pueblos indígenas, en el contexto actual, se encuentran abocados a participar en actividades políticas.

¹² No se puede dejar de mencionar y reconocer que muchos de estos temas son comunes a organizaciones de mujeres de otros grupos sociales.

la bibliografía ya existente; reconociendo también que la huella de la identidad de quien investiga queda a lo largo de su trabajo (Lagarde, 1993:27). Se trata de aproximarse a las mujeres reales tratando de dejar de lado estereotipos, buscando encontrar aspectos y elementos de su condición de género hoy y en relación con otros tiempos reales y simbólicos.

Se contó con un consentimiento informado sobre los temas y objetivos de la investigación. Se incluyó a mujeres y varones de los diferentes clanes, considerando su pertenencia a los antiguos grupos locales, con residencia semipermanente en comunidades localizadas tanto en zonas urbanas como rurales, así como de diversas generaciones y religiones (evangélicos y católicos). En los casos más relevantes, se menciona la influencia que las características antes citadas tienen en el testimonio de las personas participantes.

Este trabajo se efectuó en el marco de una metodología de coinvestigación que priorizó la participación de mujeres ayoredie en la investigación de campo, aplicando las entrevistas en su idioma a mujeres y hombres de sus comunidades y durante momentos de la vida cotidiana, especialmente mientras se reúnen a tejer y contar historias. Su participación como protagonistas que piensan en el mundo que las rodea, muestra la diversidad de situaciones, expresiones identitarias, expectativas y problemas que confrontan.

Las preguntas de investigación fueron trabajadas previamente con las investigadoras, así como la validación de las respuestas en momentos de reflexión, al finalizar la etapa de análisis de los datos recogidos. Ellas tuvieron un rol protagónico en el propio abordaje temático y en la recopilación de la información en comunidades y/o asentamientos localizados en zonas rurales y periurbanas: Garai, Barrio Bolívar (Degui) y Jogasui, Poza Verde, Puesto Paz, Rincón del Tigre y Zapocó.

Las entrevistas se aplicaron siguiendo la guía de investigación y los temas trabajados en la capacitación de las investigadoras de campo debatidos en un primer taller de presentación del proyecto realizado en el Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (Cipca), con asistencia de las representantes chiquitanas, ayoredie y guarayas. Ello permitió notar que en el caso de las mujeres ayoredie, debido a factores como el bilingüismo y la complejidad de la comunicación intercultural, era necesario realizar reuniones posteriores para el debate y la capacitación sobre los temas de investigación. Se aplicaron entrevistas en profundidad, se las capacitó en el manejo de los temas, de las guías y la conducción adecuada de entrevistas, además del rescate de la información por ellas proporcionada¹³.

Paralelamente a las entrevistas personales y grupales, el resto del equipo efectuaba talleres, grupos focales, recolectaba historias de vida y entrevistas personales para contar con fuentes de datos adicionales¹⁴. Se facilitó un taller sobre género y derechos de mujeres realizado por Canob¹⁵, centrado en la visión y representación de las ayoredie sobre el “ser mujer”, su rol y atribuciones en la economía, en la reproducción y en la vida política de su pueblo, considerando algunos casos de violencia de género e integridad personal. Participaron mujeres representantes de comunidades, con pertenencia a diversos clanes y grupos locales existentes en Bolivia. También hubo actividades adicionales, como las sesiones de reflexión y debate para la revisión y validación de datos con las investigadoras y personas con quienes se condujeron consultas suplementarias. Luego del procesamiento de los datos se realizaron sesiones de complementación y validación con mujeres jóvenes, adultas y ancianas.

La metodología empleada permitió un acercamiento directo y más cercano entre mujeres ayoredie, y entre éstas y las investigadoras no ayoredie, lográndose un diálogo intercultural cuyos resultados quedarán presentes en nuestras memorias y emociones.

De una diversidad de testimonios recogidos se optó por introducir en el texto los más representativos o ilustrativos de las ideas o temas que se exponen, dadas las restricciones de extensión de este texto. La opción metodológica de trabajar con indicadores de género y generacionales, para mostrar diferencias y cambios en visiones y representaciones, hace que al tratar algunos temas se incluyan testimonios de mujeres jóvenes (que se identifican como MJ), adultas (MA), ancianas (MAA), y varones (HJ, HA, HAA); y cuando se presentan divergencias de opinión se colocan los testimonios relevantes.

13 Se realizaron reuniones en las oficinas de la organización indígena ayoreode Central Ayoreo Nativa del Oriente Boliviano (Canob) y en el pueblo de Bélgica, cuyos datos se citan como “Taller Bélgica”. Un trabajo similar se realizó con las investigadoras de campo chiquitanas y guarayas, pudiendo observarse el mayor manejo conceptual que poseen de los temas y las ventajas del bilingüismo.

14 Se utiliza una combinación de métodos y técnicas sociológicas y antropológicas.

15 Realizado entre el 20 y 21 de noviembre de 2007. Los datos se citan como Taller Canob.

A pedido de las participantes, los testimonios fueron registrados con el nombre del clan de pertenencia (apellido actual) de la persona entrevistada¹⁶, respetando la individualidad e independencia de opinión, las formas de relacionamiento social y el poder que se atribuye a la palabra que caracteriza a la cultura ayoreode.

Las narrativas y reflexiones de mujeres ayoredie y varones, complementadas por la memoria y registros de experiencias y vivencias anteriores de las investigadoras no ayoredie en comunidades localizadas en diferentes áreas rurales¹⁷, nos dieron la posibilidad de acercarnos a comprender su cultura y sus vidas, y explorar conjuntamente posibles alternativas a su situación actual. Es decir, si bien las evidencias que se presentan en este trabajo permiten plantear hipótesis, tienen también una sólida base empírica ya que un aspecto importante de la experiencia radica en contar con descripciones, visiones, representaciones, valoraciones e interpretaciones de hechos y prácticas que han compartido entre ayoreode, sobre dimensiones de su cultura que permanecen, los cambios experimentados y las posibilidades futuras.

¹⁶ Se cuenta con los testimonios grabados en el idioma ayoreode y castellano, y el registro de las traducciones y transcripciones.

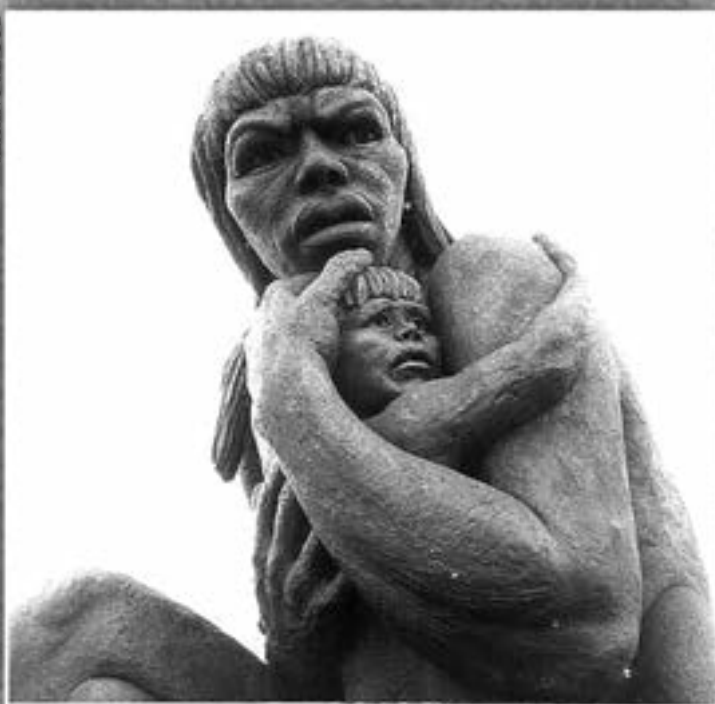
¹⁷ Una combinación de recolección de testimonios con observación participante, en especial en Poza Verde y Guidai Ichai, habiendo visitado Puesto Paz, Tobité, Santa Teresita, Zapocó y Urucú.



Rebeca Chiqueno y Daniel Etacore.



Josédaté Picanere.



Madre india.



Contexto

Los ayoreode, también llamados zamucos y ayoreos, conforman uno de los pueblos habitantes tradicionales del Gran Chaco, que abarca parte de Bolivia y Paraguay en América del Sur. Su espacio territorial tradicional es la región centro-norte del chaco, que se extiende entre el Río Grande en el oeste del oriente boliviano; el río Paraguay, al este; la región de la Chiquitania o tierras bajas del noreste, llegando hasta la zona tropical del Río Blanco en el actual territorio boliviano, y hacia el sur alcanzando a Filadelfia, en Paraguay (Bessire, 2004:1). Este trabajo se ha realizado con comunarios ayoreode y ayoredie que se autoidentifican como bolivianos.

El Gran Chaco es un sistema ecológico con fuertes cambios climáticos entre las estaciones seca y lluviosa, por lo que contiene flora, fauna y recursos naturales característicos de desierto y de trópico. Las condiciones medioambientales, que alternan periodos de escasez y abundancia, obligan a los pueblos a desarrollar complejas y elaboradas capacidades de adaptación, estrategias de sobrevivencia y construcciones culturales. Tal es el caso de los ayoreode.

En la actualidad, sus comunidades —espacios de residencia temporal y/o permanente— se localizan en las provincias Chiquitos, Ñuflo de Chávez, Sandóval, Andrés Ibáñez y Busch, del departamento de Santa Cruz.

La lengua de los ayoreode pertenece a la familia o grupo lingüístico zamuco. Según el Censo del Instituto Nacional de Estadística (INE), realizado en Bolivia en 2001 (Molina y Albó 2006:98), 1.236¹⁸ personas se autoidentificaron como ayoreode (636 varones y 600 mujeres). Sin embargo, según los datos de Canob (2005:5), la población ayoreode en Bolivia alcanza las 4.000 personas. En Paraguay, los ayoreode suman 2.016 personas (Degeec, 2002:20 sq., en Roca, 2008).

Las diferencias que se presentan en el número de población y de comunidades en periodos cortos se pueden explicar por el modo de vida ayoreode de itinerancia y/o movilidad cíclica, es decir, se trata de una ocupación discontinua del espacio geográfico, que se define también como vida nómada o seminómada¹⁹, y por las permanentes subdivisiones resultantes de conflictos internos en los grupos. Es así que Fischermann (2005:25) registró en 1982 aproximadamente 3.600 ayoreode en ambos países.

En Bolivia se encontraban alrededor de 2.100 y en Paraguay un número aproximado de 1.900 personas. Este autor comenta que un grupo de casi 50 *Totobiegosode* permanece aislado en el Gran Chaco así como otras familias, que probablemente hayan sido expulsadas de sus grupos de origen. Fueron halladas en diversas ocasiones desde la década del 70 entre el sur de Santa Teresita —unos 30 ó 40 ayoreode, posiblemente una parte de los *Tacheigosode*— al norte de Amotocodie y en el parque Kaa Iya, en el Chaco boliviano.

El término ayoreode significa, según Fischermann (2005:25), “hombres o personas verdaderas”. En la literatura histórica también se los nombra como *moros*, *pototeris*, *ninaguilas*, *motorocos*, “flecha corta”, “en pelota” (denominación popular para desnudo), y *yanaigua*, de la voz guaraní que significa

¹⁸ Los autores manifiestan que ésta debe ser considerada una cifra mínima (Ibid:96).

¹⁹ A lo largo de este trabajo también se utiliza este término, para caracterizar el modo de subsistencia basado en la caza y recolección, combinado con la horticultura semi-sedentaria y ocasionalmente la pesca.

“gente del monte” y/o “bárbaros”²⁰. La mayoría de estos términos poseía connotaciones racistas y peyorativas. A su alrededor se crearon mitos producto del miedo y la ignorancia. Sin embargo, era también considerado un pueblo aguerrido, fuerte y sin temor.

El pueblo ayoreode está constituido por siete clanes exogámicos y patrilineales: *Chiquenone*, *Picanerane*, *Etacorone*, *Dosapeode*, *Posorajane*, *Cutamurajane* y *Jnuruminone*²¹. El sistema clánico “atravesaba verticalmente la organización social” (Szabó y E. Stierlin, 2005:10). En todas las comunidades y asentamientos se encuentran —en proporción diversa de población— personas reconocidas por la designación singular, masculina o femenina de su clan que da origen a los apellidos actuales.

Existían también grupos territoriales, confederaciones o bandas (Bessire, 2004). Los grupos territoriales registrados por Fischermann (2005:36), llamados también grupos locales, llegaron a ser hasta 51 y estaban constituidos por 80 a 120 personas. Se aglutinaban en grandes confederaciones de aproximadamente 300 personas. Entre los grupos conocidos actualmente, se distinguen los grupos del norte y del sur. En el norte estaban los *Jnupedogode*, *Cochocoigode* y *Direquedéjnaigode*. Este último contaba con los subgrupos *Tiéquigode*, *Parégode* y *Pidigode* que reconocían a un solo capitán principal (Ibid:36). Los grupos del sur fueron los *Gnidaigode*, los *Totobiégode* o *Totobiegosode* y los *Garaigode*.

Otra unidad social menor fue constituida por los pequeños grupos de familias extensas, *gagné*, formados por miembros de varios clanes liderados por jefes guerreros o capitanes *dacasuté*²², quienes al mismo tiempo establecían relaciones con miembros de clanes del mismo apellido que formaban parte de otros grupos locales, como *Gnidaigode*, *Direquedéjnaigode*, por ejemplo (Bessire 2004:6). Al mismo tiempo que establecían alianzas, entre los clanes se involucraban en guerras periódicas en respuesta a circunstancias específicas. También entre grupos locales se presentaban situaciones de alianza y conflicto²³. Es decir, se tejía una red extensa y compleja de interrelaciones dinámicas en el tiempo.

Como resultado del registro documental realizado por misioneros y exploradores, la historia de los ayoreode se inició a comienzos del siglo XVIII (Bessire, 2004:7 y 2001²⁴), después de los primeros y esporádicos encuentros entre grupos locales y misioneros de la Compañía de Jesús. Desde 1716, los misioneros jesuitas llevaron adelante expediciones con el fin de “evangelizar” a los zamucos-ayoreode. El establecimiento de una misión entre ellos también respondía a un proyecto geopolítico de la Compañía de Jesús²⁵ (Combes, 2002: 58).

En la misión de San Ignacio de Zamucos, fundada en 1723 (Bessire, 2004:7; Combes 2002: 66), se asentaron familias zamuco-ayoreode. Entre 1726 y 1736, la misión prosperó y sobrevino un periodo de deterioro hasta que en 1745, debido a problemas internos y al ataque de grupos Toba, fue abandonada por los jesuitas (Canob, 2006:2) y finalmente desapareció con la expulsión de la Compañía de Jesús de los dominios coloniales españoles, en 1767 (Bessire, 2004:7)²⁶. El periodo de relacionamiento con los jesuitas se registró en la visión de mundo ayoreode a través de elementos que se incorporaron en sus valores y sobre todo en su mitología²⁷, la cual forma parte del acervo de su cultura.

En la época colonial e inicios del periodo republicano hubo encuentros esporádicos con miembros del grupo, a quienes se atribuyen los diversos denominativos mencionados (Canob, 2006:2).

En la literatura, los ayoreode son definidos como un grupo de cazadores y recolectores por su dedicación casi permanente a estas actividades complementadas con una horticultura de “claro de monte” —corte y claro del bosque— o agricultura de joco, maíz, melones, zapallos, frijoles y tabaco, entre otros productos cultivados durante la época de lluvias, como se detalla en el capítulo 4. Los varones con descendencia sembraban dos o tres pequeñas parcelas para asegurar la provisión de los productos que esencialmente cosechaban y distribuían las mujeres. Privilegiaban el consumo de carne de animales de caza, provista principalmente por los varones; y de plantas, raíces, frutas silvestres, palmera, miel y otros productos que recolectaban las mujeres, manteniendo las prohibiciones

²⁰ Cf. Combes, 2002; Apcob, 2006. En <http://www.apcob.org.bo/pagina.php?page=etnicos&cont=ayoreo>.

²¹ Plurales masculinos (Riester et al, 1999:12). En el capítulo 1 se colocan los símbolos o signos de identificación.

²² Capitán o líder de un grupo local ayoré (singular femenino). Nótese que el denominativo es un término femenino.

²³ Una explicación más detallada se registra en el capítulo 1.

²⁴ Este autor, entre otros, realiza un detallado recuento de la historia de los ayoreode en ese periodo.

²⁵ Se buscaba crear una vía de comunicación directa entre las misiones de Chiquitos y las misiones Guaraní del Paraguay por el río Pilcomayo que atraviesa el Chaco y desemboca en el Paraguay, a la altura de Asunción (Combes, 2002: 58)

²⁶ Según Fischermann, 2005, y Riester, Zolezzi, Rivero (2000), posteriormente los ayoreode que se encontraban en esa región del Chaco establecieron relaciones con grupos chiquitanos. Algunos fueron “asimilados” o atraídos a los asentamientos de estos últimos y otros retornaron a la vida tradicional recreando aspectos de su cultura.

²⁷ Fischermann (2005) realiza un registro detallado del impacto de este periodo en la cosmovisión.

de recolección y consumo por categorías etáreas y tabúes o *puyac*²⁸. La recolección de frutos y tubérculos, la cosecha y la crianza de animales menores eran tareas de la mujer, así como el procesamiento y uso de variedades de la planta de *garabatá*²⁹ para alimentos y tejidos (con la fibra), actividades sustanciales para sostener la cultura material y espiritual del grupo. En el tiempo de cosecha, se establecían campamentos para organizar el consumo de alimentos en áreas cercanas a los huertos por periodos de hasta tres meses. Luego en la época seca se realizaban las excursiones hasta las salinas del chaco para proveerse de este valioso insumo.

Su adaptación cíclica al medio ambiente se expresa en la división del mundo en dos periodos. El *eapi-uomi*, cuando el mundo está abierto, en la época de lluvia; y el *eapi-puyai*, el tiempo cuando el mundo está cerrado, durante la época seca; coincidente con la aparición de estrellas y constelaciones, cambios ampliamente conocidos y utilizados³⁰. Casi a mediados de agosto, marcando el fin del periodo seco, se realizaba la ceremonia o fiesta de *Asojné*, evento sustancial para restablecer el ciclo del mundo y renovar la vida social. Dicha forma de organizar la economía obligaba a una vida itinerante, de ocupación de grandes espacios territoriales por los grupos locales³¹, territorios en los cuales se establecían temporalmente los diferentes asentamientos (Bessire, 2004:4). Los asentamientos temporales de época de lluvia, *guidai*, eran ocupados reiteradamente por los *gagué* o grupos de familias y se establecían referencias de apropiación grupal. Esa forma de vida se mantuvo con pocas variaciones hasta mediados del siglo XX, cuando se realizaban los primeros encuentros más permanentes con integrantes de misiones cristianas, quienes habían establecido como su objetivo la evangelización o “acción civilizatoria” de los ayoreode.

Desde el siglo XVIII, y en especial a inicios del siglo XX, poblaciones locales avanzaron progresivamente en la ocupación territorial y en el control económico de recursos naturales de la región del chaco. Se establecieron haciendas autosustentadas, se crearon pueblos misionales, se procedió a la apertura de sendas y caminos para el traslado de ganado y otros productos comerciales de intercambio nacional e internacional (Nostas, 1995). También se diversificaron y expandieron actividades comerciales de extracción de recursos naturales de la región como maderas duras³², el comercio de tanino y la exploración de petróleo. Se crearon múltiples comunidades con población principalmente chiquitana atraída por la oferta de empleos en las actividades mencionadas, así como puestos militares para la protección de fronteras (Thielle y Nostas, 1989). Cabe mencionar el asentamiento desde 1927 de pobladores menonitas en actual territorio ayoreo paraguayo, que ocuparon espacios territoriales de grupos ayoreode y lengua (Bessire 2004:8). La Guerra del Chaco (1932-1934) marcó un periodo histórico de encuentros más frecuentes con otras poblaciones, debido a las crecientes dificultades de acceso a alimentos, herramientas y fuentes de agua y sal (Canob, 2006).

A partir de mediados del siglo XIX, la presión sobre el territorio significó el incremento de violencia interna y externa. Como Bessire (2001) evidencia, los pobladores paraguayos y bolivianos ejercieron permanente violencia contra los ayoreode, a quienes consideraban “salvajes”, exterminando grupos enteros con los que se encontraban en sus excursiones. Se produjo la desaparición de asentamientos, hubo raptos de mujeres y niños, así como experiencias de incorporación obligada a trabajos de tipo servil en haciendas y campos agrícolas. Se llegó a perseguir a mujeres para transformarlas en “criadas”, fuerza de trabajo en hogares de haciendas, donde eran sometidas a violencia física y psicológica (Bessire 2004: 10; Riester, Zolezzi y Rivero, 2002). Se hizo patente una guerra oficialmente no declarada o reconocida, contra los ayoreode del chaco paraguayo y boliviano. A ello se sumó el exterminio forzado por las enfermedades y epidemias que diezmo grandes grupos. Bessire (2004:10) relata que la crudeza de esos males hizo pensar a los líderes *dacasuté* de las

28 De acuerdo a Fischermann (2005:165), *puyac* refiere a lo que es prohibido, desde una manera de actuar o un objeto en sí mismo. Las prohibiciones pueden tener diferente fuerza, desde contravenir buenas costumbres u otras que causan graves daños individuales y colectivos. Se podría denominar tabúes a los *puyac* más fuertes (Ibid.:168).

29 El *garabatá* (conocido como caraguatá en Paraguay y chawar en Argentina) es el nombre genérico de unas plantas, de las cuales tanto los ayoreode como los científicos distinguen tres tipos: 1) El *dajudie* o *garabatá* fino (Bromelia Hyrominii), el más precioso, preferido y utilizado para todos los tejidos; 2) el *Doequenejanie*, *garabatá* ordinario, Pseudananas Macrodon, usado en la decoración y los amarres de arcos, flechas y lanzas; 3) el *Doidie*, *garabatá* comestible, Bromelia Serra, una variedad de *garabatá* cuyo tubérculo es comestible (cf. Roca 2008: 59, Canob 2005: 18-19; Uzquiano, Picanerai e Hinojosa, 1999).

30 Los ayoreode tienen un conocimiento detallado de las estrellas y constelaciones, conocimiento que relacionan con momentos de cambios en la naturaleza y en la cultura, para el manejo del medio ambiente y la celebración de ritos y expresiones sociales (ver también Fischermann, 1a:188).

31 Designados por algunos autores como “bandas”, término que no se utilizará en este trabajo.

32 Madera dura utilizada para rieles de ferrocarriles como Astronium urundeuva y Schinopsis cornuta y dos clases de quebracho: Tecoma y Bulnesia sarmienti (Fischermann, 2005: 27).

confederaciones del norte que los chamanes (y/o médicos-brujos, *dajina*) no estaban cumpliendo con la protección que debían ofrecer y que podrían estar utilizando sus poderes para venganzas personales o de grupos locales. El resultado fue una masacre en masa ordenada en 1930 por *Icbegueda-guide*, que mató a muchos chamanes.

La ocupación territorial de agentes externos obligó a grandes grupos locales y confederaciones a un desplazamiento forzado de sus territorios tradicionales. En diversas ocasiones, el encuentro esporádico entre los grupos de la región chiquitana y los grupos del sur derivó en confrontaciones fratricidas. Atributos como el coraje, habilidades para la lucha y la capacidad de organización eran valorados para la sobrevivencia en el Chaco y en confrontaciones con otros pueblos indígenas, principalmente desde el siglo XVIII como los *chamacoco*, con guaraní hablantes como los guarayo e izoceño (arremetiendo contra poblados mayores y comunidades, experiencias aún presentes en la memoria histórica de estos pueblos), chiquitanos, lengua baure, sirionó. La capacidad de organización para la guerra fue utilizada en enfrentamientos internos entre ayoreode (Bessire, 2004:5). Es decir, las relaciones entre los grupos territoriales, bandas o confederaciones mencionadas se deterioraron, ya que si anteriormente existían “conflictos pautados ritualmente”, luego aumentó la competencia y guerra entre ellas por el control de territorios cada vez menores para el acceso a recursos naturales gradualmente más escasos (Canob, 2006).

Otro hito histórico con importante efecto en la itinerancia y ocupación del territorio del Chaco fue la construcción de la línea férrea Corumbá- Santa Cruz (1945-1955), que dividió el territorio tradicional ayoreode en dos y afectó el acceso a recursos como sal y fuentes de agua. “Los llamados *Guidaigosode*, un grupo local del sur, marchó hacia el norte afectando los espacios territoriales de los *Diequenaigosode*” (Canob, 2006:3) y de los *Jnupedogosome* (Bessire 2004:9). Bessire (s/f:10) describe la batalla liderada por el jefe de los *Direquedéjnaigosode*, *Icbagueda-guide*, y su subjefe *Ichebiade*, con sus guerreros que acabaron muertos estableciéndose el dominio de la gran confederación *Guidaigosode*. Los *Direquedéjnaigosode* y los *Jnupedogosome*, al ser los primeros en ser integrados a una misión en la década de 1950, obtuvieron armas y lograron una paz relativa desde mediados de 1960.

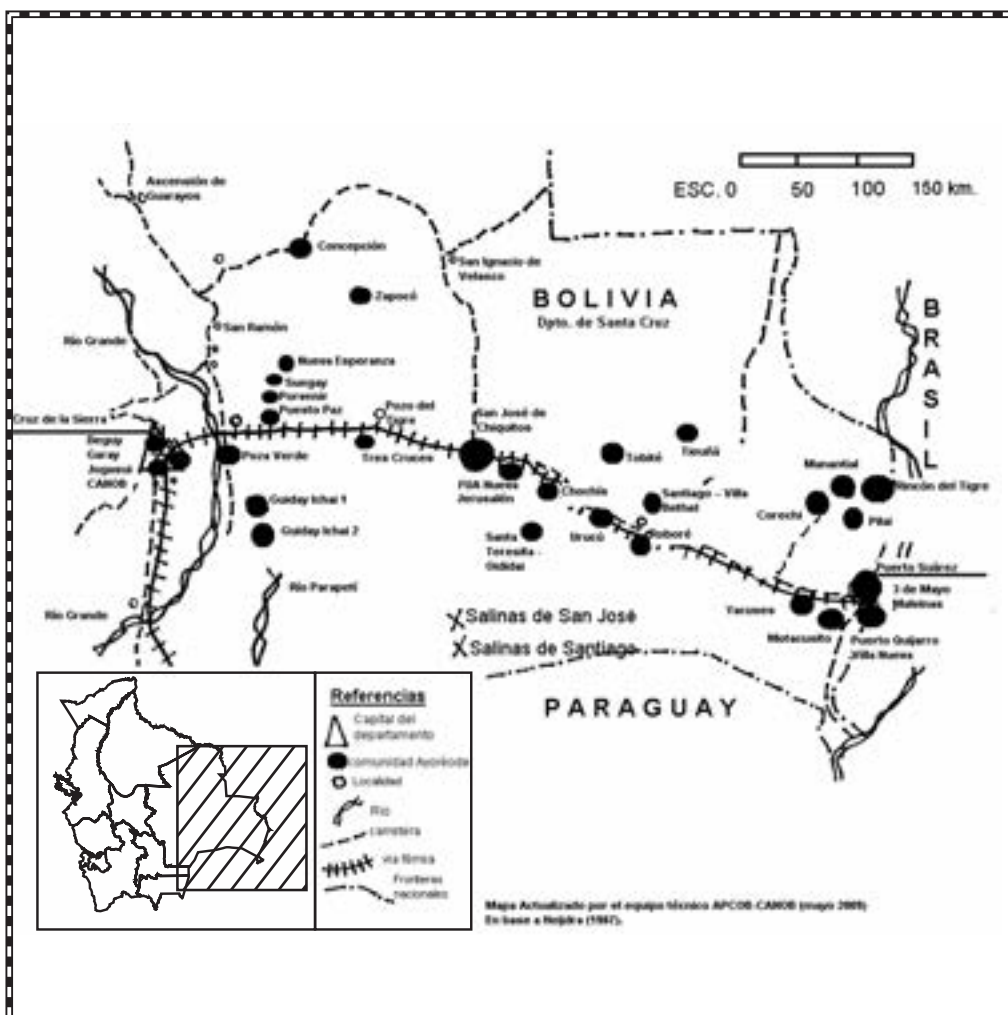
Antes de 1950, misioneros católicos y evangélicos (Canob, 2006:3) iniciaron la búsqueda de relacionamiento permanente con los ayoreode para establecer asentamientos o “estaciones” misionales como resultado de contratos establecidos con representantes del Estado boliviano, algunos de ellos con la mediación del Instituto Lingüístico de Verano (Bessire 2004: 12 y Szabó y E. Stierlin, 2005:9). Bessire (2004:13) comenta que tanto la Misión “Nuevas Tribus”, como la “Misión Sudamericana”, buscaban encontrar entre los ayoreode su imaginario sobre los “salvajes”. En este cometido se involucraron grupos menonitas, salesianos y evangélicos con el apoyo explícito del Estado. Si bien el proceso de imposición cultural progresivo se intensificó con el asentamiento de los ayoreode en las misiones, algunos grupos locales vieron el acercamiento y refugio en ellas como una posibilidad de protección y sobrevivencia ante ataques de los grupos del sur. Además, se mencionan otros factores de atracción, como por ejemplo la necesidad de obtener armamento, el intercambio de productos y las presiones de la población circundante (Bessire, 2001: s/p).

Familias ayoreode de diversos grupos locales y confederaciones se asentaron en los puestos misionales y/o comunidades administradas por religiosos extranjeros. La Misión “Nuevas Tribus” fundó Tobité en 1948 y posteriormente Puesto Paz, en 1972; la Misión Sudamericana crea Zapocó en 1950 y Poza Verde, en 1962; la Misión Bautista Lettus (1952) fundó Rincón del Tigre y más tarde se haría cargo de Motacú (1985). En 1957, la Iglesia Católica estableció el asentamiento de Santa Teresita. Otros asentamientos se formaron a partir de 1955 por divisiones y migraciones.

Los misioneros realizaron excursiones para trasladar, muchas veces de manera violenta, a los ayoreode que todavía se encontraban en el monte (von Bremen en Bessire, 2004:13). Si bien en principio los ayoreode mantuvieron la tendencia de volver a la vida nómada para obtener recursos y mantener rituales y prácticas anteriores —muchos de ellos prohibidos por los misioneros— se vieron limitados por las restricciones de la administración misional y por enfermedades que provocaron elevada mortandad. Se fomentó una vida más sedentaria, se les proporcionó víveres, medicinas e insumos adicionales, como herramientas y trabajo. Introdujeron la agricultura tropical de roza y quema, y promovieron una producción diversificada incluyendo arroz, maíz, yuca y otros productos destinados al autoconsumo. La fibra de *garabatá* mantuvo su especial importancia en la fabricación de hilo para artesanías comercializables. Las mujeres fueron capacitadas en actividades domésticas y con ello se amplió la diversidad de labores a su cargo.

En décadas posteriores se crearon múltiples asentamientos ayoreode en las provincias Chiquitos, Cordillera, Ñuflo de Chávez, Germán Busch y Andrés Ibáñez del departamento de Santa Cruz; muchos en zonas periurbanas cercanas a fuentes de trabajo urbanas y rurales, como es el caso de Jogasui, Degui, Garai, Porvenir, Manantial, Nueva Esperanza, Corechi, Pilai y Yacuses, entre otros.

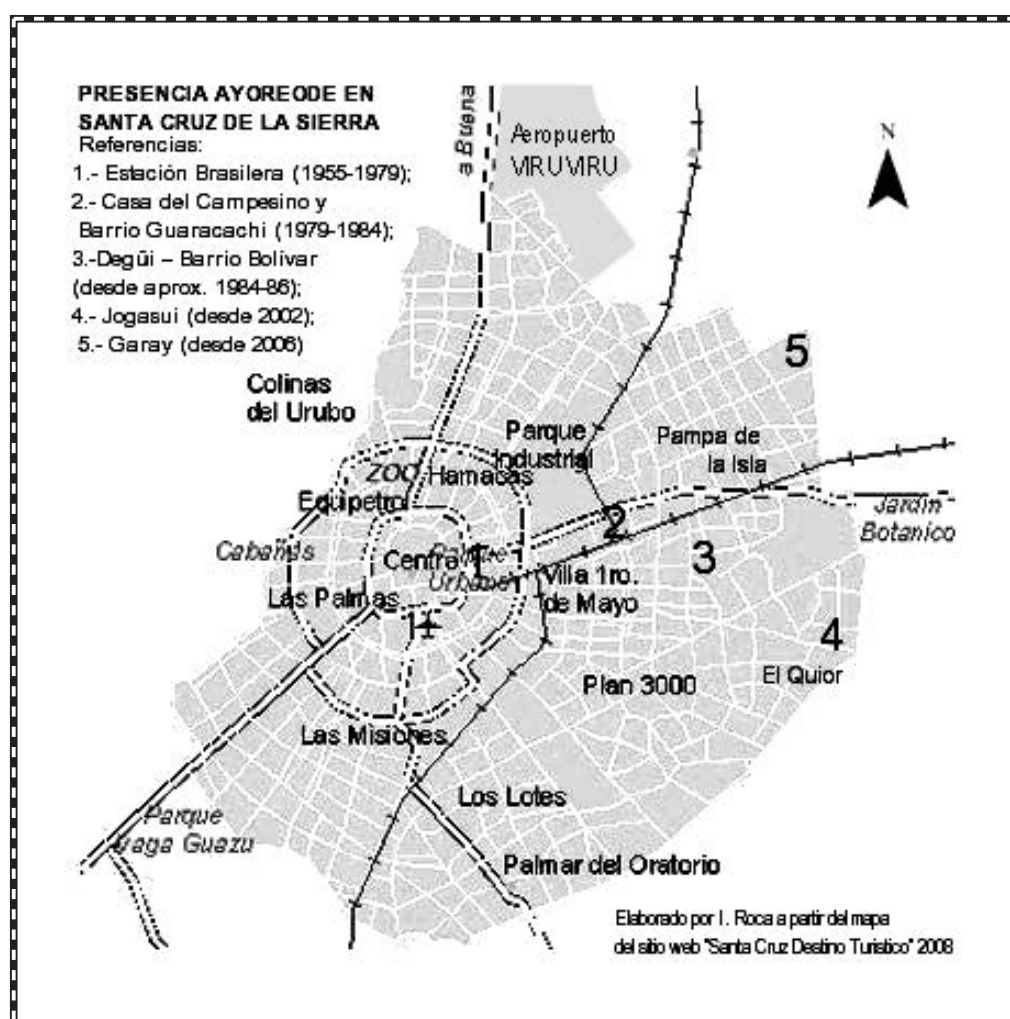
Como resultado de la participación del pueblo ayoreode en el movimiento social y político de pueblos indígenas del oriente del país, en la década de 1980, el Estado boliviano le reconoció la propiedad de cuatro Tierras Comunitarias de Origen (TCO), llamadas *Gajnepidode jnumone*. Las TCO fueron dotadas como propiedades colectivas con atribuciones de autonomía de gestión y de aplicación de su derecho consuetudinario, en cumplimiento de la Ley N° 1.257 y del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT). De acuerdo a determinaciones de sus líderes, las mismas tendrán que ser gestionadas sobre la base de las prácticas culturales de los antepasados míticos *Jnanibajade* y *Chequeibajedie* (Canob, 2003), además de incorporar nuevos intereses de manejo de recursos naturales para garantizar la proyección económica de los ayoreode bolivianos.



En la actualidad, los ayoreode cuentan con 17 comunidades rurales y nueve asentamientos urbanos, de los cuales tres se encuentran en la ciudad de Santa Cruz de la Sierra (Roca, 2008):

Tabla: Asentamientos y tipos de propiedad de la tierra			
Tipo	Nombre	Superficie	Comunidades
TCO	Guayé (Prov. Germán Busch)	97.743 ha.	Rincón del Tigre, Corechi, Manantial, Pilai.
	Tobité (prov. Chiquitos)	26.104 ha.	Tobité y Tieuña (Tobité II).
	Zapocó (Prov. Nuflo de Chávez)	43.344 ha.	Zapocó.
	Santa Teresita (Prov. Chiquitos)	77.545 ha.	Santa Teresita.
Tierras comunales rurales	Motacú (Prov. Germán Busch)	11 ha.	Motacú
	Puesto Paz (prov. Nuflo de Chávez)	5.000 ha.	Porvenir, Puesto Paz, Nueva Esperanza.
	Poza Verde (Prov. Chiquitos)	2.500 ha.	Poza Verde (Yoquiday)
	Guiday Ichay (Prov. Chiquitos)	736 ha.	Guiday Ichay I y II.
	Urucú (Prov. Chiquitos)	75 ha.	Urucú.
	Santiago – Villa Bethel (Prov. Chiquitos)	3.922 ha.	Actualmente abandonada.
Comunidades urbanas	Degüi - Barrio Bolívar (Villa Primero de Mayo)	6.169,8 m2.	
	Jogasui – Pueblo Nuevo (Plan 3.000)	Dos manzanos.	Actualmente abandonada.
	Garai (Pampa de la Isla)	27.929,58 m2.	
	El Carmen Rivero Tórrez		
	San José - en Villa Portoncito		
	Tres Cruces		
	3 de Mayo, Malvinas, Yacuses en Puerto Suárez	Una hectárea aproximada por asentamiento.	
	Puerto Quijarro		
	Concepción- Casa comunal		

FUENTE: ELABORACIÓN PROPIA CON BASE EN ROCA, 2008 E HINOJOSA, 2008.



Los procesos de inserción de los ayoreode al mercado se produjeron desde la década del 70 y se intensificaron con la creación de los primeros asentamientos periurbanos, a través de la venta de su fuerza de trabajo en empresas agrícolas para las que realizaban actividades de desmonte, carpida, cosecha, limpieza de potreros, alambrados, apertura de caminos y rodeo de árboles.

En algunas comunidades se han implantado empresas forestales para la venta de madera. Se ha introducido ganadería con pastura y pequeños hatos mantenidos como medio de ahorro de capital, así como la crianza de animales domésticos en pequeña escala. La producción artesanal se ha incentivado, diversificando la producción de tejidos de *garabatá* y de artesanías en madera, cuero y otros productos del bosque (Thielle y Nostas, 1989). La mendicidad es una actividad que permite acceder a ingresos alternativos para ancianos (o adultos mayores), personas con discapacidad y mujeres con niños, ya que no tienen opciones en el mercado laboral. Las generaciones más jóvenes se involucran progresivamente en actividades que acentúan la situación de marginalidad y discriminación en la que se encuentran.

A partir de su organización política como pueblo indígena que empezó en la década de 1980, los ayoreode han establecido relaciones con organizaciones no gubernamentales y accedieron a fondos proporcionados por organismos internacionales ejecutores de grandes proyectos en sus territorios (Nostas, 2002). El impacto de su acceso a recursos financieros y del desarrollo de actividades económicas y sociales que promueven "cambios" en sus comunidades aún requiere de evaluaciones de impacto, ya que desde una mirada inicial se ha incrementado el deterioro de sus condiciones de vida.

Riester, Zolezzi y Rivero (2002:43) señalan que si bien los misioneros lograron alfabetizar en un nivel básico a dos generaciones, proporcionar trabajo y suplir medios de sustento durante su estadía en los puestos misionales, se constata una situación aún deficiente. El Estado no cumple con la cobertura en los servicios básicos de educación, salud y apoyo a la producción como ocurría con las misiones. El grado de bilingüismo es bajo, especialmente entre las mujeres. Los índices de deserción escolar son altos (Riester y Suaznabar, 1995) y en la actualidad son dos los jóvenes ayoreode con educación superior³³. En general, las presiones por acceso a ingresos y las necesidades sociales que se presentan en las comunidades tienen consecuencias sociales severas para los ayoreode, como para otros pueblos indígenas de Santa Cruz. Sus formas de vida se modifican progresivamente, en especial sus sistemas de producción que van hacia una dependencia mayor de la economía de mercado (Johansen, 1994:8) y se advierte el deterioro de sus condiciones sociales y de proyección como pueblos.

Debates transversales a la condición de género y al pueblo ayoreode

Si bien la bibliografía a la que se tuvo acceso se circunscribió a la existente en Santa Cruz de la Sierra, entre los documentos disponibles se encontraron diversos temas enfatizados por los investigadores consultados. Algunas cuestiones tratadas se hacen eco de debates académicos presentes en la literatura internacional relativa a pueblos definidos como cazadores y recolectores en diversos continentes, considerados clave en la literatura antropológica y general para la comprensión de los cambios en su modo de vida, así como de su situación actual. Estudios en antropología política y económica reconocen las importantes variaciones existentes en los grupos sociales clasificados como “cazadores-recolectores”. Un recuento importante sobre los temas claves en el tratamiento e investigaciones sobre estos grupos se encuentra en la compilación de artículos editada por Burch y Ellana (1996:3) y la crítica realizada por Arcand (1988). En un esfuerzo de síntesis, dichos autores registran:

“...en un extremo en los récords históricos y etnográficos se encuentran los Calusa del sur de Florida, quienes poseen sustancial riqueza material y un sistema de clase ampliamente desarrollado. En el otro extremo, se encuentran pueblos como los Basarwa de Botswana, los Hadza de Tanzania y varios grupos pigmeos africanos, todos ellos con pocas o casi nada de posesiones materiales y una mínima estratificación social”³⁴.

Sobre el tratamiento de temas específicos de género, los mismos autores afirman que la bibliografía revisada evidencia que existe una variedad de situaciones de manejo del poder, desde sociedades en las que hombres y mujeres tienen condiciones y situaciones de “casi” igualdad, hasta otras que muestran un dominio masculino claro. Comentan que hasta donde llega su conocimiento no existe una sociedad en la cual realmente se haya encontrado un dominio de las mujeres sobre los hombres, en la mayoría de dimensiones de las relaciones sociales³⁵. También mencionan tres aspectos centrales sobre los que se han encontrado conclusiones comunes a muchas investigaciones:

- 1) “...en varias, si no en casi todas las sociedades cazadoras recolectoras o recolectoras y cazadoras, la mujer desempeña la función crucial de distribuir y procesar los alimentos y los productos para alimentación (Hawkes y O’Connell, 1981)”.
- 2) “...la importancia general de las mujeres en la producción de alimentos en las sociedades cazadoras-recolectoras ha sido establecida fuera de cualquier duda razonable”.
- 3) “...en temas políticos, particularmente sobre la distribución de poder basado en género, se trabaja sobre el estatus de las mujeres en dichos grupos y los autores citan investigadores que llaman la atención sobre el hecho de que aún en grupos “donde el dominio masculino es institucionalizado, generalmente es más ideológico o simbólico que sustancial; las mujeres utilizan una variedad de medios para alcanzar sus metas”.

33 Las condiciones de salud son de grave deterioro ya que se presentan numerosos casos de tuberculosis, diabetes, enfermedades infecciosas de la piel, parasitarias y de contagio sexual, sin mencionar los casos de anemia que requieren de acciones urgentes. No se ha podido encontrar datos cuantitativos actualizados, a excepción de datos específicos y locales sobre salud sexual y reproductiva.

34 Todas las traducciones han sido realizadas por Mercedes Nostas, salvo mención contraria.

35 Seymour-Smith Charlotte (1986) afirma que no se ha registrado en ningún continente la existencia de una sociedad que se caracterice por poseer un “matriarcado” como base de la organización social. En el discurso feminista, el uso del concepto puede expresar equidad de género más que dominio de las mujeres en una sociedad específica. No se debe confundir dicho término con “matrilocalidad” y “matrilinealidad”.

Los investigadores concluyen su aporte afirmando que cuando se utiliza un enfoque de género en la división del trabajo no es suficiente mostrar la división de actividades entre hombres y mujeres y el tiempo que ello toma, sino que necesariamente se deben incluir la distribución del poder y la responsabilidad, ceremonias o rituales, simbolismo, la comunicación y expresiones emocionales, entre otros aspectos (Burch & Ellanna, 1996:11-13).

En el presente estudio rescatamos los aspectos relacionados con los contenidos de este trabajo; es decir, temas considerados importantes para mujeres de organizaciones indígenas, en especial por su correspondencia con derechos específicos planteados en sus plataformas. Así pues, se consideró necesario sistematizar algunos de los temas de debates relevantes para aproximarse al conocimiento del pueblo ayoreode, cuya forma de vida es definida en la literatura general como característico de pueblos de origen cazador-recolector, seminómada y guerrero; aunque del análisis de los testimonios recogidos en esta investigación surgen dudas y sugieren la necesidad de poner límites a estas categorizaciones para entender su modo de vida en el Gran Chaco. Ciertamente, en la actualidad se necesita considerar otros factores económicos, sociales, culturales y políticos para comprender su ubicación en contextos de cambio permanente.

El rescate de dichas discusiones pretende aportar insumos que enriquezcan la lectura de la información obtenida y permitan expandir las perspectivas de pensamiento sobre los aspectos tratados en este trabajo. Así pues, se han identificado cinco temas de debates transversales a la condición de género que se plantean de una manera interesante en el caso ayoreode.

El primer tema se refiere a la presencia del pasado en el presente ayoreode; es decir, a la existencia de elementos sociales y culturales expresados en formas de pensamiento, valores y principios, reglas, normas y prácticas que caracterizan a los ayoreode desde la vida de “antes”, entre los antepasados—el “mundo de los abuelos de los abuelos, *jnanibajade* y *chequebajedie*”—, y que se encuentran presentes en la actualidad, expresados en el cotidiano de la vivencia en las comunidades y/o asentamientos actuales localizados en zonas urbanas y rurales (según expresaron líderes actuales en el taller de revisión final³⁶, se encuentran corporeizados en las personas de ancianos y ancianas, *jnanibajade* y *chequebajedie*, que nacieron o vivieron en el monte). Ello hace referencia a lo que en este trabajo rescatamos como la base de la interpretación de su proceso histórico-bipartición de la historia y de la vida-, presente en su pensamiento, sus prácticas y su narrativa y en la “aparente presencia del pasado en el presente de los ayoreode” (desarrollado principalmente en el capítulo 1).

Un segundo aspecto alude al debate antropológico en torno a las sociedades definidas como cazadoras recolectoras y la famosa hipótesis que hace de un cierto “comunismo primitivo” el estandar que caracterizaría todo grupo social incluido en esa categoría (ver Arcand, 1988). En efecto, esta visión parece haber influenciado algunos de los estudios realizados sobre los ayoreode, donde diversos investigadores interpretan el sistema de producción, la organización social y la cultura material ayoreode como los de una “sociedad de cazadores y recolectores igualitaria”. En este sentido, nuestros datos registran la posible presencia de diferencias sociales, estatus que marcaban situaciones desiguales para algunos ayoreode frente a otros (o estratificaciones sociales desde teorías sociológicas), así como la situación de las mujeres y su posición frente a los varones, diferenciada en ámbitos económicos, sociales y políticos de la vida en los grupos locales ayoreode (analizados en los capítulos 3 y 4).

El tercer tema se relaciona con el parentesco y la residencia que se resume en la combinación entre descendencia patrilineal y residencia uxoriocal o matrilocal, la que entre grupos cazadores y recolectores es difícil de encontrar y es fuente de debate sobre la armonía o desarmonía que dicha combinación causa en las relaciones de parentesco y organización social del grupo. En este trabajo se indaga si la residencia uxoriocal puede o no ser favorable a la mujer, ya que se pueden recrear relaciones de solidaridad amplia entre el grupo de mujeres de familias extensas, *jogasui* o red de parentela extensa entre los ayoreode (trabajado en el capítulo 2).

El cuarto aspecto insinúa una hipótesis de continuidad del modo de ocupación del espacio ayoreode a través de las épocas, dada una situación actual de itinerancia y movilidad estacional entre asentamientos y/o comunidades localizadas en zonas rurales y periurbanas. Datos primarios cualitativos e información secundaria recabada muestra que existe una movilidad interna entre comunidades y/o asentamientos rurales y urbanos, y una permanente subdivisión de comunidades causadas por diversos factores que requieren de mayor investigación. Se evidencia la importancia

36 Taller de revisión final, febrero 2009.

del tema para comprender cambios en la situación de las mujeres ayoredie y delinear con mayor claridad las estrategias para la proyección de su pueblo (tema desarrollado en los capítulos 1 y 4).

Por último, el quinto ámbito de debate trata de las características de la organización socio-política y del orden normativo en aspectos centrales: la inexistencia de una organización centralizada, carácter temporal de la autoridad, ejercicio no vertical y no autoritario del poder, la existencia de formas estables de procedimiento de resolución de conflictos y de un cuerpo de sanciones para encarar problemas específicos. En este trabajo se muestran indicios de que se presentaba cierta diversidad en la forma de manejo del poder y las características de liderazgo y organización de la autoridad entre grupos locales y *dacasutedie* específicos (aspectos trabajados en el capítulo 5, que se evidencian en el análisis de casos de resolución de conflictos y justicia, así como en las conclusiones del presente trabajo).

Es decir, se podrá observar a lo largo de los capítulos y en las conclusiones que los testimonios recogidos y los datos resultantes de nuestras consultas son, en algunos casos, similares a los datos revelados por otros investigadores; aunque en otros se evidencian variaciones. Se presenta información que plantea posibles nuevas hipótesis y/o aspectos que se pueden considerar en trabajos futuros, y en temas específicos se sugiere dar paso a reflexiones entre los ayoreode y las ayoredie sobre sus propias inquietudes al respecto, escuchando atentamente voces representantes de antiguos grupos locales, clanes, *jogasiúode*, comunidades localizadas en zonas rurales y urbanas, intercambios necesarios en su situación actual de diversidad interna y para delinear caminos futuros³⁷, como lo plantean mujeres consultadas:

“Esos debates son porque no todos los ayoreo tenemos las mismas experiencias. Tenemos la misma cultura, todos somos ayoreode, pero las cosas pueden variar entre grupos locales y clanes. Tenemos que sentarnos todos y reflexionar qué queremos que seamos” (Nurumine, Jnuruminé MA).

“Eso del entierro vivo, (sobre la prohibición actual) los ayoreos de ahora piensan que es bueno ese cambio o ¿no? No sé, no sé. Sería hacer una concentración de los pueblos para analizar el tema ¿no?” (Chiquenoi HA).

Finalmente, el trabajo realizado muestra que el acercamiento a la cultura ayoreode tiene significado, no únicamente para evidenciar concepciones de mundo, reglas, prácticas que los caracterizaron y las diversas formas que esas dimensiones toman en su vida actual. Desde nuestra perspectiva institucional y personal, no es un acercamiento a objetos y/o sujetos de estudio, sino a personas, tratando de recoger sus perspectivas y expectativas sobre su futuro como pueblo. A través de ello, queremos mostrar profundo respeto por su cultura y en esta relación de interculturalidad enriquecida por el conocimiento, fortalecer su valentía para continuar siendo ayoreode y ayoredie.

37 No siendo el objetivo de este trabajo el debate académico, únicamente nos permitimos citar los temas planteados y en comparación inicial con nuestros datos, plantear algunas hipótesis resultantes de los datos obtenidos y de las conclusiones de este trabajo que puedan llevar a realizar investigaciones de mayor alcance.

ARCHIVO APCOB



Comunidad Garai,
en Santa Cruz de la Sierra.

ARCHIVO APCOB



IRENE ROCA



IRENE ROCA

Ayoredie en corso, en
Santa Cruz de la Sierra.

Instrumentos teórico-conceptuales de la investigación

Antropología y pluralismo jurídico e interlegalidad

El estudio sobre los diferentes arreglos normativos e institucionales y las formas que adquiere su interrelación en los estados contemporáneos, presenta una complejidad reconocida en diversas disciplinas de las Ciencias Sociales, Antropología, Ciencias Jurídicas y Sociología, entre otras.

Desde sus inicios, la antropología jurídica propuso delimitar su campo de estudio. Una lectura retrospectiva sobre los estudios del “derecho no estatal” como tal, y en su interrelación con el “derecho estatal”, ha perfilado una sucesión constante de diferentes antropologías jurídicas, evidenciando diversos énfasis teóricos, conceptuales y áreas temáticas (Roberts, 1991: 63). En este documento nos limitamos a fijar las principales opciones teóricas y conceptuales de esos debates, para aclarar el enfoque conceptual y metodológico adoptado.

Entre mediados y fines del siglo XIX, los estudios del llamado “derecho primitivo” figuraban de manera prominente en esfuerzos por caracterizar o proporcionar un ancestro a la “modernidad” del derecho estatal, desde una perspectiva evolucionista. No se puede dejar de mencionar a Malinowski y Radcliffe-Brown, quienes desde diferentes énfasis desplazaron ese tipo de estudios con la denominada “antropología del orden”, buscando comprender a las instituciones en términos de sus funciones contemporáneas. Es decir, se propusieron investigar agrupaciones sociales sin autoridad centralizada con formas diversas de organización social y política, preguntando sobre la existencia de un “posible derecho” con características específicas, a tiempo de delinear sus atributos centrales. Después de la Segunda Guerra Mundial surgen los estudios sobre procesos de “disputa”. Dicho cambio de foco de análisis dio paso a una nueva antropología jurídica que examinó el rol del derecho en la imposición de la dominación colonial, corriente que sentó las bases para el pluralismo jurídico, también estudiado por la sociología del derecho (Roberts, 1994: 963-973) en sus diversas corrientes.

En la década de los 70, los estudios sobre el denominado “derecho consuetudinario” y su articulación al derecho estatal reintroducen el interés por la historia y el cambio social, tomando en cuenta el carácter, formas y amplitud de la dominación colonial. Ello obligó a repensar la naturaleza de los aspectos normativos existentes en épocas precoloniales y su posterior transformación³⁸. Algunos autores afirmaban que el “derecho consuetudinario” es de reciente creación, una criatura del periodo colonial, cuestionando que se hable de un derecho precolonial asociado a la “costumbre” y a contextos igualitarios. Alertaron respecto a que la fuente de legitimidad y poder coercitivo de ese derecho se basaría en su relación con el pasado.

Roberts (1994:976), recogiendo perspectivas de Althusser (1977) y Sousa Santos (1980), observa que la ideología trabaja con lo que existe en el ámbito social, transformando sin erradicar, y que la resistencia y el cambio se producen de manera simultánea y permanente en los procesos sociales y culturales. Por tanto, no se podría hablar de una “tradición inventada” completamente.

Nader (en Chenaut 2006), a partir del análisis comparado de diferentes sistemas jurídicos, trabaja la temática del pluralismo jurídico y la crítica al uso de categorías del derecho estatal en pueblos indígenas y contextos postcoloniales. Las diferentes perspectivas teóricas reconocen con

38 La naturaleza coercitiva del “indirect rule” no se ha puesto en cuestión, tampoco su impacto en la vida de los pueblos “colonizados”. Sin embargo, la concepción de imposición absoluta de los poderes soberanos es debatible y como plantean Foucault (1984) y Giddens (1958) el poder reside en diferentes niveles, toma diferentes formas y corre en diferentes direcciones. Por ello, si bien el “derecho consuetudinario”, como repertorio de reglas aplicadas en las colonias, proporcionó un instrumento normativo para el dominio, también ofreció caminos y alternativas para la resistencia a los pueblos “dominados”. De manera similar, el “derecho consuetudinario” como orden normativo de los pueblos indígenas, aunque sujeto a penetración en algunos casos (de Sousa Santos 1980), también proporcionó medios para adquirir una autonomía cualificada (Roberts, 1991: 975).

el concepto de pluralismo jurídico la existencia de una multiplicidad de expresiones o prácticas jurídicas en un mismo espacio sociopolítico, vinculándolo a hechos empíricos susceptibles de ser contrastados con la realidad social.

Roberts (1994:977) afirma que Moore (1973 y 1978), al formular la noción de campos sociales semiautónomos como órdenes normativos diversos -entre ellos el sistema jurídico nacional- propuso un acercamiento para sustituir la noción de “nivel legal” propuesta por Pospisil (1958), quien insistía en la posibilidad de denominar “derecho” a sistemas jurídicos locales y no únicamente al nivel nacional o central. Los campos sociales son considerados como ámbitos parcialmente autónomos, pero superpuestos e interpenetrados que intercambian significados de manera activa; capaces de crear internamente reglas, prácticas y símbolos, son también vulnerables a reglas y decisiones provenientes del entorno global que los rodea. Como advierte el autor, Moore no se refería exclusivamente al “derecho”, sino a campos normativos de mayor alcance, en permanente cambio e interrelaciones. Tanto Pospisil como Moore (el primero enfatizando diversos tipos de derecho encontrados en ámbitos locales y nacionales; y la segunda, la coexistencia entre campos normativos), han dado pautas de análisis y marcado las agendas temáticas y enfoques para la antropología jurídica desde finales de 1970 y sobre todo en la década de los 80.

Uno de los debates sobre pluralismo jurídico evidenció que una de sus limitaciones centrales es la visión dualista que apela a la referencia de dos polos contrapuestos o sistemas paralelos: tradición y modernidad, costumbre y ley, escritura y oralidad, que no resuelve la compleja interacción y las relaciones jerárquicas y de poder. En otras palabras, más allá del rechazo al monismo jurídico, esa perspectiva de pluralismo que reconoce la coexistencia simultánea del “derecho consuetudinario o indígena”, no renuncia a la primacía del derecho estatal (Inksater, 2006:7-8). El Estado tolera formalmente, sin renunciar a su rol dominante, y subordina otros órdenes jurídicos definidos como derecho.

Respecto a la experiencia de las sociedades latinoamericanas, Stavenhagen (1990:308) sostiene que “la relación entre el derecho occidental (colonial) y el (o los) derecho(s) indígena(s) es históricamente una relación de poder entre una sociedad dominante y una sociedad dominada”. En ese sentido, el fenómeno del pluralismo jurídico inserto en relaciones de poder se inspira menos en una visión de adaptación mutua y más en un conflicto de sistemas jurídicos, sobre todo en sociedades donde perduran resabios de colonialismo interno y jerarquías étnicas (Stavenhagen, 1990).

En el marco de lo que autodenomina “concepción posmoderna del derecho” y como una forma de emanciparse del enfoque dualista que subyace a las aproximaciones pluralistas, Boaventura de Sousa Santos (2003:251) plantea la noción de interlegalidad como un campo conceptual que remite a la porosidad del mundo jurídico, lo que da lugar a un derecho constituido por múltiples redes de juridicidad. Se trata del cruce de diferentes fronteras jurídicas y de su intersección, que dan cuenta de las influencias mutuas y de la complejidad de los fenómenos jurídicos.

Aquí queda como un aporte claro, al evocar la permeabilidad y los puntos de contacto y comunicación entre diferentes visiones de juridicidad, la posibilidad de dejar atrás visiones esencialistas que imaginan los órdenes normativos de pueblos indígenas y sus prácticas como resultado de un pasado incontaminado, sin tomar en cuenta su inscripción al contexto estatal y a los entornos regionales, nacionales y globales. Al hacer eco de una perspectiva antiesencialista, esta propuesta recoge la necesidad de “considerar los sistemas normativos indígenas como entidades dinámicas y flexibles, insertas en procesos históricos de poder y de cambio socio-jurídico” (Hernández, 2007:327). Se trata de sistemas jurídicos gestados en relación continua con el orden jurídico estatal con el que interactúan y que se han ido ajustando y adecuando con el pasar del tiempo.

Así lo que se denomina derecho consuetudinario en los pueblos indígenas, antes que ser visto como la perpetuación de costumbres y repetición de tradiciones inmutables, es resultado de imbricaciones y sincretismos, donde el derecho indígena ha incorporado prácticas del derecho colonial y nacional, en el marco de procesos de encuentro no exentos de conflictividad, poder, resistencia y cambio (Sierra, 1997:135).

Desde este punto de vista, de acuerdo con Adonón Viveros (2007: 10), la noción de porosidad que propone Boaventura de Sousa Santos permite analizar las formas creativas en que los referentes normativos propios de las comunidades y del Estado interactúan reconociendo la polisemia de la noción de justicia y la validez de manifestaciones jurídicas extra estatales (diversas concepciones de derecho e instancias de control y sanción), así como el enriquecimiento, diálogo y entrecruza-

miento de legalidades que favorecen un proceso permanente de recoger e incorporar principios y valores subyacentes en el derecho indígena y en el derecho estatal.

La interlegalidad, como “proceso dinámico”, se distancia de la idea de mestizaje jurídico, de una fusión indiferenciada de elementos normativos que dan lugar a un nuevo orden o categoría jurídica. Hace énfasis en un proceso que se nutre de una construcción permanente y dinámica de entrecruzamientos y de combinaciones “irregulares e inestables”, de diversas visiones del mundo y de la justicia. Este concepto ilustra así “el juego de encuentros, influencias mutuas y redefiniciones” que ocurren cuando se entretienen distintos ordenes normativos (Adonón Viveros 2007:10). En este sentido, según Hernández (2007: 327), el derecho indígena y el derecho estatal no sólo están en contacto, sino que su articulación “...afecta (n) el contenido mismo de las normatividades, proponiéndonos la existencia de una mutua constitución de ambas legalidades”.

Esta forma de abordar el tema de interlegalidad en la que “el derecho del estado moldea a los otros órdenes jurídicos y éstos a su vez moldean a aquél” (Merry, 1988, Moore, 1986; Starr y Collier, 1989, en Chenaut, 2006:2), permite descartar posturas esencialistas que asumen el ordenamiento jurídico de los pueblos y comunidades indígenas como supervivencias o herencias del pasado, sin considerar que son resultado de procesos históricos complejos en el que el derecho estatal resulta hegemónico. En esta perspectiva, tal como señala Moore (2000:54-82, en Chenaut, 2006:3), “las formas y modos que asume la interlegalidad parecen depender de los contextos y especificidades históricas y sociales, constituyendo espacios de semi-autonomía”.

En esa línea, Orellana (2003:12) evidencia y cuestiona que a partir de algunos enfoques metodológicos que orientan estudios sobre la temática, se tiende a constituir tipología de actos, procedimientos y sanciones partiendo de elementos de la legislación estatal, que parecieran simplificar procesos más complejos:

“La riqueza del derecho comunal indígena-campesino y de sus formas de administración de justicia estriba en su gran dinamismo, en su capacidad para mutar, reinventarse y someterse con cierta flexibilidad a dinámicas retóricas desarrolladas por diferentes agentes en los eventos judiciales comunales; estas dinámicas convierten los eventos de resolución en arenas de intensa deliberación argumentativa en la que circulan discursos que reconfiguran el derecho, usando incluso materiales valóricos, argumentos formales y principios normativos del propio estado o de lo que la gente percibe como estatal”.

Un aspecto adicional para el análisis es el uso del término justicia comunitaria. Este se adopta en Bolivia para aludir a un sistema específico de administración de justicia en su connotación funcional, donde el concepto de comunidad, a decir de Molina y Arteaga (2008:18), hace referencia a un espacio de jurisdicción territorial, “a los contextos socioculturales que los define (...) resaltando la especificidad sociocultural organizativa de donde emergen dichos sistemas de administración de justicia”. Sin embargo, cabe notar que entre algunos pueblos indígenas la noción de comunidad en los términos referidos está en proceso de construcción ya que sus formas de organización social operan, por ejemplo, sobre la base de las familias extensas, y como manifiesta Molina³⁹:

“Cuando se habla de ‘alcance territorial’ o de ‘competencia territorial’ se encuentran problemas, o en otros casos se ‘idealiza su funcionamiento’. Si se habla y se acepta alguna forma de norma interna, el alcance de esa jurisdicción es el territorio comunal, en la práctica no hay alcance territorial tipo TCO, porque éstas son construcciones recientes; aunque se están creando algunas normas de este nivel ahora (...). Existen pueblos que no tienen la forma comunidad, incluso con una aparente conjunción de viviendas en un mismo lugar”.

Si bien convenimos en que la denominación de justicia comunitaria ya es de uso generalizado para aludir a diversos sistemas jurídicos y formas de justicia, en este trabajo se recurre a la noción de orden normativo de pueblos indígenas refiriendo a una pluralidad de valores, principios, normas y mecanismos de resolución de conflictos⁴⁰. Otro debate pendiente, cuando se estudia asuntos de

39 “Apuntes para un reflexión crítica sobre la forma de abordar “lo jurídico” en los pueblos indígenas amazónicos”, Trinidad, abril de 2008. Documento de trabajo de Wilder Molina, comentando el marco teórico inicial de este trabajo.

40 En una primera aproximación, concebimos a estos órdenes normativos atendiendo problemas de “orden” y “disputa” y “dominación”, distintos e interrelacionados entre sí. El problema del “orden” hace a normas socialmente aprobadas y legitimadas, pero que pueden ser “contestadas”, “resistidas” y/o “cambiadas”, como resultado de relaciones de poder en contextos históricos específicos. La esfera de “la disputa” trata “casos” paradigmáticos de atención y resolución de conflictos.

pluralismo jurídico, tiene que ver con la definición del campo jurídico, en términos del análisis de los elementos que se incluyen (aspectos normativos y resolución de conflictos). Este énfasis trae renovado interés por delinear el campo y las fronteras del derecho en referencia a órdenes normativos que no son derecho estatal. De acuerdo con Roberts (1994:978), el carácter distintivo de esos otros órdenes normativos se complejiza al imputarle atributos del derecho estatal⁴¹.

Encontramos que la idea de interlegalidad y la existencia de órdenes normativos locales y de pueblos que se imbrican, traslapan e intersectan con el derecho estatal, ofrece perspectivas para pensar los derechos y las prácticas relativos a las mujeres indígenas. Chenaut (2001:295) puntualiza que permite comprender el despliegue del derecho en mapas mentales, por los que los actores sociales pueden acudir a los distintos referentes normativos, que se usan y manipulan, invocando tanto al derecho estatal como a las normas locales, dependiendo de los contextos e intereses en juego⁴².

Ahora bien, desde una perspectiva de género se puede evidenciar que las jerarquías de poder que atraviesan las relaciones entre hombres y mujeres, afectan los derechos de las mujeres en ambos espacios -el de la jurisdicción estatal y el orden normativo propio- pues exponen ideologías de género que pueden compartir elementos y manifestar también especificidades. A propósito, Sierra (2008:18) afirma que algunos estudios han documentado las condiciones de desventaja de las mujeres indígenas ante la justicia del Estado, así como las dificultades frente a sus propias autoridades “al buscar que se les haga justicia”.

Es decir, la manifestación de valores y concepciones genéricas se visualizan no sólo en la legislación estatal, sino también en el orden normativo indígena o local. Están presentes en las prácticas de los operadores del sistema oficial (jueces, fiscales y abogados) y también -dada la interacción entre los discursos y legalidades provenientes de ambos órdenes- se suelen actualizar en el lenguaje y códigos del propio orden. En ambas instancias, en el momento de procesar demandas y resolver conflictos, se reproducen mandatos diferenciados de género y se forjan subjetividades que impactan en las prácticas, comportamientos y representaciones sociales.

Sin embargo, de acuerdo con Sierra (2000:1-2), encontramos que el cruce de los discursos normativos de género puede ser redefinido desde la respuesta y resistencia de las mujeres, quienes moviéndose de modo estratégico justamente en los espacios de interlegalidad, pueden apelar a referentes normativos del discurso estatal o de las normativas locales o indígenas para la resolución de sus conflictos. De manera que, tomando en cuenta el repertorio discursivo de legalidades, tienen la virtual posibilidad de “cuestionar tradiciones arraigadas y generar alternativas”, y contradecir resoluciones locales poniendo en tensión su ordenamiento normativo sostenido por costumbres y tradiciones, o bien “abrir opciones para disputar derechos en el espacio de la justicia estatal”.

Así, de acuerdo con Hernández (2007:328), en los casos en que las normas locales resultan ser contrarias a sus intereses “recurren al derecho nacional para renegociar sus relaciones, rechazar imposiciones o ganar derechos”. La misma autora (2003:5-6) sugiere especialmente la necesidad de analizar “... las limitaciones y posibilidades que el derecho positivo y la costumbre jurídica ofrecen a las mujeres en casos de violencia sexual y doméstica”.

Construcciones de género y ordenamientos normativos

Otro campo que aborda la presente investigación es la relación entre las construcciones de género y los ordenamientos normativos, por lo cual se analiza con especial atención diversos asuntos trabajados por la teoría de género, que permiten comprender elementos de diferenciación de género que signan los órdenes normativos, el ejercicio de derechos y las dinámicas de interlegalidad en que intervienen las mujeres.

41 Este autor deja claro que desde el debate establecido entre Malinowski (1926, 1934) y Radcliffe Brown (1922, 1933, 1952) estudiosos de la antropología jurídica mantienen diferencias entre quienes recurren al uso de definiciones derivadas del derecho y de la teoría política “occidental”, frente a otros que adoptan una concepción de derecho que no lo distingue del “control social” en general, y por último los que se inclinan a no hablar de la existencia de “derecho” fuera del contexto del estado moderno.

42 Cabe notar que las dinámicas de interrelación e intersección, o de “mutua constitución” podrían operar en varios sentidos. Por ejemplo, en algunos grupos y pueblos definidos como “sociedades igualitarias”, en los que las construcciones de género favorecen a las mujeres, la interrelación con un derecho estatal permeado por una ideología patriarcal podría resultar afectando negativamente su posición inicial. De otro lado, avances en la incorporación de derechos de mujeres reconocidos, nacional e internacionalmente, pueden verse afectados por la reinterpretación de prácticas locales/culturales opresivas para las mujeres. Otra situación podría ser que el derecho estatal reconozca jurídicamente prácticas de pueblos indígenas que benefician o no a las mujeres indígenas.

Como punto de partida, destacamos que la categoría género permite comprender que existe una construcción cultural de la diferencia sexual. Entonces, asumimos el género como un conjunto de representaciones simbólicas que cada sociedad elabora sobre los cuerpos sexuados, en contextos históricos particulares. La construcción de género resulta de un proceso cuyos contenidos varían de acuerdo a las sociedades, por lo que no existe una sola forma de ser hombre o mujer, sino variedad de formas de interpretar, representar y simbolizar las diferencias sexuales (Lamas, 1996).

Según Gavilán (2005:2), todas las culturas construyen significados sobre los cuerpos sexuados desde sus propias elaboraciones simbólicas, por lo que así como “existiría una relación arbitraria entre el dato biológico y su simbolización, no existiría una esencia en el cuerpo que determine su representación”. Desde esta perspectiva, lo que habría, a decir de la autora (2005:2), “es un determinado grupo social con una determinada convicción acerca de una esencia del cuerpo humano (y sus diferencias) en un determinado tiempo, que sostiene la elaboración de un determinado tipo de subjetividad”.

Esta interpretación expone que en general las representaciones de lo masculino y lo femenino y sus relaciones no son categorías homogéneas para todo tiempo y lugar. Se construyen desde prácticas y discursos que responden a imaginarios valores, creencias, normas e instituciones, a partir de las cuales los cuerpos sexuados se insertan en la cultura con implicaciones en sus vidas concretas, sus prácticas y sus representaciones (Barbieri, s/f).

Sin embargo, las convenciones y arreglos sobre qué es ser hombre o mujer no se construyen en el vacío, sino a partir de procesos atravesados por conflictos y relaciones de poder que definen sus lugares en la sociedad y que ordenan sus intercambios e interrelaciones.

En este sentido el género, tal como afirma Scott (1996:289) hace referencia a una “forma primaria de relaciones significantes de poder”, por medio de la cual se estructuran jerarquías que definen formas de control y acceso diferencial sobre los recursos materiales y simbólicos de la sociedad. Para consolidar esas representaciones de género se apela a la construcción de identidades dicotómicas, fijas y estables, con valoraciones jerárquicas que afirman las desigualdades sociales entre hombres y mujeres. Una de las dicotomías más claras y recurrentes es la relación mujer-naturaleza, hombre-cultura, que “naturaliza” y legítima asimetrías de género. Se trata de un tipo de dominación específica que genera formas de autoridad y poder particulares, mandatos y normativas que definen la supremacía de los varones.

No obstante, las relaciones de género, como relaciones de poder, no son estáticas, cambian, se recrean, redefinen y contestan a través del tiempo, como resultado de las interacciones e interpretaciones que hacen los sujetos sobre sus propias prácticas sociales y sobre su lugar en las estructuras de género en la sociedad. De allí que el género como categoría conceptual y mirada a las relaciones de poder, da cuenta que los individuos encarnan, se reapropian o actualizan o rechazan papeles y estereotipos legitimados como femeninos o masculinos (Bonan, Guzmán, s/f).

Scott sostiene: “Necesitamos sustituir la noción de que el poder social está unificado, es coherente y se encuentra centralizado, por algo similar al concepto de poder de Foucault, que se identifica con constelaciones dispersas de relaciones desiguales, constituidas discursivamente como ‘campos de fuerza’ sociales” (Foucault, 1980 citado en Scott, 1996: 288). De este modo, la relación de poder entre hombres y mujeres queda matizada por la posibilidad de agencia de los sujetos, quienes pueden ejercer grados de libertad y resistencia, disputar nuevos sentidos a las diferencias instituidas, y provocar cambios en las subjetividades de los sujetos y en las representaciones del poder.

Estas relaciones de género tienen lugar, según señala Scott (1996), más allá de la familia, esfera privilegiada para algunos estudios antropológicos de género, al desdoblarse y operar dialécticamente en otras dimensiones de la vida social. Estructura las lógicas y prácticas que acontecen en la política, la economía, el sistema jurídico legal, las instituciones, el ámbito privado, la intimidad, las ideologías, la sexualidad, la división del trabajo (Bonan, Guzmán, s/f). El género, desde este punto de vista, como categoría analítica, permite analizar el contexto en el que se tejen las experiencias de mujeres y hombres en sus prácticas cotidianas, ritos, legislación, sistemas productivos, control y acceso a recursos y otros. De modo que su uso va más allá de la referencia a objetos empíricos de estudio relativo a un colectivo de mujeres u hombres dotados de ciertas características y atributos, para descubrir las relaciones y conexiones que se establecen en distintos contextos de poder históricos determinados y dar cuenta del conjunto de la organización social donde opera el género (Scott, 1996).

Al concebirlo como un elemento que estructura las relaciones sociales entre hombres y mujeres, impregnando el conjunto de intercambios sociales y que influye en las percepciones y representaciones

que los individuos se hacen sobre esas relaciones, Scott (1996:289) identifica como ámbitos de análisis de género los siguientes: el orden simbólico, como concepciones sobre el mundo; mitos, representaciones culturales y significados que las personas otorgan a la naturaleza, a las cosas y a los espacios; el orden normativo, en tanto valores, prohibiciones, prácticas y costumbres; las instituciones sociales, como familia, parentesco, división sexual del trabajo, mercado, estructuras de poder, que construyen y pautan las relaciones de género; y el análisis de las identidades de género, individuales y colectivas.

El debate teórico sobre el género ha abordado la cuestión de cómo se construyen las identidades de género, así como la formación de las subjetividades colectivas. Gran parte de las vertientes teóricas intenta mantener distancia de posturas esencialistas a partir de las cuales los individuos serían portadores de rasgos irreductibles y fijos.

Definimos la identidad como aquella dimensión subjetiva que los individuos tienen de sí y de los otros. Implica la representación o construcción de los “otros” y la construcción y representación de uno mismo (autoidentificación) (Harvey, 1989: 4). Este proceso identitario supone que los sujetos sociales desarrollan subjetividades, formas de “ser y hacer en el mundo”, en el marco de interacciones sociales y de una red compleja de discursos, prácticas e institucionalidades, que le otorgan sentido y valor a la definición de sí mismos (Blondet y Oliart, s/f: 4).

Para esta investigación, definimos la identidad de género como una dimensión subjetiva que se construye históricamente en el marco de sociedades y culturas concretas, donde prima un imaginario hegemónico de género, que incluye valores, normas, roles y estereotipos que ayudan configurar el sí mismo de hombres y de mujeres.

Por otro lado, como se manifestó anteriormente, la referencia a “la mujer” no representa una identidad acotada, unitaria y homogénea, sino que está atravesada por múltiples y diversas posiciones que cambian a lo largo del ciclo vital-generacional, lo que explica que también puedan existir jerarquías intragenéricas. En este marco, algunos contenidos de las identidades de género pueden variar de acuerdo a las distintas etapas de vida. De ese modo, los ciclos de vida y etapas generacionales también están sujetos a normas y mandatos de género que marcan especificidades, valoraciones, expectativas y oportunidades.

En la perspectiva de esta investigación, las heterogeneidades que se registran dentro del orden de género nos permiten vislumbrar distintas formas de relación entre hombres y mujeres, según los contextos históricos y culturales en que estas relaciones se desenvuelvan.

Anotamos, por otra parte, que las mujeres y los hombres no se encuentran definidos sólo por su género ni es esta la única experiencia que ordena sus vidas. El orden de género se empalma con otras categorías de clasificación, como identidad cultural, etnia, clase, nacionalidad, lugar de residencia, orientación sexual, que estructuran formas de vida particulares y configuran otras contradicciones y formas de opresión. En este sentido, el análisis de las relaciones de género posibilita identificar diversas formas de desigualdad social articuladas a otras jerarquías y asimetrías.

A modo de síntesis, reiteramos que para los objetivos de la presente investigación utilizamos la categoría género como una perspectiva epistemológica que permite leer las percepciones y representaciones de género inmersas en las prácticas, instituciones y normativas de los pueblos indígenas y originarios. En este sentido, la categoría género no es un concepto acotado con contenidos predefinidos, con los cuales leemos la realidad y buscamos ratificar prejuicios o supuestos universales sobre las mujeres. Es un punto de partida (locus) a partir del cual buscamos analizar cómo se construyen las relaciones de género en distintos ámbitos de lo social: visión de mundo; relaciones de parentesco, familia y reproducción; integridad personal; formas de organización económica y acceso, manejo y control de recursos; y organización política y participación pública en espacios de decisión política.

Formas de vida, identidad cultural e identidad de género

1.1. Unidad y diversidad entre los ayoreode

En su camino de más de media década de encuentros y desencuentros, los ayoreode bolivianos se han relacionado con actores sociales con referentes conceptuales y prácticas diversas, en muchos casos antagónicas y/o en amplia contradicción con los propios, que han penetrado sus formas de vida en mayor o menor medida. Elementos de su identidad cultural anterior a la interrelación con esos actores coexisten con nuevas visiones, valores, prácticas y órdenes normativos vigentes en su vida cotidiana, en el presente urbano/rural en el cual se desplazan. Conocer cuánto y cómo se identifican con ello permite tener una comprensión más adecuada de la vigencia del orden normativo de su pueblo, comunidad y/ asentamientos, grupos de parentesco, y de los arreglos institucionales a su alrededor.

Al indagar cómo se autoidentifican los ayoreode, en especial las mujeres ayoredie, en su sentido de pertenencia colectiva y en su subjetividad individual actual, se pudo notar que utilizan diversas referencias identitarias que muestran experiencias de acomodo y resistencia o reacción al contexto circundante, identidades construidas a partir de una diversidad de significados, sentidos, vivencias, conocimientos y lugares. Mujeres ayoredie comentan que existe entre ellas una diversidad de situaciones y los testimonios muestran niveles de identificación que no son necesariamente compartidos por todas o constituyen el único grupo de categorías identitarias existentes, ya que son posiciones subjetivas de los actores o agentes sociales que se manifiestan en relaciones generalmente de poder. En efecto, como se ha observado en diversos casos (UNHRP, 2007:2), la reconfiguración de la identidad cultural es un aspecto crítico y no homogéneo en términos intergeneracionales y de género⁴³.

Recuerdan especialmente que, durante casi cinco décadas y desde diversos espacios, se ha intentado obligarlas a “olvidar” aspectos sustanciales de su cultura, del orden valorativo, simbólico y de sus prácticas cotidianas de vida:

“Los misioneros obligaron a olvidar lo del monte. Los misioneros no respetaron lo que pensaban los ayoreos, no les preguntaron, sino que su trabajo era predicar” (Cuchamijño MJ).

Las respuestas ante las nuevas experiencias, las presiones y los cambios son diversas y van desde la resistencia, a la aceptación, integración y/o reconfiguración y, en otros casos, imitación. Estas situaciones son vividas cotidianamente en una tensión entre su construcción individual y la de su pertenencia a su *jogasui* o familia unida, a su clan, red de parentela, a la memoria de su pertenencia a un grupo local, y a la nueva configuración comunal de espacios de residencia actuales.

Ayoreode/cojñone: identidades diversas en interacción

Como un primer ámbito de expresión de la identidad colectiva destaca en los testimonios la noción de pertenencia a una colectividad denominada “ayoreos”, como autoidentificación grupal más amplia. La pertenencia individual a un grupo social “ayoreode” es algo vivido como expresión diferenciadora de las otras agrupaciones humanas con las que se relacionan, en especial con

⁴³ Con ejemplos de casos empíricos, la antropología en general ha mostrado cómo la homogenización del “indígena” es una falacia, tanto cuando se utiliza para negar las diversas identidades culturales existentes como las diferentes situaciones de vida al interior de un mismo pueblo indígena. En el otro extremo, el énfasis en las diferencias puede evitar el desarrollo de visiones comunes de “sociedad”, así como desconocer que en muchos casos existen valores, prácticas y experiencias similares en procesos sociales, económicos y políticos. Si de posiciones políticas se trata se propone la interculturalidad como resultado de interrelaciones marcadas por simetría e igualdad social.

los *cojñone*. Este último término es traducido por ellos con expresiones como “sedentarios”, “insensatos”, “que no conocen normas⁴⁴”, a quienes en el contexto boliviano también denominan “cambas”. En un testimonio se refieren a la denominación *cojñone* como sinónimo de “enemigos”, durante la vida de “antes” en el Gran Chaco (Taller Bélgica).

Al mismo tiempo, se distinguen otras colectividades para las que se dispone de diferentes apelativos tales como: “*igojnai*”, traducido al español como “collas”, asignado a personas provenientes del occidente del país; “*ayorequejñai*” o izoceños; “*gaéjñané*” o *gvarayos*; “chiquitanos”, término apropiado del español; “*eduguenajñé*” o “*puasa quejñané*” con el que se refieren a personas extranjeras de piel blanca y pelo rubio, también llamados “gringos”, entre otros grupos sociales a los que asignan denominaciones específicas.

El reconocimiento a la existencia de una colectividad ayoreode, como grupo diferenciado en sentido positivo, es valorado por mujeres que destacan su sabiduría, incluso por un varón joven⁴⁵:

“A los *cojñone*, los abuelos los llamaban *cuchisoí*, animales, porque usaban ropa; eran como monstruos, además, eran sin conocimiento, nosotros éramos sabios. Antes era una ofensa que le digan a uno *cojñoi*, decían: ‘Parece lagarto’, por la ropa” (Nuruminí [Jnuruminí] HJ).

“Mi hijo... dice ahora: ‘Mucha gente me insulta, me dice que parezco *cojñoi*’, prefiero parecer *ayoreí*” (Nuruminé [Jnuruminé] MA).

En general, encontramos mujeres ayoredie que expresan con orgullo un sentimiento de superioridad frente a otros no ayoreode y que se rebelan, como veremos más adelante, frente a las denominaciones peyorativas y humillantes a su dignidad con las que otros pueblos indígenas, en especial actores del entorno regional, califican a su pueblo con expresiones discriminatorias como “bárbaros”, “flojos” y “sucios”, entre otras.

En casi todos los estudios se percibe que los ayoreode, en su autoidentificación colectiva más amplia, se consideran superiores a otros grupos poblacionales en similar situación y condición de identidad indígena, y a los llamados *cojñone* (Zanardini y Biedermann, 2001:30). En Canob (2006) se traduce el término ayoreode como “gente verdadera” y en Riester y Zolezzi (1999) como “hombres” (en sentido de “persona”). Sin embargo, Bórmida y Califano (1978: 19-20) sostienen que el *cojñone*, durante su vida en el monte, era “considerado con una jerarquía superior al ayoreo, como lo demuestra el hecho de que su muerte (a manos del *dacasuté*⁴⁶) otorga más prestigio al matador o jefe, siguiéndole la del tigre y la del ayoreo mismo”. La jerarquía atribuida al *cojñone* varía entre autores.

Un testimonio del clan *Cutamiñó* habla del número de personas que se debería matar para tener mayor estatus como líder o “jefe” (*dacasuté*) y a su jerarquía: “10 u 8 *cojñone*, cinco u ocho ayoreos, cinco tigres, 15 a 20 niños, seis mujeres, menos mujeres porque ellas huían rápido” (Cutamiñó). Otra persona del clan *Chiqueño* confirma: “Matar *cojñone* otorgaba más prestigio⁴⁷”.

Los sentimientos de pertenencia a una colectividad más amplia son actualmente reforzados y promovidos mediante el uso de las categorías “pueblo” y “nación”, acción impulsada por la organización indígena intercomunitaria Canob. Creada en la década de 1980, la Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia (Cidob) asume la plataforma nacional de representación y organización de las comunidades originarias del oriente boliviano. Estas organizaciones han promovido múltiples eventos para reunir a los ayoreode residentes en Bolivia y Paraguay, y se ha fortalecido la comunicación interna mediante equipos de radio comunicación y el intercambio de casetes con cantos sobre la vida cotidiana, actividad muy frecuente en la actualidad que refuerza lazos entre grupos locales.

44 Expresiones recogidas por diversos autores, especialmente en Bartolomé (2000:10), de quien se adopta la grafía. Ver glosario. En Fischermann (2005:430) se traduce *cojñoi* s.m. *cojñó* s.f. *cojñone* pl.m: “Sin pensamiento correcto; cobarde. Designación para los pobladores y pueblos indígenas que se distinguen de los ayoreode por vivir sedentarios”.

45 Joven que se encuentra en proceso de revalorización de su identidad cultural, como resultado de su participación en la organización indígena local donde se está capacitando en la promoción de derechos. Expresaba que su visita a otros pueblos indígenas latinoamericanos para conocer su situación y sus procesos organizativos han cambiado su percepción sobre su pueblo. Sin embargo, también se presentan situaciones de negación de la identidad de pueblo entre jóvenes, varones y mujeres.

46 Aclaración de las autoras.

47 Llama la atención, para fines de este trabajo, que al parecer las mujeres se encontrarían al final de la jerarquía. Puede ser un dato relevante para comprender la construcción de género, por lo que se podría investigar si ello tiene un significado especial en ámbitos colectivos.

Actualmente la identidad del “pueblo ayoreode” emerge, aflora o se esgrime en situaciones en que se siente necesidad de autoafirmación colectiva, ya que internamente se debilita frente a otros niveles de identificación con mayor relevancia, por ejemplo los clanes, los *gagué*, los grupos locales y las confederaciones de grupos locales, que se explican en detalle en el capítulo 2.

La autoidentificación política como pueblo indígena también pierde terreno cuando se trabaja más con las comunidades y agrupaciones familiares más que con líderes o dirigentes actuales.

En la actualidad, frecuentemente se utilizan expresiones tales como: los ayoreode de Paraguay o los ayoreode de Bolivia. La definición de “ayoreode paraguayos” es también superficial ya que, como reiteraba una mujer adulta *Nuruminé*:

“Somos de una sola cultura, aunque no negamos que existan diferencias en nuestras costumbres o formas de hacer las cosas que pueden variar en algunos aspectos y también hay variaciones en la forma en que hablamos”.

Acercamientos personales: identidad de pueblo, grupos locales y clanes

Se mencionaron diversos niveles identitarios de manera aleatoria en el trabajo con el sentido de pertenencia: grupos locales, clanes, asentamientos y/o comunidades (*jogasui*) y las identidades individuales. Dichos niveles son también identificados en la literatura secundaria, pero no se ha encontrado un trabajo que identifique una estructura al respecto. El hecho de no colocar al individuo en el centro de una estructura concéntrica, desde donde se derivan los otros niveles, se relaciona con el hecho de que en la actualidad al parecer predomina la referencia inicial a la identidad colectiva más amplia de pueblos ayoreode, luego al individuo, su *jogasui* y su clan.

Sin embargo, al entrar en mayor profundidad en las entrevistas, muchas de las personas consultadas valoraron la importancia de la pertenencia a grupos locales específicos y con ello se pudo verificar la vigencia de los mismos. Se observa que en aspectos de la organización social existieron diferencias entre los grupos locales y sus aliados en las confederaciones que tienen aún cierta influencia en las relaciones sociales internas y entre redes de parentelas:

“Son ayoreos, son lo mismo, aunque son diferentes los *Guidaigosode* de los *Direquedéjnaigosode*. (También) ahora son los paraguayos y los otros son los bolivianos. Si viene de Zapocó, se sabe que son los mismos (ayoreo), pero son *Direquedéjnaigosode*. Los de Rincón del Tigre son *Jnupedogose*” (Cutamiñó [Cuchamijñoro] MJ).

Como se ha mencionado en el contexto, los grupos locales eran colectividades políticas, económicas y sociales fundamentales durante la vida en el Gran Chaco, dinámicas en su composición y en itinerancia cíclica en grandes espacios territoriales apropiados para uso colectivo. Además, fueron los ámbitos sociales de pertenencia o asociación más estable para los ayoreode, en su característica de agrupaciones familiares vinculadas y unidas por el idioma, por una forma de vida similar y lazos de parentesco. Entre ellos establecían relaciones de intercambio, reciprocidad, confrontación y conflictos o guerras. Con fines de alianza guerrera y relaciones económicas se crearon las confederaciones de grupos locales identificados como “grupos del sur” y “grupos del norte” ya mencionados⁴⁸.

“(…) los *Guidaigosode* se quedaron por la zona de Yacuiba, donde viven los izoceños, por eso le dicen a ellos *Guidaigosode* y el grupo de *Direquedéjnaigosode* vinieron de (la zona donde ahora está la comunidad) de Zapocó... Los ayoreos *Jnupedogose* se fueron y se quedaron los *Jachaigosode*, donde están las pampas, y los *Jnupedogose* se quedaron en la serranía y cambiaron de nombre a *Jnupedogoseyoque*... Los de Rincón del Tigre eran los *Uguijnamuone* y cambiaron de nombre a *Uguijnamuigosode*” (Etacorei HAA).

La amplia autonomía y fluidez de los grupos locales, que posibilitaban la desaparición y creación permanente de nuevos grupos, eran también influenciadas por la inexistencia de una organización política centralizada (como se explica en mayor detalle en el capítulo 5). Fischermann (2005:31-38)

⁴⁸ Para mayor información en este aspecto ver Bessire (2001), Fischermann (2005) y Bartolomé (2000), entre otros.

asevera que los grupos locales se aproximaban para “emprender actividades y esfuerzos comunales más por sentido común y necesidad de compartir ciertas reglas e instituciones que por la necesidad de una sociedad organizada” (2005:31).

Entre los testimonios que presentan Riester y Weber (1998:11) también se observa con claridad la relación entre grupos locales:

“En mi juventud, cuando vivíamos allí en el monte, conocí tres zonas: la zona de la Gente del Otro Día, la zona de la Gente de los Valles Profundos y la zona de la Gente de donde bajó el Avión. El grupo más grande fue el de la Gente del otro Día. Eran hartos, pero muy divididos, vivían separados un grupo de otros... Había grupos que no se querían... se sabe que en todos nuestros grupos tenemos siete clanes y cada vez los parientes se visitaban y traían información, sea mala o buena. Si la noticia era mala, los parientes se quejaban con otros grupos y así iban surgiendo las enemistades. También había aquellos grupos vecinos que no nos hacían nada, nada porque éramos siempre amigos”.

Los grupos locales fueron mencionados principalmente como ámbitos de adscripción del pasado, cuando se explicaban reglas de parentesco y se acudía a la memoria histórica para exponer el origen de las migraciones, de los conflictos territoriales, las alianzas y divisiones:

“Nunca estuvimos junto con los *Direquedéjñaigosode* porque nosotros les teníamos miedo a ellos y también ellos tenían miedo de nosotros, y los *Guidaigosode* tenían miedo de ellos también. Así que entre cada grupo se tenía miedo. Pero cuando no tenía sal, los hombres se iban a la salina, los que llamamos *Echoi*, pero si un grupo pilla huella, la gente se vuelve...” (Cutamurajai HAA).

La referencia a antiguos grupos locales es importante, ya que en algunos casos explica situaciones presentes de conflictos. En los asentamientos actuales se registran acuerdos y problemas que se atribuyen a relaciones o enemistades históricas que aún afectan la vida cotidiana; por ejemplo, al exponer una de las posibles causas subyacentes a problemas entre familias, a divisiones de comunidades y asentamientos localizados en zonas rurales y urbanas, o explicando el comportamiento violento de un grupo o de una persona:

“Los *Totobiegosode* no tenían miedo a nadie y la gente no se olvida que mataron a varias personas, por eso los chicos les tiran piedras ahora. Ellos no se olvidan de la guerra. Los *Totobiegosode* viven en Paraguay, pero los comunarios (en las comunidades donde se asentaron en Bolivia) no se olvidan y no los quieren porque mataron a sus parientes. Los desprecian las mujeres y los niños. Sus abuelos cuentan las historias y a veces son diferentes. Los *Guidaigosode* dicen: ‘A veces nosotros no éramos malos’. Entre ellos se achacan... ellos no se olvidan del carácter que tenían en el monte” (Cutamiño [Cuchamijño] MJ).

Las diferencias entre grupos locales se hicieron evidentes en un taller⁴⁹, en el que participaron mujeres provenientes de todas las comunidades urbanas y rurales pertenecientes a los grupos locales que habitan en Bolivia y a todos los clanes existentes. Comentaron que dadas las diferencias no se consideraba adecuado generalizar sobre situaciones de mujeres que pueden presentar particularidades. Esto confirma lo aseverado; aunque poco trabajado por Fischermann (2005) y Bartolomé (2000), cuando se muestran las diferencias entre grupos del norte y del sur en el idioma, en las relaciones de parentesco, en la organización del liderazgo, en la cosmovisión, prácticas y referentes normativos entre otros aspectos, algunos de los cuales se rescatan en este trabajo. Sin embargo, al parecer dichas diferencias no son consideradas sustanciales ya que, entre la mayoría de investigadores, se tiende a presentar características generales del “pueblo ayoreode” y esto da la impresión de homogeneidad cultural. Investigaciones en mayor profundidad sobre las dinámicas de fusión y fisión identitarias entre los ayoreode podrían arrojar importantes resultados para visualizar y delinear su futuro:

“No todas las mujeres ayoredie resuelven sus problemas de igual manera o tienen problemas parecidos, o la misma opinión, depende del grupo al que se pertenece; si es *Guidaigosode* o *Direquedéjñaigosode* o al clan al que pertenece, es diferente, por ejemplo *Chiqueño* o *Picanerai*. Cada una habla su opinión” (Taller Canob y Chiqueño, Picaneré MA y MJ).

49 Taller Canob, 2007.

El testimonio también hace referencia a dos aspectos sustanciales. Por un lado, al parecer la identificación de una persona o de un grupo familiar con el grupo local asigna características diferenciadoras que les son atribuidas por los otros grupos locales o son heredadas desde la época anterior y, por lo tanto, aceptadas. Estas atribuciones se combinan con las características clánicas, también heredadas a través de los *edopasade*⁵⁰. Por otro lado, puede relacionarse con la conducta ayoreode de reconocimiento de la individualidad: “No hablar por otras personas” y respetar la opinión de cada individuo. Una muestra de ello es que las historias que se cuentan de los antepasados, a través de los cantos y *sarode*⁵¹, así como la mayoría de los testimonios relatados, describen experiencias personales que guían los comportamientos actuales, pero no los determinan. Una mujer del clan *Cutaminiño*, coincidiendo con una joven *Chiqueño* y un joven *Jnurumini*, enfatizaba en la necesidad de que este trabajo muestre, en lo posible, las diferencias entre los grupos, dando identidad al testimonio colocando el apellido clánico.

Los clanes

Un aspecto que resalta por su relativa vigencia en términos de autoidentificación entre las mujeres ayoredie hace referencia, sobre todo, a la pertenencia de las personas al clan exogámico de parentesco consanguíneo, cuyos miembros poseen un antepasado “mítico” común o al clan de adopción. En la literatura citada por Bartolomé (2000: 37) se equipara a las formaciones clánicas con el término ayoreode *cucharane*, “agrupaciones de descendencia patrilineales que regulan la exogamia y que carecen de localización territorial específica”. Los clanes ayoreode tienen la capacidad de funcionar como principios clasificatorios universales. Es decir, como lo veremos en este acápite y como se ha observado en otros pueblos con estructura clánica como los *inuit*, la adscripción al clan integra una cosmovisión y una serie de atributos que dividen a los seres, las cosas y los cursos. En la actualidad, la denominación que se utiliza como “apellido” es el nombre del clan paterno: *Cutamurajade*, *Chiquenone*, *Dosapeode*, *Etacorone*, *Jnuruminone*, *Picanerone*, *Posojade*:

“Los grandes grupos o bandas incluían personas con apellidos de grandes clanes o familias como: *Chiquenoi-Chiqueñoro*⁵², *Picanerai-Picaneré*, *Etacori-Etacore*, *Dosapei-Dosapé*, *Jnurumini-Jnuruminé*, *Cutamurajai-Cutaminiño*, *Posojai-Posiño*, que forman también a los *jogasui*” (Cutamiñó [Cuchamijñoro] MJ).

Los miembros de un mismo clan se consideran parientes, por lo que deben relacionarse entre ellos siguiendo comportamientos establecidos. Cada clan posee su signo de reconocimiento o símbolo, un estatus que se vincula a atributos, cualidades, fenómenos de la naturaleza y bienes materiales de pertenencia o *edopasade*. Los *edopasade* comprenden “Todas las cosas, objetos, emociones que se han encontrado y se han hecho dueño” (Chiqueño MJ).

Reglas de relacionamiento y vigencia actual de los clanes

Como manifiestan Bórmida y Califano (1978, citado en Rojas, s/d:8), “el único estado adscrito al ayoreo, además del relacionado con su sexo y edad, es la jerarquía relativa al clan⁵³” y acotan que la pertenencia a un clan se resuelve en una relación de “uso comunitario o en una relación de integración del individuo a su familia extensa (*jogasui*) y a su clan” (Bórmida, 1978-1979:53). Fischermann (2005:31-38) comenta que en el monte se creaban fuertes compromisos internos al “grupo local” mencionado, que superaban solidaridades clánicas o de *jogasui*, “cualquier ayorei no va a dudar en matar, como lo expresan inclusive a ‘miembros de la propia familia’ (lo que vale tanto para miembros del mismo clan como para familiares consanguíneos)”.

Testimonios indican que ciertas reglas clánicas como la exogamia y la clasificación relacionada con los *edopasade* se están perdiendo como valores y prácticas cotidianas entre las nuevas generaciones:

50 *Edopasade* (p.m.), *edopasai* (s.m.): son parientes de clan, antepasados que incluyen todos los concretos y abstractos transmitidos y/o heredados.

51 Los *sarode* pueden ser utilizados por chamanes u otras personas para curación, como magia maligna, para influir en las personas y la naturaleza. Los mismos deben ser expresados y aplicados siguiendo reglas estrictas (Fischermann, 2005: 226).

52 “Todos los apellidos que terminan con letra ‘i’ son para los hombres y si terminan con letra ‘e’ son para las mujeres. Algunos terminan en ‘o’ y son para mujeres también” (Riester y Weber, 1998:33).

53 El mismo autor establece que no existían “jefes clánicos, propiedades o ceremonias privadas de cada clan, ni tampoco existe una solidaridad clánica fuera de los límites de la familia extensa y la comunidad” (Ibid.).

“No todas las mujeres ayoredie resuelven sus problemas de igual manera o tienen problemas...”.

“*Edopasai*... ‘el que lo encontró’. ‘Ya no se cree en los *edopasade*, el que lo encontró se hacía dueño, pero ahora ya no’, dicen los jóvenes en la ciudad y en el campo. Ya cualquiera usa las cosas. Cualquiera teje el símbolo del clan y lo usa en su morral. También se casan entre ellos, miembros del mismo clan” (Cutamiño MJ).

Sin embargo, aún se considera que la ruptura de prescripciones clánicas, como la exogamia, es negativa y en ciertos conflictos se disputa la propiedad simbólica de *edopasade*, como se podrá advertir en los siguientes capítulos.

Antes, los *gagué* y los *guidai*; hoy, las comunidades

Dos categorías adicionales de pertenencia identitaria mencionadas son el *gagué* y el *guidai*. La primera se utiliza para nombrar un grupo de personas a las que se les atribuye una identidad con especificidad territorial, relacionada con el grupo local de pertenencia. El término *guidai* corresponde a un espacio físico, un campamento o asentamiento al que se le asigna un nombre de referencia⁵⁴:

“*Guidai* o *pidai* es varios *gagué*, es un grupo de varios. *Guidai* es el sitio donde se vive, (estable). *Gagué* puede trasladarse de un lugar a otro lugar, es como decir los *cambas* se van a La Paz. En los *gagué* se encuentran varios *jogasui* (familias grandes)” (Nuruminé, Jnuruminí, Chiqueño MA HJ MAA).

Cuando en los testimonios se describen los días de antes, el uso actual del término “pueblos”, así en plural, parece ser el indicado para referirse tanto a los *gagué* como a los *guidai*.

Se utiliza el término “comunidades” para referirse a lugares de residencia donde se construyen viviendas de propiedad de una familia o grupo familiar. Son espacios territoriales en los cuales se asientan varios *jogasnode* o familias extensas y redes de parentela de diversos clanes y antiguos grupos locales. Cada comunidad posee un área de acceso a recursos naturales, con una frontera delimitada frente a los espacios ocupados por otras poblaciones. La categoría “comunidad” es nueva, denominándose así también a puestos misionales:

“*Yoguidai* quiere decir donde vivimos y *guidai* es comunidad. Todos tienen casa permanente en alguna comunidad, por ejemplo mi *jogasui* tiene en Poza Verde” (Cutamiño MJ).

Los ayoreode definen una comunidad cuando “tienen cosas seguras, ya es comunidad cuando posee escuela e iglesia” (Chiqueño MJ). Desde estas comunidades las familias se trasladan periódicamente entre espacios rurales y urbanos en visitas a parientes, llegando inclusive hasta Paraguay, o para acceder a fuentes de trabajo temporal, por diversas razones:

“La casa principal es donde han nacido las personas, las comunidades del campo son las principales, donde uno ha hecho todo; acá no, aunque permanezcan más tiempo acá” (Cutamiño MA).

“La mayoría va y viene por motivo principal de buscar trabajo y después quiere vivir en el campo, es mejor allá” (Cutamiño [Cuchamijñoro] MA).

Como ya se ha manifestado, la práctica de itinerancia o movilidad temporal se mantiene desde la vida de antes; aunque con características nuevas adquiridas por la organización de la vida en las comunidades actuales. Las conclusiones a las cuales nos llevan los testimonios evidencian que, en la actualidad, la división entre comunidades urbanas y rurales refiere sobre todo a la localización territorial de los asentamientos. Los ayoreode que transitan frecuente y periódicamente entre ambos espacios y paisajes territoriales-sociales poseen condiciones de vida y visiones similares. Sin embargo, es posible que cambios mayores a los advertidos en este trabajo se estén presentando entre generaciones, así como entre mujeres y varones, por ejemplo entre ayoreode jóvenes que han nacido y viven sólo en las ciudades y los otros que mantienen un patrón itinerante. Otras diferencias que pueden presentarse refieren

54 Campamentos semipermanentes de donde partían los *gagué* o pequeños grupos familiares en busca de recursos naturales de sobrevivencia, durante su vida en el Chaco, como explica Bartolomé (2000:28). Algunos autores equiparan a los *gagué* con grupos locales, como los *Guidaigosode* o *Direquedéjnaigosode*. En este trabajo se utiliza la definición de una mujer Nuruminé ofrecida en el taller de validación.

también a comunidades creadas por misioneros evangélicos y las fundadas y atendidas por representantes de la Iglesia Católica. Por ejemplo, la vigencia y valoración positiva de la memoria de entidades míticas entre mujeres no evangélicas fue evidenciada (Chiqueño MA y Picaneré MAA).

Se trató de identificar la relación o sentido de pertenencia a las Tierras Comunitarias de Origen (TCO), dotadas por el Estado boliviano a la organización indígena ayoreode (ver Contexto). Se evidencia que dirigentes de la organización reconocen una identidad que los relaciona con la región del Chaco, como espacio propio desde épocas pre-coloniales, lo que en su discurso político se expresa como una demanda de propiedad-acceso y uso del territorio en el que se localiza la ciudad de Santa Cruz, desde el Río Grande hasta la región de Guarayos. Recuerdan con detalles la incursión de finales de la década de 1920 en Yotaú y Ascensión de Guarayos, buscando obtener herramientas y recuperar territorio. Sin embargo, no se observa una noción de propiedad colectiva de las TCO⁵⁵.

Jogasui o “familia unida”

En el *jogasui* o “familia unida”, como los ayoreode traducen el término, se encuentra otro nivel de autoidentificación. En la actualidad, tanto entre los ayoreode como en la literatura existen diversas definiciones sobre los miembros, características y forma de funcionamiento de los *jogasuode*. Se explica en el capítulo 2 que ésta se ha transformado en una red de parientes compleja y de difícil identificación como resultado de la creación de comunidades de residencia permanente o temporal, y de modificaciones en las prácticas de distribución y reciprocidad, especialmente entre las nuevas generaciones:

“Cada familia cocinaba, pero eran familias grandes, había varias mujeres ahí. Cuando decimos cada familia, nos referimos a la mamá, papá, tía, abuelos, hermanos, primos; todos cocinaban juntos para compartir. Cuando vinieron los misioneros, ya se separaron por vivienda, hicieron las casitas y los pusieron ‘una mujer, su esposo y sus hijos’. Y su mamá y su papá de la mujer, y los tíos, en otra casita” (Taller Bélgica 2 MA MJ).

Algunas mujeres manifiestan que el *jogasui* incluye afiliados consanguíneos, esposos de las mujeres integrados como resultado de la uxori-localidad⁵⁶, niños adoptados y sus familias de origen, quienes son libres de aceptar su pertenencia a ese *jogasui*, además de amigos adoptados por el clan mediante ceremonias rituales. En otros casos se menciona una familia nuclear (ver capítulo 2) y los yernos, por ejemplo. En ocasiones se relaciona el *jogasui* a la persona que lidera, así por ejemplo el *jogasui* de Humberto es *Humberto-jogasui*, y el de Josédaté sería *Josédaté-jogasui*. Otras mencionan el nombre del clan, por ejemplo *Chiqueno-jogasui*, variación que al parecer también se relaciona a formas diferenciadas de uso del término *jogasui* entre grupos locales (ver Fischermann 2005:41) y una explicación más amplia en el capítulo 2). Sin embargo, cabe mencionar que al parecer el *jogasui* se estaría debilitando en cuanto a su forma y su función en la actualidad.

Cuando los ayoreode se refieren a que “tener una familia grande, poderosa y unida”, es un aspecto esencial para definir el grado de “poder” de una persona o de un grupo en las comunidades, se conjetura que más que al *jogasui* se estarían refiriendo a las redes de parentela⁵⁷ (quizás un grupo de *jogasui*), que se explican y desarrollan en los capítulos 2 y 5.

La identidad como proceso histórico y de cambio

“Ser ayoreo propio es saber cantar, hombres y mujeres ancianas. Ya no se escuchan los cantos. Los jóvenes dicen que hay que olvidarse de los cantos, eso de ser ayoreo propio se está perdiendo. Ser ayoreo propio era sentarse en las colchas (tejidos de *garabatá*). A los bebés les hacían masaje en los pies y nalgas para que se críen bien. Les hacían todas las mañanitas” (Cutamiño [Cuchamijñoro] MA).

En la actualidad, el conocimiento de las historias expresadas en cantos, de las fórmulas secretas y sobretodo el cuidado en el uso de las palabras y de las narraciones, considerando que su verbalización

55 Se sugiere trabajar el concepto de apropiación de dicho territorio y de uso sostenible, incorporando nuevas tecnologías de manejo de recursos naturales para mejorar las condiciones de vida de los ayoreode.

56 Uxori-localidad es un término que proviene del latín: “En el lugar de la mujer”, es decir, la regla de residencia que hace que la pareja recién formada adopte como vivienda la residencia de la familia de la mujer.

57 Categoría elaborada por Suaznábar, 1995.

tiene impacto psicológico y físico sobre las personas que interactúan, son aspectos considerados sustanciales y que hacen reconocerse a las personas como ayoreode, en su identidad cultural:

“Los *sarode* (relatos que transmiten enseñanzas y moralejas) son palabras con mucha fuerza. No es para cualquiera. Los *sarode* se van perdiendo, para nosotros es mejor que se pierda porque no sabemos cómo hacer para contar sin que haga daño. No sólo los *dajjai* (chamanes) saben contar *sarode*, también otros que reciben la historia por sueños. Por ejemplo, si quiero apartarme de mi marido voy a cantadores de *sarode*, ellos entran en su cuarto de uno y cuenta al lado de su cama de uno, sin que uno esté. Tiempo después funciona y se separa para siempre. Si uno no sabe el *sarode* y lo cuenta mal, uno se *frega* y daña a otra persona, se puede dañar hasta a una comunidad entera, donde todos se enferman o tienen que irse” (Cutamiño [Cuchamijñoro]).

Todo ello se relaciona con las posibilidades de reproducir la memoria colectiva, nociones de pertenencia a un *jogasui* y a un clan específico:

“Yo quiero que Mercedes sepa que yo pienso que la jovencita ya no tiene interés de aprender las canciones de tristeza, se van a perder, hay canciones que pertenecen a los *Chiquenone* y a los *Dosapeode*, ellos tienen sus propias canciones” (Dosapé MAA).

Recuperar la identificación individual de las personas a través del nombre clánico y en su idioma sustituido por los misioneros con nombres cristianos, también se ha transformado en una reivindicación política. Ello tiene un especial carácter entre los ayoreode porque la discriminación y relaciones asimétricas que establecieron con miembros de otras culturas influyeron en el cambio de nombre como medio para esconder su identidad:

“Me gusta también recuperar mi nombre ayoreo, es *Suia*. Soy farsante con nuestro idioma, por eso decidí ser profesora (risas). *Suia* quiere decir silbar, silbadora, pajarito que silba, alegre. Sí, así me gusta ser, orgullosa de ser ayoreo” (Picaneré MA).

Sin embargo, algunas jóvenes consideran que usar su nombre ayoreode las expone a situaciones de discriminación y racismo. Manifiestan que hablar el idioma propio es lo que más permite que los *cojñone* y otros pueblos indígenas las identifiquen como ayoredie, y a ello se añade la forma peculiar que adquiere el español hablado por ellas. Algunos insisten que sus hijos deben hablar sólo español:

“Ayoreo son los primeros llegados a Santa Cruz, se consideran discriminados por los cruceños porque estos los ven como recién salidos de la selva y son los más antiguos acá. Son discriminados por su idioma, se ríen. No nos vamos a olvidar nuestro idioma y nuestra cultura. Ya no se acepta a jóvenes que vienen, investigadores, y no se acepta porque ellos se aprovechan y discriminan a los ayoreos en el centro” (Chiqueño MJ).

El uso del idioma ayoreo y la forma de expresarse en español son aspectos conflictivos para ellas porque en muchos casos las somete a situaciones de discriminación. La autonomía en la aceptación de investigaciones sobre su cultura y el rechazo a la discriminación es una muestra de la fuerza de su identidad colectiva, ya que la relación con investigadores no se concreta en reciprocidad.

Sin embargo, el ayoreo-zamuco es aún el idioma más utilizado por la mayoría de los ayoreode, inclusive existe población monolingüe:

“Soy ayoreo, no tengo vergüenza de mi idioma. Otras dicen que tienen vergüenza porque les critican por hablar el idioma y cómo hablan castellano. Yo me dedico a mí, que soy ayoreo” (Validación Cutamiño MJ).

Orgullo ayoreode frente a los *cojñone*

Otras mujeres entrevistadas mostraron identidades que emergen de situaciones actuales resultantes de sus relaciones con el dinámico entorno regional. Las identidades individuales las vinculan con

categorías políticas como el ser “indígena” o “campesina”, a roles y situaciones laborales en organizaciones sociales y en el mercado de trabajo. Todas ellas fueron surgiendo durante las conversaciones. En los capítulos siguientes se muestra cómo éstas se expresan en la vida cotidiana:

“Soy representante de los pueblos ayoreos. Trabajo como promotora de CPESC, apoyo a mi gente de cada comunidad de los ayoreo para que ellos aprendan de género (...). Yo quiero aprender bien para que los ayoreos sepan género o derechos de la mujer para enseñar a ellos, enseñarle a *dacasuté* (jefe o capitán). Soy de los clanes *Picanerai Cutamiño*. Trabajaba 12 años como encargada de producción de artesanías para Artecampo⁵⁸, ahora estoy aprendiendo como promotora. Soy partera. Quiero decir los cuentos e historia de mi pueblo para recuperar todo lo que pasamos, de repente los más viejos ya no recuerden, tenemos que hacer un libro de eso” (Picaneré MA).

Este testimonio muestra diversas identidades presentes en una adulta. Por un lado, la de una mujer que cumple un papel de representación política frente a su pueblo; por otro, una identidad de trabajadora diferente al papel tradicional de género asignado; una pertenencia cultural que marca la posición social que ocupa su clan entre los ayoreode; una identidad de género que se asume como sujeto con derechos y que expresa la internalización de valores del mundo no ayoreode. Por último, asume una identidad política como parte de pueblo indígena, cuya especificidad cultural ella desea que se proyecte al futuro.

Otro aspecto que las mujeres ayoredie identifican como característica identitaria que las diferencia de otros pueblos indígenas y de los *cojñone*, está constituido por las pautas de relacionamiento entre las personas. Entre ellas no es bien vista la forma en que los *cojñone* tienen de saludarse mostrando afecto, como el abrazo por ejemplo, ya que los ayoreode se saludan con una sonrisa:

“El saludo mediante muestras de afección, en especial a quienes se desconoce, es su norma de los *cojñone*, los ayoreode se saludan con sonrisa” (Nuruminé [Jnuruminé] MA).

“(...) cuando estuvimos en el monte no conocíamos buenos días, pero si encontrábamos a cualquier persona hacíamos una sonrisa, ese era nuestro saludo” (Chiqueño MA).

Como se muestra en el capítulo 2, las relaciones entre las personas tenían pautas estrictas que presentan cambios progresivos desde la década de 1940, relacionados con una flexibilización en las prácticas propias y en la identidad cultural. En dichas pautas influían las relaciones de género y generacionales, la pertenencia clánica, el *jogasui* de proveniencia, la relación de parentesco, entre otros aspectos:

“Entre suegra y nuera no nos podíamos hablar, enviábamos a otras personas (así entre varios parientes)” (Taller Canob).

“Creo que los *tamirone* (*cojñone* en Paraguay) son iguales que nosotros. Entre ellos hay buenos y otros malos... Para mí lo que veo es eso... Lo malo que veo entre los tamirone es que ellos hablan con cualquier mujer que la ven o la que la encuentra en el camino. Entre nosotros (ayoreode) no es así, la respetamos siempre si es soltera. Peor si es casada, la respetamos aún más, creo que es por una costumbre que tenemos y los otros igual. Pero, ambos tenemos costumbres diferentes” (citado en Zolezzi, et al., 1996:19).

Los rasgos diferenciadores adicionales entre los ayoreode y los *cojñone* que se mencionan hacen referencia a características identificadas como el excesivo apego a bienes materiales, la acumulación, escasa reciprocidad y solidaridad:

“Se critica a los *cojñone* que no se regalan, que los ricos no quieren a los pobres, porque no son de su raza o sus conocidos, que guardan su plata que no los salva de morir, la plata es su Dios, son mezquinos” (Cutamiño [Cuchamijñoro] MA).

**“Soy ayorea,
no tengo
vergüenza de
mi idioma.
Otras dicen
que tienen
vergüenza
porque les
critican...”.**

58 Institución de apoyo al desarrollo artesanal.

Autovaloración y sentido de orgullo de las ayoredie

“El orgullo de la ayorea dice que esta Santa Cruz es de nosotros, esta tierra es de mi abuelo. Yo acá he nacido, mi abuelo acá nació, el primer lugar es de nosotros, es orgullo. Aprendieron que esta tierra es de ellos porque aprendieron de los indígenas. Los abuelos dicen: ‘Si alguien le trata a ustedes, que se vuelva a su país’...” (Cutamiño [Cuchamijñoro] MA).

Las mujeres ayoredie tienen una fuerza personal y orgullo que se expresan en su postura corporal y comportamiento, especialmente en espacios colectivos. Su noción de pertenencia a su pueblo y considerar a la “gente” ayoreode como superior es un aspecto que aún marca su autovaloración. Rechazan expresiones como: “Recién salidos de la selva” que relacionan con el término “bárbaros”, que es frecuentemente utilizado en situaciones de discriminación:

“Era un gusto para las mujeres sacarse los pelos era un gusto para las mujeres tejer su falda y que esté bien de colores de rayas, que esté limpio. Ir a cazar con otras mujeres, si caza alguna peta se reparten entre ellos. Su gusto era tener su pelo lacio y largo, estar gorditas, comer cosas frescas, cosas que no estaban prohibidas para las chicas, tener marido de familia de *dacasuté*... no tener muchos hijos porque no podían cargarlos, sentarse bien de un ladito y no encima de la pierna porque se adormece y no está lista para huir del ataque de otros. Regalar cosas de chaco y carne. Ahora es su gusto de las chicas... usar aros, manillas, estar gorditas, tener plata. Es gusto regalar cosas del chaco, ser bueno es un gusto... Tener marido valiente... Tener marido de familia grande... mi marido no es cualquiera, es *Chiquenoi*...” (Cutamiño MJ).

Otros aspectos de autovaloración en las mujeres se relacionan con énfasis en valores como el coraje y la valentía, la redistribución y la práctica del regalo, la posesión de bienes materiales y tener acceso a recursos de sobrevivencia o la capacidad de subsistencia, la pertenencia a un clan de estatus, ocuparse de su persona y compartir actividades colectivas, entre otros:

“Había mujeres que mataban tigre, antes. Yo estaba embarazada y tenía dos bebecitos, nosotros éramos dos mujeres con un hombre, él se iba con la otra al monte. Yo maté al tigrecito, lo agarré de la cola y lo saqué de la cola” (Cutamiño [Cuchamijñoro] MAA).

“Orgullosa es si uno tiene dinero y no le falta nada, ropa, comida, si no han salido sus hijas a pedir limosna, si no le falta nada a mi hijo ni a su familia. Si no le faltan cosas, si son tacaños y no les dan los deseos a los hijos, eso es malo. Las ayoreas son más buenas porque regalan, los *cojñones* son malos, los cambas son mejores, eso saben los que piden limosna, ellos dicen que es así. Eso dicen los ayoreos. Los ayoreos dicen: ‘Un presidente no puede quitarnos nuestra tierra porque ha sido la tierra de nuestro abuelo’, pero ya nadie respeta eso, es ya de los ciudadanos” (Cutamiño [Cuchamijñoro] MJ).

Sin embargo, las situaciones de discriminación existente afectan la autovaloración en las generaciones más jóvenes, como se puede notar en los testimonios. La actividad de la mendicidad de mujeres adultas, ancianas y ancianos es rechazada por las nuevas generaciones.

Concepciones culturales relacionadas con el género

Como resultado del análisis de los datos con que contamos, testimonios y reflexiones registrados en diálogo con la literatura secundaria sobre los ayoreode, se señalan inicialmente tres aspectos que llaman la atención y pueden ser elementos básicos para comprender la construcción cultural de género de las ayoredie. En primera instancia, el análisis de las entrevistas arroja referencias a elementos socio-culturales que parecen relacionarse con los conceptos de *áyipié*, *oregaté*⁵⁹ y *edopasade*, así como el de los *puyade* (prohibiciones o tabúes), además de otras prescripciones establecidas por los *jnanibajade* y *chequeibajedie*, presentes también en los mitos, como aspectos clave para la comprensión de la construcción cultural de género y las atribuciones de roles y prescripciones.

59 “De qué *edopasái* el ayorei o la ayore han recibido su *oregaté*, les es desconocido y no le dan importancia en su futura vida. Lo que es decisivo es que sigue la continuidad clánica o de parentesco, porque los antepasados son los *oregatedie* u orígenes” (Fischermann, 2005:197).

Estos elementos, sustanciales en su concepción de vida, se encuentran en interrelación, tanto como propiedades clánicas, como en su concreción en las personas individuales pertenecientes a los clanes. En este sentido, aquí se los aborda de manera inicial en este primer acercamiento al tema:

“*Áyipié*, uno lo tiene cuando uno está vivo. Es como el corazón y el pensamiento... *Áyipieyui* se llama al hombre que no sabe qué es lo malo y lo bueno. Le falta entendimiento, conocimiento. *Áyipieyugue* es para una mujer que se comporta de esa manera” (Nuruminé [Jnuruminé] MA, Nuruminí [Jnuruniní] HJ, Chiqueño MA).

El *áyipié* posibilita la capacidad de discernimiento. En el testimonio se evidencia que comportamientos considerados no apropiados son atribuidos a personas con poco *áyipié* o con un *áyipié* no desarrollado.

Fischermann (2005:195) afirma que en la concepción de los ayoreode: “Una niña recién nacida recibe su *áyipié* de su madre. Conforme su *áyipié* crece, ella va a mostrar un carácter de mujer y un comportamiento típico de este género. Un niño varón recibe su *áyipié* de su padre y en el futuro mostrará comportamientos típicamente masculinos”. El autor no profundiza en las características que entre los ayoreode se concebirían como “típicas” de ambos sexos, aunque en su texto señala roles en la economía y en ámbitos sociales que son atribuidos a cada uno:

“La mujer que no recibe a una criatura, entonces no le da vida, recién tiene *áyipié* más tarde, cuando es entendido” (Cutamiño [Cuchamijñoro] MJ).

Bartolomé (2000: 34-35) también establece una relación entre los conceptos de nacimiento y muerte, *áyipié*, *oregaté* y la existencia de “atributos femeninos y masculinos” que constituyen a las personas:

“Cada ayoreo recibe poco después de su nacimiento una esencia vital que va madurando con el mismo desarrollo de la criatura y que se consolida con la adquisición del lenguaje. Esta es la *áyipié*, responsable del entendimiento, la respiración, los afectos y la memoria. Cada padre transmite a sus hijos parte de su propia *áyipié* de acuerdo a su propio sexo, habiendo entonces principios vitales tanto masculinos como femeninos, pero únicos e irremplazables, puesto que desaparecen al morir cada persona. En forma simultánea al *áyipié* se va desarrollando en cada individuo la inmortal esencia *oregaté*, recibida de parte de uno de sus *edopasade* clánicos, de los entes que están clasificados igual que su padre, la que se distribuye por todo el cuerpo y que es responsable del aspecto físico de hombres y mujeres. La *oregaté* se puede separar del cuerpo durante el sueño, la enfermedad o en los estados de éxtasis de los chamanes y de quienes toman jugo de tabaco (...). También cuando se viola un *pyac*, una prohibición, en los sueños, el *oregaté* del transgresor recibe la aterradora visita del *oregaté* del antepasado que impuso la restricción, lo que produce la enfermedad o la locura”.

Desde el punto de vista de (1997:28), de estas dos fuerzas vitales, la *áyipié* es recibida del padre o de la madre en correspondencia con el sexo del recién nacido, por lo que en el futuro demostrará el “comportamiento inherente al género”. El *oregaté* es entregado por un *edopasai* de su clan y desconocido por la persona que lo recibe, le transmitirá características que influirán a lo largo de su vida: “Con este acontecimiento hereda un alma que existía desde el tiempo de los orígenes y que le transmite el parentesco clánico y los caracteres específicos que distinguen los diferentes clanes” (Ibid. 28):

“Los *Chiqueno* se creen más, son más bonitos porque el primer *Chiqueno* encontró una luz que parecía arcoíris o luz del sol y era bonita, y él le dijo a la luz que es bonita, que alumbra y ellos tienen que ser igual como la luz. También encontraron otras cosas importantes como las herramientas y la sal, entonces se creen bonitos, porque mezquinan a los otros. También los *Picanerai* encontraron cosas bonitas e importantes. Por eso se dicen que son más bonitos” (Cutamiño [Cuchamijñoro] MJ).

“Los *Chiquenone* son farsantes, los *Picanerai* son mentirosos, otros dicen que son iguales. Susana es dormilona porque es *Picanere*. Si fuera en el monte, los primeros a morir fueran esos dos clanes” (Taller Bélgica 1 MA y MJ).

En ese marco de referencia cultural, un aspecto sustancial es comprender la importancia de los *edopasade* de los clanes, que son entes sexuados, cuyos atributos son transmitidos a las personas por su pertenencia a dichos clanes. Si bien los *edopasade* son posesiones de diferentes clanes, su uso está abierto a todos los ayoreode sin limitaciones (Fischermann, 2005:61); en ese sentido, pueden ser compartidos. Si entre los *edopasade* se encuentran artefactos y herramientas, cualidades, características físicas y psíquicas (seres, entes, estados de ánimo, eventos y propiedades del mundo, Bartolomé, 2000: 264), que son definidos en términos de género femenino o masculino, sería sugerente verificar cuánto de ello influye en la definición de atributos y prescripciones de género. Manifiesta Fischermann (1997:24) que los *edopasade* “en múltiples formas influyen en la vida cotidiana o en el uso de símbolos de cosas o seres que representan al clan⁶⁰”. Por otra parte, señala que los ayoreode tratan de imitar las propiedades características de sus *edopasade* que les parecen ejemplares, las que se transmiten mediante la socialización a los niños y jóvenes de ambos sexos (Ibid.:167):

“*Bujote* era una mujer *Picanere* muy inteligente. Sabía producir toda clase de tejidos. Eran los primeros tejidos y es por esta razón que ahora las mujeres saben cómo se hacen tejidos; tejen bolsas y todas estas cosas. *Bujote* estaba casada con *Doridi*⁶¹. Ella fabricó muy bonito los tejidos e igual de bello a su casa. Ella hizo toda clase de bolsas, pero nunca las usaba. Igualmente era la primera que hizo pita de fibras. Además cargó leña. Ella era sumamente laboriosa, y esto era también el comienzo de toda destreza” (Fischermann, 2005: 366 Mito. 42. El invento de los textiles).

Bujote es un antepasado *edopasade* femenino que transmite comportamientos considerados atributos de este género. De acuerdo a Fischermann (2005:136), es considerada un prototipo de la mujer trabajadora y amorosa, generosa que redistribuye entre los otros ayoreode objetos que ella produce (colchas, faldas, bolsas, entre otros). En el mito que se expone, se confiere a la mujer del clan *Picanere* los atributos de laboriosidad, inteligencia, noción de belleza en la elaboración de objetos de “arte” y utensilios, y conocimientos técnicos en el tejido y, además, en la construcción de la vivienda. Es una mujer pájaro, que junto a su pareja *Doridi*, también ave, construyen su nido. En ese sentido, podría pensarse en un atributo de género que tiene relación con la construcción material y simbólica del espacio conyugal, como un rol materno y de esposa, dándole la pertenencia de dichos *edopasade* a su clan. Tiene como rol, en la división sexual del trabajo, la elaboración de los tejidos y el cargado de la leña.

La mujer ayoreode teje de manera casi permanente. “Ella es por eso, valiente” (Cutamiño, MJ), siendo que podría considerarse que la laboriosidad sería un mandato de género. Es decir, se atribuye a la mujer el “origen de toda destreza y laboriosidad”, al parecer también relacionado a roles en el ámbito de la pareja que constituyen aspectos sustanciales en la cultura.

En las narraciones anteriores se explica la “propiedad” de atributos por parte de los clanes y se muestra cómo algunos de ellos poseen una valoración especial que podría ser definida como estatus especial o se sitúan en una jerarquía clánica, según Pérez Díez y Salzano, (1977:256). Sin embargo, deja también en claro que la posesión de los *edopasade* es compartida por los clanes, reconociendo la propiedad inicial:

“Todavía en el tiempo de los antepasados hubo una guerra, cuando estaban juntos los *jnanibajade* y las *chequeibajedie* hubo guerra entre los *Etacori* y los *Chiquenoi*. Los *Etacori* eran dueños del día, de la luz y prohibían a los *Chiquenoi*, que eran dueños de la noche, usar el día. Entonces, para no desaparecer porque unos no dejaban usar sus *edopasade* a los otros, tuvieron que juntarse todos los clanes y decidir prestarse *edopasade*. Desde entonces, todos pueden usar los *edopasade*, pero con cuidado y con permiso, así se obliga a distribuir, regalar y prestarse” (Nuruminé [Jnuruminé] MA).

Un segundo aspecto, relacionado a lo anterior es el referente a principios y códigos de relacionamiento vinculados a lo que se podría definir como “respeto a la individualidad de las personas”. Fischermann (2005: 43) explica que durante la vida de antes existían códigos de respeto a comportamientos y decisiones individuales, lo que se complementaba con la necesidad de control de la rabia, de las palabras que tenían poder y la valoración de “los comportamientos considerados como

60 La pregunta central sería: ¿Cómo se manifiestan los *edopasade* en la socialización de género?

61 Ambos pájaros usan para la construcción de su nido las fibras que igualmente se utilizan en la producción de pita.

correctos entre los miembros del grupo y frente a la naturaleza (...) codificadas en los múltiples tabúes, *puyac*, y afirmaciones legadas por los antepasados”. La transgresión podía ser castigada con el uso de poderes inherentes a individuos y seres de la naturaleza. El castigo a la transgresión de los *puyade* puede manifestarse en accidentes, enfermedades u otras desgracias. Sin embargo, respecto al cumplimiento de los *puyade*, el mismo autor remarca cierta indolencia y poco ejercicio del control social al respecto. Si el *puyac* traía una consecuencia colectiva, entonces se producía una sanción. Si no traía consecuencia alguna, incluso engrandecía el poder del o la transgresora (Roca, 2008, con base en Fischermann, 2005).

Puyade: prohibiciones y tabúes asignados a las mujeres

Bórmida (1978-79:53) realiza una explicación detallada de los atributos y prescripciones de los objetos utilizados por los ayoreode. Afirmar por ejemplo:

“...cualquier *ergon* o artefacto *ayoreo*, así como todos los entes de su mundo, pertenecen al género masculino o femenino y no existe ninguno que sea considerado asexual o bien hermafrodita... el sexo del *ergo* tiene, en la gran mayoría de los casos, un sentido bien claro y muchas veces hasta determina cualidades diferentes, por lo cual podemos afirmar que no es de ningún modo accidental y menos aún convencional: hace parte de la misma esencia del artefacto que se considere... La casi totalidad de los *erga ayoreo* son femeninos o masculinos en relación con el tiempo de los orígenes; más específicamente la razón de ser de su sexo se halla en el del *nanibabai* que se lo vincula. Ejemplo son *Porotada*, sexo femenino, *Gasnongai* es hombre; *Asnongodi* era bellísima mujer; *Tibide* mujer bella y deseada, *Pamoi* era hombre... Flecha era persona mujer y su marido era el arco, entre otros. Otro aspecto de los artefactos es la relación que tiene con un individuo o con una comunidad. Se trata de un vínculo preferencial que nuestros intérpretes ayoreos traducen comúnmente con pertenencia. Es así que un *ergon* cualquiera pertenece a un individuo o a un clan, a los ayoreo o a los *kobnionne* (*cojñione*)... Se podría identificar esta pertenencia con propiedad, pero tienen una particular acepción en la conciencia y praxis ayoreo”.

Las limitaciones al uso de objetos se relacionan tanto con el sexo como con la edad, y existe mayor cantidad de objetos prohibidos a las mujeres, especialmente antes de que ésta alcance edad avanzada. Entre los objetos prohibidos para uso de las mujeres están el *pamoi* (cinturón), que afecta la concepción en mujeres jóvenes y el silbato *potá* (objetos *edopasade*), que puede provocar bocio.

También se prohíbe que utilicen objetos que pudieran estar contaminados con sangre (sangre derramada por uso del artefacto o por contacto contaminante de dicho objeto con quien la derramara). El mismo autor (Bórmida 1978-79: 31-34) expone que, por ejemplo el *poapi* o bolsa en la que el hombre guarda sus adornos potentes, no la pueden usar las mujeres ya que tocar una de sus potentes plumas les provoca hemorragia, dada la contaminación por sangre de dicho objeto: “Tal es el caso del arco, que incluye su vinculación mítica con sangre que se derrama a partir de su uso... Existe una sensibilidad particular de la mujer a la contaminación de la sangre provocándole enfermedades, dolores musculares, enflaquecimiento. La prohibición se extiende a jóvenes y hombres que no han matado”.

Otro objeto prohibido para las mujeres es el sonajero o maraca ritual considerado *puyac* por su peligrosidad. “El uso del sonajero de calabaza es fundamental, prohibido por *namisai* (la chicharra), el *jnanibabai* que lo otorgó. No pueden usarlo las mujeres porque les causaría enfermedades cuando ya comienza a ser usado (...) Importa cómo y para qué debe ser usado, así como por quién debe ser usado” (Bórmida 1978-79: 44).

“Había una mujer en el grupo *Totobiagosode* que cantaba y tocaba el *pacá*. Las personas le decían *Deyebia*⁶². Yo cantaba, pero no tocaba el *pacá*, cantaba cuando traía *garabatá* o leña. Las mujeres no ocupaban el *pacá* porque no tienen derecho a ocuparlo” (Etacore [Etacore] MAA).

“Los ayoreos tenían un cinturón, *pamoi*, para descansar; lo usaban pasándolo por la cintura y las piernas. El *pamoi* lo usaban sólo los ancianos, era prohibido para los jóvenes, el *pamoi* era tejido por los hombres, las mujeres no pueden tejer *pamoi* porque se suelta. Ahora ya usan los jóvenes y tejen las mujeres...” (Chiquenoi HA).

“Los ayoreos tenían un cinturón, *pamoi*, para descansar; lo usaban pasándolo por la cintura y las piernas”.

62 *Deyebia*, mujer a la que le gusta cantar. *Deyey*, hombre al que le gusta cantar.

En la actualidad, personas consultadas y traductores utilizan el término en español “derecho” al referirse a la potestad para el uso de objetos, así como “prohibición” para denotar lo contrario.

Al parecer, los objetos transmiten energía y “fuerza”, y también son receptores de las mismas. En el caso del *pamoi*, se considera que las mujeres no poseen una energía lo suficientemente fuerte como para utilizarlo, mostrando una característica de debilidad no contrarrestada en el curso de su desarrollo.

Suaznábar (1995:2) afirma que en Poza Verde observó que cada persona, mujer u hombre adulto, es libre de vivir como quiera, ninguna persona puede ordenarle cómo se debe comportar o aplicar un castigo a excepción de los *jnanibajade* o antepasados míticos que establecen los *pyac*. Sin embargo, se afirma en testimonios que en la actualidad pocas personas, en especial jóvenes y adultos evangélicos, creen en los *jnanibajade* y que el temor a ese tipo de castigo se está perdiendo (Taller Bélgica 1 MA MJ, y también en Nuruminé MA y Cutamiño MJ)⁶³.

Por su parte, Fischermann (2005: 80) utiliza la noción “personalidad íntegra” para demostrar que toda persona es considerada un individuo que se desarrolla a lo largo de toda su vida, desde la niñez, perfeccionándose progresivamente hasta llegar a ser “persona” que adquiere características específicas en un proceso individual que merece respeto, y “que alcanza su punto más alto en la vejez”. Coincidiendo con personas consultadas, en dicho proceso vital de desarrollo, niños y jóvenes desarrollan capacidades para afrontar responsabilidades y dar respuestas adecuadas a situaciones cotidianas que son asumidas cuando sienten que poseen las condiciones para ello. El conocimiento y las capacidades adquiridas son respetados y no se obliga o acosa para que se asuman responsabilidades específicas. Mujeres y hombres, adultos y niños, tienen amplia libertad de acción y no es aceptable ordenar o juzgar un comportamiento. El mismo autor afirma que el respeto por la individualidad del otro “es tan grande que a lo sumo entre dos personas es posible que uno dé su comentario sobre la actitud de esta persona y no así en público” (Fischermann 2005: 43):

“No sé lo que ella piensa, yo sólo puedo hablar por mí, esa es mi palabra. Si ella hizo eso es porque tiene razón para eso” (Picanere MA).

El silencio ante la palabra y las acciones de los demás, lo que podría interpretarse como respeto a la individualidad de la persona (aspecto que se trabaja principalmente en los capítulos 3 y 5), es un valor fuerte que aún se mantiene en las comunidades y en los asentamientos rurales y urbanos. Durante las reuniones de coordinación con las coinvestigadoras ayoredie, ellas mismas insistieron bastante en que hay diversidad de opiniones y sugirieron que siempre se diga a las entrevistadas: “Yo voy recoger su opinión, que es diferente de la mía” (Cuchamijñoro MA, Chiquejñoro MA, Picaneré MA). La respuesta de la mayoría de los ayoreode ante la palabra y las acciones de los otros miembros de su comunidad y/o familia sorprende a quienes se relacionan con ellos.

No obstante, las relaciones con los *cojñone* provocan cambios en actitudes que son debatidas por los ayoreode, intentando pensar en una posible normatividad colectiva (para todos los grupos locales), como por ejemplo, la necesidad actual de aplicar castigo físico y reprimir a los hijos que consumen alcohol y drogas, o el control sobre las personas que administran los recursos económicos de la propiedad colectiva en las organizaciones, entre otros aspectos (Suaznábar, 1995:2 y Roca, 2008).

Un tercer aspecto sustancial, ya mencionado previamente, son las prácticas de “distribución”, “solidaridad”, “reciprocidad” y “generosidad” que se valoran como comportamientos de hombres y mujeres. Mujeres ayoredie afirman que, sin esos principios, su grupo se destruye y cuestionan fuertemente los cambios porque la responsabilidad de la distribución de bienes y recursos recae principalmente sobre ellas. “Tanto la mujer como el hombre deben ser generosos y cuando tienen algo que otros necesitan, deben regalarlo, especialmente a la familia de la mujer” Suaznábar (2005:3). Estos valores, entre otros, se encuentran en la base de la organización familiar, económica, social y política (ver capítulos 4 y 5). Durante los diversos ciclos de vida, cada “persona” debe asumir sus responsabilidades, cuando está preparado para hacerlo:

“Regalar cosas de chaco y carne era un gusto antes en los campamentos. Ahora es gusto regalar cosas del trabajo, ser bueno es un gusto... Es malo ser tacaño para mujeres y hombres. En el Gran Chaco, la costumbre era de regalar todo a cualquier persona, no sólo a su familia de cerca. Ahora eso se está perdiendo, ahora sólo la familia nuclear, hijos y nietos” (Cutamiño [Cuchamijñoro] MJ).

63 Zolezzi y Sanabria (1998:102) comentan que, en el marco valorativo de los ayoreode, “la autonomía individual” era un principio apreciado que se conserva hasta el presente en la organización interna que es antiautoritaria, sin poder central o un solo líder.

Menarquia e identidad de género

“Lo primero que pasa con la niña, que los primeros días le llega el sangrado, es que las mujeres le fabrican una falda a esa señorita, la primera falda cortita. La madre teje la falda a las jóvenes. Se reconoce cuando uno es joven, ya no lo peluquea, ya lo amarran sus cabellos de hombres y mujeres. Para nosotros no está bien que llegue la regla, porque cuando llegue se mancha la falda, no sabe qué hacer. Ya cuando ya existen los ‘modes’, nadie sabe si es que una mujer está con su regla” (Chiqueño MA).

En términos de la identidad de género, las jóvenes pasaban a un estado diferente en el ciclo de desarrollo físico y social con la menarquia. Se le daba un amplio significado simbólico que se expresaba mediante el uso de la falda corta para cubrir su pubis y la sangre menstrual. En esta sociedad se le asigna un fuerte significado a la sangre y es considerada muy poderosa, por lo tanto, es una sustancia que infecta. Sin embargo, cuando la sangre no proviene de un homicidio pierde su significado especial o su poder. La sangre menstrual de la mujer, aunque tiene similar origen que la sangre de su cuerpo, proveniente de *cardiojnai* (ambaibo, árbol de resina fuerte) debe de ser escondida de la mirada de los otros. Según Fischermann (2005:254), su contraprinzipio es el agua; por tanto, las mujeres menstruantes y aquellas que atraviesan el periodo posterior al parto deben apartarse de las fuentes de agua.

Entre los relatos también se encuentra un mito, denominado por Fischermann (2005:383), como la historia del génesis de los ayoreode. El mito posee diversos elementos que denotan la relación que se establece entre la menarquia, la capacidad de procreación y el control de ésta y de la sexualidad de las mujeres. También muestra la influencia cristiana jesuita resultante de las interrelaciones que se establecieron en el siglo XVII:

“Cuando *Dupade* hizo las cosas en el comienzo, él estaba solo. Y *Dupade* dijo: ‘Haré a un ayorei para que viva para mí’. Así, Dios hizo un dibujo de lodo, hizo la cabeza, los brazos y las piernas, exactamente en forma de un ayorei. Pero, no sabía cómo hacerle respirar. Entonces, hizo un hueco en la barriga... Cuando *Dupade* había hecho a Jesús, le dijo: ‘Vas a ser mi hijo y haré todavía a alguien más. Espera aquí, haré a otra persona, una mujer’. Cuando *Dupade* hizo el primer ayorei tuvo todavía dificultades. Pero, la segunda vez le fue más fácil. *Dupade* observó a Jesús y después formó manos, cabeza y piernas, y formó la parte para que pueda alumbrar hijos. Después de haber terminado a la mujer, agarró a una *curude*, la piedra roja, y la puso sobre su ombligo. De la *curude* goteaba, y de esta manera entró sangre en el cuerpo de la mujer. *Dupade* dijo a la mujer: ‘Yo te hice y te hice bien, y vivirás para siempre. Él te hará un hijo. Yo te esconderé siempre para que nadie vea tu cuerpo y así vas a permanecer’. Después de haber terminado a estos ayoreode, *Dupade* denominó a sus genitales, dando nombres a los del hombre, a los de la mujer. Y *Dupade* dijo a la mujer: ‘Cuando tengas tu regla, entonces no mostrarás a nadie tu sangre, siempre escóndela. La sangre que sale de tu cuerpo, no necesitas esconder, cualquiera la puede ver. Pero la sangre que sale entre tus piernas nadie debe ver’. Al hombre encargó probar a la mujer, para hacer un hijo. Entonces, el hombre enseñó a hacer un hijo, pero la mujer era sin sabor. Entonces, *Dupade* trajo sal y ají ⁶⁴ y los esparció sobre las partes sexuales de la mujer. El hombre volvió, trató de nuevo y esta vez le gustó esta parte, que estaba con sal y ají. Le agradó y él siguió, y la mujer dio a luz a un hijo. *Dupade* dijo a la mujer: ‘Cada luna nueva fluirá sangre de menstruación de tu vagina. Cuando esta sangre se termine, entonces tendrás un hijo’. Cuando salió sangre de su vagina, la mujer habló con *Dupade*, y *Dupade* entregó el *pepei*, la falda ayoré, para que pueda esconder la sangre que nadie debía ver, y la mujer se puso la falda. Dios dijo a la mujer: ‘Cuando la sangre que estás perdiendo no corra más, tendrás un hijo en tu barriga y allá se moverá’...”

Las niñas eran aisladas en la primera menstruación, ya sea en sus viviendas o en el monte, al cuidado de la madre o la abuela. En algunos casos, hoy se las mantiene en las viviendas acompañadas también de sus parientes mujeres. La menarquia aún es un rito de pasaje hacia la madurez sexual y el inicio de la adultez. Comenzaba un periodo de aprendizaje de prácticas atribuidas al “ser” mujeres y de los roles que debían cumplir:

“Las mujeres no podían usar faldas hasta que les desarrollen los senos. Las mujeres eran mujeres después de la menstruación y de tener senos desarrollados. Después de la menstruación saca la raíz de

64 Nuevamente aparece en este mito la relación entre los genitales femeninos y el “sabor de sal y ají”, dado por las entidades masculinas para diferenciar la calidad de ambas sexualidades.

garabatá y se transforma en mujer. Cuando crece su busto, la madre le hace falda para que sea mujer. Debe saber alimentarse ella misma sacando *garabatá*. Empieza a tejer un morral de carga. Va a cazar con su mamá, aprende los colores de la naturaleza, dónde tiene que entrar a cazar a los montes, dónde hay miel y dónde hay peta, aprende lo que se puede o no comer. Las mujeres le muestran los tres tipos de *garabatá* (una para comer, otra para tejer grueso y otra para tejer fino). Dónde recoger palmito. La madre le enseña cómo vivir. Las mujeres jóvenes que querían iban a vivir a una casa de jóvenes” (Chiqueño [Chiqueñoro] y Taller Cipca MA y MJ).

Como se dice en el testimonio, también se iniciaba un periodo de libertad para los jóvenes, quienes podían desarrollar la sexualidad y ampliar relaciones sociales entre los miembros del *jogasui* y de la red de parientes.

Durante los asentamientos en las misiones, se continuaba tejiendo las pequeñas faldas; pero ya las misioneras les proporcionaban diferentes formas de protección menstrual:

“Si es que ya es jovencita, su madre le teje una falda porque ya le va a llegar su regla, para que nadie le vea. Y ahora, hoy en día todas las cosas están bien porque la gente cambia tiene ‘mode’ para que las mujeres lo utilicen y ya nadie lo vea” (Dosape MAA).

Los jóvenes varones también pasaban por un rito de pasaje de la pubertad hacia la adultez. Al parecer el corte de cabello era el símbolo para establecer ese cambio:

“Más antes, los padres de los chicos los peluqueaban a sus hijos hasta que llegue a la edad que tenga un cálculo de 15 años, después ya pasó de los 15 años, ya tenía derecho a amarrar su cabello. Además de la bolsa para el clan que hacían, la suegra hace el bolso al yerno. Cuando están enamorando, la suegra teje una bolsa para su yerno” (Etacore [Etacori] HA).

Asimismo, a esta edad era importante que los hijos reemplacen a los padres en el cumplimiento del rito de *Asojñá*, lo que podía también constituirse en un momento ritual de pasaje hacia la adultez; una razón más por la cual se valorizaba el tener hijos hombres. Los participantes tenían que haber tenido relaciones sexuales.

“En la fiesta de *Asojñá*, si un hombre no tiene hijos y no lo pueden reemplazar, el *cayabo* lo puede castigar. Para los ancianos no hay nada prohibido, si uno melea uno puede comer, si un joven quiere estar con ellos también, pero los ancianos le dicen: ‘Usted es chico, no puede estar con los hombres’. El chico que tenga 15 años no puede estar con los hombres, el que por lo menos tenga 18, el padre ya no hace ayuno, el hijo ya se encarga. *Nícomejeiné* ya quería ayunar, pero los hombres no querían porque era menor de edad. Y mi papá lo vio que ya era joven y dijo: ‘Mi hijo ya es joven, él me va a reemplazar a mí’” (Picanerai HAA).

En la actualidad, mujeres y hombres jóvenes desarrollan casi todas las actividades de los adultos en su proceso de preparación para asumir la vida de “pareja”, acompañando a sus padres.

1.2. Concepción de mundo y la condición de las mujeres

Las mujeres ayoredie integran una cultura que ha construido una compleja explicación de su existencia en este mundo, en su interrelación con la naturaleza y su permanente relación con otros grupos sociales en el contexto del Gran Chaco boliviano y paraguayo.

Ya que muchos aspectos de esta concepción de mundo⁶⁵ están vigentes, en lo que podría llamarse continuidad relativa de los patrones de cosmovisión en el mundo ayoreode actual, es importante adentrarse en su conocimiento para comprender y explicar situaciones de la vida cotidiana. Por ello, en este texto se recogen algunos mitos que explican elementos de esa concepción, obtenidos de fuente primaria y secundaria, así como testimonios y narraciones compartidos por participantes de la investigación. En este intento, le invitamos a que nos acompañe a

65 El término concepción de mundo refiere a un conjunto de valores, representaciones, normas y formas de aprehender el mundo, conscientes e inconscientes que elaboran culturalmente los grupos sociales... que puede presentar aspectos estructurados y disociados, así como antagonismos y elementos contradictorios... (Lagarde, 1993:27).

pensar ese mundo tratando de despojarse de los límites que nos marca nuestra propia construcción de mundo y visiones normativas. Los ayoreode explican que el “mundo del principio” era el tiempo que concluyó con la creación del orden actual para los nuevos ayoreode, lo que se expresa en la bipartición discursiva de la historia entre los *ayorebajade* y los *disi ejode* (ver Introducción). En ese sentido, se puede hablar de dos grandes épocas de su historia. La primera etapa, cuando se vivía en el vasto *érami*, bosque y mundo, donde los *jnanibajade* (primeros hombres) y *chequebajedie* (primeras mujeres) cazaban, recolectaban y labraban pequeños sembradíos (Bartolomé, 2002:29). Los protagonistas principales del tiempo anterior, de esa época son los *quicujaidie*⁶⁶, orígenes de los seres vivientes actuales, entidades que tenían forma ambigua, por la unidad entre naturaleza y cultura. Eran al mismo tiempo antepasados “clánicos” de los actuales ayoreode. Según Fischermann (2005:209), los antiguos *quicujaidie* se transforman en naturaleza dando paso al enriquecimiento de “las posibilidades de la sociedad humana, porque recién así los hombres pudieron dejar atrás la situación deficiente del mundo originario y se pudo desarrollar la multiplicidad de seres y cosas, y la variedad del sustento alimenticio o de las instituciones sociales y culturales”. Dicho orden es considerado por los ayoreode como bueno y en estado de equilibrio (Fischermann, 2005:101-102), y es en este tiempo anterior cuando se registraron en la memoria todas las experiencias de vida cotidiana, se solucionaron los problemas que se presentaban, se crearon las reglas e instituciones, fiestas y otras manifestaciones culturales conocidas (Fischermann, 2000:17) que guían la vida actual:

“También ellos vivían en la zona donde antiguamente existía *Guidai*, como decimos nosotros, es una aldea. De allí venimos todos los ayoreode, tal vez los otros grupos indígenas también. Cuando todos en la naturaleza eran seres humanos todavía, vivían todos juntos en la aldea antes de que salieran y se fueran a vivir en las diferentes zonas” (Riester y Weber 1998:17).

Es decir, según diversos autores y testimonios, los ayoreode identifican un origen mítico común donde todos los seres y cosas eran ayoreode. Un mundo en el cual no existía división entre la naturaleza y los seres humanos⁶⁷. Posteriormente, los humanos desarrollaron el uso de la lengua y del fuego y fueron separados de la naturaleza y diferenciados como “cultura”. En un momento dado, el orden se rompe y da paso al orden actual. La historia se divide entre el mundo de los antepasados, donde existía unión entre los seres humanos y la naturaleza, y el orden actual, donde naturaleza y humanidad están separadas, pero no en oposición (Fischermann, 2005: 100-101).

La historia de los seres humanos no está separada de la historia de la naturaleza, ya que tienen una descendencia y pertenencia común. La existencia diferenciada de humanos y naturaleza resulta en un vínculo dinámico de influencia mutua. Ambos se construyen y se modifican en una relación que nace en el origen de los tiempos.

La relación de parentesco entre ambos se establece mediante el sistema de los *edopasade* clánicos y como ya se ha manifestado refieren a “todos los concretos y abstractos existentes, que pertenecen a uno de los siete clanes por descendencia mítica común y que se relacionan entre ellos por parentesco y carácter común (Fischermann, 2000:22).

La posición especial de los humanos en el medio ambiente se definió cuando se separaron de los seres de la naturaleza, separación que no se completa totalmente ya que, como Fischermann (2005:100) explica:

“...la frontera entre cultura y naturaleza, entre humanos y naturaleza animada, se presenta extremadamente inestable y siempre existe el peligro de volcarse al otro principio. Solamente el chamán puede traspasar esta frontera sin peligro de perder su calidad de humano. Ambos modos de ser en conjunto posibilitan recién la realización de todas las posibilidades y habilidades necesarias en la lucha para sobrevivir. Hombre y naturaleza animada en sí son totalmente incompletos y en esta imperfección se fundamenta el no poder prescindir del otro y la dependencia mutua. Tanto a hombres como

“Si es que ya es jovencita, su madre le teje una falda porque ya le va a llegar su regla, para que nadie le vea”.

⁶⁶ (...) seres en forma de *quicujaidie*, que no tienen todavía un cuerpo definido y vacilan entre humano y ser de la naturaleza (Fischermann, 2005: 202).

⁶⁷ Combes (2002:70), haciendo uso de información secundaria concluye que el citado lugar *guidai* hace referencia a la experiencia de sus antepasados en el siglo XVIII durante el establecimiento de la misión jesuita de San Ignacio de Zamuco, llamada también *guidai toi* (la aldea muerta). Manifiesta que el relato citado la convierte casi en un “lugar de origen para todo el pueblo ayorei”. Es decir, esta autora coloca el lugar de origen en tiempo histórico actual.

a la naturaleza le son inherentes aspectos positivos como negativos. Pero, estos aspectos no se consideran como valores opuestos, sino como constitutivos de todo ser vivo. En este sentido no se emite ningún juicio moral y se considera que ambos aspectos integran la esencia de cada personalidad”.

La combinación de paradigmas, por ejemplo: naturaleza y cultura, bien y mal, sin colocarlos en oposición, es central para entender las relaciones entre individuos en términos del respeto a la individualidad, como una característica ayoreode regida por regulaciones sociales dirigidas a lograr una convivencia social solidaria en el grupo, necesaria para su sobrevivencia. También es importante para indagar cómo se construyen nociones de género, la relación entre los sexos femenino y masculino, y la interrelación de las mujeres ayoredie con otros no ayoreode, a lo que en este trabajo nos aproximamos. Estos aspectos también son constitutivos del orden normativo. A decir del mismo autor:

“Las tradiciones y costumbres apoyadas por un sistema elaborado de reglas y prohibiciones impiden perturbaciones del orden dado. Los antepasados *jnanibajade* y *chequebajedie* influyen todavía en el mundo actual, ya sea porque pueden ser invocados para ayudar en casos de conflicto o problemas o ya sea que ellos mismos castigan a perturbaciones del orden, originado por los hombres, mandando enfermedades, muerte o desastres naturales que dañan a los humanos”.

El mundo actual es el de los ayorei *disi ejode* (los ayoreode de hoy) que permanentemente se refieren al mundo de los antepasados en sus narraciones y cantos, buscando encontrar en sus experiencias, reglas e instituciones, soluciones a sus problemas y necesidades actuales. Fischermann (2000: 17) afirma que cambios actuales a ese orden no se han presentado más porque los ayoreode los excluyen, definiendo esta característica como un pensamiento conservador propio de cazadores-recolectores. Esta aseveración, realizada con base en datos obtenidos en comunidades localizadas en zonas sobre todo rurales y principalmente en las décadas de los 70 y 80, requiere de actualización con investigaciones detalladas, ya que como se muestra en los capítulos siguientes, los cambios que se están presentando en valores, representaciones y prácticas son diversos, y se puede pensar que tienen impacto de variado alcance. Por lo que reiteramos que se podría pensar en la existencia de una dinámica combinación entre continuidad y cambios.

1.2.1. Desde los antepasados hasta a los ayoreode actuales

En los testimonios obtenidos hay dos narraciones sobre el “origen” de los ayoreode actuales:

“A los *Etacore* le decían los más ancianitos (antepasados) *jnuipomejnani*, que les correspondía la paraiba y el fuego. Ellos son los que pillaron los *edopasade*... Ellos lo sabían eso y los hijos siguieron esa costumbre. A los *Etacore* les correspondían el día o la luz, y ellos decían: ‘Le vamos a repartir a los demás ayoreos’. Y uno (*Etacore*) le dijo al otro (*Chiquenoi*): ‘La noche va a ser para ustedes, para que lo llame a tu hijo *Dejai* por la noche y si tiene un hijo lo vas a llamar *Dejabi* por el día’. Si uno tiene un hijo que lo llame *Dii* porque los *Etacore* encontraron el día...” (Etacore [Etacoro] MAA).

La narración anterior coincide con lo afirmado por Fischermann (2005:106), quien muestra una variación del mismo mito sobre el origen de los ayoreode que presenta a *jnuipomejnani* y *jnuiponejna*, el primer hombre y la primera mujer que salieron de la tierra. Estos entregaron la luz del fuego y los pájaros que tienen especial relación con los antepasados. El mismo autor asevera que otros mitos relatan que los primeros ayoreode salieron de la tierra, al sur de su actual hábitat. Se registra que vivían en una oscuridad permanente y andaban largo tiempo en busca de luz:

“Al fin, encontraron al sol y a la luz del día... *Étacori* y *Chiquenoi* eran los primeros que salieron de la oscuridad y lo que vieron ellos como primeros en la luz del día se volvió propiedad de sus respectivos clanes. Los clanes que vinieron más tarde, poseen por esta razón menos *edopasade*...”.

Al parecer los primeros hombres vivieron en la oscuridad o semioscuridad, situación que cambia con la aparición del día cuando la tierra toma forma y color.

La otra versión del mito de origen se encuentra en el relato que sigue:

“Bueno, sobre la creación del mundo nadie dice cómo se creó. Lo que se sabe, hay un solo hombre, hay una sola persona que alumbra a todos, creó a todos, que es el Sol. Ese ser en ayoreo se llama *Dupade*. *Dupade*, dicen dios, pero es solamente en el pueblo ayoreo. En la creencia de ellos que el Sol alumbra a todos, ilumina a todos. Le da lo que uno pide. *Dupade* era un ayorei” (Chiquenoi HA).

Bartolomé (2000: 30) explica el contexto en que se sitúa la historia *Guedé-Dupade*. La primera humanidad, de los antepasados, asumió la forma de todo lo existente: animales, objetos, emociones, toda la naturaleza, era el *érami*, mundo, “formaba parte de una realidad iniciada por *Guedé*, Sol, también llamado *Dupade*, organizada por los antepasados *acaebajade* y mantenida con perseverancia por los ayoreode, la gente que son sus descendientes y sus continuadores”. *Guedé* también llamado *Dupade*, por su poder, despojó a los antepasados de su figura humana para transformarlos en los entes que poblaban el *érami*, que incluye animales, vegetales, objetos manufacturados, minerales y hasta los estados de ánimo y las enfermedades. *Dupade* era uno de los antepasados *jnanibajade* y *chequebajedie*, predecesores de la humanidad, como se lo conoce en la actualidad:

“Los antiguos sabían que había Dios, gritaban al cielo y Dios les hacía caso (era el sol *Dupade*), fuera de *Asojnë*. Cuando es su tiempo de *Asojnë*, ellos se olvidaban de Dios. Era como una diosa *Asojnë* para ellos” (Cutamiño [Cuchamijñoro] MJ).

En versión de Fischermann (2005:179), los mitos registran que el Sol creó todo lo que actualmente existe en la tierra y definió la forma del universo, después de que enojado destruyera a los antepasados, los *jnanibajade*, separándolos entre hombres y animales. El Sol también crea la estructura básica del cosmos:

“También Sol no quiere vivir más entre los hombres. Como no puede aguantar más el mal olor de las heces, con que los *jnanibajade* ensucian la tierra, Sol deja la tierra... Tierra misma se queda y *jnaropie* se dirige hacia abajo. Así se forma el cosmos⁶⁸. Sol va primero a las capas inferiores del cielo. Pero, como los ayoreode y los animales sufren bajo el calor, Sol se dirige al fin, al cielo más arriba. Junto con Sol, van Luna y las estrellas siguiendo el mismo orden de sucesión como aparecen hoy día en el cielo estelar (...) A *jnaropie* nadie lo quiere acompañar. Al fin le acompañan Muerte y Tierra blanca (que blanquea a los difuntos) hacia abajo, al lugar de los muertos”.

Bartolomé (2000: 33-34) explica sobre la existencia de *jnaropie* (el mundo de abajo), revelando también la concepción de mundo y de origen de la humanidad:

“De la misma manera que los seres humanos circulan en forma itinerante por el mundo, sus principios vitales, que otros llaman almas, también circulan por los distintos planos en los que se divide el universo, tanto visible como invisible. Bajo la tierra, el *érami* o *junumi*, se extiende *jnaropie*, el subterráneo mundo de abajo habitado por los muertos, al cual se puede acceder tanto vivo como muerto, penetrando en un *toi* (pozo), palabra que también tiene un concepto equivalente o parecido a la muerte. Lejos y muy alto sobre la superficie de la tierra se encuentra *gaté* (lo alto, el mundo de arriba), que a la vez se subdivide en varios planos cada vez más altos, *gatajnoquerode* y, muy alto, donde habitan las lluvias, las estrellas, Sol y Luna (*Guedé* y *Gedaside*) y donde también residen las esencias de los antepasados. Hay así un mundo de arriba, un mundo del medio y un mundo de abajo. Pero el mundo de arriba se subdivide a su vez en el remoto *gatajnoquei gatei*, la capa superior donde viven Sol y Luna; el intermedio *érape uai*, donde habitan las nubes y la lluvia; finalmente, el cielo bajo o *érame tejnui*, poblado por muy altos bosques y grandes animales”.

Dupade (Sol) interviene en cuatro complejos de actividades principales presentadas por Fischermann (2005:181-185): Sol divide cultura y naturaleza; da forma al medio ambiente; interviene cuando el equilibrio entre naturaleza y los humanos está trastornado; concede beneficios a las personas, pero también causa enfermedades y es peligroso para los humanos.

⁶⁸ Los ayoreode tienen un conocimiento detallado de las estrellas y constelaciones, conocimiento que relacionan con momentos de cambios en la naturaleza y en la cultura para el manejo del medio ambiente y la celebración de ritos y expresiones sociales (ver también Fischermann, 1a:188).

“*Guedé, Dnpade* manda el *puyac* (prohibición⁶⁹) de la sangre del parto de las mujeres, si no se entierra con la placenta llueve mucho y destruye pueblitos, eso todavía creemos. Tampoco las mujeres *menstruadas* pueden entrar al agua, al igual que después del parto” (Chiqueño [Chiquejñoro] MA, Picanere, MAA).

Un personaje importante en la mitología ayoreode, por las prescripciones que establece, es *Asojñá*, sobre quien se trabaja con mayor profundidad más adelante por su carácter de entidad femenina. Fischermann (2005: 105-107) afirma:

“Los ayoreode consideran un orden equilibrado como el ideal. Los mitos relatan desviaciones del orden ideal y sobre las consecuencias negativas que producen. Cuentan cómo los *Jnanibajade* (y *Cbequebajedie*) se enfrentaban a estas situaciones y cómo se instalaron preceptos de comportamientos para mantener el orden del medio ambiente en un equilibrio (...). Una valorización en el sentido estricto, que define el bien y el mal, no existe; lo positivo y negativo es inherente de toda cosa o ser, es más que todo el exceso, sea de lo positivo como de lo negativo que conduce a perturbaciones del orden reinante. Estos excesos hay que combatir para lograr a equilibrar otra vez el orden reinante y beneficioso para todos...”.

Cuando se preguntaba a las mujeres ayoredie por las razones de algunas prácticas, ideas y representaciones, ellas respondían: “Así nos enseñaron los antepasados”. De igual manera, cuando no existía una historia que ayudase a explicar una práctica nueva, muy diferente a sus comportamientos cotidianos, ellas dirán:

“Esa forma de hacer cosas no existía antes, entonces no sabemos todavía qué hacer, tenemos que ver cómo vamos a hacer ahora” (Taller Canob MA y MJ).

Al respecto, Fischermann (2005:101) registra respuestas similares y manifiesta que ante la pregunta “...¿por qué una cosa es así o por qué una institución o reglas en la naturaleza son formadas de una manera específica? los ayoreode responderán: “Los antepasados lo han dispuesto así”. Si se trata de experiencias nuevas que resultan de la convivencia con los *cojñone*, los ayoreode buscarán ejemplos de las experiencias vividas por los antepasados y dirán: “Es igual como antes, cuando el uno o el otro antepasado ha experimentado o inventado tal cosa o tal otra”. Por ello, las historias que se cuentan y se cantan al amanecer y en las reuniones nocturnas son vitales para orientar comportamientos, una pedagogía de la cultura ayoreode, ya que mediante ellas se transmiten enseñanzas y prescripciones. La experiencia vivida por los antepasados les indica cómo pueden actuar ahora⁷⁰:

“Mi hijo se va a casar con una joven que tiene familia chica que no les podrá ayudar cuando necesiten y por ello yo le voy a hacer a *Josédaté* cantar una historia de antes, de la experiencia de una chica que se casó con huérfano y por eso la pareja no tenía ayuda, para que mi hijo aprenda que es mejor buscar mujer de familia grande y poderosa” (Nuruminé MA).

El testimonio muestra la preocupación de la madre por garantizar las condiciones necesarias que aseguren la subsistencia y reproducción de su hijo, mediante un matrimonio con una joven de familia con capacidad de distribución de recursos. Apela a la memoria sobre otros hechos similares en el mundo de los antepasados (al parecer comportamientos guías).

Las aseveraciones de Fischermann (2000: 102) en lo relativo a que los *jnanibajade*, crean comportamientos e instituciones y dejan los principios inherentes a las experiencias y problemas solucionados son fundamentales para este trabajo, ya que el autor afirma que estos son en la actualidad determinantes “para el actuar de todos los ayoreode y que se expresan en forma de preceptos “tabuizados”, fórmulas y puntos de referencia fijados por las tradiciones y usanza”. Manifiesta también que el periodo actual de convivencia con los *cojñone* y los cambios en su modo de vida “se incorporan más bien en el viejo esquema básico, de que dan testimonio mitos sobre el origen de los objetos de hierro, vestidos, medicamentos o la jeringa. A pesar del tiempo

69 De acuerdo a Fischermann (2005:165), *puyac* refiere a lo que es prohibido, desde una manera de actuar o un objeto en sí mismo. Las prohibiciones pueden tener diferente fuerza, desde contravenir buenas costumbres u otras que causan graves daños individuales y colectivos. Se podría denominar tabúes a los *puyac* más fuertes (Ibid.:168).

70 Una pregunta posible de hacerse es qué pedagogía de género transmiten.

prolongado de indoctrinación religiosa, se encuentra raras veces que elementos de la Biblia son introducidos en la mitología y en los poquísimos casos (ver capítulo 9, mito 62) son totalmente subordinados a los conceptos de la cosmovisión ayoré”.

Sin embargo, los cambios que se experimentan en la actualidad, especialmente en los asentamientos periurbanos o por quienes visitan frecuentemente la ciudad, al parecer son tan diversos que, según mujeres participantes, no se encuentra en las experiencias pasadas respuestas claras para resolver problemas actuales. Se comenta sobre vacíos en las enseñanzas dejadas por los *jnanibajade* y *chequeibajedie*, por lo que se buscan referentes de valores, representaciones y prácticas en medios de comunicación y en las pocas relaciones estables que se mantienen con *cojiñone*. Es fundamental continuar investigando este aspecto, especialmente cuando se trata de respaldar visiones, definiciones y acciones de desarrollo de los ayoreode y de instituciones de apoyo, y de definir con mayor claridad los preceptos y el orden normativo vigente. Puede ser que las actuales generaciones de adultos y jóvenes estén olvidando, ya no conozcan o incluso se hayan perdido ciertos referentes que existieron en su cultura, o que los cambios estén siendo tan drásticos y/o rápidos que en muchos casos no encuentran la forma de readecuarlos en sus propios referentes culturales e interrelacionarlos positivamente con sus experiencias actuales.

Los mitos ayoreode ofrecen reglas de comportamiento, valores y la forma de guiar prácticas, pero también establecen con claridad prohibiciones, entre otras de sus diversas características. Muchos de los *puyade* ayoreode restringen o prescriben conductas de las mujeres, aspecto que será tratado más adelante.

Por otro lado, como Fischermann (2005: 105-107) explica, el contenido de los mitos que interesa a los ayoreode está referido a las características básicas (poder o fuerza) de los fenómenos culturales y naturales, características del pasado que se mantienen en la actualidad. Otras particularidades son fijadas en las fórmulas secretas, los *sarode*⁷¹, que los antepasados dejaron a los actuales ayoreode y cuyo conocimiento, a diferencia de los mitos, es bastante divulgado, aunque deben ser utilizadas con mucho cuidado, porque mediante ellas también se expresa el poder de la palabra:

“A los actuales ayoreode, los *quicujaidie* legaron los *sarode* para su uso y éstos pueden, mediante el pronunciamiento de las fórmulas, reactivar los poderes de los orígenes y utilizarlos en su provecho” (Fischermann, 2005:219).

El *sarode*, al parecer puede utilizarse como castigo, una forma de venganza que provoca temor, lo que podría restringir a las personas de involucrarse en la vida o actos de otros miembros del grupo. Una hipótesis, pasible de investigación futura, es que el temor a la posibilidad de venganza mediante *sarode* y brujería, entre otras formas de control social y castigo que impone la abstención, pudieron ser entendidas como “respeto a la individualidad de las personas”.

Un ejemplo de su manifestación en la actualidad es que el origen de los conflictos y constantes divisiones en la comunidad *Garai* es atribuido a diferentes *sarode* utilizados para tal fin:

“Su madre dijo, voy a hacer *sarode*, tiene historia. Mientras la pareja estaba ahí, la madre fue a su cama de la pareja contando cosas malas para hacer apartar la pareja. *Sarode* son pagos que se hacen, como cantos para no separarse o para llevar problemas. *Sarode* es una historia poderosa que tiene efecto. Lleva las dos cosas, el bien y el mal. Si uno cuenta *sarode* a un pueblo, ahí nadie va a vivir, siempre se pelean y se discuten. Dejan intranquila a la gente. En *Garai* se acordó una mujer de decir que cuente *sarode* para *Garai*, contando con señales para que se desparrame la gente del pueblo, para que nadie viva, deja la historia que ha contado de *sarode* y se va, y los que viven ahí no pueden estar tranquilos. El *sarode* es peligroso, si uno no lo sabe completo se vuelca contra uno mismo, tiene que saber contar la historia bien correcta. A un viejo le gustaba contar *sarode*, como no se acordaba bien le hizo daño a su familia. Le hizo daño a él mismo porque contó la historia al revés. Si su familia de alguien sabe cualquier cosa poderosa, se enoja con un vecino y le pide al abuelo que le haga *sarode*. *Samane* sabe contar *sarode* en *jogasui*. Algunos *sarode* son historias que se cuentan solitos, nadie tiene que escuchar. La pueden hablar los viejitos y viejitas (Cutamiño [Cuchamijñoro] MJ).

**“Mi hijo
se va a casar
con una joven
que tiene
familia chica
que no
les podrá
ayudar cuando
necesiten...”.**

71 Con la denominación *ññane* ya se señala que los *sarode* poseen poder y eficiencia diferenciada, y por eso están divididas en diferentes categorías y cada categoría pide medidas de precaución especial en su aplicación (Fischermann, 1a:218).

1.2.2. Referentes normativos míticos de las ayoredie actuales

Uno de los temas relevantes de esta investigación tiene relación con el conocimiento de las entidades míticas femeninas en la visión de mundo ayoreode, que pueden dar pistas para entender su relación con las prácticas, atribuciones y prescripciones de género⁷². Abordarlas junto con las mujeres ayoredie nos permitió delinear un primer acercamiento a esta dimensión poco explorada desde esta perspectiva.

Al reflexionar sobre el papel de las mujeres en la memoria y cultura de su pueblo, las ayoredie mencionaron la contribución de las *chequebajedie*, las primeras mujeres del mundo de los antepasados, para crear y dar forma al mundo ayoreode actual.

Al mismo tiempo, señalaron la importancia de rescatar la historia de mujeres cuyo papel durante el periodo de encuentro con los *cojñone* se valora en el presente⁷³ y luego citaron a mujeres que en la actualidad cumplen con un rol especial para su pueblo. El levantamiento realizado en este trabajo no es exhaustivo. Durante las entrevistas, se señaló la pertinencia de contar con un registro detallado de la memoria oral e historias de vida de las mujeres ancianas contadoras de la historia ayoreode. Se mencionó que las nuevas generaciones conocen cada vez menos las historias del pasado, ya sea por el poco interés que muestran las jóvenes o porque las especialistas en memoria oral, como las *dnajjane*, están desapareciendo.

También se manifestó que la información secundaria sobre la visión de vida y reflexiones de las mujeres ayoredie es limitada⁷⁴. Podría influir en ello la preferencia de investigadores/as por informantes varones, lo que en el caso de este pueblo pudo haber introducido ciertos sesgos en el registro e interpretación de su historia⁷⁵.

La primera mujer

Como se ha mostrado, en el mito de origen se registra la función de los antepasados *jnuipomejnani*. Se dice que el primer hombre (*jnuipomejnani*) y la primera mujer (*jnuipamejna*) salieron de la tierra oscura trayendo la luz del fuego y los pájaros para crear el mundo⁷⁶. Después de ellos, los *jnanibajade* y las *chequebajedie* crearon el orden actual, definieron los *edopasade* de los clanes y las reglas que regulan la vida y las relaciones de los seres humanos, ayoreode, de otros pueblos indígenas e incluso de los *cojñone*, así como de la naturaleza.

Las narraciones de mujeres *Etacoro*, *Cutamíño* (*Cuchamijñoro*) y *Chiqueño* registran la versión de la historia de una primera mujer que tiene dos elementos reiterados: el origen común entre la mujer y el oso bandera, resaltando la característica de que éste tiene su parto de manera similar al de las mujeres, así como el uso de la sal y el ají para dar a la mujer una sexualidad diferenciada de la sexualidad masculina:

“La primera mujer se transformó del oso hormiguero u oso bandera. Un hombre fue a sacar miel y dejó a su mujer junto al río o a un *curichi*. La mujer tuvo dos hijos y les dijo: ‘Espérenme acá, mientras vuelve tu padre voy a traer agua del *curichi*’. El hombre volvió de lo que fue a sacar miel y ya no estaba su mujer, preguntó (a sus hijos): ¿Dónde está su madre? Ellos respondieron que la madre fue a traer agua y no volvió. Entonces, el hombre cortó una vara grande y larga, buscó a su mujer en el agua batiendo con la vara y la encontró sin cabeza. Sólo estaba su cuerpo. El hombre tuvo mucha pena de su mujer, le hacía falta y pensó diciendo: ‘La voy a formar de vuelta a mi mujer’. Cortó ese palo (...) y lo puso de cabeza y le puso barro alrededor para formar el cuello. Le echó sal a sus genitales y el hombre esperaba triste. Él lloraba diciendo que no iba a encontrar otra como ella. Pero cuando él estaba

72 No se encontró referencias sobre este aspecto en la bibliografía consultada.

73 Zolezzi, Sanabria y Canedo (1996) han realizado interesantes aportes sobre este tema.

74 Sin embargo, se cuenta con recientes estudios realizados por investigadoras de los ayoreode bolivianos, como Suaznabar (1995); Zolezzi, Sanabria y Canedo (1996 y 1998), Barba da Silva (1996), quienes han trabajado en sus estudios aspectos de la vida de las mujeres ayoredie.

75 En especial porque en este trabajo se utiliza una perspectiva de género para comprender la condición y situación de las mujeres.

76 En una sesión de validación de este trabajo por un joven del clan *Jnurumini*, quien ha registrado relatos de ancianos de su grupo *Gnidaigosode*, manifestó no haber encontrado una primera pareja como Adán y Eva, primer *jnanibajade* y *chequebajedie*, que eso le pareció cristiano, observó que existían diversos antepasados míticos de género femenino y masculino, lo que no niega los registros anteriores, pero puede evidenciar el olvido de relatos en la memoria o que en su grupo de pertenencia no existieran esos mitos.

triste y agachado, acomodó la cabeza con el palo, pero no se acomodó la cabeza. Cuando el hombre se fue a sentar triste, con pena, los chicos vieron que se levantó la madre, era animal. El padre dijo: ‘Miren a su madre que se levantó y se fue, huyó al monte’. Era el oso bandera. Esa es la raíz de las mujeres, porque una mujer se transformó en oso bandera y de ahí salieron las mujeres. Ahora se caza al oso bandera y se lo comen, pero esa carne es como si tuviera mucha grasa⁷⁷. No es prohibido comerlo para las mujeres que no están embarazadas. De eso salieron las mujeres, porque el oso hormiguero cuando paría en el Gran Chaco echaba mucha sangre, igual que las mujeres, tenía parto igual como ellas (...) Y dice que se levantó la mujer, pero se fue al Gran Chaco ya, ya era un bicho, ya. Entonces, eso ha sido el origen de la mujer, dicen. Porque, pero primero antes de colocarle ese palo, ahí, dice que él trajo sal porque más antes ellos nomás tenían la sal y le colocó sal entre las piernas, dice que le puso la sal, no sé cómo pero dicen que le echó la sal ahí en la pierna, pero esa pierna de barro y ahí todo él lo ha molido y lo ha echado ají, y después lo puso ese palo y se levantó ya ese animal, pero ya era animal. Había sido el oso bandera dicen y se fue para el Gran Chaco, y dice que ese es el origen de la mujer. Y después de eso, ya esto ha sido de años ya... de lo que la gente ya había hartado ayoreo, ya en el Gran Chaco. Después de eso me contó *Ajamia* también que su abuela dice. Su madre de ella dice después de eso a *Ajamia*: “Usted no va a comer oso bandera, la carne de oso bandera usted nunca debe comer, no voy a permitir que usted coma”, dice que había dicho. Tú abuelo dice que ha ido a cazar por ahí, había uno con sangre así, sangrando dice hartado y ellos los persiguieron a eso sangriento que había y hasta que lo encontraron a esa y había sido la osa bandera dice, como si hubiera estado pariendo una mujer dice, y dice que la abuela, no su madre de *Ajamia*, dice le había dicho que ese había sido el origen de las mujeres. Es con razón que está sangrando hartado, como nosotras nomás dice que estaba, no ves que una mujer da a luz y bota harta sangre no ve y eso le estaba aconsejando a *Ajamia* que la osa bandera había sido nomás el origen y hasta *aurita* que hay el animal. Pero es lo mismo que cuando ya tiene su hijo igual es así. Sangra hartado dice, porque otro bicho no es así, dicen” (Cutamiño [Cuchamijñoro] M).

“Dicen que había una mujer que recién nació sus hijos y cuando llegó su marido del monte, se había ido a buscar miel, y llegó y no estaba la mujer y el dijo: ‘Dónde está tu mamá’ y la mujer se fue a traer agua de una laguna, pero se desapareció, la laguna se la comió. El esposo la buscó hartado y cortó una vara y zunchó debajo del agua y la encontró a ella muerta y la sacó, pero ya no tenía la cabeza. El hombre la dibujó otra vez, pero en barro y le dio con un palo en la cabeza y no sabía qué hacer con los chicos y le cortó el rabo de su mujer y mordió unos granos de sal y los puso a la herida de su mujer (su órgano femenino)... Ese hombre que no sabía qué hacer con su mujer le echó sal por entremedio de sus piernas cuando estaba durmiendo y la hizo despertar y se levantó, pero ya era un animal, ya tenía cola y se convirtió en oso bandera. Si ustedes lo ven al oso bandera, su cuerpo es parecido a nuestro cuerpo” (Etacore [Etacoro] MAA).

Fischermann (2005: 343) registra una historia similar bajo el mito llamado “La historia de *yajogué*, oso bandera u oso hormiguero grande”, con elementos semejantes: la desaparición de la mujer en la laguna, el uso de la vara (en este caso en forma de cruz) para buscar a la mujer, la que se transforma en oso bandera u oso hormiguero cuando es encontrada. El autor comenta que este mito establece un tabú o *puñac* “a partir de este tiempo a las mujeres menstruantes o a las madres que recién han dado a luz, les es prohibido ir al agua”. Sin embargo, no relaciona el mito con el origen de la mujer, como afirman mujeres entrevistadas. El mismo autor registra un mito con diferentes características como la “Historia de la primera mujer” (Fischermann, 2005:387):

“No sé de dónde vinimos, si era *Dupade* quien nos hizo al primer hombre y a la primera mujer. La historia de la primera mujer es la historia de *jnacóyique*. El pato del monte (*jnacóyique*) era originalmente un hombre. Pero él deseaba tanto ser mujer que se puso constantemente la falda de las mujeres. Como su deseo era tan fuerte y como siempre llevó la falda, se hizo finalmente mujer. Cuando *jnacóyique* se había convertido en mujer, y siempre llevó falda, ella se mezcló entre los hombres para jugar con ellos. Pero, ningún hombre la deseaba porque cada cual sabía que antes había sido hombre. Nadie se quiso acostar con ella. Poco después, y aunque ningún hombre la había tocado, ella quedó embarazada y daba a luz un hijo varón. Esta primera mujer no tenía marido, pero

77 La grasa es un alimento prohibido, *puñac* o tabú para hombres y mujeres jóvenes y adultos; no para ancianos.

a pesar de esto tuvo un hijo varón. Después tuvo también una hija. Ella agarró tierra blanca, que era sal, y la moteaba ésta entre las piernas de su hija. Por esta razón las mujeres son deseables para los hombres. Gracias a la sal, que puso entre las piernas de su hija, las mujeres son diferentes de los hombres y las mujeres poseen más sabor que los hombres. *Nacóyique* era la primera mujer y de ella nosotros procedemos. Ella era la primera mujer que hubo”.

Coincide con los anteriores testimonios que hablan de la sal como una sustancia que identifica y da peculiaridad a la sexualidad femenina. También se podría considerar, por los elementos que contiene, como la historia del primer ser transexual y/o hermafrodita con características masculinas y femeninas.

Un complejo mítico que las mujeres manifestaron como importante en términos del rol de las *chequebajedie* en los acontecimientos del pasado y que da pautas para el accionar y comportamientos actuales, refiere a las entidades *Asojné* y *Poji*, ambas por separado. La primera es una entidad femenina que tiene relación con la fertilidad del mundo, define los ciclos de la vida, el cambio de las estaciones, épocas de cosecha, cataclismos, enfermedades, muerte y origen de muchos *puyac* o tabúes. La segunda es una entidad masculina y entre sus diversas características se la relaciona con la locura y la violencia de los hombres hacia las mujeres (ver capítulo 3).

Adicionalmente, existen relatos que se refieren a las mujeres como antepasados poseedores de la sal, la miel (anciana *Chiqueñoro* y sus nietos eran *guidébei* y *tijnini*), y de las herramientas, insumos materiales esenciales para la reproducción social y cultural, y la subsistencia o reproducción del grupo. Estas mujeres dan la propiedad inicial de esos elementos o *edopasade* al clan *Chiquenoi*, lo que los hacía más poderosos que los otros clanes y más “bonitos” (Taller 1 y Taller Canob MA y MJ):

“*Asojné* era una mujer que se convirtió en pajarito que canta una vez al año y en la comunidad ayorea se hacía fiesta, pero ahora ya no la realizan, hasta algunos ya se han olvidado. Otra historia importante de mujeres es que se dice que antes no había sal en los campamentos y sólo la abuela cocinaba con sal y sus nietos le preguntaban de dónde sacaba la sal con la que ella hacía sus comidas y ella no les avisó. Un día vieron que ella estaba cocinando y sacó los mocos y le echó a la olla, y por eso la abuela no les avisaba a sus nietos para que no tengan asco, esa era la manera que cocinaba su abuela. Ella no sabe más de ese cuento, eso es todo lo que ella ha oído. Sobre la mujer que trajo las herramientas, lo que me contó mi padre es que era una abuelita que le dijo a sus hijos y nietos que la sigan, y cuando la pillen iban tener una sorpresa y ellos la siguieron; cuando llegaron a su tumba pillaron varias herramientas, pero éstos eran los huesos de la abuelita y el que pilló esto era *Chiquenoi* y eso se fue para el clan del *Chiquenoi*, para que trabajen. Eran ellas mujeres poderosas⁷⁸” (Taller Canob MA y MJ).

En Riester y Weber (1998: 269-271) también se registra la historia de la mujer *Chiqueñoro* y la sal que le da pertenencia de este bien al clan *Chiquenoi*. Fischermann (2005: 349-351) tiene registros detallados de los mitos: *Samá*, una mujer *Chiqueñoro* que da origen a la sal y la miel: *Samá*, y el origen de miel. Como señala Hinojosa (2008: 30), la recolección de miel continúa siendo realizada por los varones para regalar a las esposas porque aún consideran que la miel pertenece a las mujeres.

Bartolomé (2000:32), por su parte anota: “...la estrella *Gesdoná* era la mujer original dueña del hierro, los pájaros aprovecharon su ausencia y le robaron los objetos de metal que después heredarían a la humanidad...”. Registrados en dos testimonios levantados como el mito inicial de la primera mujer *Chiqueño*:

“Era del clan *Chiquenoi*, de la sal. Ella sabía cómo iba a morir y se fue hacia el sol, de donde salía el sol. Les dijo: ‘Cuando yo me muero, voy a salvarlos a ustedes’. En su tumba se encontró hacha, machete y pala, y entregó a sus nietos. Todas las herramientas pertenecen al clan *Chiquenoi*, eran sus costillas” (Taller Bélgica 1 MA y MJ).

Adicionalmente, Fischermann registra el importante mito de *Soré* (2005:349) la primera mujer *dajjnai* (curandera, bruja, médica, también chamán), de quien se originan todos los chamanes y sus

78 El concepto de “mujeres poderosas”, que incluye características como el acceso a habilidades, a la creación y posesión de bienes materiales e inmateriales, es similar al concepto de mujeres poderosas que se utiliza en el contexto actual.

poderes. También la historia de *Bujote*, una mujer *Picaneré* que producía toda clase de tejidos, provee de leña y como resultado de sus actividades se atribuye a las mujeres el ser “laboriosas” y diestras en esos conocimientos (2005:366)⁷⁹. Otra entidad de gran poder registrada en Fischermann (2005: 220) es *jnanucutó*, relacionada con las capacidades de los orígenes para dejar *sarode* que puedan ser utilizados en beneficio y como acción negativa para las personas y grupos:

“Los *sarode* de la poderosa *jnanucutó*, por ejemplo, que están relacionados con su *ditai*, el arma con que mató o con su capacidad de operar la magia maligna, se cuentan entre los *sari puyade* (las ‘fórmulas prohibidas’). Por otro lado, su *sari*... que se ocupa para protegerse contra enfermedades que se aproximan, pertenece a los de menor peligro. En este *sari* se toma en consideración un aspecto de su carácter menos cargado con poder, el hecho que como origen supo defender a su grupo erigiendo cercados alrededor del campamento; carácter que mantiene hasta ahora, cuando protege a su nidada construyendo un nido grande, estable y armado con espinas”.

Nótese que son entidades femeninas quienes proporcionan *edopasade* de bienes materiales e inmateriales esenciales para la sobrevivencia de los ayoreode. Es decir, encuentran y “proveen” no sólo de sal, miel, productos del chaco y de recolección, sino también valores y normas (mandatos y prohibiciones), y conocimientos, entre otros.

Asojnë, una mujer muy poderosa

Contamos con varias versiones de la historia del personaje mítico *Asojnë*⁸⁰. Esta entidad es representada mediante un ave de la variedad de los “caprimúlgidos”⁸¹. Esta pequeña ave que no alcanza más de 18 centímetros de tamaño es nocturna y se posa en los caminos. En Bolivia se la denomina *cuyabo*. Durante la época seca migra hacia el norte, tiempo en el que los ayoreode consideran que se esconde en su guarida invernal.

En las narraciones que registramos se presentan también diversos elementos recogidos por los autores antes mencionados; sin embargo, se puede notar que en cada narración se enfatizan diferentes aspectos⁸², según el contexto de enunciación:

“Cuando era persona el *cuyabo*, nadie se animaba a acercarse a ella. Más antes era soltera o viuda y luego un día y le dijeron: ‘Te vamos a matar’. Y la mataron, pero al rato ella quedó viva otra vez y después la amarraron, y después las pitas que la amarraron estaban a su lado. Y después la mataron otra vez y le golpearon entre todos la cabeza y dijeron: ‘Ya la matamos al pajarito’, y se fijaron y estaba a su lado otra vez y los hombres dijeron: ‘Ponga leña al pozo y lo vamos a echar a ver si no se quema’, y lo metieron y lo taparon y estuvo un rato hasta que dijeron: ‘Hay que ir a ver, ya estará cocido’, y se fijaron y estaba a un lado del pozo, y de ahí ya se sabe que nadie le gana, es por eso que los ayoreos le tienen miedo, porque nadie puede matar al *cuyabo*” (Picanerai HAA).

“Más antes los abuelos creían en el *cuyabo*, las mujeres estaban a un lado y los hombres al otro... Si uno se equivoca cuando está en el Gran Chaco, el *cuyabo* lo castiga, cuando ya estaba de ida una persona se hace una cruz y se la pone en su muñeca y siempre uno tiene que mirarla. Los hombres no duermen con sus mujeres, nadie le habla a las mujeres, sólo los hombres están de ayuno, sólo un hombre puede hablar con unas mujeres que nunca han tenido hijos⁸³. Cuando los hombres vuelven del Gran Chaco les dan un palazo a todos y ya están libres, y recién pueden comer. Más antes era peligroso el *cuyabo*. Le tenían miedo al *cuyabo*, no sabíamos nada, por eso decíamos dios al *cuyabo*. Había un hombre que dijo: ‘Voy a ir a ver cómo están los hombres, si no han matado a nadie’. Él murió primerito...

“Asojnë era una mujer que se convirtió en pajarito que canta una vez al año y en la comunidad ayorea...”

79 Sería valioso realizar un análisis de mayor abstracción teórica de los elementos a los que se refieren estos mitos y su relación con las prácticas, atribuciones y prescripciones de género. Los alcances de este trabajo nos impiden rescatar aportes teóricos en dicha área social que consideramos importantes.

80 Esta ha sido también registrada por Riester y Zolezzi (1999:16-19), Riester y Weber (1998), Bartolomé (2000: 44-50), Fischermann (2005: 108-117 y sobre la fiesta de *Asojnë*, páginas: 241-248), y autores citados por los anteriores como Kelm (1971) y Lind (1977), entre otros. Fischermann (2005) realiza un análisis detallado del mito, las características de la ceremonia y sus implicaciones en múltiples aspectos de la vida ayoreode.

81 *Caprimulgus parvulus*.

82 Dada la limitada extensión de este texto, se han seleccionado algunas de las narraciones.

83 Estos aspectos parecen referirse también al relacionamiento entre hombres y mujeres en la vida cotidiana (ver capítulos 2 y 3).

Si apenas un palo le hace una pequeña herida, el *cuyabo* la hace más grande y más profunda hasta que se muere. Cuando un ayoreo tiene una herida profunda le dicen: ‘El *cuyabo* te ha flecheado’. Si alguna mujer pelea, entre ellas en ese día las mujeres mueren⁸⁴. Si una mujer tiene una herida, ella muere o a veces mueren sus hijos y ella no muere” (Cutamiño [Cuchamijñoro] MAA).

Asojñá era el ser mítico de mayor poder normativo, de género femenino y origen de los *puyac* (Fischermann, 2005: 105), a quien se dedicaba la ceremonia anual más importante que establecía la renovación cíclica de la naturaleza y del mundo social. Debido a la importancia de *Asojñá* en la visión de mundo de los ayoreode, tanto la narración de su historia como la práctica de su ceremonia anual fueron combatidas fuertemente por los misioneros evangélicos y católicos. La equipararon al personaje bíblico negativo Satanás y centraron en su creencia el concepto de “pecado”, según muchas de las participantes en este trabajo. Por ello, la respuesta de las mujeres ayoredie fue ambivalente y en algunos casos temerosa, al hablar de su existencia y señalar su importancia. Algunas la designaron como el dios o la diosa ayoreode, otras como un antepasado antiguo y poderoso. Para otras mujeres consultadas es una entidad sin importancia, como para algunas es designada simplemente como pájaro *cuyabo*. Otras utilizan la expresión “una nada”, a la que al parecer se acude para desvirtuar su poder y alejar temores. Solamente mencionar o contar la historia de *Asojñá* podía atraer grandes males y castigos, realidad vigente para quienes creen en ella. Aún se percibe la seriedad que adquiere la narración y cierto temor al contar su historia y hasta en la sola mención de su nombre en su idioma.

Bartolomé (2000:44) señala que en la mitología indígena americana es frecuente la presencia del ave con la que se personifica a *Asojñá*, que C. Lévi-Strauss incluyó en una obra (1986⁸⁵). Bartolomé considera que la conclusión de Lévi-Strauss, quien cita incluso el mito ayoreode, no es convincente. Según su observación, Lévi-Strauss infiere la relación de esta ave con la muerte y el mundo subterráneo cuando analiza la estructura del mito, “pero también con los celos conyugales y la violación de las normas parentales, lo que aludiría a la separación de los sexos, entre otros fenómenos provenientes del ordenamiento inicial”.

Para Bartolomé, es suficiente ver en el mito “la vinculación de *Asojñá* y su hibernación con el ciclo estacional de renacimiento y muerte de la vegetación”. Sería importante reconsiderar la interpretación de Lévi-Strauss sobre las prescripciones que establece *Asojñá* acerca de algunas formas de relacionamiento entre hombres y mujeres durante la vida en el Gran Chaco y en la actualidad. También, analizando razones y procedimientos para la muerte de *Asojñá* que se describen en el mito y los motivos para ello, se encuentran similitudes con situaciones mencionadas en testimonios recogidos en este trabajo. Comportamientos y prácticas a los que, como el mismo Bartolomé (2000) evidencia, tienen muy poco acceso los investigadores varones, no solamente por prescripciones existentes sobre el relacionamiento entre ambos sexos, desconfianza de las mujeres al tratar con investigadores varones, sino también por su tendencia a valorar “informantes” masculinos, aun cuando existieron y existen mujeres sabias y poderosas, *dajjnai* y esposas de *dacasuté*, como los mismos varones ayoreode reconocen.

En su interpretación de la composición del mito de *Asojñá*, Fischermann (2005: 109) señala elementos que nos acercan a la interpretación de Lévi-Strauss y éste es un aspecto importante porque los testimonios registrados en el capítulo 3 muestran la incidencia de los celos y de la flexibilización de formas de relacionamiento entre parientes, así también la práctica de la venganza familiar (forma de sanción), como aspectos que afectaban, y aún lo hacen, la integridad personal de las mujeres ayoredie. Los testimonios recogidos transcritos a continuación no presentan dudas sobre el carácter femenino de la entidad *Asojñá*, revelan elementos coincidentes aún presentes en la memoria de mujeres y hombres ayoreode de diversas generaciones:

“Nuestros abuelos tenían miedo al *cuyabo*, le tenían miedo porque tenía espíritu... El *cuyabo* le daba algo a una persona, pero castigaba... Yo he visto varias veces cuando hicieron la fiesta del *cuyabo* y ellos empiezan a silbar con el pito de madera y después lo dejan sus casas ahí en el campamento y se van a cazar, y todos son peligrosos y nadie puede comer, nadie puede tomar agua, porque ese día es prohibido. Había un día especial, es el tiempo de agosto y un hombre recibe dos chicotes y cuando llegue al Gran Chaco no toma agua, en ese ratito él tiene que enjuagarse la boca primero y recién uno

84 Se mencionan mandatos de ese tipo para el relacionamiento entre mujeres.

85 Lévi-Strauss, Claude. La alfarera celosa. Ed. Paidós, Barcelona, España. 1986.

puede tomar agua, y después ya puede comer, y es prohibido ver a las mujeres. Los hombres hacen un caminito hacia el campamento, antes del campamento el caminito es curvado para que no lo vean las mujeres, sólo los chicos pueden entregar cualquier cosa a los hombres, pero no se quedan con los hombres, en un ratito se van, pero los chicos no llegan donde están ellos, los hombres los encuentran a mediodía y empiezan a comer y después nos bañamos y nadie puede pisar alguna cosa sucia, todos los hombres son limpios y hacemos una cruz *orilleando* el caminito. Al anochecer nos vamos al campamento, pero no dormimos con nuestras mujeres, antes del campamento nos dormimos y los solteros duermen aparte también y cuando está amaneciendo recién cada uno se va ande su mujer” (Chiquenoi HAA).

“La gente le tenía mucho miedo al *cuyabo*. Cuando el hijo del hombre es joven, ya se casa, ya no va el padre a reunirse, ya le toca al hijo ir a la reunión del campamento en la fiesta del *cuyabo*. Un *cuyabo* mató a una familia entera porque era prohibido ver al *cuyabo*, si uno lo veía se moría. Cuando el *cuyabo* lo *flechea* se hace una herida más grande y más profunda, hasta que se muere... La herida se cura con secretos... El hombre le enseña a sus hijos sobre el *cuyabo*, el joven se va con su padre el día del *cuyabo* al Gran Chaco, el padre pill a un pico y no lo puede *melear*, le pide al hijo que no está casado que lo saque y el hijo puede *melear* y comer. Hacen ayuno un día todos los del campamento y las mujeres se tienen que quedar quietas y no deben llorar los bebés... Un hombre se queda en el campamento con las mujeres, agarra un palo y al anochecer le da un palazo a cada uno, agarra agua y enjuaga su boca, después toma agua, eso el que ya recibió el palazo” (Etacore [Etacoro] MAA).

Asojné pertenece a los *edopasade* de los *Chiquenone*. Siendo una mujer chamán poderosa, es una entidad con una ambigüedad intrínseca ya que usaba su poder para beneficio colectivo, y por razones no explicadas también negativamente, por lo que “las circunstancias de su vida y muerte originan muchos *puyac*, las enfermedades graves y el tiempo seco (...) su relación con *guedoside* (luna) y su calidad de alumbradora de la noche. Pues junto a la luna también pertenecen a los *Chiquenone* otras cosas que iluminan la noche, como por ejemplo las estrellas” (Fischermann, 2005:152):

“Un hombre miró a un *cuyabo* (*Asojné*) y después de dos semanas no podía caminar, se arrastraba. El *cuyabo* fregó a una mujer, la dejó sin poder caminar, su marido la alzaba en la espalda” [Etacore (Etacori) HA].

“Es un pájaro (*cuyabo*), cuando canta los hombres y mujeres se deben esconder, se apartan de ser pareja (las mujeres se van a la casa de las mujeres y los hombres a la suya). Nadie la puede mirar por que sale *puchichi*⁸⁶. Cuando *Asojné* viene a la tierra, canta y la gente hace fiesta. Su poder está en su mirada, nadie puede mirarla porque si la mira se muere. *Asojné* hace enfermar, cuando la gente se equivoca, por ejemplo no comer, no tomar agua, pero también provoca dolor de cabeza. Se cuida a las chicas, una vez al año, el 8 de agosto. Es una mujer poderosa, tiene hartito poder; canta y se hace fiestas” (Grupo focal oficina de Canob- Septiembre).

1.2.3. Mujeres poderosas del Gran Chaco en nuestros días

Mujeres chamanes (*dajinai*) y mujeres que eran esposas de capitanes eran consideradas muy poderosas, como la primera esposa de *Uejai*, el *dacasuté* más importante de los *Guidaigosode*, quien tenía cinco esposas (Taller Bélgica 1 MA MJ), fueron apareciendo en los relatos de las ayoredie que participaban en el trabajo de grupos, cuando se solicitó que se registre a mujeres que fueron importantes durante el periodo que se denomina como la vida en el Gran Chaco, en el mundo de los ayoreode actuales:

“*Uejai* (*Pajeide*) tenía cinco mujeres, era *Guidaigosode* de Puesto Paz. Era el más poderoso de los *dacasuté*, era también *dajinai*. Era buen *dacasuté*, tenía buen pensamiento... su primera mujer de *Uejai* o *Pajeide* que era muy poderosa, podía matar a cualquier mujer, mataba a *Direquedéjaigosode*” (Nuruminé [Nuruminé] MA, Nuruminí [Nuruminí] HJ, Chiqueño [Chiqueño] MAA).

86 *Puchichi*, expresión local para forúnculo o divieso (cf. Coimbra 2007: 346). m. Tumor inflamatorio, pequeño, puntiagudo y doloroso, que se forma en el espesor de la dermis y termina por supuración seguida del desprendimiento del llamado clavo (RAE).

Como se observa en el capítulo 5, donde se trabaja el tema con mayor detalle, se denomina también *dacasuté* (término femenino) a mujeres que llegaron a ser consideradas “poderosas” en su rol de esposas de *dacasuté*⁸⁷. De trabajarse con mayor detenimiento la memoria histórica en este tema, es posible que se mencione a otras mujeres. En el contexto de la vida en el Gran Chaco, se expresó que generaba poder la pertenencia a un clan determinado (por la jerarquía de sus *edopasade* y sus alianzas con otros clanes), el tamaño de su familia *jogasui* y red de parentela, así como el ser esposa de un *dacasuté* poderoso y “mandar a matar” a otras mujeres (es decir, resolver conflictos estableciendo ese tipo de sanciones):

“De ella... su mamá era *dacasuté Josedacode*. Su papá era *dacasuté Diekei*, su abuelo *Chegueidakide*. Mataban ayoreo y *cojñone*. Mató mujeres ayoreas, *chequedie*. A su abuelo lo mató un *Guidaigosode*, venían de campamentos del sur. Su papá murió porque un paraguayo le quebró la pierna en el Gran Chaco. Si el marido era *dacasuté*, su mujer *dacasuté* está apoyada para matar. No había mujer *dacasuté* sola, era la esposa de *dacasuté*, eran fuertes. La mamá de ella, *Duguidakode*, era *dacasuté*, mandaba matar mujeres porque se enojaba y si no la quería a una la mandaba a matar. Ella mandaba que vaya su seguidor, otro ayoreo, y la mate con un palo. *Dacasuté* malo era su marido *Djuuidaquide*, era *Direquedéjnaigosode*, fue mucho tiempo *dacasuté*. Tenía miedo de los *Guidaigosode*, se fue solita con su familia a formar otro campamento. *Dikasei*, *dicasé* mujer, no son miedosos, tienen coraje porque matan” (Chiqueño [Chiqueñoro] MA, Picaneré MAA).

Mujeres ayoredie importantes en el relacionamiento inicial con los *cojñone*

En la memoria de las entrevistadas se encuentran presentes mujeres ayoredie, que por diversas razones fueron las primeras en establecer relaciones con los *cojñone*. Algunas fueron raptadas y obligadas a trabajar en condiciones de servidumbre, y otras se acercaron a ellos buscando obtener herramientas y otros recursos. También se dice que ellas creían que los *cojñone* les ayudarían a protegerse del conflicto entre grupos locales en los que se encontraban desde inicios del siglo XX.

El trabajo realizado por Zolezzi et al. (1996) rescata la experiencia de dichas mujeres y utiliza la categoría o denominación descriptiva de mujeres cautivas, que las ayoredie denominan “robadas”, valiosas en el momento de transición hacia el relacionamiento estable con los *cojñone*:

“No sé cómo se llamaba el lugar, pero según la historia los mataron y mataron al jefe, y las mujeres se huyeron. Pero cinco mujeres y un chiquitito estaban durmiendo por ahí y sólo parecía que estaban soñando con el tiroteo. Pero, cuando despertaron ya estaban prendidas por los *cojñone*, que las agarraron y se las llevaron con ellos... Ellas se llamaban *Chopaquetia Picaneré*, *Hunoo Dosapei*, *Tooto Etacore*, *Hojaidacode Chiqueño*... de la otra no me acuerdo su nombre. Las llevaron al camino que va de *Quimome* hacia San Ignacio. Se quedaron una noche por ahí y la gente ya pensaba violarlas. Algunas eran chicas todavía... *Hunoo* dice que primero llegaron a ella, la violaron toda la noche” (Humberto Chiquenoi, en Zolezzi et al. 1996:6).

Una experiencia de mujeres cuyo rol fue sobresaliente en el momento de “contacto” también se registra en Riester y Weber (1998:281-282):

“Aquella vez, durante el contacto en nuestra zona de la Gente de los Totaisales, no había entre los hombres un ser valiente, corajudo y apto para hacerse cargo de dicho contacto. No sé cómo le vino bravura a algunas mujeres. Aquellas han sido quienes hablaron con los *tamirone*, se quedaron solas con ellos... *Dijeré* y *Togue* dejaron a sus amados por estar enojadas. Después ellas se quedaron con las personas extrañas que no eran ayoreode. Esto sucedió en la estancia del señor Nicolás. El lugar se llamaba ‘El Encanto’”.

Zolezzi et Al. (1996:21) exploran el evento anterior señalando que el “protagonismo de la mujer ayoreo, en este momento, cobra gran importancia por el carácter definitivo que adquiere este hecho (el relacionamiento con los misioneros y *cojñone*)”.

87 En el primer taller el uso del término *dacasuté* para referirse a sus esposas causó confusión puesto que no se tenía claro si existían mujeres *dacasuté* con las características que ello supone, explicadas en el Capítulo 5. Se conoció posteriormente que existieron entidades míticas femeninas, conocidas y respetadas como famosos *dacasuté*, registradas en mitos que no se comentaron en los talleres.

“Los relatos recuerdan que las primeras mujeres en hacer el contacto con los *cojñones* son *Igare Picaneré*, *Dijere Chiquenoi*, *Uneramia* y *Ñimo* —que significa el *cuchi*— y, la última, *Ayasa*. Señalan, asimismo, que entre ellas hay un hombre llamado *Dagaide*: ‘...ellas después quedaron con aquellas personas extrañas’...”.

Otro personaje es Inés (Arodie), cuya historia es conocida por la mayoría de personas adultas:

“Dicen que Inés estaba en el Gran Chaco con otras amigas y vinieron los ganaderos en la época de monte, mataron a los ayoreos y algunas mujeres lograron escapar, entonces este hombre se la llevó a su estancia y allá se casó con un chiquitano. Y cuando llegaron los misioneros, Juana (misionera) conoció a Inés y conocía su idioma, entonces Inés hizo de traductora para que los grupos de ayoreos que estaban en el monte se unan con los misioneros. Cuando a ella se la robaron, tenía unos 15 años, pero aún así no se olvidó de su idioma. Cuando ella hizo el contacto con lo ayoreos del monte y los misioneros ya tenía 35 años y se hizo amiga de las misioneras, especialmente de Juana, esa es la historia...” (Taller Canob MA y MJ).

La misionera Johnson de la misión “Nuevas Tribus” escribió la historia de su experiencia con Inés (Johnson, 1966/1991) y cuenta detalladamente su rol como informante sobre la cultura ayoreode, así como su papel de “mediadora y conciliadora” que, según Zolezzi et Al. (1996:7-14), le asignan también los ayoreos. Se detalla la vivencia de *Arodie* y se relaciona su experiencia con la discriminación étnica y de género de la mujer indígena “cautiva”, raptada para trabajar en condición servil con un patrón, hacendado, de la zona:

“Aquella vez estaba una mujer ayoré llamada Inés. Antes de los contactos, a ella los *tamirone* se la llevaron, fue esclavizada como decíamos; así que la tenían como intérprete” (Riester & Weber, 1998:299).

“Entonces, ella tenía mucho interés de buscar a los ayoreos, a sus paisanos, porque en ese tiempo entre ayoreos y gente blanca se mataban mucho. Entonces, Inés tenía mucho interés que se termine ese conflicto y ella hizo mucho y el esfuerzo hasta lo que pudo, ella quiso ir al Gran Chaco y encontrar un grupo. Pero como ella era mujer, no podía hacer ese esfuerzo de andar mucho. Esto sucedió antes que mi grupo entre a la civilización, pero fue por Inés que este grupo fue pillado a la civilización, Inés ya dijo a todos que había ayoreos allá que querían venir a la civilización...” (Comai en Zolezzi et Al.1996).

Las mujeres ayoredie que rememoran esos eventos resaltaron hechos de violencia y discriminación que marcaron en el encuentro con los *cojñone*.

Mujeres “poderosas” de los días de hoy

En el contexto actual, las mujeres ayoredie comentan la importancia de la existencia de “mujeres poderosas”. En general, el poder de esas mujeres se define a partir de ciertas características: pelear y no tener miedo; hablar español; tener dinero y bienes; tener familia grande; saber leer y escribir; hablar para defender a su pueblo; tener experiencia en reuniones; hacer proyectos aunque no sepan leer; tener experiencia para organizar; ser mayores de 30 ó 40 años y estar casadas, y conocer el reglamento de su pueblo ayoreo (Taller Canob, MA y MJ).

El término “poderosa” es utilizado por las mujeres ayoredie para referirse a personas a quienes se reconoce legitimidad por poseer uno o varios de los atributos mencionados. Se valora en especial los comportamientos que benefician a las familias ayoreode en temas de salud y generación de ingresos. “Mujeres que piensan bien antes de actuar, que tienen pensamiento y palabra para y en su pueblo” (Nuruminé [Jnuruminé]).

El término “poderosas” también es empleado para nombrar a personas que por diversas razones pueden imponer sus decisiones y su accionar, es decir que poseen un comportamiento “imperativo”. “Poder es hacer lo que le da la gana y tener quién la defiende” (Taller Bélgica 1).

Cuestionadas y criticadas en privado, estas mujeres son temidas y consideradas “fuertes”. El respaldo para sus acciones radica también en aspectos tales como el prestigio y tamaño del clan al que pertenecen, el tamaño de su *jogasui* (red de parentela), su relación pasada con algún *dacasuté* o *dajinai*

“Cuando a ella se la robaron, tenía unos 15 años, pero aún así no se olvidó de su idioma”.

o el ser ellas mismas *dajjnai* (ver también capítulo 5). Esto recuerda comportamientos de entidades míticas femeninas, valoradas y temidas al mismo tiempo.

Adicionalmente, es apreciado tener coraje para la defensa de sus acciones y el don de la palabra. En el contexto de la sociedad ayoreode, la “fuerza” necesaria para ser líder hace al coraje y a la valentía que al parecer en la época en el Gran Chaco se expresaban en matar al enemigo y asumir comportamientos socialmente prescritos como propios a los *dacasuté* y sus esposas (ver mayor detalle en capítulo 5 y en Fischermann 2005).

Otros aspectos valorados para obtener éxito en el medio externo a las comunidades refieren a cualidades que permiten relacionarse, como por ejemplo, ser bilingüe oralmente, escribir español y tener capacidad para establecer amistades y desarrollar actividades con las organizaciones indígenas, instituciones de desarrollo y otras entidades.

Entre las mujeres ayoredie destacadas actualmente se encuentran algunas que han tenido un rol activo en las organizaciones indígenas, otras que se desenvuelven como mediadoras entre los ayoreode, los misioneros y agentes de la sociedad nacional, y aquellas que tienen un importante papel en las dinámicas internas de las comunidades y asentamientos, por ejemplo en la creación de nuevos asentamientos. Este tema es trabajado en detalle en el capítulo 5.

Una de las mujeres sobresalientes en la memoria colectiva es María Eduviges Paz⁸⁸, quien fue adoptada por misioneros. Accedió a la educación universitaria y a su retorno visitó comunidades urbanas y rurales buscando apoyar acciones dirigidas a mejorar sus condiciones de vida:

“A nosotros nos contaron la historia que su mamá la iba a enterrar, pero al final no la enterró y la entregó a las monjas de San José de Chiquitos; ellas la criaron y la enviaron a estudiar, estuvo en el colegio Santa Ana. Después la mandaron a Italia a estudiar Enfermería. Sí, pero ella volvió a la comunidad. Ella se vino, fue dirigente, incluso andaba, me contó Humberto, que andaba con ellos con la organización, pero más era con la organización campesina. María Chiqueño se volvió *cuajojó*. Ella lo botó a su hijo. Y Santiago Comai, la crió a la hija de María, en Rincón del Tigre. Se murió su primera mujer y se volvió a casar, por eso vive allá. María está muerta, ella no se cuidó y tenía cáncer en la matriz; rápido se murió” (Taller Bélgica 1MA y MJ):

“María Paz no conoció la vida en el Gran Chaco, pero su madre, que en joven se llamaba *Uré* y su padre de nombre *Baigena*, eran ayoreos nativos de Tobité, cuando los ayoreos andaban tras la línea férrea⁸⁹” (Chiquenoi, H. 1996 en Zolezzi et al. 1996).

“...estaban satisfechos los pueblos ayoreos por ella, especialmente Tobité, Santa Teresita, Poza Verde, esos tres pueblos estaban contentos; ver esa profesional ayorea que estaba trabajando con los pueblos ayoreos...” (Taller Bélgica 1MA y MJ).

Otras mujeres poderosas son mencionadas en los testimonios que definen el origen de su poder, sus cualidades y el rol que cumplen. Resalta la valoración actual a la educación, que parecería una manera de integrar positivamente aspectos de la cultura *cojñone* a la ayoreode, porque se considera que el acceso a conocimientos y a la profesionalización por la vía del estudio empodera a las mujeres⁹⁰:

“(Esa mujer) *Picaneré* es poderosa porque tiene mucha familia, varios hijos. Puede mandar a los otros. Siempre la eligen como encargada de la salud. (Ella) es su hija, también es poderosa, es presidenta de la Canob (organización indígena ayorea). (Esa mujer) Chiqueño, aunque trabaja en Canob, no es poderosa porque no tiene familia grande. (Esa mujer) *Nuruminé* (*Inuruminé*) es poderosa, trabaja en CPESC (la organización indígena regional) porque tiene familia (grande) y habla bien español” (Grupo focal oficina de Canob-Septiembre y Taller Bélgica 1 MA y MJ).

“(Esa mujer) *Chiqueño* está haciendo un trabajo importante con su educación, es la primera profesora también, es una joven que puede trabajar por los ayoreos” (Taller Bélgica 1 MA MJ).

⁸⁸ Su historia también es relatada detalladamente en Zolezzi et. Al (1996:26-35).

⁸⁹ Ver Fischermann 1993: 128.

⁹⁰ Este aspecto resalta también en los esfuerzos de mujeres ayoredie dirigentes de organizaciones indígenas para ofrecer alternativas educativas y de profesionalización a los jóvenes.

“Muy importante es el testimonio de (esa mujer) *Chiqueño* porque ahora ella también va a ser una mujer poderosa, como otras mujeres coñones que estudian” (Taller Canob MA y MJ).

“Nací en Zapocó, soy ayorea del clan de los *Picanerai*. Allá aprendí a colocar inyecciones y a trabajar en partos, en 1970, con una gringa. En Zapocó atendí pocos partos y siempre acompañada por la gringa que vivía con nosotros. Después me fui a vivir a Puesto Paz e hice en Santa Cruz, durante cuatro meses, un curso de primeros auxilios. En Puesto Paz trabajé 15 años como profesora con ítem, luego me lo quitaron y me dediqué más a la salud. Allá atendí muchos partos. Ahora atiendo aquí en Porvenir. Yo me entiendo como promotora y partera... las parteras somos como curanderas. He escrito un libro que contiene fórmulas para curar porque yo sé escribir en ayoreo y en castellano” (Hutter-Coelho y Waldmann [1998: 50]). “Ahora soy artesana, he trabajado en Artecampo y también soy promotora de género de CPESC” (Taller Bélgica 1 MA).

Como se puede ver, poseer conocimientos nuevos y capacidades personales útiles en la relación con el entorno regional son resaltados como aspectos centrales.

El papel de las mujeres ayoreode en la creación de nuevos asentamientos parece ser importante. Cuando una familia (*jogasui* y/o red de parentela) decide separarse del grupo por motivos de conflictos internos, se dice que las mujeres toman muchas de las decisiones transcendentales. Sin embargo, se necesita investigar con mayor profundidad esta hipótesis (ver Roca, 2008), en especial buscando comprender los procesos que llevan a las frecuentes divisiones de comunidades localizadas en áreas rurales y urbanas, algunas de las cuales quedan abandonadas. Este es un aspecto fundamental para las inversiones en infraestructura productiva y social.

1.3. Aproximaciones a la condición de género entre los ayoreode

1.3.1. Visiones ayoredie sobre el “ser” mujer

Con la finalidad de indagar sobre las construcciones culturales de lo femenino y lo masculino, se realizaron talleres, sesiones de reflexión y reuniones temáticas con mujeres y varones de diversas edades y dedicados a diferentes actividades, complementando los datos obtenidos en las entrevistas.

En este acápite se presenta un resumen del trabajo realizado en un taller sobre percepciones de género de las mujeres ayoredie, con el objetivo de recoger sus pensamientos y visiones y representaciones. El valor principal de dicho trabajo estuvo en la priorización de los principales papeles y atributos que las participantes realizaron. Se trató de establecer, desde el punto de vista de las consultadas, algunos de los roles y atribuciones masculinas, como elementos identitarios diferenciadores. Reiteramos que detallar y explicar exhaustivamente nociones sobre la “mujer ayoredie” o lo que es definido como “propio” a las mujeres, requiere de una etnografía más amplia. Sin embargo, se han obtenido datos que permiten avanzar en la comprensión y conocimiento de estos aspectos, que se mencionan de manera escueta en este acápite y luego son retomados con mayor profundidad en los capítulos subsiguientes.

Se señaló que en los diferentes periodos de la cronología histórica ayoreode existen características que se deben explicitar, momentos que incluyen la vida del Gran Chaco o época de vida en el “monte”, vida “de hoy”, la que comprende la relación con misioneros, y los días actuales en las comunidades y en los asentamientos urbanos (periodos que se explican en la Introducción). A la hora de hablar de pedagogías, reglas y principios definidos por los seres míticos de origen, las personas que participaron en los talleres muestran que entre los mismos y su vida actual hay cambios que son producto de su relación intercultural que ha dado lugar a una reconfiguración de visiones y prácticas.

Es decir, tanto en el diálogo como en el estudio de las narraciones fue posible reconocer la combinación de los órdenes de mundo y pedagogías mencionadas cuando se hace referencia a atributos específicos y a roles establecidos durante el orden anterior, el mundo de los *jnanibajade* y *chequeibajedie*; el pasado presente en la memoria de la vida en el Gran Chaco y en los días de hoy. Por ejemplo, laboriosidad y destreza en el manejo del hijo de *garabatá* pueden ser definidas como atributos actuales de las mujeres tejedoras por excelencia, también expresados en el mito sobre *Bujote*, la mujer *Picaneré*.

Mujeres ayoredie durante su “vida en el Gran Chaco”

Se consideraba una mujer valiente a la que poseía conocimientos y realizaba ciertas actividades, como buscar miel, sacar *garabatá* de las tres variedades, cazar *peta*, *tatí*, *corechi* y oso bandera; hacer fibra para tejer su falda y la bolsa del yerno, con todos los símbolos de los clanes y hacer la colcha donde se sentaban las mujeres; participar en la siembra y cosecha de productos; tener de 12 a 13 hijos porque no había cuidado de la reproducción y no había enfermedad, y decidía cuándo quería morir (Taller Canob):

“Los ayoreos les decían a las valientes: *Oitedie* y había hombres valientes también. Había mujeres flojas que casi no trabajaban, no tejían falda y había mujeres que eran valientes y tejían faldas y hacían bolsón” (Etacore [Etacoro] MAA).

La representación inicial de la vida de las mujeres en el Gran Chaco fue una tortuga⁹¹ (*yocai*). Su imagen simboliza aspectos como abundancia en la economía de recolección, acceso a la apreciada carne que las mujeres pueden consumir con menores restricciones. Además, la tortuga es un animal casi doméstico que los niños pueden utilizar como juguete, vivo o tallado en madera.

Es un valor central que las ayoredie tengan las cualidades descritas para la mujer “valiente y laboriosa”, preparada para participar en diferentes actividades de la comunidad. El manejo del conocimiento para realizar tareas asignadas era un aspecto importante relacionado con la independencia de la persona y sus posibilidades de aportar a la sobrevivencia del grupo. También se ponderaba la participación en actividades consideradas propias de ellas: recolectar, cazar, participar en ciertos trabajos de sus huertas y chacos, especialmente la cosecha, y sobre todo realizar todo el procedimiento del tejido. Se mencionó que estas labores también eran enseñadas a las jóvenes, en un proceso de aprendizaje necesario en su preparación para asumir la vida en pareja.

Otros aspectos señalados durante la vida en el Gran Chaco hacen referencia a la independencia de las mujeres jóvenes para desarrollar su personalidad, ampliar su red de amistades y expresar su sexualidad de manera libre. Así manifestaban: “Las mujeres escogían a sus parejas (éstas podían aceptar o rechazar la ‘propuesta’), los hombres debían esperar la solicitud y ellas podían separarse”. “Las mujeres daban su cuerpo a cazadores a cambio de miel y carne”. “Los hombres y las mujeres sabían las mismas cosas, eran iguales en lo que podían hacer”. Se reiteró que era apreciado su acceso a los conocimientos necesarios para la sobrevivencia y garantizar recursos y bienes básicos para la cotidianeidad.

También se catalogó a las mujeres adultas como “buenas” al cumplir sus roles en la reproducción, centrados en la maternidad y en su desempeño en el espacio familiar: no tratar mal a su marido y cuidar a sus hijos, valores de madre y esposa/cónyuge. Otro aspecto que al parecer se valoraba en las esposas era el hecho de asumir un rol de “entrega” o “ser” para la pareja, expresado como atención y obediencia a sus cónyuges:

“Hoy en día la gente, o sea los ayoreos, no le hacen caso a los *dacasutedie*, pero antes las mujeres les hacían caso a los maridos y a los jefes; no sé muy bien, pero he visto a mi mamá que le atendía bien a mi papá...” (Etacore [Etacoro] MAA).

Adicionalmente, fueron identificados, como atributos de la mujer “buena”, los roles de reproducción social mediante la distribución de productos para garantizar la igualdad económica, a través de la cooperación, intercambio de regalos, reciprocidad y solidaridad, y también en el cuidado personal y de los miembros de la familia extensa o red de parentela. Se comentó que se debía compartir y regalar a la familia y a los amigos en la comunidad, demostrar generosidad y solidaridad con otras mujeres, especialmente en casos de enfermedad. Se señaló con mucho énfasis la necesidad de que las mujeres preserven la armonía del grupo, evitando comentarios y peleas (Taller Canob).

Las mujeres identificaron a la práctica del entierro de infantes en situaciones específicas como uno de los mandatos de cumplimiento obligatorio, definidos como “leyes”⁹², aspecto también presente en la mayoría de entrevistas realizadas. Hicieron notar que dicha práctica era un hecho imperioso, un mandato cuya transgresión era sancionada en la mayoría de los casos. No es considerado un mandato en la actualidad.

⁹¹ Tortuga: (Testudines) o quelonios (chelonía) orden de reptiles (sauropsida).

⁹² Término que ellas utilizan, enseñado por los misioneros y usado en la actualidad en su relación con la Policía y para la defensa de derechos indígenas por parte de sus organizaciones.

Resaltan también el hecho de que una mujer considerada valiente podía desarrollar su autonomía personal, decidiendo el momento de morir a través de la solicitud para ser enterrada viva y con ello acceder en mejores condiciones a las otras dimensiones de la vida presentes en la cosmovisión ayoreode.

En relación con las mujeres adultas, se destaca su participación en la toma de decisiones en la economía, sus dones de curanderas y chamanes, de contadoras de la historia de *Asojñá*, *sarode* y fórmulas. Resaltaron como aspecto importante la práctica de residencia matrilocal por ser favorable al desarrollo de relaciones de reciprocidad, ayuda mutua y solidaridad entre mujeres.

En lo que respecta al hombre valiente, fueron mencionadas las siguientes características: “cumplir con su rol de cazador”; “hacer chaco”; “dotar el alimento requerido a su familia”; “ayudar a sus esposas a asar la comida”, es decir que también podía desempeñarse en roles “domésticos”; “poseer conocimientos para curar” —al parecer conocimientos de *dajñnai* o chamán—; “ser valiente y tener coraje para defender a su familia”. Un aspecto que se resaltaba era el de la importancia de “no ser violento con su esposa”. Se valoraba la posibilidad de “decidir cuándo quiere morir” y la “reproducción de las historias del pueblo ayoreode, *Asojñá* y otros”. Entre los hombres se manifiesta que el varón “bueno” podía tener dos o tres mujeres al mismo tiempo o en sucesión:

“No había hombres que les gustaban varias mujeres, había pocos, no era costumbre de los ayoreos, eso en el monte” (Chiqueno MA).

Se mencionó que el hombre era considerado “malo” cuando era violento con su esposa, si por celos e inseguridad llegaba a matar a su mujer, especialmente si él tenía mucha familia y la mujer estaba indefensa por no tener familia grande que la apoye.

Mujeres ayoredie durante la época de la misión

Las mujeres entrevistadas eligieron la casa de barro estable (que aprendieron a construir con los misioneros) como símbolo para la representación de la vida en las misiones.

Establecieron una relación entre la situación de mayor vida sedentaria en los puestos misionales y comunidades o asentamientos actuales, la construcción de viviendas para familias nucleares y la separación espacial de los *jogasui*.

Las preguntas apuntaron a los cambios en la vida de las mujeres durante el establecimiento en las misiones y cómo se valora la enseñanza de los misioneros al pueblo ayoreode.

Desde el punto de vista de las mujeres, los misioneros se concentraron en modificar prácticas culturales consideradas importantes. Muchos de ellos provocaron cambios en la situación de género de las mujeres porque afectaron roles y atribuciones trabajados más detalladamente en los capítulos 2, 3 y 4. Se mencionaron inicialmente aspectos como: “no enterrar niños”; “no tener miedo de *Asojñá*”; “los viejitos no debían contar historia de *Asojñá*”; “no involucrarse en guerras”; “no enterrar a los que querían morir”; “no decidir cuándo querían morir”; “no enterrar a mellizos y a niños con labio leporino”. La mayoría está relacionada con introducir e imponer el mandato: “no matarás”, como valor expresado en el derecho a la vida, en el cristianismo inherente a las personas creadas a la imagen de Dios, así como se promueve la internalización de valores y nociones de la moral cristiana relativos al matrimonio y la familia. Al parecer fue un tema enfatizado e inculcado por los misioneros⁹³ y con ello se restringe el concepto de dignidad de las personas expresado por los ayoreode, a través de una especie de “derecho” personalísimo a decidir el momento de su muerte:

“Enseñaron a predicar sólo a los hombres (porque en la Biblia dice que es para los hombres), para que prediquen los domingos en la mañana; enseñan primeros auxilios; enseñan que no se separen las parejas; que no entierren a su primer hijo; que no entierren a los mellizos; no adoren a *Asojñá*; no tengan *puyac* (tabúes o prohibiciones); no enterrar a los ancianos; bañarse después de hacer el amor para no tener infecciones. Pero, ahora duermen más tranquilos, hombres y mujeres porque ya no hay guerras; cambió la vestimenta, el alimento y las medicinas” (Taller Canob MA MJ).

“Enseñaron a predicar sólo a los hombres, para que prediquen los domingos en la mañana...”

⁹³ Aspecto compartido en charla personal con Irene Roca (2008). Se sugiere trabajarlo en el futuro en sus implicaciones para la reconfiguración de valores que se desarrolla en la actualidad.

Los elementos mencionados como nuevos, que se incentivaron o impusieron provocando cambios en la vida de las mujeres, fueron diversos y también incluyeron la imposición de una religión diferente a su visión de mundo, expresada en asistir al culto y leer la Biblia, al mismo tiempo se prohibió la práctica *shamánica* y de curación junto al culto de *Asojñá*. Se intentó introducir una nueva pedagogía a través de la educación escolarizada y la lectoescritura, iniciando un proceso de alfabetización de adultos. También se mencionaron otros aspectos de índole económica, como el uso de dinero, la comercialización de sus tejidos para la venta de artesanías, el acompañamiento al marido en la práctica de venta de su fuerza de trabajo. Todo ello fue sustancial en la creación de bases para contar con un nuevo actor económico campesino-asalariado.

Las mujeres manifestaron que la utilización de ropas occidentales, zapatos, ropa interior, jabones, perfumes y toallas significó un giro sustancial que afectó nociones culturales de uso del cuerpo desnudo y cambios en su aproximación personal a través de él y los olores. Otro punto señalado, también relacionado con el control sobre el cuerpo y la sexualidad y los roles domésticos introducidos, fue la prohibición de dar el cuerpo a cazadores a cambio de miel, “pero se dijo que las mujeres solas y viudas no le hacían caso” (las participantes afirmaron que ello era una forma de vender su cuerpo –trabajo sexual– en el Gran Chaco). También se mencionó el consumo de medicamentos cambiando las prácticas de uso de la medicina tradicional. Los roles de mujeres fueron afectados porque se introdujeron actividades de índole “doméstica”, como la obligación de lavar la ropa con jabón, salir a trabajar con el marido, y especialmente porque se consolidó la noción de mujer “para los otros” (presente con menor fuerza en el Gran Chaco), mediante la idea de que ella tiene que seguir a su marido y ofrecerle atención.

En contrapartida, valoraron positivamente como enseñanzas lo siguiente: no tener miedo a *Asojñá*, leer y escribir. Las mujeres evangélicas manifestaron: era bueno hacer culto.

Se comentó que durante la época de la misión, cuando una mujer sola no quería tener hijo, lo enterraba y así daba continuidad a una práctica que existía en el monte, diferenciándola del aborto, ya que éste se produce antes del nacimiento y no era común. Dichas prácticas no se registran en la actualidad.

A los varones les impusieron cambios, por ejemplo: no tener dos o tres mujeres, ya que tenían que vivir con una sola mujer; enseñaban a los *dacasuté* a no dar órdenes y a no matar (con lo que les quitaron el rol de líder principal con las prescripciones delimitadas en el Gran Chaco que se muestran en el capítulo 5); cortaron el cabello del hombre (afectando relaciones con *edopasades* clánicos); le prohibieron enterrar al primer hijo primogénito (por lo que se debieron cambiar las prácticas relacionadas con la formación de las parejas); le incentivaron a trabajar para ganar plata (alimentando el hábito de la venta de fuerza de trabajo, generación de ingresos, migración a zonas cercanas a las fuentes de trabajo).

Entre los cambios señalados como centrales se encuentran: el hombre debe escoger a su mujer para encarar la vida de pareja asumiendo la iniciativa (cambiando la práctica de que la mujer joven era quien tomaba la iniciativa y con ello aspectos que les daban cierto poder a ellas); el varón ya no debe cocinar ni asar la carne y el hombre decide más que la mujer, es el jefe de la casa (reforzando el rol doméstico de la mujer). Argumentaron que si bien los misioneros prohibieron matar y golpear a las mujeres, enseñaron que las peleas eran de la pareja: “Pero ahora lo hacen, antes mataban, ahora aprenden a pegar más de los cambas”.

Mujeres ayoredie en los “días de hoy”

Para hacer la representación de la vida actual, el grupo eligió una escuela como símbolo, mostrando así la importancia otorgada a la educación, como medio de inclusión en el entorno social circundante.

Las mujeres adultas definidas como “valientes” actualmente desarrollan actividades en un ámbito que podría considerarse doméstico, ya que se refiere principalmente al espacio de la vivienda y de la familia nuclear y se usan términos en castellano comunes para ese ámbito. Se consolidó la noción de que sus relaciones sociales deben limitarse al “mundo de mujeres en pareja” (aunque esto es considerado una práctica anterior) y “servir al marido, por ejemplo darle comida cuando vuelve del trabajo” (también se realizaba en el Gran Chaco, aunque con mayor flexibilidad). Seleccionaron como enseñanzas importantes el aseo de la casa y lavado de la ropa del marido y de los hijos (estas

son actividades nuevas). Se continúa con el tejido de *garabatá*, aunque ya definido como artesanía porque los productos son destinados a la venta, y se valora la participación de las mujeres en la obtención de ingresos sustanciales. Es decir, en la actualidad se han aumentado actividades y roles que se desarrollan en el ámbito de la vivienda y se ha incrementado la valoración de actividades relacionadas con la vida conyugal (esto se explica en mayor detalle en el capítulo 2). Al mismo tiempo que se han flexibilizado las reglas para el relacionamiento de las mujeres adultas con personas de su entorno familiar y comunal.

En una dimensión que muestra su relativa inserción al medio y al mercado de trabajo, se consideró importante poder obtener ingresos, se calificó de sustancial el “ganar plata” mediante el trabajo asalariado y el desarrollo de actividades como “pedir plata” (mendicidad definida como un trabajo, ya que camina mucho y se cansa), y “vender su cuerpo” considerado trabajo porque también obtienen ingresos (“ganan plata”). Además, se reiteró que en la actualidad se valoran la lecto-escritura y la capacitación técnica para acceder a otros empleos y asegurar ingresos.

También se ha comentado que si bien las actividades han cambiado, ya que en el Gran Chaco se centraban en la recolección, la distribución de productos de las huertas y el tejido, las mujeres adicionalmente eran las encargadas de preparar la alimentación y de ocuparse de su marido, por lo que su trabajo continúa siendo similar y permanente: otras actividades de recolección, otros bienes que se deberían distribuir, diversos tipos de artesanías para la venta y el trabajo asalariado. Si bien se valoraba el trabajo agrícola del varón en el chaco, como más fuerte que el de las mujeres, se enfatizó que la recolección y obtención de *garabatá*, el procesamiento y el tejido también eran permanentes y requerían de tiempo, conocimiento y esfuerzo (laboriosidad, como en el mito de *Bujote*).

En la actualidad se valora la adopción de nuevos comportamientos considerados importantes para subsistir. Son aquellos referidos a la capacidad de acumulación de bienes materiales, ahorro de dinero para garantizar acceso a la salud y a los alimentos necesarios, y de planificación para el futuro como: aprender a ahorrar y “comprar cosas con su plata y aprender de los cambas a guardar”; aunque al mismo tiempo se habla de la necesidad de mantener las prácticas de distribución, solidaridad y reciprocidad:

“Si una mujer es mala, no regala a otra persona, le gusta tratar a su marido cuando llega, trata a cualquiera. Es mal visto. La mujer es buena, si no es tacaña, si no odia, si no es chismosa, no critica, si es trabajadora, no trata al marido, si no es mandona, no trata mal a marido, si no pega a sus hijos. Si su hijo es bueno es porque lo educa y entonces esa mujer es buena. Mujer mala es la que odia a los niños, trata mal al marido y que odia y se pelea con otras mujeres (importante llevarse bien entre mujeres)” (Taller Canob).

Con relación al cuidado de los hijos, se valora como positivo que los maridos participan más en esa tarea, ya que el número de niños ha aumentado y las mujeres salen más de la comunidad para la venta de artesanías y los hombres permanecen en ella cuando no tienen trabajo asalariado. Ellas consideran que el incremento en el número de niños es un tema de preocupación.

Es decir, en el testimonio se notan los cambios de las valoraciones sobre la vida en el Gran Chaco y en los puestos misionales. Por ejemplo, se dice que la mujer debe cumplir con labores domésticas: “No es bueno acostumbrarse a la ayuda (del marido en la casa) porque las otras mujeres critican, son ellas las que tienen que cocinar”; aunque también se manifiesta que si el hombre ama a su mujer, ayuda. Asimismo, se reconoce que la mujer maneja los ingresos del hogar, pero se aclara que el uso de los recursos es decidido con el marido (Taller Canob).

Autonomía de las ayoredie los días de hoy: un diálogo personal

En el proceso de complementación y validación de datos entablamos un diálogo cercano e íntimo con una mujer joven ayoredie del clan *Chiqueño*, quien habló de aspectos de la vida social, individual y colectiva, relativos a la autonomía de las personas y definidos como decisión personal, las cosas que son algo propio de cada persona. Expresó que los temas planteados y presentes en la memoria actual, si bien eran también de preocupación colectiva porque habían significado cambios de magnitud para sus abuelos y los adultos actuales, personalmente y en su rol de educadora eran objeto de debate con ellos, en un permanente cuestionamiento sobre sus

experiencias y la forma en que su pueblo estaba reconduciendo su cotidiano vivir. Esos temas también están presentes en otros diálogos y testimonios:

1. Sobre la vida y la muerte: Una valoración positiva sobre la práctica de la vida en el monte de decidir cuándo morir, para evitar —desde su punto de vista— el sufrimiento emocional y físico de adultos y ancianos.

2. Sobre el entierro de niños: Decidir no recibir o enterrar un hijo era un aspecto positivo de la época del monte, ya que en la actualidad algunas mujeres se embarazan cuando todavía tienen un hijo chico. Otras mujeres abortan y peligra su salud. En casos de jóvenes solteras, madre y padre ayudan o toman una decisión; en caso de casadas, es el marido o la pareja que ayuda a decidir, aunque la mujer tiene la potestad de informarle o no al esposo acerca de su determinación final; es un caso personal y esa situación se respeta.

3. Sobre el matrimonio: Decidir con quién casarse en la actualidad es mejor que en el Gran Chaco, cuando los padres elegían el marido. Hoy se casan con quien quieren. Se mantiene la práctica de no casarse con miembros del mismo clan y ello es positivo.

4. Sobre la sexualidad: Decidir cuándo y con quién hacer el amor es importante ya que en algunas situaciones en el Gran Chaco, cuando iban a cazar, mujeres se encontraban con hombres que las forzaban. En la actualidad existen algunos casos en los que se obliga a hacer el amor.

5. Sobre el divorcio. Entre los ayoreode, la mujer puede decidir divorciarse. Se valora positivamente la vida en pareja. La madre y las mujeres aconsejan: “Por qué te separaste del que era bueno, te mantiene y el otro ya no. Depende del comportamiento del hombre con la suegra. Las madres aconsejan a las hijas... Algunas tienen relaciones de consejo con sus hijas, las reprenden para que cuiden mejor a sus hijos. En la actualidad, las mujeres de afuera (que son las vecinas) critican sobre cómo crían a sus hijos, cómo atienden al marido... critican cómo se educa y eso es mal visto”.

6. Sobre la educación de los hijos: Decidir sobre cómo educar a los hijos y quién se hace cargo ha cambiado. En el Gran Chaco, el hombre enseñaba a los varones y la mujer, a las niñas. En la actualidad, ambos se hacen cargo con participación de la familia, las tías y las abuelas. Había disciplina para los hijos. Hoy, es más difícil la relación con los hijos: “No le hemos pegado a nuestro hijo que ahora tiene vicios, él toma decisiones porque es grande”. El hombre decía: “Usted dele”, ella decía: “Él tiene su propia decisión, ya es grande”. “En el Gran Chaco no se daba guasca, sólo cuando la mujer se enojaba mucho. Cuando uno sea grande, de 15 para arriba puede decidir. Los chicos viciosos lo deciden así, depende de uno. Algunas dicen que las mujeres pueden tomar decisiones cuando tienen su menstruación y sus tetitas; en el caso de los chicos, a partir de los 14 años”.

7. Sobre la economía: Para las mujeres era importante decidir sobre la distribución de productos, a quién y cuánto se debía dar. En el Gran Chaco se repartía carne, miel, todos los alimentos de la cosecha. En la actualidad se mantiene lo de repartir productos. Algunas cosas del Gran Chaco se regalan todavía; la carne comprada, no. Algunas regalan *garabatá* o algunas venden *garabatá* seco. Algunas regalan y algunas venden. En el caso del dinero, es raro que se distribuya. La mujer lo administra, no lo puede regalar más que a miembros de su familia nuclear. Ahora se hace préstamo entre ayoreode, con intereses.

8. Sobre la religión y la concepción de mundo, manifiesta: “Decidir sobre sus creencias es ahora importante. Las creencias se mantienen entre nosotros, en los ancianos y algunos adultos; aunque para los jóvenes, no, no confían las nuevas generaciones. El dios para los ancianos era la *Asojné*, la dejaron porque llegaron los misioneros, nos dieron Biblia, nos enseñaron a leer. No festejamos en agosto como en los montes. Son tres meses de fiesta de *Asojné*, no comían, iban a cazar. Nadie salía, conversaban, contaban las cosas del pasado. Recuperar a *Asojné* es como un poder. Un brujo que piensa hacer una cosa sola, lo hace. Se podría recuperar si hay una decisión de clanes o de una comunidad. Porque ese hombre *Etacori* que era *dacasuté*, cree todavía (en *Asojné*) porque es *dajjnai*, es porque no es evangelista. Confía todavía en *Asojné*. Mi abuelo de alguna manera cree que lo que decían los antepasados sucede. Mantenía creencia antigua. Contaba cosas que no eran tan prohibidas. Él curaba. En la ciudad hay médicos, los *dajjnai* era en el Gran Chaco. ¿Es malo creer en el pasado? Tendencia actual es rescatar lo de los antepasados. Algunos toman eso como que ya pasó”:

“Sí, las cosas cambiaron cuando salieron de los montes. Cambios en la alimentación, vestimenta, idioma, adoptamos su hablar de los *cojñone*. Lo mejor para ellos era estar en el monte. Dice mi abuelo: ‘Por qué se vinieron? Era mejor los montes porque comíamos alimentos más sanos, acá nos enfermamos mucho, dormíamos cerca del fuego’. El clima era puro. Acá tiene diferente clima, toda clase de humo, contamina y se enferma. Si le pregunto ¿cuál sería tu lugar más querido? Dice: ‘En los montes’...” (Chiquenoi MJ).

1.3.2. Mujeres ayoredie: ciclos vitales y aspectos generacionales

La construcción de valores y prácticas sobre las etapas vitales de las mujeres ayoredie se relaciona con representaciones, valoraciones, atribuciones y prescripciones de género. Se trata de introducirse en un primer análisis en las concepciones de nacimiento, niñez adolescencia, adultez y ancianidad⁹⁴.

Nacimiento y primeros años de vida

La cultura ayoreode concibe que una criatura, sea varón o mujer, es considerada “persona”, con pensamiento y capacidad de discernimiento, “sin temor”, desde que desarrolla su *áyipié*.

La *oregaté* (entidad que da vida y dota de atributos, se traduce como “alma”) de niños recién nacidos, proviene de un *edopasade*, de los clanes de sus padres, sea un ave, un árbol u otro ser de la naturaleza⁹⁵. Según una mujer joven del clan *Chiquenoi* (*Chiquenone*), “el *oregaté* entra cuando la madre recibe al niño en su pecho”. La *áyipié* es el ente que provee los atributos psicológicos, emociones, memoria, conciencia y pensamientos. Algunas mujeres afirman que ésta “también nace con el niño” (Etacore MA) y alcanza su plenitud a los tres o cuatro años de edad, cuando el pequeño distingue y discierne. En otros casos, se afirma que la *áyipié* se recibe después de nacido e inicia su desarrollo luego de cinco meses:

“Cuando lo recibe en el pecho, la mujer le da vida y ya cuando tiene tres años pasa a tener (crecer) su *áyipié*; el *áyipié* permite escuchar, entender y atender” (Chiqueño [Chiquejñoro] HA).

“*Oregaté* es el alma que aparece con el nacido y cuando uno va a morir. El *áyipié* es el espíritu o entendimiento que no tienen las criaturas hasta que alcanzan vivos una edad de más o menos cuatro años. Es como vivir sin nada, hueco, no distingue, no sabe hacer cosas, porque tiene miedo a animales y a las cosas. El *áyipié* se tiene cuando ya se ve que la criatura tiene ya mente para hacer caso y sabe qué es cada cosa (discernimiento de lo bueno y lo malo). Niño que se entierra pensaban antes que no tenía *áyipié*, ahora ya dicen que tiene, dicen: ‘Está vivo’...” (Cutamiño [Cuchamijñoro] MJ, Chiqueño [Chiquejñoro] MA, Picanere MAA).

Al parecer las variaciones actuales en la concepción sobre el momento en que se recibe la *áyipié* pueden estar vinculadas con la adopción de nociones cristianas relativas a la vida, al momento de la concepción y/o del parto. Pareciera que para las mujeres ayoredie el desarrollo progresivo de la *áyipié* se produce porque el infante sobrevive a los primeros años de vida y la fuerza de la *áyipié* le proporciona capacidades intelectuales. Después del nacimiento, la partera especialista evalúa el estado del recién nacido. Si está bien de salud, es aceptado por los padres, en especial por la madre. La partera procede a limpiar la contaminación atribuida a la sangre, para luego entregárselo a la madre. Un fuerte tabú prohíbe a toda persona en edad fértil observar el trabajo de parto y la limpieza del recién nacido:

“Los tapaban a los niños con unos tejidos viejitos de sábana, de los tejidos finitos. Los mantenían bien a los niños, los bañaban cuando recién nacidos, los ponían en sus faldas y los bañaban y les daban algo de comer. La mujer que ha dado a luz y la anciana los bañan, pero lo ponen encima de las piernas

“Sí, las cosas cambiaron cuando salieron de los montes. Cambios en la alimentación, vestimenta, idioma...”.

⁹⁴ Llamamos etapas vitales a los diferentes momentos o fases de vida de un ser humano desde que nace hasta la vejez. Las etapas de socialización van moldeando los roles de género. En la literatura de género se muestra la importancia de la adscripción o rotulación de género.

⁹⁵ “Como se ha mencionado anteriormente, para la vida futura del niño es de suma importancia si recibe su *oregaté* de un ser que vive arriba de la superficie de la tierra o subterráneo. Si su alma proviene de un ser que vive arriba, le espera una vida larga y sana. Si se trata de un ser que vive arriba de la superficie de la tierra, pero se retira a lugares subterráneos (como por ejemplo, cuevas o guaridas), el curso de su vida es dudoso. Niños que reciben su *oregaté* de seres que viven en el subterráneo, mueren poco después o enseguida porque estos seres tienen la tendencia de tirar a la persona hacia abajo, hacia el reino de los muertos. Los *edopasade* del recién nacido pelean por el niño y en la mayoría de los casos ganan los que viven arriba, sobre todo los pájaros” Fischermann (1a: 196).

de su madre. El marido no lo atiende, sólo la anciana, si un joven lo mira y se *frega* la vista de la madre si es que mira al niño” (Etacore [Etacori] HAA).

La forma en que se asigna nombres a las criaturas puede estar relacionada con las concepciones de *áyipié* y *oregaté*. Después de un tiempo de referirse al niño con denominaciones genéricas desde que nace, se le da un nombre relacionado con algún acontecimiento en el que estuvo involucrado, con una peculiaridad física o psíquica o con un *edopasai* de su propio clan que los padres estiman por su belleza, fuerza u otra particularidad (Fischermann, 2005: 94). Sólo cuando se ha manifestado claramente la personalidad del niño, los padres piensan en un nombre que consideran más apropiado para el niño y que puede mantenerse fijo. El mismo nombre será adoptado por el padre y la madre adicionado al nombre del primogénito los sufijos masculino “-ne” o “-de”, y femenino, “-daté” o “-naté”, y para los abuelos los sufijos correspondientes serían “-dakide” para los hombres y “-dakode” para las mujeres. En el caso de los abuelos el cambio no es obligatorio. En la vida cotidiana, las personas pueden ser llamadas por cualquiera de los nombres mencionados, por diferentes individuos y en distintas ocasiones.

“Mi nombre es *Sabiadé*, mi nombre propio es *Púchide*, más antes vivíamos en Tobité, pero nuestros hijos se vinieron para acá y es por eso que estamos aquí en *jogasui*. Todos los hombres van a morir y se van a quedar sólo los jóvenes, antes cuando era sólo él, llevaba sus propios nombres, pero cuando uno se casa y tiene un hijo, le pone un nombre al chico, por ejemplo: *Sabiadé*, tenía una hija que se llamaba *Sabia* y ya lo llama al padre *Sabiadé*, le pone las letras “de” en algunos, a veces le ponen el nombre del chico o la niña” (Cutamuajai HAA).

“Cuando estuvimos en el Gran Chaco mi nombre era *Siel*, cuando no teníamos hijo, pero cuando estuvo una hija la llamaron *Sama* y ahora me llama *Samane...*” (Etacore [Etacori] HAA).

“De nuestro abuelo busca nuestro nombre, pero cuando ya estamos con los *cojñone* ya cambia el nombre al castellano, al nombre del hijo mayor se aumenta alguna letra y los nombres de los nietos. Por ejemplo, yo tengo un nieto que se llama *Onéi* y ya me dice *Oneidakide*, y eso de nosotros ya no se pierde” (Picanerai HAA).

Los infantes ayoreode permanecen con la madre, cargados en una especie de hamaca pequeña o portabebés (*jubebí*) casi de manera permanente. Se alimentan de leche materna aproximadamente hasta los dos años. Luego, reciben una dieta restringida por tabúes y son encargados a otros niños mayores para su cuidado, especialmente a las niñas.

La mayoría manifiesta que no existían preferencias por el sexo del recién nacido, ya que durante el tiempo de antes los niños eran considerados futuros cazadores o jefes *dacasutédie* que proveían de productos de caza y cultivaban los chacos. Las niñas, por su parte, ampliaban las posibilidades de acceso a recursos de las familias cuando, en su momento, llevan a sus esposos al hogar materno. Es decir, por la regla de residencia uxorilocal o matrilocal, y ya que en las prácticas de reciprocidad se privilegiaba la distribución de la carne del cazador a la familia de las mujeres, las hijas eran igualmente valoradas. En la actualidad, se prefiere tener hijas mujeres porque éstas traen futuros contribuyentes a los ingresos familiares, algunas obtienen mayores beneficios provenientes de la venta de artesanías, mendicidad y trabajo sexual (ver análisis y datos de los capítulos 2 y 4).

También existen opiniones de mujeres adultas en sentido de que se daba mayor valor a las hijas durante la vida de antes:

“Se toman las decisiones de tener hijos en pareja. Nosotros pensamos que los ayoreos les regalan cosas a su madre y los hombres más a sus suegros. Antes valoraban más tener hija mujer. Hombre ayuda a su suegro. Mujer lleva su marido a su casa de sus padres. Hombre va donde la suegra...” (Chiqueño [Chiqueñoro] MA. Taller Bélgica 1 MA y MJ).

Niñez entre los ayoreode

“La ayorea no quiere que le falte nada a su hija, porque la quiere. Cuando se enferman los chicos, ellos los curan. Si no tengo plata para curarlo, mi abuela me da plata. Prefiere curar a los hijos antes que a los

adultos. En el campo había dos ‘paracetamol’, se enfermó mi marido y mi hija y se lo di a las chicas. Si no hay medicamento para los dos, se les da primero a los chicos” (Cutamiño [Cuchamijñoro] MA).

Los niños son muy apreciados por los ayoreode, se los trata con mucho afecto y son observados y atendidos permanentemente en sus necesidades de aprendizaje individual. Se apoya el desarrollo adecuado de su *áyipié* (Cutamiño MJ, Chiqueño MJ, Picaneré MA).

Se considera, hasta los días de hoy, que el alma puede abandonar el cuerpo de un niño golpeado y eso afecta su desarrollo, y por ello es prohibido castigarlos⁹⁶. Como se afirma en el testimonio, frente a las situaciones de precariedad en que viven se prioriza su estado de salud con relación a la del adulto, cuando son niños aceptados y/o adoptados como hijos.

En visitas a las comunidades ayoreode se puede notar la libertad de acción con la que los niños se desenvuelven. En el Gran Chaco, su participación en la vida de la familia se daba mediante el proceso de aprendizaje, jugando a realizar actividades de adultos, como cazar con flechas y arcos pequeños o intentar tejer pequeñas bolsas. Acercándose a la juventud, acompañaban a sus padres en actividades de cacería, pesca, cultivos del chaco, y las niñas, en la recolección:

“Yo quiero contar una historia porque nuestra cultura es muy diferente que los *cojñones*, porque hay personas que quieren guasquear a un hijo, pero a veces sus familiares le apoyan al chico, porque una vez había una mujer que le dio guasca a su hijo y le dio hartó, y después le fregó la cadera y no pudo andar; dice que lo guasqueó con un bolso, pero ese bolso era prohibido, por eso el chico se paralizó y nunca anduvo. Entre nosotros los ayoreos muy poco los guasqueamos a nuestros hijos, son algunos que los guasquean. Los niños aprenden haciendo y no se les dice no” (Picanerai HAA).

La existencia de un número menor y controlado de niños permitía una atención más directa y cuidadosa, comentan las mujeres. En la actualidad, desde muy temprana edad las niñas aprenden roles asignados. Así como durante el tiempo de antes, se dedican al cuidado de los otros niños y a acompañar a sus madres en sus labores diarias, actividades consideradas importantes en el proceso de su aprendizaje. Los niños también aprenden sobre sus funciones, aunque de ambos padres que les transmiten sus conocimientos. Este aspecto es más flexible que en otros grupos sociales.

Los jnanibajade y la prohibición de trato autoritario a los niños

“...Yo nunca le he dado guasca a mis hijos, eso no es nuestra costumbre ayoré. Decimos que el alma sale del niño, lo deja si uno le pega” (Riester y Weber 1998:457).

Solamente los padres pueden tomar una decisión sobre sus hijos, ya que la intervención o comentario de otra persona sobre su comportamiento puede ser causal de conflictos entre familias que lleguen inclusive hasta la violencia física y/o división de comunidades:

“Si otra mujer ajena le dice algo a su nieto o hijo, le dice: ‘Velo a tu hijo’, no tiene por qué tratarlo al mío... hay pelea por eso” (Cutamiño [Cuchamijñoro] MA).

Según manifiestan en los puestos misionales, las chicas continuaban visitando la casa de los jóvenes en la comunidad, aunque se trató de reprimir esa costumbre. Al mismo tiempo que ayudaban a sus madres, algunas trabajaban para las misioneras.

En la actualidad, las niñas se visten con ropas *cojñone* desde infantes y se inicia el periodo de libertad sexual cuando tienen signos físicos del desarrollo de la pubertad, aunque se continúa con las enseñanzas sobre los conocimientos y roles de género (ver capítulo 2).

Apreciaciones sobre las personas “huérfanas”

“Cuando una madre muere o un padre, un chico ya es huérfano y de ahí el jefe puede matar. Un ejemplo: a mi hermano lo mataron porque él era huérfano, pero yo les dije a los hombres que no lo maten y empecé a llorar... Yo ya estaba jovencita, pero no tenía falda, yo estaba desnuda (era todavía considerada niña), ya yo estaba grande, pero no sé por qué me olvidó todo lo que nos pasó en el monte” (Dosapé MAA).

96 También en Fischermann (2005: 238 y 173).

Al parecer, entre los ayoreode los huérfanos se consideraban personas carentes de protección, por lo cual recibían un trato especial. Fischermann (2005: 249) registra que durante la vida en el monte se toleraba “a veces que el *dacasuté*, por ejemplo en el caso de una disputa que no parece tener fin, resuelva el conflicto matando en un estallido de rabia a uno de los contrincantes o el objeto de la disputa, quizá una mujer o un huérfano”. También este autor menciona el mito de los *chíone*, “pájaros carpinteros que quedaron huérfanos, son tratados por los demás tan mal, que hasta hoy continúan vengándose⁹⁷, cuando anuncian la muerte a los padres que tienen hijos, para que estos últimos también queden huérfanos como ellos” (2005:147):

“También los *chíone* (pájaros urraca) eran ayoreode. Pero ellos eran huérfanos, sin familia. Ya no me acuerdo, si su madre y su padre fueron muertos por alguna cosa o si fueron matados por un grupo local enemigo. Nadie los respetaba más, como eran sin familia. La gente no se receló en nada en su comportamiento frente a ellos. Nadie les cortaba más el cabello. Solamente una mujer se hallaba dispuesta. Ella les cortó una parte de su cabello, pero paró después y no terminó de cortarles el cabello. Esto pasó, porque nadie los respetaba. Esto es así hasta ahora. A un joven que no tiene más familia no se tiene respeto y la gente hace con él lo que le da la gana. Hasta ahora el *chíoi* tiene una parte de su cabeza blanca y la otra azul, y negro. Por eso el *chíoi*, cuando todavía era ayorei, dijo a los otros: ‘Haré daño a los padres y madres y cuando cante en las proximidades de un campamento morirá uno de los padres de un joven. Esto haré y mi canto será: chíó, chíó, y con este canto anunciaré que habrá un huérfano, porque toda su familia o uno de sus padres va a morir’. Así habló el *chíoi* y *chamacáre* sobre los vivos. El *chíoi* *chamacáre* sobre éstos que tienen padres, para que los padres de los niños mueran. Cuando el *chíoi* era huérfano, se enfureció enseguida cuando no conseguía una cosa, por ejemplo, algo para comer. Cada rato se alteraba por nada. Por eso los ayoreode no permiten que sus hijos se enfurezcan, porque son los huérfanos los que se enfurecen. Además dijo *chíoi*: “Voy a *chamacáre* sobre el campamento. Aunque todos son sanos y aunque no hay huérfanos, yo haré morir las familias que tienen hijos, y de esta manera también allá habrá huérfanos, así como yo soy uno. Porque yo soy huérfano y esto que digo se volverá verdad” (Fischermann [2005: 382]).

Este mito muestra el gran valor que se atribuía a poseer una familia que respalde, más aun si se trata de un grupo familiar considerado poderoso. Algunos testimonios registran hechos de rechazo y maltrato a estas personas, incluso de enterramiento vivo de huérfanos, que cambiaron por las restricciones impuestas, primero por los misioneros (enterrar fue definido como “pecado”), y luego por su situación actual de relaciones con personas y grupos del entorno.

Sin embargo, otro testimonio muestra cómo, en la época de antes, los huérfanos que sobrevivían porque un *dacasuté* decidía que no sea enterrado, buscaban refugio en su *jogasui* y éste lo criaba (Fischermann, 2005:39). Similar comportamiento asume la anciana mencionada, hija de *dacasuté*, quien en la actualidad da cobijo a huérfanos. También los huérfanos eran preferidos como esposos porque se integraban plenamente a la familia de la esposa, cumpliendo con las reglas de relacionamiento con el suegro y su familia, así como con las prácticas de distribución de productos obtenidos en la cacería, recolección y cultivo de huertas. Pero ello ha cambiado en la actualidad:

“Si un joven era huérfano y la madre de una chica le decía júntate con él porque no tiene familiar, ella se juntaba con él. Antes era mejor juntarse con huérfano para que no pase nada. La mujer se llevaba al hombre a su familia y (eso) era bueno antes. Entonces, las huérfanas eran bienvenidas, eso ya cambió (porque tenían que cumplir con lo que les ordenaban). No lo quieren al huérfano ahora. (Dicen) ‘no lo voy a aceptar’, porque el huérfano no tiene familia, no tiene quién lo apoye, no tiene para comer, no tiene quién *reciproque*. (Algunos) les enseñan eso a sus hijas. Que se enamoren de quien tiene familia grande para que ésta colabore. Antes era negocio tener hija mujer, ahora es tener hijo hombre porque tiene más acceso a dinero. Los huérfanos ya no son buenos para cónyuges, porque no tienen familia que los ayude. A los ayoreos era como comprando hombre, el marido traía recursos, su trabajo” (Cutamiño MJ).

La situación de los huérfanos podría calificarse de desventajosa por el hecho de no contar con familia que los proteja y tener que acatar las definiciones de la suegra o del suegro, así como de los miembros de la familia que los apoyan. Las jóvenes que van a casa de sus suegras en esta condición son al parecer “adoptadas” y pueden tener situaciones de ventaja.

97 Referencia a la venganza como práctica aparentemente tolerada (ver capítulo 5).

“Si una chica no tiene padre ni madre, si es huérfana, obligada tiene que ir donde la suegra. Algunas mujeres deciden que sus hijos se casen con huérfanas para que no haya peleas” (Dosapé MJ, Chiqueño MJ y Cutamiño [Cuchamijño] MA).

Además, las mujeres huérfanas podían ser obligadas a casarse con quien la familia de adopción determinaba; aunque se presentaban casos de resistencia mediante el uso de estrategias como el silencio y la búsqueda de esposo de un clan poderoso, dando legitimidad a su acción (Nuruminé MA, Chiqueño MAA, Nuruminé HJ).

Concepciones sobre la vejez

En su mayoría, los ancianos eran considerados sabios por los amplios conocimientos con que contaban. Muchos de ellos eran guerreros o contadores de cantos y *sarode*, especialmente para cuidar enfermos. Con su muerte se perdía el registro oral de mitos, fórmulas y *sarode*, así como sus conocimientos sobre la naturaleza que los rodeaba. Contaban las experiencias de vida a través de los cantos diarios, expresando las reglas legadas por los antepasados como sugerencias para que las nuevas generaciones puedan responder de manera adecuada a los problemas que se presentaban en lo cotidiano. Siempre se consideraba penoso y doloroso dejarlos ir hacia el mundo de abajo, el *jnaropie*, el lugar de los muertos.

Se responsabilizaban del cuidado de los niños y desarrollaban todas las actividades asignadas a los adultos, hasta que su estado de salud los obligaba a permanecer en los campamentos, como se verá en el capítulo 4.

En el marco de la familia ampliada, las ancianas mantenían el rol de cuidadoras y transmisoras de conocimientos sobre cantos, fórmulas y comportamientos, en especial a los niños, aspecto valorado entre los ayoreode:

“La viejita cuidaba a sus nietos cuando ella se iba a trabajar o a buscar algo qué comer en el monte; si un chico no sabe asar su plato o lavar, nosotros le ayudamos a lavar su plato” (Chiqueño MAA).

“¿Y el hombre cría solo a sus hijos? Cuando tiene mamá se los da a ella, a la abuela, y la abuela los cría como hijos suyos. Luisa (mujer anciana) ha criado muchos hijos de otros” (Taller Bélgica 2 MA MJ).

Una práctica importante como resultado de la distribución y reciprocidad era la de proveer de alimentos a los ancianos, algo que está cambiando en la actualidad, registrándose índices de abandono. Al parecer, en este cambio de actitudes podría haber alguna influencia de las acciones de los misioneros al inicio de su relacionamiento con los ayoreode, cuando proporcionaban comida a todos los comunarios, en procura de estabilizarlos en los asentamientos. Esta práctica fue abandonada dejando a los ancianos con pocas alternativas de sostenimiento, aunque recientemente el Estado ofrece un apoyo básico con los bonos solidarios, a los que pocos ayoreode tienen acceso debido a problemas en el acceso a documentos de identidad:

“Le enseña una abuela a su nieto que no hay que andar por toda la casa... yo tengo que cocinar, por eso no quiero que te vayas a otro lado. Mi trabajo de artesanía, yo hago bolsones, pero a veces no tengo nada, pero alguna de mi comunidad me da algo para comer...” (Etacori HAA).

“Cuando yo era chico estudié aquí en Rincón del Tigre y los misioneros preparaban una comida común, y nos dieron trabajo, nosotros estudiábamos en la mañana y en la tarde trabajábamos” (Picanerai HAA).

La preocupación por las condiciones de sobrevivencia de los ancianos, por parte de las organizaciones ayoreas y de algunos líderes, fue manifestada en reiteradas ocasiones. Se pudo conocer un caso de conflicto que involucró a las dirigentes de la Canob, como resultado de determinaciones tomadas para subsanar temporalmente problemas de abandono de ancianos. Se nos pidió mediar entre la dirigencia de la organización, una institución de apoyo al desarrollo y la misión evangélica ante la amenaza de esta última con acudir a estrados judiciales para castigar a las líderes por violación de la legislación ambiental (ver en casos N° 5).

“Si una chica no tiene padre ni madre, si es huérfana, obligada tiene que ir donde la suegra”.

Hoy, el trato a los ancianos está cambiando progresivamente y se afirmó en los talleres que es cada vez menos solidario, dadas las difíciles condiciones de vida actual para todas las generaciones y el elevado número de ancianos con enfermedades crónicas que requerirían de apoyo permanente:

“En los días de hoy, a los ancianos se los atiende menos cuando están solos y enfermos. Como ya no pueden pedir que se los entierre o irse solos al Gran Chaco, ahora quedan solos y mueren pobrecitos con algo de comida de quien se apiada” (Cutamiño [Cuchamijñoro] MA).

Muerte y ceremonias mortuorias

“Dice que el hombre se pone *ducayoi*, que se ponían cuando iban a la guerra. No tenía miedo a la muerte porque era mayor y era jefe, por eso no tenía miedo, por eso lo nombraron jefe” (Chiquenoi HA).

Al preguntar sobre la noción de muerte, una mujer adulta del clan *Nuruminé* manifestó que ésta era un *edopasade* de su clan, junto con el *ají*, la *petilla* y otros. Comentó:

“Muerte lleva sentimiento de dolor. Los ayoreos hicieron una guerra por los *edopasade*, los *Chiquenone*, y así cada uno dijeron vamos a utilizar lo nuestro. Mucha gente en el Gran Chaco se acobardaba de vivir y decía: ‘Quiero morir’, cuando se enfermaba, se cansaba, se acobardaba de algo, decía: ‘Oiga usted joven, entiérreme, hágame un pozo’. Si ella le pidió a él, tiene que hacer, le hace el pozo y le dice: ‘Ya terminé el pozo, ya está cumplido su deseo y ella se entra y él tapa, él tiene que tapar’. Pero como el clan *Jnuruminí* era dueño del *edopasade*, muerte, podía prohibir que una persona que pedía ser enterrada se muera, decir que ya no se haga el pozo. La muerte era propiedad del clan *Jnuruminé*... antes los ayoreode no teníamos miedo a la muerte, tampoco los *jnanibajade*” (Nuruminé [Jnuruminé] MA, Nuruminí [Jnuruminí] HJ, Chiqueño MA).

Bartolomé (2000: 34-35) explica:

“Cuando una persona *toi* (muere) no se termina su eterno ciclo itinerante, ya que a través del pozo su *oregaté* viaja hacia el mundo de abajo donde desarrolla toda otra vida, hasta que llega también al fin de esa existencia. Entonces, es nuevamente enterrada, pero hacia arriba, en el techo del mundo de abajo, por lo que vuelve a aparecer en el *érami*, en el mundo del medio, encarnándose en un *edopasade* clánico de la misma naturaleza del que originariamente había penetrado en el cuerpo de la criatura que nació en la tierra. A su vez, el *oregaté* que reencarna en un *edopasade*, que puede ser un animal o una planta, desarrolla toda una vida en el mundo del medio hasta que también le toca su inevitable turno de *toi*, ya sea por razones naturales o por ser cazado o recolectado por los seres humanos. Entonces, el *oregaté* del *edopasade* viaja al mundo de arriba donde espera una nueva oportunidad de habitar el cuerpo de una criatura recién nacida. De esta manera no hay final para la vida de los nómadas, dotados también de almas nómadas que al igual que sus propietarios deambulan en un interminable ciclo de muertes y resurrecciones”.

“Hubo un caso de un ayoreo que se suicidó quemándose vivo para olvidar a su esposa, su dolor era muy grande y él quería mostrar así su dolor” (Taller Bélgica 1 MA y MJ).

Las prácticas y ceremonias mortuorias no han cambiado mucho desde la vida de antes. No se realizaban rituales predeterminados, aunque las formas detectadas que ayudan a expresar el sufrimiento pueden ser: muestras de dolor mediante llantos o autoagresiones físicas, quemado de los bienes de la persona fallecida y abandono de la comunidad. Al parecer no existe diferencia en las prácticas de entierro de mujeres o de hombres:

“Si un familiar muere, si es que es su hijo, la familia llora porque le da pena, porque ella ha sufrido el dolor cuando nació. Es la costumbre de los ayoreos, que (si) un familiar se muere ellos se van de donde vivían, porque si amanecer parece que está vivo todavía, se van para olvidar a su hijo” (Dosapei HA).

“Mi mamá era *Picaneré* y después de esto murió mi señora y nos vinimos acá a Santa Cruz. Cuando murió mi señora ya mi pensamiento está por otro lado, yo quería buscar una sogá para amarrar mi

pescuezo, pero pensé: ‘Mejor no lo voy a hacer, porque ella murió sin que alguien la mató, si fuera un tigre que la había matado, yo lo buscaba al tigre para matarlo también’...” (Etacore [Etacori] HAA).

Era una regla que poco después de la muerte se inicié el proceso de separación del difunto, preparando el pozo, seleccionando los enseres y bienes con los cuales se enterraría el cuerpo y distribuyendo todo aquello considerado de pertenencia y uso personal del fallecido, entre los cuales continuaba presente su *oregaté*.

“Más antes, nuestra costumbre es cuando uno muere en ese ratito lo entierran, no hacemos velorio porque ya sabemos que está muerto y lo envuelven en una colcha directo al pozo, si no lo meten en una bolsa de esas que ocupan la mujeres para cargar” (Etacore HAA).

Esos artefactos eran contaminados por el alma y se los consideraba dañinos para los parientes, por lo que se los distribuía entre personas de otros *jogasui*. Es decir, que podía también suceder que después de escoger algunos artefactos significativos para la persona fallecida y colocarlos en el pozo, se regalaba a las mujeres vecinas (que recogían) los objetos restantes, como sucede en la actualidad:

“Cuando se muere un ayoreo se quema sus cosas, porque dice que su espíritu no sale de esa cosa, su camisa, su pantalón, su cama, todo eso. Y le destruye también su casa, porque su espíritu dice que está adentro. Ah, no. Entonces ya, se lo destruye la casa y se construye en otro lado. Porque alma dice no se pierde de esa casa. Por ejemplo, si yo me muero y mi casa es construcción de material, obligado tiene que destruir. Es de material así de ladrillo, tiene que destruir. Así es. Tiene que quemar su ropa, quemar su cama. El machete no. Las herramientas entregan a la persona que hizo el pozo, como su cambalachero, o sea por el trabajo que está haciendo la persona. El machete, herramienta, todo tiene que traspasar a la persona que hizo el trabajo de entierro. Toda esa herramienta. El rifle también lo entrega, no. Lo entrega a su hijo, porque el hijo tiene que buscar qué comer también. La olla se entrega a otra familia. El ropero también, lo entrega a otra familia, actual no, actual. La cama tiene que destruir, quemar todo eso. La mesa se entrega a otra familia y la silla. Esa costumbre se conserva todavía aquí en Barrio Bolívar en Garay, en Jogasui. Sí, sí. Se quema todo, porque dice que su espíritu no sale del todo” (Chiquenoi HA).

Los tabúes son elementos importantes a preservar durante la ceremonia, ya que si no se cumplen habrá consecuencias relacionadas con el *oregaté* (alma) de la persona fallecida, es la sombra que aparece en el sueño de los familiares y que anticipa también enfermedad o la muerte de otras personas:

“Los ayoreo nunca han tenido esa costumbre de velar a un muerto, era sólo los ancianitos que velaban; antes era prohibido a los jóvenes que entierren a un muerto, pero hoy en día los jóvenes ya pueden enterrar a un muerto” (Chiqueño [Chiqueñoro] MAA).

Aún es importante deshacerse rápidamente de los bienes, también “para olvidar pronto y no sufrir”. Por lo tanto, algunos se trasladan de vivienda y evitaban incluso mencionar el nombre del difunto: “Es necesario borrar la memoria”.

Ancianos y muerte: “Era mucho mejor poder morir cuando uno quería”

En el periodo de la vida de antes, entre los ayoreode se realizaba el entierro de adultos o ancianos en el “pozo”, a solicitud de las personas. Era una práctica considerada común y adecuada en su contexto, una opción individual que se enmarcaba en su autonomía de decidir sobre la vida y la muerte, definida también por algunas de las entrevistadas como un acto que preservaba o respetaba la “dignidad personal”.

“Bueno, los ancianos, los que ya no podían caminar ni avanzar ni un metro, pedían que los entierren. Entonces, al anciano le hacen el favor los Capitanes que conducen a la comunidad, entonces dice: ‘Hágame el favor, ya no puedo vivir ni voy a acompañar a ustedes, ni voy a defender a ustedes, pero háganme este favor’. Dice... se querían dejar morir. ‘Hágame el favor’, instrúyelo. Dice: ‘Ya no voy a acompañar a ustedes, ni voy a defender a ustedes, por favor usted es una persona poderosa de su pueblo, entonces

hazme enterrar’. Entonces, el Capitán tiene que obedecer en su vida, lo entierra nomás en vivo. No, este... se hace instruir a una persona para que haga pozo, él baja o se lo entierra. Le echan la tierra. No, lo pide y no lo hacen obligando, no es a la fuerza, sino voluntad” (Chiquenoi HA).

En la literatura sobre el tema, la vida nómada es la razón argumentada para justificar un “sacrificio” de los miembros de un *gagé*, que por deterioro físico no podían acompañar el traslado del grupo. Sin embargo, de acuerdo con nuestros testimonios, un aspecto que se ha enfatizado en los datos obtenidos y que se quiere resaltar es que el entierro sucedía cuando los ancianos tomaban la decisión personal de solicitarlo; es decir, era una acción que se daba como respuesta a un pedido del anciano que tomaba la determinación de morir. Quienes intervenían directamente en el procedimiento eran personas escogidas en su calidad de “amigos”, con el objetivo de evitar el sufrimiento a los parientes cercanos a la persona:

“Conocí una vecina que pidió ser enterrada porque estaba muy enferma y dolorida. Pidió que un vecino o su amigo para que la entierre y ayude a su marido a cavar el pozo. No cualquier persona entierre vivo a quienes toman esa decisión, mejor si no es pariente. Nadie le pregunta sobre su decisión de enterrarse vivo porque es propia, es prohibido preguntar y rehusarse a cumplir con la decisión. La mujer que decidió enterrarse vivía en la casa vecina. Le pidió a su marido que llame a su amigo para enterrarla viva. Él la lió en un tejido de *garabatá* como *bolinga*. Sólo a los adultos y ancianos se los envolvía. Ella esperaba que el esposo llamara a su amigo para cavar el pozo para enterrarla, impresionaba que ella sólo tuviera las manos libres cerca de la cara para ahuyentar las moscas que se asentaban. El misionero de la comunidad se ofreció para cavar el pozo cuando vio a los dos hombres. Entonces, preguntó para qué era el pozo y le dijeron que les ayude a cargar el cuerpo de una mujer para enterrarla. Cuando estaban alzando el cuerpo, el misionero vio que la mujer espantaba las moscas con las manos, entonces el misionero se enojó y les dijo que eso era pecado. El marido ya tenía miedo al misionero. La mujer se enojó mucho porque el marido le quitó el paño que la liaba y dijo: ‘Yo no haya (hubiera) sufrido si me enterraban’ y vivió mucho tiempo enferma. Yo tenía 11 años cuando vi eso, me acuerdo clarito” (Nuruminé, Taller Cipca MA y MJ).

Bartolomé (2000:254) argumenta que esta forma de “parricidio” o “matricidio” (términos utilizados por el autor) es contradictoria con la afectividad con la cual se expresan las emociones entre parientes. Sin embargo, entiende que en ciertas situaciones se justifica como un acto de amor el ahorrar mayor sufrimiento a una persona. Advierte que las mismas nociones de vida, muerte y ciclos de vida que justifican el entierro de recién nacidos, explican también este tipo de actos. “Se pretende que el anciano pasará sin morir al mundo de abajo (*toi*), en espera de un futuro regreso al mundo del medio. La aparente crueldad del “gerontocidio” se revela como una dramática práctica piadosa impuesta por las condiciones de vida, que requieren de un supremo sacrificio moral por parte de quienes la llevan a cabo” (Ibíd.).

Los testimonios obtenidos muestran que en los diversos ejemplos se utilizan argumentos relativos al respeto a la autonomía de las personas para decidir por una vida digna. Al parecer, argumentos similares al derecho a la “eutanasia”, como una última opción para acabar con una vida en condiciones que impiden cumplir con los roles sociales:

“Antes era mucho mejor poder morir cuando uno quería, uno nomás pedía y se iba contento sin sufrimiento, eso todos creemos que es así. ¿Para qué sufrir tanto? Si antes era uno que decidía cuándo morir, eso es algo que no debería perderse y debería mantenerse hasta los días de hoy. Da pena ver ancianos sufriendo de dolor, tirados en sus colchas, recibiendo regalos de algunas mujeres que les tienen pena, no es bueno eso, es malo para los ayoreode” (Cutamiño [Cuchamijñoro] MA).

“Las personas decidían cuándo morir. ‘Enterrame’, quiere decir entrar en el pozo. Antes, no tenían pena por los hijos y la gente a la que se enterraba. Ahora sí se tiene, desde que existe la misión” (Reunión Canob 1 MA y MJ).

Como se evidencia en los testimonios anteriores, existe ambivalencia en las respuestas, inclusive en una misma entrevista. Al parecer, el hecho mencionado de que dichas prácticas fueron definidas

como “pecados” por los misioneros para lograr su erradicación, influye en opiniones contrarias. Los juicios positivos enfatizan que es inexcusable evitar el dolor físico, psicológico y emocional de los seres que se ama. La situación actual de abandono y sufrimiento de algunos ancianos indujo a reflexionar sobre el procedimiento y la vida actual. Entre ellos proliferan enfermedades como la tuberculosis, artrosis, diabetes, hipertensión y otras que no reciben atención del Estado y que los colocan en situaciones de sufrimiento cotidiano y prolongado. Una entrevistada manifestaba que: “Los misioneros nos quitaron la libertad de decidir cuándo morir, nos dejaron sin libertad” (Taller Cipca, Chiquenoi MA y MJ). Este tipo de hechos no se registra en la actualidad.

1.4. Expresiones y representaciones sobre el cuerpo de la mujer

1.4.1. Belleza: tipos, vestimenta y adornos del cuerpo

En las representaciones de los ayoreode existen nociones de estética que definen el concepto de belleza y evocación o remembranza. Lo bello en el cuerpo de hombres y mujeres se expresa vinculado a fines o experiencias concretas y también pragmáticas. Los aspectos pragmáticos o funcionales y los estéticos se combinan:

“Los (ayoreos quieren a las mujeres) valientes. Las mujeres preferían al joven que era valiente, porque se va a cazar y traer cosa del Gran Chaco. Igual ahora. Si el hombre es bonito y no trabaja, nadie lo mira” (Cutamiño [Cuchamijñoro] MAA).

“Una mujer bonita tenía que ser *piernuda*. Tenía que ser *piernuda*, *nalguda* y tener pelo largo, de ojos chicos y sin vellos en parte del cuerpo. ¿Y el hombre? De cabello largo amarrado y alto delgado, porque si era gordito parecería mujer, porque sólo las mujeres tenían que ser gorditas por ser mujeres para tener más fuerza. Y la mujer valiente cazaba, saca fibra para tejer sus falda, colchas; éstas tenían 12 a 13 hijos” (Taller Canob MA y MJ).

Aparentemente, la noción de lo bello también se relaciona con cierto estatus social logrado como resultado de las características transmitidas mediante los *edopasade* a los clanes y, a través de ellos, a las personas:

“Los *Chiquenone* se creen más, son más bonitos porque el primer Chiqueño encontró una luz que parecía arcoiris o luz del sol y era bonita, y él le dijo a la luz que es bonita, que alumbra y ellos tienen que ser igual como la luz. También encontraron otras cosas importantes como las herramientas y la sal, entonces se creen bonitos, porque mezquinan a los otros. También los *Picanerai* encontraron cosas bonitas e importantes. Por eso se dicen que son más bonitos” (Cutamiño [Cuchamijñoro] MJ).

Al establecer categorías para definir belleza, se involucran emociones de la experiencia personal y la calidad estética: mujeres y hombres valientes, en relación con la laboriosidad y como un principio sustancial ya descrito antes y expresado en el mito de *Bujote*; belleza relacionada a la sexualidad; belleza combinada con expresiones de arte, como las pinturas corporales y los signos de los clanes; belleza relacionada con ciertas expresiones y características físicas que permitían, desde la visión de los ayoreode, tener mayores posibilidades de sobrevivencia individual y reproducción del grupo, entre otras:

“Había hombres que querían a unas mujeres, pero no para casarse y otros que se juntaban. Algunos no buscaban mujeres bonitas, si no trabajadoras, valientes. Las querían por valientes. Si una mujer era bonita, cambiaba muchos hombres, y las otras mujeres la miraban y la criticaban” (Chiquenoi HA).

“Le gustaba al hombre, de la mujer, que se pinte la cara y que sea bonita. A la mujer le gustaba de los hombres, que sea valiente, que siempre va al Gran Chaco. Si un hombre no es bonito, pero es cazador y trae (recursos) para la mujer y la suegra” (Etacore [Etacoro] MAA).

“Las mujeres preferían al joven que era valiente, porque se va a cazar y traer cosa del Gran Chaco”.

“Lo bonito que tenía el hombre es que iba al Gran Chaco y cazaba y traía miel, si iba otro hombre al Gran Chaco y no cazaba ni podía *melear*, las chicas no le miraban; pero a uno valiente las chicas lo quieren; las mujeres le enseñan a su hija que busque hombre valiente” (Cutamiño [Cuchamijñoro] MAA).

En una comparación sobre atributos de belleza física durante la vida en el Gran Chaco, se cita aspectos tales como: mantener el cabello largo; tener ojos pequeños “chinos”; no tener pelo en el cuerpo (ni en la cara ni en sus partes íntimas); poseer un cuerpo fornido (sobre todo piernas, caderas y una vagina voluminosa):

“A las mujeres más les gustan los hombres que son gordos porque nunca se enferman y los que son flacos rápido se enferman. A los hombres les gusta cualquiera, sea gorda o flaca, todo depende del hombre. Las chicas para ser bonitas más, ante ellas tenían una piedra color medio rojo y con eso se pintaba la chica, pero no todo le quedaba. ¿Es mejor lo de ahora o lo de antes? Para mí es igual porque más antes a la chica le gustaba pintarse, es igual como hoy día” (Cutamiño [Cuchamijñoro] MAA).

“Vamos a hablar de intimidades. Belleza era tener vagina grande, loma grande era bella. Se quitaban los pelos con ceniza porque eran considerados feos. Nalgas, piernas grandes, busto, nariz, boca y ojos chicos. El pelo tenía que ser lacio. Los ayoreos del Gran Chaco eran más grandes... Para conquistar y comprometerse se usaban collares de semillas” (Taller Cipca MA y MJ).

Sobre trabajos de arte y nociones de belleza, Zanardini y Biedermann (2001:38-39) explican, denotando etnocentrismo en sus apreciaciones:

“Pintura, escultura y artes plásticas son desconocidos por el ayoreo. La vestimenta tradicional del varón es un simple cubre-sexo hecho de fibras y adornado con plumas. Hasta los 12 años no usan nada. Las mujeres empiezan a usar polleras alrededor de los 10 años; éstas son de hilo tejido, masculino o femenino, a fin de no concebir hijos del mismo sexo. Son masculinos los hilos tejidos en el mismo sentido y femenino en sentido contrario (...) El cubre-sexo de los hombres o la pollera femenina son un simple ornamento o una comodidad higiénica. No están relacionados con sentimientos de pudor o vergüenza. Adornos comunes son collares (...) Los ayoreo, hombres y mujeres, se depilan las cejas, pestañas, los cabellos los llevaban largos y sueltos. Los jóvenes usan el pelo corto. Las mujeres no se cortan el cabello a fin de que el marido no muera pronto. Los colores con los que se pintan el cuerpo son solamente el negro y el rojo; el primero expresa sentimientos de violencia y el segundo erotismo, sobre todo en los jóvenes. Las mujeres emparejadas y con hijos no podían utilizar ciertas pinturas corporales relacionadas con rituales para obtener parejas sexuales sobre todo. En los hombres adultos y en algunas mujeres se encuentran cicatrices, sobre todo en el pecho y en el vientre; son hechas por ellos mismos para demostrar fuerza y coraje. Se hacen también tatuajes con carbones ardientes o pipas de arcilla calentadas al rojo vivo”.

Bórmida (1978-79: 40) comenta: “El uso del color rojo se relacionaba con la juventud y el amor. De ahí que su utilización, por parte de los hombres o mujeres casadas, implique la intención al mismo tiempo, la determinación de rejuvenecimiento, lo que implica una agresión al cónyuge”:

“Antes era prohibido cortarse el cabello, era malagüero para ella misma, anunciando que va a ser viuda. No pintarse los labios con la piedra del monte, porque una ya no es soltera, éstas pueden. Pintarse con tinta significaba coquetear a los hombres. Si la ven las mujeres, dicen que está buscando otro hombre. Antes las mujeres se pintaban tres rayas en el brazo y el pecho se pintaba. Era para las solteras, si tenía marido no se pintaba. Tenía adornos de soltera, collares y manillas. Si está con su marido, ya no usaba, porque era como coqueteo. Si una se pone collar para verse bonita le decían que buscaba otro marido” (Cutamiño [Cuchamijñoro] MJ).

“No todas las mujeres usaban collares. Solamente para las jovencitas, que no eran casadas, eso significaba que todavía no eran casadas... Esa piedra rosadita la usan las jovencitas, ellos lo raspan así y sale el color. Y ahí usa la señorita, usaba eso, y donde también se ponía la señorita aquí en su cachete un

redondo, un redondito en su cachete. Sí, era un adorno, con eso ellas se arreglaban. Pero dice mi mamá que cuando es fiesta de la *Asojñá*, lo usa todita pintada la cara. Yo participé en dos fiestas, estaba de 12 o 13 años. Ya no se hacen las fiestas. Fueron los pastores de Zapocó... Ya no hacen fiesta, ya no pintan a las niñas, ya no de esa manera, pero ahora se ponen todo. Se ponen mujeres jóvenes, casadas, viudas y todo. Ya aprendieron de las *cojñonas*” (Taller Bélgica 2 MA y MJ).

“¿Qué pasa con la mujer que ya no tiene que pintarse con rojo y ya no tiene que cantar? no respeta la costumbre. Si una mujer canta mientras está trabajando y la escuchan las otras le dicen: ‘Seguro que ya tiene otro marido, por eso está cantando’. Si una mujer se corta sus cabellos quiere decir que algún día va a morir su esposo... y nosotros no les creemos a nuestros abuelos que nos dicen todas estas cosas” (Chiquenoi HAA).

Es decir, las mujeres solteras usaban adornos de semillas y plumas en sus cuerpos, en los brazos, el cuello y la cintura, se pintaban con pintura de color rojo que simbolizaba alegría y libertad y, en ocasiones, se hacían un círculo en el rostro. Todo ello les era prohibido cuando escogían a su cónyuge formal. Se “casaban”, manifiestan en la actualidad:

“Había hombres que hacían chistes, había juegos también, cuando las jovencitas se pintaban, primero se bañan y después recién se pintan, algunas eran bonitas y las otras regular, pero era prohibido el carbón para las jóvenes. Y ningún joven se ponía gorra de cuero de tigre, era sólo para los jefes, ningún joven había matado animales peligrosos ni gente” (Chiquenoi HAA).

“Había y se pintaban. Usaban unos cinturones de diferentes colores para que las chicas sean bonitas. Las jovencitas usaban unas cañas que amarraban a su cintura, cuando andaban, sonaban” (Cutamiño [Cuchamijñoro] MAA).

“Las mujeres que tenían los vellos adelante tenían vergüenza y las otras que no tenían vellos en su delante no tenían vergüenza” (Cutamiño [Cuchamijñoro] MAA).

Cuando se preguntó sobre las nociones y caracterizaciones actuales de belleza, las mujeres ayoredie describieron elementos diferentes a los anteriores, en un cambio que devela la influencia de nociones de belleza *cojñone* presentes en el entorno actual: deben ser delgadas “porque a las gordas les dicen que son chanchas y barrigonas”. Señalaron: “Ahora las mujeres se ponen collares, manilla, agarrapelo, aro, reloj y anillo, y se pintan para ser más bonitas” (Taller Canob):

“Tampoco me gustaba que las mujeres estén desnudas, pero era su ley y no tenían vergüenza entre ellos, pero las mujeres mayores usaban faldas, sí para no estar chutas, y los hombres también tenían su porta-sexo adelante y atrás que ellos mismos, a veces, se hacían con plumas especiales de paraba, tejían también su colchita” (Taller Bélgica 1 MJ).

“En los días de hoy, si salgo a hacer unas compritas yo me pongo pantalón o falda. Si voy a una fiesta me pinto y me pongo aros. Hoy en día me parece bien, me pinto en los labios. Me pinto. Lo primero que hacemos es bañarnos y cambiarnos, y salimos a la calle de pantalón y blusa y nos vamos al salón de belleza a hacernos crespos. Hallo bien todo esto de hoy en día porque ocupamos todo lo que ocupan los *cojñones*. A los mayores no les interesa porque no ven las cosas” (Cutamiño [Cuchamijñoro] MA).

1.4.2. Sexualidad y control del cuerpo de las mujeres

Como se ha mostrado en el acápite sobre menarquía y juventud, en ese periodo las jóvenes ayoredie expresan su sexualidad con amplia libertad y con varias parejas hasta encontrar a la persona para proponerle una relación estable y permanente de “casamiento” o vida conyugal.

Las entrevistas muestran que la sexualidad libre de la mujer, que se desarrolla durante la juventud, cambia cuando ella encuentra una pareja sexual estable; aunque puede ocurrir la separación conyugal por diversos motivos, opción respetada en el marco de la individualidad. Sin embargo, es valorada la mujer adulta en su rol de madre, principalmente.

En la sexualidad conyugal, la mujer asume un rol más pasivo y, al parecer, a disposición de las iniciativas y requerimientos sexuales del compañero. Esto coincide con lo que manifiesta Rojas (s/d) de que existen dos etapas en la sexualidad; la primera en la juventud, de plena libertad y una segunda etapa, de sexualidad reproductiva en la que se establecían prescripciones relacionadas al control de la reproducción y maternidad, limitando la individualidad de la mujer ayoredie:

“Mi mamá me contó que el hombre busca a la mujer, la mujer no lo busca, sólo el hombre para hacer el amor, y si la mujer busca, se ve mal. En el Gran Chaco era el hombre también. Ella tiene que querer porque es su marido, a veces peleaban si la mujer no quiere. El cuerpo no sirve para provocar felicidad, (la mujer) hace nomás como si uno no lo hiciera. A mí a veces me da felicidad y a veces me da flojera (risas) porque si yo estoy durmiendo bien, a veces me hacen levantar y yo prefiero dormir. Todos los días no me junto, una noche no y otra noche sí. No hay las mujeres ayoreas que digan ‘vamos a tirar’, solamente los hombres. Dice que antes la mujer era seca, porque no hacía el amor todos los días y hoy en día las chicas, paran puro mojadas por la plaza. Y la mujer ayore es seca, no se humedece nunca así, dijo la viejita. Pero si yo hago el amor con mi esposo yo no estoy seca, cuando yo duermo con mi marido quedo mojadita, me tengo que duchar” (Taller Bélgica 1 MA y MJ).

Es decir, en la unión conyugal se refuerza el control o las libertades sobre la actividad sexual, al parecer centrados en los varones, la legitimación de los hijos como miembros del clan paterno, así como la integración de la pareja a la familia, al *jogasui* y la comunidad, como agentes socialmente activos en su proyección colectiva:

“Las parejas ayoreas eran hasta el fin, eran de un solo marido y a las mujeres que se metían con el hombre casado, el grupo les pegaba. Era para siempre el primer hombre (con) que una se casaba” (Validación Cutamiño MJ).

Rojas (s/d: 10) también evidencia que las mujeres ayoredie tienen dos etapas de expresión de la sexualidad:

“Durante la juventud han vivido tradicionalmente su ciclo vital-sexual de manera placentera, descontraída (relajada) y afirmadora en la etapa que llamaríamos sexualidad lúdica. Acá, ella toma las iniciativas sexuales, elige los candidatos masculinos, ejerce y administra su práctica heterosexual durante un tiempo considerable de su adolescencia y juventud en relativa libertad. Encuentra acá la posibilidad de ir definiendo la identidad de su género en una relación de experimentación y contacto con el otro sexo. En otra etapa posterior, las mujeres ayore asumen el rol reproductivo y adoptan las conductas referentes a la tradición y la comunidad. Entonces elige pareja estable, se organizan con respecto al *jogasnode* y el colectivo: crían a sus hijos en relación a los otros miembros del clan y se encargan de las tareas ‘propias del sexo’ que... no se justifica en una división jerárquica”.

Los jóvenes de ambos sexos gozan de absoluta libertad sexual hasta el matrimonio (Zanardini y Biedermann 2001:30). Según Bórmida y Califano (1974: 133), las relaciones sexuales tenían un carácter muy natural:

“Distinguían claramente cuando sólo se buscaba el placer o cuando había afecto, la joven que cambiaba frecuentemente de pareja era mal vista y las relaciones adúlteras eran rechazadas por la comunidad”.

Para Rojas (s/d), la sexualidad de las mujeres es uno de los primeros comportamientos a ser controlados y transformados hacia los patrones de “nuestro etnocentrismo occidental y cristiano”. Se alteró la sexualidad “lúdica” (Ibíd.), el “ciclo de vida sexual que abarca desde poco después de la menstruación hasta la elección del compañero estable. Es la etapa de la pubertad y juventud donde la sexualidad tiene derecho a ejercer su carácter experimental y placentero”:

“Había mujeres (jóvenes) que buscaban a uno y otro hombre. Esas mujeres tienen a veces dos parejas, duermen una noche con uno y la otra con el otro. Casi no sé nada hoy en día, esa historia me la contó mi abuela” (Cutamiño [Cuchamijñoro] MAA).

“Había mujeres que querían hombre, las mujeres que buscan al hombre cuando está en el Gran Chaco y cuando el hombre esta *meleando* y cuando aparece una mujer y el hombre le dice a la mujer: ‘Veniga, saque miel para que usted coma’. Pero esa mujer quería hacer el amor con el hombre” (Etacore [Etacoro] MAA).

En la actualidad, la práctica de la sexualidad lúdica durante la juventud se mantiene, pero en otro contexto. Los padres intentan controlar esa libertad incentivando a las hijas a casarse con un joven ayoreode y a asumir una maternidad precoz, para evitar que se dediquen a la actividad de *cuafojó* (pajarito), que ellos denominan como “venta del cuerpo”. A partir de los 15 años la independencia continúa incentivándose y los padres no pueden interferir en las actividades a las que ellas decidan dedicarse. Sin embargo, las mujeres testimonian que consideran al matrimonio precoz como una estrategia inadecuada, rememorando positivamente la relación entre la edad de matrimonio y el poder escoger una pareja después de haber obtenido los conocimientos básicos atribuidos a su género en la edad adulta. Ello es visto de manera tan negativa, igual como se juzga la existencia de casos de matrimonios obligados, una práctica que se imponía a las mujeres jóvenes.

Diversidad sexual: homosexualidad

“Había hombres que querían ser mujer, porque dice que un hombre tenía una hija y le dijo a su hija: ‘Por qué usted no va a dormir con ese hombre que es valiente y ninguna va’, y después el hombre lo cortó la sábana y lo hizo como falda y él se la puso y se fue donde estaba el hombre, al fin no se sabe qué sucedió, porque esos son de los abuelos” (Chiquenoi HAA).

La historia anterior también se registra en Wilbert y Simoneau (1989: 463) como el mito de *Ako-rehébe* y *Arebéi* sobre la homosexualidad masculina, que contiene elementos similares. Es una historia, *sarode*, que se cuenta para controlar complicaciones en el parto. La sexualidad que se ejercía con libertad en los jóvenes hace notar que los ayoreode no expresan abiertamente sus opiniones sobre esas situaciones. Al adquirir pareja conyugal definitiva, la sexualidad se restringe fuertemente. Adicionalmente, como hemos mencionado antes, el mito definido por Fischermann (2005) como el “origen de la mujer” parece referirse más a la ambigüedad en la orientación sexual:

“Antes había una mujer que se dedicaba a hacer lo que el hombre hacía, ella no hacía lo que estamos haciendo. Más antes no había hombre que quería ser mujer, pero hoy en día ya existen jóvenes que ellos salen a las calles buscando hombre. No sabemos por qué quieren hacer esto” (Etacore [Etacoro] MAA).

El testimonio sobre un posible caso de homosexualidad femenina no es claro, ya que puede referirse a mujeres que asumían roles masculinos, como se ha mostrado en otros testimonios. La homosexualidad masculina es al parecer una práctica más frecuente en la actualidad.

“Hay ahora hombres gay. No había en el Gran Chaco, ahora hay. Hay en *Degui*, hay en *Garai*. En *Garai* vive solito, pero de noche anda. Es prostituto. La gente habla mal, le dicen que se vaya, que salga de ahí. Su familia lo defiende. Usa pantalón de mujer. Habla como mujer, anda como mujer. Sí, usa sostén también. No hay mujeres así, todas tienen marido. En el barrio Belisario hay un hombre que se viste de mujer” (Etacore HA).

“Parece que no había más antes hombre que quería ser mujer, pero hoy en día hay, *Isasi* está pensando de un ayoreo que siempre andaba con los hombres” (Dosapei HA).

En la actualidad, únicamente se mencionan casos de travestis en los barrios de la periferia urbana de la ciudad de Santa Cruz de la Sierra, y son mencionados como una práctica de mimesis de experiencias *cojiñone*. No se hacen valoraciones negativas y se considera una actividad económica válida por permitir acceso a ingresos:

“Hombres que querían hacerse mujeres han visto a los *cojiñones* y hacen igual, ahora hay pero tienen vergüenza. A mí no me gusta ver, pero su madre lo quiere porque le da plata. Antes no había. Los

“Parece que no había más antes hombre que quería ser mujer, pero hoy en día hay...”.

otros hombres no los quieren, hablan mal, pero el que quiere, él no tiene vergüenza y se acostumbra...” (Chiqueño [Chiqueñoro] MAA).

1.4.3. Participación en ceremonias y rituales

Ya que los roles de género ubican a las mujeres en ciertas posiciones sociales e influyen en su participación en eventos colectivos como celebraciones y rituales, se trató de obtener información inicial incursionando en las implicaciones de su participación como forma de expresión de su cotidiano:

“Más antes era peligroso el *cuyabo*. Le tenían miedo al *cuyabo*, no sabíamos nada, por eso decíamos dios al *cuyabo*. Ninguna mujer les hablaba a los hombres que están haciendo, a los de (la ceremonia) del *cuyabo*. Tenían un mes para la fiesta del *cuyabo*. Se juntan los hombres y no comen y no toman agua; *melean*, pero no pueden comer la miel, la traen para otro día. Sólo las viejitas les hablaban a los hombres ese día, si la jovencita les hablaba seguro que iba a morir. Todas las ayoreas le tenían miedo al *cuyabo*. Si alguna mujer pelea entre ellas, en ese día las mujeres mueren. Si una mujer tiene una herida, ella muere o a veces mueren sus hijos y ella no muere” (Cutamiño [Cuchamijñoro] MAA).

Las entrevistas muestran que la fiesta más importante, con una ceremonia más elaborada, era la de *Asojná*, que se realizaba anualmente. En esta fiesta, la participación de la mujer estaba impregnada de prohibiciones rituales y generacionales, por lo que se restringía a la preparación de objetos utilizados en la ceremonia y a cuidar a los infantes y jóvenes para que cumplan su rol:

“Había fiestas, si ellos querían hacer una fiesta, hacían lo que ellos querían. Las mujeres eran muchas y los hombres también, los jóvenes se amarraban unas cintas con plumas (*maneo piedie*) en los brazos. No era solamente para los jóvenes solteros, era para cualquiera” (Igasidaté Cutaminó MAA).

Otros eventos, que los ayoreode en su traducción llaman “fiestas”, no tienen las características de las celebraciones actuales ya que eran rituales colectivos que se realizaban en ocasiones de guerra, cambios climáticos, para celebrar los resultados de cacería y la abundancia de alimentos, en los cuales las expresiones eran sobre todo mediatizadas por juegos y contiendas entre géneros, generaciones y estados civiles (casados y solteros). Es decir, que en algunos eventos participaban sólo los adultos y en otras, todos los miembros de la comunidad. La participación de mujeres emparejadas era, al parecer, restringida en muchas ocasiones:

“Hicieron algunos juegos más antes. Eran para las jovencitas o también para las casadas las que tenían uno o dos hijos podían jugar con las que no tenían hijos. Los hombres tenían juegos, eran para los solteros y para los que tenían mujeres. El joven dice: ‘Vamos a jugar contra los casados’. Más antes la fiesta era para los jóvenes, no para las que tienen marido, pero si el hombre se va solo a una fiesta, la mujer se va a enojar. Puede ser que la mujer no pueda ir sola a una fiesta” (Dosapei HA).

“No existen las danzas en el sentido propio del término. La música es el canto acompañado rítmicamente con el *paka* (*pacá*). Existen cantos amorosos, bélicos, melancólicos y terapéuticos (...) El cantante sigue el ritmo con los pies o con una lanza que tiene en la mano izquierda, en el caso de los hombres” (Zanardini y Biedermann [2001:30]).

En la actualidad, los ayoreode participan de las fiestas donde son invitados y en especial aprovechan las celebraciones de fundación de los pueblos (sobre todo de las poblaciones urbanas de la Chiquitania, pueblos ex-misionales) cercanos a su comunidad. Según Roca (2008), estas fiestas son utilizadas como espacios de encuentro entre grupos de parentela y clanes. “Si van a una fiesta nos cambiamos (ropa), en el Gran Chaco no había fiesta...” Chiqueño (Chiqueñoro) MAA.

1.5. Transgresiones en el ámbito de la identidad

El orden normativo ayoreode está permeado por visiones y prácticas que se desarrollan en cada uno de los capítulos de este trabajo. Para facilitar su comprensión se han seleccionado y agrupado los

datos recogidos en tipos de casos o temas principales a los que aluden. Se buscó delinear o establecer los elementos que caracterizan la forma de encarar problemas que involucran a las mujeres ayoredie, señalando la causa de conflicto, el procedimiento para buscar su resolución, las autoridades que intervienen y las sanciones que se aplican. Se incluye un análisis comparativo sobre procedimientos y sanciones que se aplicaban durante la vida en el Gran Chaco y las estrategias actuales, tratando de evitar la repetición en el análisis. El registro cuantitativo de casos va en un cuadro que permite observar similitudes o diferencias para plantear ciertas hipótesis y seleccionar casos.

Caso 1: Un hombre hace daño

“Un hombre con plata en la comunidad está haciendo daño, nadie le puede decir nada. Saben que está haciendo daño porque el que lo contrata avisa. El ayoreo le paga con plata. El curandero le hizo podrir la pierna de la viejita. Los doctores le querían quitar la pierna, los médicos no sabían por qué se estaba pudriendo, la carne estaba blanda. La llevaron a Concepción, donde un curandero la curó por un tiempo. Ellos volvieron a la comunidad y el curandero de allá les dijo: ‘El primero que te va a saludar es el que te ha embrujado’. Él vino y saludó a su marido, y ahí se supo. Se empeoró porque no se alejaron de la comunidad. El curandero de la comunidad está haciendo daño a varios. Si se enoja y alguien lo trata feo, lo amenaza. No pueden hacer nada, no sé si es por la familia que tiene o porque la gente tiene miedo que les haga más daño. No se meten por temor. No lo pueden sacar porque temen que a todos los va a matar. Él se enojó con su propia hermana, de enojado se desmayó, pero no murió como querían los otros. No se solucionan esos casos, no se organizan entre todos. La comunidad dice que cualquier rato él se va a perder”.

Resumen del caso					
Nº	Problema	Autoridades	Procedimiento	Sanción actual	Sanción en el Gran Chaco
1	Enfermedad atribuida a la brujería. El autor del daño está identificado.	No se acude a ninguna autoridad.		No hay sanción porque le temen. Actúa con impunidad.	

Implicaciones culturales y normativas

Del análisis del testimonio se podría inferir que la “magia maligna” (ver Fischermann, 2005:292) está presente como un hecho social entre los ayoreode. Se le atribuye al chamán de la comunidad la facultad de dañar a otros. Al parecer el *dajjnai* puede incluso provocar el alejamiento de las personas de su comunidad por el temor que genera y el sentimiento de indefensión ante ese tipo de situaciones: “No se meten por temor. No lo pueden sacar porque temen que a todos los va a matar”. Se considera que su poder puede provocar daños individuales y colectivos.

El conocimiento y la práctica de la brujería se combinan con la circunstancia de que el chamán tiene dinero y familia grande, es decir, poderosa. Se expresa que contar con el respaldo de una familia grande es una garantía de impunidad, genera un sentimiento de impotencia en los que sufren el daño.

Fischermann (1995:292) evidencia que: “...si se trata de combatir a peligros y enfermedades, el verdadero especialista es el *dajjnai*, el *chamán*. Él goza de gran prestigio debido a las fuerzas de que dispone, pero también como conocedor de las bases culturales de la sociedad ayoré... Por otro lado, se ve al *dajjnai* con cierta desazón porque tiene la facultad de manipular su poder para dañar a otros, aunque en general no se supone que realice esta clase de actos contra el propio grupo”.

En este caso, los miembros de la comunidad reconocen en él su poder *dajjnai*, y que su ejercicio, de manera negativa, está provocando daño colectivo. Al mismo tiempo se manifiesta que este caso no se ha solucionado porque no se ha podido lograr la organización de los comunarios en contra del poder del *dajjnai*. Ante la impotencia por el temor que le tienen, quisieran que desaparezca (se pierda). Fischermann (2005:306) señala que los ayoreode “no están totalmente a la merced de las intenciones malas de los chamanes. Hay mitos y sarode que se pueden aplicar contra ellos, fijándolos a su persona o a uno de sus bienes. Estas contramedidas tienen como fin que el chamán pierda su *puopié* o que se muera”.

Caso 2: Miedo a un poderoso

“En la comunidad hay uno que dice que es OTB y él se saca las cosas de la Alcaldía. ¿Por qué sucede eso? A mí me parece que eso sucede porque ve *cojñones* que tienen cosas materiales y quiere hacerse lo mismo. Pero no es así, porque eso es un robo. Los comunarios no lo pueden enfrentar a él, nadie le dice que es un robo, uno que es familiar de su mujer le dijo. Hicieron reunión y dice que le dijo y propuso cambiar la OTB, por un tiempo pusieron dos jóvenes y dos adultos. Él estaba todo escondido y les dijo: ‘Ponga el que quiera’. Uno de los hijos de un líder poderoso dijo: ‘Voy a aclarar, el OTB sacó plata y me dio un poco’. El OTB respondió: ‘Fue así, pero yo les he repartido’. ‘Pero así de a poquito’, dijo el otro. Pero la gente no dijo vamos a traer a la Policía. El OTB dijo: ‘Si me van a sacar, sáquenme’, pero la gente le tenía miedo, porque cualquier rato puede hacerle cosas, le tienen miedo. Otro líder poderoso dijo: ‘Voy a cambiar al OTB porque ese se lo queda todo, los víveres y cosas de la Alcaldía’. Los comunarios le dijeron que él salga del cargo, pero el OTB quiere adueñarse del tractor. Él se sale, pero (quiere) quedarse con el tractor en su casa porque está en su lote. La gente tiene miedo de que el OTB le haga daño si lo denuncia, porque los ayoreos saben embrujarse. Nosotros no sabemos nada de brujería, pero con algo de plata buscan a otros chiquitanos para embrujar. La esposa de OTB es hija adoptiva del líder de familia poderosa que interviene en el problema. Le tienen miedo los comunarios porque la hija de este líder conoce al brujo que lo curó (embrujó) a su padre y lo enfermó. El OTB dice: ‘Si me sacan se las van a ver conmigo después’. Su familia de OTB es *Etacore*. Pero su mujer es miembro de un clan poderoso, es *Chiqueno* y su familia es más grande y lo protege a él. Tienen las cosas de antes en la mente y como ahora hay cosas materiales que se quiere tener, antes si robaban cosas, el *dacasuté* mataba, pero ahora no se puede matar. La Policía no quiere hacer nada con los ayoreos”.

Resumen del caso					
Nº	Problema	Autoridades	Procedimiento	Sanción actual	Sanción en el Gran Chaco
2	Robo de bienes de la Alcaldía por parte de la autoridad de la comunidad y representante de la OTB.	Reunión comunal.	Hacen reunión y un familiar de la esposa del acusado se involucra. Se transforma en acusación pública.	Exclusión del cargo de representación y cambio de la autoridad.	El robo se castigaba con la muerte.

Implicaciones culturales y normativas

En este caso, el hecho central es el dilema de los miembros de la comunidad frente al robo de bienes públicos, en el que ha incurrido el representante ayoreode de la OTB ante el gobierno municipal. Esta autoridad es miembro de dos familias poderosas, por lo que puede vengarse de quienes lo acusen apelando a la “magia maligna”. “La gente tiene miedo de que le haga daño si lo denuncia, porque los ayoreos saben embrujarse”.

El testimonio evidencia que durante la época de la vida en el Gran Chaco el *dacasuté* castigaba el robo con la muerte, lo que está presente en la memoria de la comunidad, por lo tanto, el robo aún es visto como una conducta negativa y reprochada por los ayoreode. Sin embargo, en la actualidad esta figura de autoridad, el *dacasuté* y la sanción de castigo con la muerte no tienen más vigencia. Ante la ausencia del *dacasuté* buscarían acudir a la Policía, que al parecer es reconocida como la figura de autoridad actual. Empero, acudir a ella es inútil ya que en algunos casos no ha cumplido con su rol. Pero, además, expresan su temor por la venganza que podría producirse si los comunarios se involucran abiertamente con un miembro de redes de parentela grandes y poderosas, delatándolo ante la Policía.

Es decir, esto podría entenderse como un vacío de autoridad y de reglas, ya que las formas “tradicionales” de autoridad y el tipo de castigo de hechos similares no existen en la actualidad y la autoridad oficial no da respuestas. Pero, al mismo tiempo, la forma que encontraron para resolver el conflicto sugiere que buscaron mecanismos internos nuevos para ello, apelando a formas de resolución de conflictos propias y de la legislación nacional. Apartaron del cargo al acusado y en su

lugar nombraron a dos jóvenes y dos adultos como autoridades. Combinaron el conocimiento de las reglas propias en la figura de los adultos, con los nuevos conocimientos, adquiridos por las generaciones jóvenes y relacionados con el mundo no ayoreode.

La Ley de Participación Popular reconoce el nombramiento de autoridades designadas según los usos y costumbres. En este caso, la estrategia ayoreode de nombrar cuatro personas, combinando generaciones, ha creado una nueva figura de representación y autoridad, como respuesta ante la ausencia del *dacasuté* y la necesidad de articularse a la gestión municipal. Esta alternativa es legitimada por la comunidad mediante la aceptación del nombramiento, lo que armoniza la utilización de las formas propias con el ordenamiento jurídico oficial vigente.

El testimonio también muestra el rol de la familia y de la red de parentela. Por un lado, el acusado es confrontado en la reunión comunal por un miembro de la familia de su esposa, quien además propone su alejamiento del cargo por un tiempo. En principio, el acusado parecería haber aceptado su responsabilidad, pero amenaza a la comunidad cuando le va a aplicar el castigo de expulsión. Los comunarios expresan temor. El dilema es mayor porque se repartió una pequeña parte del producto del robo entre algunos miembros de la comunidad, hecho que es reconocido en la reunión comunal. La redistribución de los bienes se realizó en el ámbito familiar. El autor del robo trata de legitimar su acción mediante la redistribución, apelando a una práctica importante de la cultura ayoreode. Es sugerente lo que señala Fischermann (2005:312) cuando afirma: “A la posición fuerte que tiene el individuo contrasta la obligación a la distribución y el intercambio de toda clase de recursos y bienes, como también las alianzas y relaciones múltiples a nivel personal y del clan, que fortalecen la tendencia hacia una comunidad solidaria”.

De acuerdo al testimonio, interviene también un miembro de otra familia poderosa, quien toma la decisión de sacarlo del cargo y los comunarios apoyan su posición. Finalmente, el acusado acepta la sanción, pero se queda con el producto principal del robo.

Por otro lado, nótese la fuerza y poder de la red de parentela para defender a sus miembros, aún en casos considerados negativos por la propia comunidad. También denota la vigencia de la transmisión de los *edopasade* mediante la “adopción clánica”. La esposa del acusado es hija adoptiva de una familia poderosa, tan fuerte como la familia del acusado, por lo tanto ella es también “poderosa”:

“La esposa del representante de la OTB es hija adoptiva del líder de familia poderosa que interviene en el problema. Le tienen miedo los comunarios porque la hija de este líder conoce al brujo que lo curó (embujó) a su padre y lo enfermó. El acusado amenaza, su familia es *Etacore*, es grande y lo protege. Su mujer es miembro de un clan poderoso, el *Chiqueno*”.

Se identifica una ambivalencia entre los valores de distribución y reciprocidad, y el sentido de acumulación material, este último como elemento nuevo resultado de su relación intercultural con los *cojñone*. Al mismo tiempo, se evidencia una falta de mecanismos efectivos para castigar el robo, ante la ineficacia de la Policía. La narradora resume el caso y los elementos centrales involucrados:

“Tienen las cosas de antes en la mente, y como ahora hay cosas materiales que se quiere tener, antes si robaban cosas el *dacasuté* mataba, pero ahora no se puede matar. La policía no quiere hacer nada con los ayoreos”.

Casos 3: Conflictos en los que interviene la red de parentela

Caso 3.1.

“*Gagué* pertenece a un *jogasui*, una familia más chica de *jogasui* o del tamaño del *jogasui*. Es más de grupos del sur. En Zapocó hubo un problema entre familias y dijeron: ‘Seguro que usted va a llamar a su *gagué* para que lo defienda’. Sólo algunos grupos de algunas comunidades son como *gagué*”.

Caso 3.2.

“En un caso hubo una denuncia de un ayoreo contra un cambia que vivía en la comunidad y lo detuvo la Policía. El cambia llevó a los policías a buscar su carnet (a la comunidad) porque sabía que los

“En la comunidad hay uno que dice que es OTB y él se saca las cosas de la Alcaldía”.

ayoreos lo iban a defender. Cuando llegaron, él le dijo a la esposa ayoredie que lo iban a detener, (ella) llamó a sus familiares y éstos no dejaron que se lo lleven. Les dijeron a los policías que se vayan, que los ayoreo les iban a destruir su camioneta”.

Caso 3.3.

“Si un chico y una chica se pelean, si son jóvenes y se pelean entre ellos, a cada uno lo defiende su familia”.

Resumen de los casos					
Nº	Problema	Autoridades	Procedimiento	Sanción y/o solución	Sanción en el Gran Chaco
3.1.	Conflicto entre familias.	Grupo familiar de parentela.	Se acude al <i>gagué</i> para que resuelva el conflicto.		
3.2.	Conflicto entre ayoreode y <i>cojñone</i> casado con ayoré.	Policía.	Se acude a la autoridad oficial (Policía).		
3.3.	Conflicto entre jóvenes.	Familia grande.	Se acude a la familia.		

Implicaciones culturales y normativas

En el primer caso, un conflicto entre familias, se acude a la red de parentela para que lo resuelva. En el segundo caso, la persona involucrada en el conflicto no es ayorei. El denunciante ayorei acude a la Policía buscando resolver el problema. El acusado cambia es detenido. Sin embargo, en conocimiento de los procedimientos de la cultura ayoreode acude a la fuerza del *jogasui* y de la red de parentela para no acatar la posible sanción, burlando a la autoridad policial: “Llamó a sus familiares y éstos no dejaron que se lo lleven, les dijeron a los policías que se vayan, que les iban a destruir su camioneta”. En el tercer caso de conflictos entre jóvenes se acude a la intervención del *jogasui* o de la red de parentela. Al parecer en estos casos, sea cual fuere la autoridad a la cual se acude y el ámbito en el cual se trata el conflicto, se apela al poder y fuerza del *jogasui* o grupo de parentela, así como al poder del clan para evitar el cumplimiento de la sanción.

Casos 4: Control social y relación entre mujeres

Caso 4.1.

“Entre ayoreos hubo un problema en la comunidad, de chisme entre mujeres, y llamaron a la Policía. Los policías no quisieron ir porque saben que los otros ayoreos defienden a los acusados. Uno no puede llevarlos presos porque los defiende su familia en la comunidad. Ellos se pelean y después de días están callados, o alguien de otra familia viene y dice: ‘Calmen la pelea’. Cuando la otra se va a su casa, dejan de pelear y no se hablan un tiempo. Se ponen de acuerdo de hacer silencio”.

Caso 4.2.

“Se pelean las mujeres, si por ejemplo le dice una a otra: ‘Ese hijo que abortaste era para otro hombre’, y el hombre escucha, ya se enoja el hombre y le reclama a su mujer, y la mujer se va donde la otra señora a reclamar y se hace el problema ahí, y le dice: ‘Dónde me ha visto que estoy con otro hombre’, si le dice que es verdad o si le dice: ‘Me contaron’, de ahí ya sale la pelea. Se soluciona cuando su familia le aconseja a la señora que no sea critica: ‘Por qué sos así’. Si el marido se calma y también viene la mamá de la chica afectada y dice: ‘Que se calmen ya, que se acabe la pelea’ y lo dejan nomás”.

Caso 4.3.

“Si hay algún problema de discusión entre mujeres, la autoridad les habla. Es igual que antes en el monte, la autoridad les habla. Cuando estaban en el monte era la mujer del jefe la que les explicaba a las otras mujeres. El jefe es la autoridad”.

Caso 4.4.

“Si a una mujer le pegan con palo, si las otras mujeres no la quieren, hablan mal y discuten. Pueden empezar a pelear por chismes, una le pegó y la otra le pega. Ahora ya no pueden matarla, en el Gran Chaco sí la mataban, ahora la apalean a la chismosa. Si es mentira el chisme, las otras mujeres la apalean. Si le pegamos a una mujer, sus familiares traen a la Policía y ya la multa se hace grave (de 50 a 100 bolivianos). Si es una *guasqueadinga*⁹⁸ no traen a la Policía, si la apalean, sí. ¿Ahora o antes era mejor? Es mejor ahora porque hay Policía. Cuando ya le sacaron multa, ya se moderan”.

Caso 4.5.

“Yo quiero decir algo también, yo sé poco, pero decir tengo tan poca experiencia... había unas mujeres que estaban discutiendo harto, pero hay otras mujeres que le hablan a ella para que no siga discutiendo, pero si Dios quiere todas las cosas van a andar bien y sería mejor que las autoridades hagan un acta o un memorando para que esa persona ya no siga peleando, pero alguna persona busca a los evangelistas”. (Ver el cuadro de resumen en la siguiente página).

98 Expresión local en diminutivo para latigazos. Según Coimbra (2007: 201) viene del quichua *waska*: sogá, cadena.

Resumen de los casos					
Nº	Problema	Autoridades	Procedimiento	Sanción y/o solución	Sanción y/o solución en el Gran Chaco
4.1.	Conflicto por chisme entre mujeres.	Policía y autoridades familiares.	Acudieron a la autoridad oficial, la Policía. Procedimiento alternativo interno: resolución a nivel familiar para conciliación mediante “acuerdos de silencio”.	Acuerdo de no agresión.	Consejo de la esposa del <i>dacasuté</i> .
4.2.	Conflicto entre mujeres por calumnia que afecta a la pareja.	Grupo familiar de la acusadora. Madre de la víctima. Esposo afectado.	Se expone el caso en la familia.	Consejo y conciliación.	
4.3.	Conflicto entre mujeres.	Esposa del <i>dacasuté</i> en el Gran Chaco. Autoridad comunal en la actualidad.	Reflexión de la autoridad.	Consejo y conciliación.	Se aplicaba castigo con muerte a la chismosa.
4.4.	Conflicto entre mujeres que llega a presentar agresión física.	Autoridad del <i>dacasuté</i> en el Gran Chaco. Autoridad policial en la actualidad.	En el Gran Chaco se acudía a la autoridad del <i>dacasuté</i> . La familia de la afectada acude a la Policía para que se castigue con multa la agresión y así resolver el conflicto.	En la actualidad se la castiga a golpes de palo.	
4.5.	Conflicto entre mujeres.		Se involucran mujeres de la familia. Luego la autoridad comunal hace un acta o memorándum.	Moral o compromiso de evitar conflicto.	

Implicaciones culturales y normativas

Se presentan diversos tipos de procedimiento y de autoridades a las cuales se acude. En el primer caso, se observan varias alternativas. Por un lado, se acude a la Policía, que no da respuesta porque al parecer conoce la injerencia de las redes de parentelas en los conflictos. Por otro lado, se apela a un procedimiento interno, una forma de resolución del conflictos entre familias. Se realiza un acuerdo de silencio entre las involucradas y sus familias, mediante el cual ambos aceptan no continuar con el chisme para zanjar el conflicto. Por último, se busca la intervención de una tercera persona externa a las partes que les llama a la reflexión y ello tiene como efecto la conciliación. Es decir, se acepta la participación del agente externo, miembro de la misma comunidad, una especie de tercero imparcial que los reflexiona.

En el segundo caso se trata de un supuesto rompimiento de la regla de fidelidad conyugal por parte de la mujer. No se juzga el hecho del aborto, sino que al parecer se afecta la dignidad de la pareja cuestionando la probidad de la esposa y el “honor” del esposo. Se increpa a la parte acusadora pidiendo prueba del hecho. Si el marido afectado o supuestamente engañado se controla, se puede solucionar el conflicto. También es posible acudir a la intervención de un miembro del grupo de parentela de la persona que ha iniciado el conflicto, quien la amonesta. Por último, se acude en estos casos a la madre de la víctima. Al parecer la suegra es una figura de autoridad familiar en casos de conflictos conyugales. Como resultado, se aconseja a la pareja que se calme y con ello se logra la conciliación.

En el tercer caso, de conflicto entre mujeres se señala que debe intervenir la autoridad comunal, que en el Gran Chaco correspondía al *dacasuté*, enfatizándose que en esa época quien trataba los conflictos entre mujeres era la esposa del *dacasuté*. Es decir, al parecer ésta tenía el rol de aconsejar, reflexionar e intervenir en problemas o conflictos entre mujeres.

En el cuarto caso, las agresiones entre mujeres pasan de lo verbal a lo físico a consecuencia del chisme. Se dice que en el Gran Chaco se sancionaba con la muerte a las mujeres “chismosas” que indisponían al grupo. Se expresa que en la actualidad se golpea a la agresora. Sólo se acude a la Policía si el daño físico causado por los golpes es grave. La familia de la persona golpeada busca que la Policía aplique la sanción de multa a los agresores y con ello se soluciona el conflicto. El apaleamiento a la “chismosa” es una sanción corporal que se impone en lugar del castigo con muerte aplicado en el Gran Chaco.

En el quinto caso, la discusión lleva al involucramiento de la familia de ambas personas y la autoridad comunal para lograr un acta o memorándum de compromiso para evitar conflictos posteriores.

Los casos muestran que los procedimientos son diversos para situaciones similares. Habría que investigar de qué depende que se acuda a uno u otro procedimiento y/o autoridad. Se evidencia que en la actualidad existe una diversidad de formas de resolución de conflictos entre mujeres.

IRENE ROCA



ARCHIVO APCOB



Bartolomé, 2000: 44-50

ARCHIVO APCOB



IRENE ROCA

Relaciones familiares, mandatos y aspectos reproductivos

2.1. Parentesco, reproducción, alianza y matrimonio

En el Capítulo 1 se mostró que los grupos locales ayoreode, como los *Guidaigosode* y *Direquedéj-naigosode*, entre otros, ocupaban espacios territoriales de los cuales obtenían sus medios de vida. En cada uno de los grupos locales existían subgrupos o redes de parentela con miembros pertenecientes a diferentes *jogasui* o familias extensas y a los siete clanes que asignan apellidos a los ayoreode⁹⁹. A excepción de los grupos locales, las otras formas de organización social —redes de parentela, *jogasui* y clanes— se mantienen con mayor o menor vigencia desde la época en el Gran Chaco hasta la actualidad. Intentaremos indagar algunos aspectos de la vida de las mujeres en ámbitos de las organizaciones de parentesco y de las formas que éstas adquieren, que les generan responsabilidades y obligaciones, y les asignan roles, estatus, libertades y restricciones, acceso a recursos, espacios sociales y políticos, poder, en su sociedad. Además, trataremos de ver cómo su papel en los arreglos de parentesco explica las formas de resolución de conflictos.

Las formas y funciones de los arreglos familiares varían entre culturas, ya que se observa que existen numerosos tipos de familias y grupos domésticos. Como todo hecho cultural, implican dinámicas e influencias históricas y contextuales. En general, desde la Antropología se considera que la esencia del concepto de familia son las relaciones de parentesco consanguíneo (en el caso de la familia definida como “nuclear” se limita a una composición de padre, madre e hijos con funciones específicas). Se lo diferencia del concepto de hogar, cuya base son las actividades domésticas, incluyendo en la unidad doméstica a miembros consanguíneos y afines¹⁰⁰. Yanagisako (1979, citada por Seymour-Smith, Charlotte, 1986) señala que el tratamiento que se ha hecho en la Antropología sobre la familia ha sido “androcéntrico y etnocéntrico”, dejando de lado los componentes políticos de la relación de género y el punto de vista de las mujeres sobre la estructura de la familia y los cambios que enfrentan. Se trata de que se reconozcan las contradicciones y consistencias entre las formas, valores e instituciones religiosas, políticas y económicas más amplias. Mediante el proceso de socialización, las familias perpetúan las ideologías y sistemas de valores dominantes (Seymour-Smith, 1986), que en algunas sociedades entran en contradicción con las dinámicas sociales y afectan en especial a las mujeres.

Organizaciones sociales: composición y función

Como se ha explicado antes, a pesar de que los clanes daban el apellido a las personas, lo que generaba la mayor expresión de solidaridad entre ellas era su pertenencia a una familia grande o “unida” (*jogasui* y red de parentela), así como el ser miembro de un grupo local. Mientras la filiación al clan se hereda por la línea de los varones, la pertenencia a un grupo local se transmite por la línea materna, combinando patrilinealidad, matrilocalidad y exogamia clánica (Pérez Díez y Salzano, 1977: s/p).

Ese mismo autor explica que la exogamia clánica se presentaba en un número elevado de matrimonios hasta fines de la década del 70. Este aspecto se debilitó progresivamente en las últimas décadas por las condiciones de vida actual que se detallan más adelante. Hoy, en el contexto de itinerancia y movilidad entre comunidades localizadas en zonas periurbanas y rurales, al parecer la red de parentela ha adquirido mayor relevancia (ver principalmente capítulos 1 y 5).

⁹⁹ El nombre de los grupos locales se relacionaba con alguna característica de la naturaleza o con un suceso que tenía significado para sus miembros. Sin embargo, los ayoreode no dan explicaciones sobre el origen de las denominaciones clánicas (Canob, 2006).

¹⁰⁰ Sin tener una lectura “naturalizadora” o evolucionista se afirma que una diferencia importante entre familias y hogares o unidades domésticas, es que estas últimas constituyen familias extensas, como se las denomina en Sociología.

Todos los miembros de un clan se consideran parientes (*diguiosode*) debido a que encuentran a sus antepasados comunes en el mundo mítico y reconocen una descendencia unilineal en un ancestro común. La pertenencia a un clan es adquirida por descendencia patrilínea o por una adopción realizada por mujeres mediante la ceremonia de lavado¹⁰¹ simbólico, que transforma a una persona en “hermano” de clan¹⁰².

Los ayoreode atribuyen a *guedé* (Sol) la existencia de diferentes grupos de pertenencia, clanes o *cucharane*, decisión que se tomó en la época de creación del mundo para “tener familias y evitar problemas, soledades e individualismos” (Canob 2006:11).

Ya que los miembros de un mismo clan se consideran parientes, se deben relacionar entre ellos siguiendo comportamientos establecidos de distribución de bienes, reciprocidad y alianza. Cada clan posee su signo de reconocimiento o símbolo, un estatus que se vincula a atributos, cualidades, fenómenos de la naturaleza y bienes materiales de pertenencia¹⁰³ o *edopasade* (Fischermann 2005:85)¹⁰⁴:

“Los clanes tienen signos y *edopasade*. *Dosapéi* tiene producto comestible como zapallo, sandía, joco, tomate, papa, pepino, arroz, maíz, yuca, camote. El signo es la mariposa. *Etacore* pillaron sandalía. De *Chiquenone* son productos de herramienta metal o acero, como el hacha, machete, palas, picotas, serrucho, camión, moledor, tractor sin goma, muelle. Productos acuáticos. El signo es X 0. Las cosas que pillaban se mezquinaban. La sal era importante, se mezquinaba. Ahora dice que los de Paraguay se apoderaban la sal, ellos son *Picanerone* y dicen que ellos pillaron la sal. Pero no es así porque la sal es de los *Chiquenone*, la mujer *Chiqueño* (*Chiqueñoro*) que encontró la sal era poderosa” (Cutamiño [Cuchamijñoro] MJ).

Características y valores que fueron atribuidos por los antepasados *ayorebajade*¹⁰⁵, los primeros hombres o *jnanibajade*, y las primeras mujeres o *chequebajedie*¹⁰⁶ en su metamorfosis. También fueron entregados por un antepasado del mismo clan que los elaboró o poseyó, y cuya conexión se extiende a toda su familia extensa o *jogasui* (Bórmida, 1978-1979:53).

“El hombre no era un espíritu, sino que el hombre, él cortó una varilla para buscar a su mujer que se desapareció en una laguna, este hombre se llamaba *Yujnaroi*, la estaba buscando en todos los palos hasta que la encontró en un palo que se llama *dikitadedie*, de esta madera salió el fuego. Este *Yujnaroi* lleva el apellido *Chiquenoi*, dice que todos llegaron ahí para ver, pero él les dijo: ‘Lo saqué el fuego de una madera, pero va a ser para mí porque nadie me ayudó’; pero los otros dijeron: ‘Nosotros queremos algo también’, los *dosapéode* dicen. Las llamas van a ser para nosotros los que apellidamos *Etacore*. ‘Voy a encender este palo, si enciende va a ser para mí’ y el primer hombre que pilló el fuego les dice: ‘Todos quieren llevarse el fuego y está quedando sólo la ceniza para mí, ya no van a tocar la ceniza’. Los que apellidan *Chiquenone* se quedaron con la ceniza, pero *Yujnaroi* sigue buscando y él estaba en el monte pisando los *dajudie* y dijo: ‘Le voy a sacar las espinas’, y empezó a raspar y lo puso en el sol, cuando secó empezó a hacer soga para subir a los árboles para *melear* y de ahí salió la sábana y el bolsón grande. ‘Yo lo encontré el *garabatá* y lo voy a llamar *dajudie*, pero nadie va a pedir de mi *garabatá* que se llama *doidie*’. Cuando canta la perdiz dice: ‘Aquí hay *garabatá*, dice: ‘*doidie jji jnarad*’ (por aquí hay, aquí hartó)” (Etacore MAA).

101 Ritual en el que una mujer del clan que adopta baña a la persona, simbolizando así su adopción y el reconocimiento de pertenencia.

102 Se comenta que esta práctica se está perdiendo, aunque ya pueden incluirse personas no ayoreode. En la actualidad se produce algo similar con la familia de los niños que se adoptan, quienes pasan a establecer relaciones de amistad con la familia adoptiva de su pariente y se establecen lazos de solidaridad e intercambio de regalos “porque se está colaborando a su familiar”.

103 Ver Bórmida (1978-1979:54) para una interpretación sobre el concepto de pertenencia y propiedad de objetos y artefactos para los ayoreode: “La propiedad de los ayoreos en su acepción más semejante a la de occidente se resuelve entonces en un derecho prioritario de uso por parte de un individuo, de aquellos bienes que ha conseguido en cuanto los ha elaborado, producido o le han sido entregados por otro...”. Para una explicación más amplia y debate, ver el capítulo 4.

104 Los *edopasade* son “lo que se ha encontrado y se ha hecho dueño”, como se ha mostrado en el acápite sobre los orígenes de los ayoreode y ayoredie. Todo ser vivo, objetos materiales y cosas inmateriales, seres de la naturaleza, emociones y hasta pensamientos, sin excepción, son adjuntados como posesión ideal –definida también como “propiedad” en los testimonios– de los distintos clanes y son identificados como su *edopasai*. Los *edopasade* son, al mismo tiempo, antepasados y, por consiguiente, parientes de los respectivos clanes (Fischermann 2005:85).

105 Grafía adoptada por Bartolomé (2000).

106 Bartolomé (2000:30) hace notar que la predominancia del uso del término primeros hombres *jnanibajade* para los antepasados se debe la utilización casi exclusiva de informantes masculinos.

Los clanes son fuertes y sus palabras son más fuertes

Como se explica en los testimonios, la condición de apropiación o relación con los *edopasade* define cierta “supremacía” o “desventaja”¹⁰⁷ entre los clanes, relacionadas a sus atributos. Fischermann (2005) utiliza los conceptos de “fuerza” y “debilidad”, y los vincula a la posesión de los diversos artefactos, especies y cosas de la naturaleza, también definidos por sexo masculino y femenino. Los miembros de los clanes son orgullosos de sus *edopasade* hasta la actualidad.

Por su parte, Bartolomé (2000:38) afirma: “Algunas personas señalan que hay *cucherane* (clan) más importantes que otros, de acuerdo a un ordenamiento jerárquico, aunque ello no suponía en forma estricta posiciones de poder, sino una ideología social que manifiesta un cierto orgullo de ser miembro de un grupo considerado mejor”:

“Los hombres no permitían que los otros clanes ocupen sus cosas. Los *Chiquenone* no querían que ocupen las herramientas y el agua y el *toborochi*, porque tiene la flor colorada, es igual a una ropa color rojo; (a) los *Picanerane* pertenece algo que es blanco o puede ser ropa blanca, y la sal, pero la sal pertenece también a lo *Chiquenone*, también los pescados son de los *Chiquenone*. Un hombre que era *Chiquenone* encontró un fierro, por eso dicen que todos los fierros son para los *Chiquenone* y una mujer encontró la sal, por eso les corresponde a los *Picanerane* y a los *Dosapei* se encontraron con el año, por eso todo lo que se cosecha pertenece a los *Dosapei* y los *Jnuruminone* se encontraron con el ají por eso les corresponde” (Chiquenoi HA).

“Cada clan era dueño de las cosas que encontraba. Por ejemplo, los *Jnuruminone* eran dueños del día y los *Chiquenone* eran dueños de las herramientas, entonces guerrearon para que uno no utilice lo que pertenecía al otro. Así, los *Jnuruminone* no podían conseguir comida y los *Chiquenone* sólo podían salir de noche, entonces se sentaron y dijeron que los hombres debían poder utilizar las cosas de otros y compartir entre ellos, por eso la guerra terminó y decidieron que los *Jnuruminone* podían utilizar las herramientas y los *Chiquenone*, el día. La vida mejoró para todos los clanes que podían usar las cosas de los otros” (Nuruminé MA).

Entre los grupos bolivianos existen clanes que son considerados más fuertes, como los *Chiquenone*, los *Etacorone*, los *Picanerane* y los *Dosapeode*, por la cantidad de miembros que tienen y el número y atributos de *edopasade* que poseen:

“Hay clanes que son fuertes y sus palabras son más fuertes. Si yo me enojo y le digo a la otra persona: ‘Vas a ver que algún día te enfermas’, ella se enferma. Las palabras son fuertes de algunos clanes” (Cutamiño MJ).

Todas estas nociones de posesión o “propiedad” aparentemente no se contraponen, sino se equilibran con las estrictas reglas de distribución y reciprocidad (ver capítulo 4), que los ayoreode buscan que se mantengan hasta la actualidad:

“No quería que otra persona utilice las cosas que le pertenecían a cada clan. Los *Direquedejnaigosode* hicieron la prueba y dijeron: ‘Algunos van a comer y algunos no van a comer’, y se fueron al monte. Nosotros los *Dosapeode* ocupamos las sandalias de madera, que las llamamos *dochiyade*, y los *Picanerane* utilizaban las sandalias de cuero, que llamaban *paode*, puede ser de cuero de anta o de vaca. A los *Chiquenone* les pertenecen los picos y la hachita o *guebebi*, pero nosotros tenemos algo también. *Encedate* dijo: ‘Nosotros vamos a tejer la figura que nos corresponde, cuando tejen sus faldas, si otra persona la tiene la figura en su falda le dicen que se saque la falda; si ella no se la saca, las otras se la sacan a la fuerza’. Algunos llevan *tari* grande para cargar miel, *catója*, pero en vano la cargan porque no les pertenece. No era prohibido para las señoritas que se cargue un bolsón redondo, pero los hombres ocupaban el bolsón que es medio cuadrado para cargar” (Etacori HAA).

El parentesco entre humanos y *edopasade* da origen a relaciones de intercambio, reciprocidad, alianzas, actividades económicas y festivas, entre otras, que afectan la vida de las mujeres ayoredie:

¹⁰⁷ Términos que se usan en los testimonios, junto con “se creen que son más o que son menos”.

“En el monte era así, invitaban a su familia o *diguosode*, le daban a otros también, cuando veían que no tenían, le daban. Esa era la costumbre. Hay todavía clanes, hay todavía, se ayuda todavía. Nosotros hemos visto lo que tienen los *cojñones* (que no se ayudan). Eso hizo cambiar a algunas personas” (Chiquenoi HA).

Un aspecto sustancial es que los clanes son de descendencia patrilineal, según Canob (2006:11):

“*Guedé* instituyó que las alianzas matrimoniales debían ser entre miembros de distintos clanes y el recién nacido pertenecía al clan paterno”.

La descendencia del nombre se encuentra en la línea masculina. El segundo apellido es el de la madre. Las mujeres, cuando establecen una vida conyugal, se “casan”, mantienen la pertenencia a su clan original, es decir el apellido del padre. Lo mismo sucede con los varones y con ellos los hijos reciben los *edopasade* de ambos padres.

“Los apellidos de los hijos... Es al padre y a la madre nomás. Y antes igual era así, a los dos, no se ha cambiado” (Cutamiño MJ).

Exogamia clánica: “No se pueden casar del mismo clan...”

Una regla que aún es importante para las personas consultadas, independientemente de su edad y sexo, es la exogamia clánica que prohíbe casamientos entre miembros del mismo clan; aunque existen diversos casos que rompen dicha norma. Tampoco se permite la unión entre parientes consanguíneos del mismo *jogasui*. Actualmente, se critica mucho a los *Chiquenone* y a los *Picanerane* porque quebrantan la prohibición de casarse con quienes ellos consideran parientes, tan cercanos como “hermanos”:

“Para los abuelos era mejor porque no se enamoraban entre ellos del mismo apellido, dicen... ahora hay chica que se vive ya con el mismo clan que lleva. Antes no podían casarse ni vivir con los mismos del clan porque era como hermano, se respetaban” (Cutamiño MJ).

Los *Chiquenone* argumentan que debido a que ellos son el clan más grande, junto con los *Picanerane*, a veces se enamoran de sus parientes¹⁰⁸. Por ello, reciben críticas de otros clanes. Incluso cuando la persona ha sido adoptada por el clan, ya sea desde su infancia o mediante la ceremonia del lavado, los padres intentan evitar esos matrimonios. Se presentan casos en los que las personas abandonan su pertenencia clánica de origen, como también registra Fischermann (2005: 84): “...entre otras razones, la principal para tomar esta decisión es poder casarse con una persona del mismo clan. La renuncia de una parte de su permanencia clánica original abre así la posibilidad de esquivar las reglas severas de la exogamia clánica”:

“Si el marido de uno tiene el mismo apellido, es mejor guardarlo como secreto y pedirle que se cambie de clan” (Picaneré MA).

El adoptado recibe todos los *edopasade* del clan de adopción y mantiene los de su clan original, lo que les da mayor fuerza (Nuruminé y Chiqueño, MA, MA). Mantiene simbólicamente la exogamia clánica. Ello genera ciertos mandatos y previsiones a los que se accede con la adopción clánica:

“Mi hermano mayor fue que me enseñó de los secretos y mi papá me enseñó de las canciones y después mujeres me bautizaron, que son las *Chiquenone*, así que soy *Chiquenoi* (de los clanes *Etacorane* y *Chiquenone*)” (Etacori HAA).

Sin embargo, mantener la exogamia clánica es cada vez más difícil, especialmente para los jóvenes que permanecen más estables en los asentamientos urbanos. El crecimiento poblacional de

¹⁰⁸ Podría ser pertinente analizar el impacto de la prohibición del entierro de infantes para el crecimiento actual de algunos clanes, lo que al parecer posibilita que se flexibilice la regla de exogamia en clanes de mayor población, como los *Chiquenone* y *Picanerane*.

ciertos clanes y la disminución drástica de otros¹⁰⁹ podrían tener implicaciones importantes para los ayoreode. Actualmente, se considera que es más pertinente casarse con *cojñone* o con personas de otros grupos étnicos que romper la regla de la exogamia clánica.

“No se pueden casar del mismo clan, por ejemplo *Chiquenone* y *Picanerone* son dos clanes... se pueden casar. *Chiquenone* con *Chiquenone* y *Picanerone* con *Picanerone* ya no se puede casar, aunque está cambiando porque son grupos grandes. *Cutamiño* no puede casarse con *Cutamiño* (*Cuchamijñoro*), sí con *Chiquenone* o *Picanerone*, porque *Cutamiño* es un grupo muy chico y son como familiares, como primos hermanos. Los *Dosapeode* no se pueden casar entre ellos, pero los *Chiquenone* son muchos y los *Picanerone* también son muchos. No se juntan entre parientes” (Taller Bélgica 1 MA MJ).

Actualmente tendría mayor relevancia la convivencia cercana como parientes en un *jogasui* o en la misma comunidad que la consanguinidad para explicar la fuerza de la regla de la exogamia.

La procreación o reproducción biológica consolida a la pareja estable con base en la exogamia clánica. La pérdida progresiva o debilitamiento de esta práctica, es decir que no se respeta estrictamente esta regla, es motivo de preocupación para ellos:

“Las mujeres no se casaban con los hombres del mismo clan. Si una se casa con un hombre del mismo clan es como casarse con un hermano. Ahora ya se casa y no importa. Ahora cambió, cualquiera se casa con cualquiera, sin necesidad de buscar otro clan. Hasta las madres no les enseñan quién es del mismo clan. Era mejor más antes, no está bien ahora poder casarse con (alguien) del mismo clan” (Cutamiño MA).

“Más antes, los ayoreos reconocieron a su familia cuando estaban en el monte, también reconocieron a las mujeres del mismo clan y ahora ya no existe esa costumbre, todo se está perdiendo. Se está perdiendo esa costumbre porque queremos hacer lo que hacen los *cojñones*” (Chiquenoi MAA).

Los testimonios muestran que, además de la flexibilización de las reglas de casamiento entre clanes, también las normas de relacionamiento están cambiando progresivamente. Por ejemplo, se flexibiliza el uso de los símbolos clánicos y se limita el relacionamiento entre *diguiosode* o parientes clánicos:

“Mi clan era eso, *Cutamiño*. Y si otra persona igual era *Cutamiño*, antes era como si hubiera sido mi hermana y desde hoy ya no es así, ya no es así, ya se están olvidando las cosas. Ya mi familia son mis hijos y pocos otros parientes. Antes, por más que sea de otra mujer ya, hijos de otra mujer, pero son del mismo apellido y es como familiar nomás, pero ahora poco ya” (Cutamiño MJ).

“El diseño de los bolsos que hace la suegra para los maridos de sus hijas es del clan de los esposos de las hijas. Ella le teje la bolsa con el diseño del clan de él. Ahora, las mujeres hacen diseños del clan de otros. Porque ahora, si el diseño del clan de uno es muy difícil, dicen se hace con el símbolo del clan más fácil. Los clanes más fáciles son los de rayas. Otros cuestan” (Taller Bélgica 2 MA y MJ).

La pertenencia a los clanes más fuertes marcaba al parecer preferencias de casamiento, aunque también se registra al mismo tiempo la libertad de las jóvenes para escoger a sus parejas para futuros cónyuges. Una muestra de ello puede ser la existencia de casos de matrimonios que resultaban a raíz de la sugerencia de los padres y/o imposición de cónyuges a jóvenes. Es decir, los padres podían escoger al marido de sus hijas, ya sea por intereses de alianza con un grupo familiar —miembro de otro clan generalmente considerado fuerte— o por las cualidades mostradas por un joven, dirigidas a “garantizar” el bienestar de las mujeres de su familia, el apoyo al padre y al *jogasui*. No existen datos como para afirmar que se daba una alianza matrimonial, además de que aparentemente no era una regla rígida ya que, por diferentes medios, las jóvenes podían negarse o escapar de la presión ejercida. Se explica más detalladamente en acápites posteriores y en el capítulo 3. Aunque este tipo de situaciones está desapareciendo, aún son mencionadas y adquieren características relacionadas al contexto social y económico en el que hoy se desenvuelven.

“Si el marido de uno tiene el mismo apellido, es mejor guardarlo como secreto...”.

¹⁰⁹ Sobre este aspecto es pertinente analizar el mito sobre el último *Etacori*, que se cita más adelante, cuidadosamente protegido para evitar la desaparición del clan y con ello sus *edopasade* y la disminución de posibilidades de mantener la exogamia clánica.

La canción de Doia Etacore (MAA)

“Mi mamá nos dijo:
 ‘Doia, una de ustedes tiene que casarse con *Pajei*,
 no lo ven que él siempre se va al monte,
 no se vaya allá donde está él,
 no podemos negar a los mayores,
 no saben que a *Pajei*, cuando llegue a ser jefe,
 todas las cosas que los otros comen le van a dar también”.

La canción sugiere que los padres recomiendan a las hijas tener en cuenta las bondades de *Pajei* como futuro marido, ya que puede garantizar la sobrevivencia de la familia ampliada.

En algunos clanes se practicaba la poliginia¹¹⁰ (poligamia de varones), especialmente entre grupos locales del sur. En otros, la práctica se limitaba a las familias de los *dacasuté*. Como se comenta en el capítulo 1, a los varones les era permitido y fomentado tomar varias esposas en sucesión, y algunos manifestaban que existieron algunos casos en los que tomaron varias esposas que podían mantener, lo que en el caso de las mujeres no era considerado apropiado:

“Se ve mal que una mujer tenga varios maridos porque los ayoreos, que son poquitos, se conocen entre ellos...” (Taller Bélgica 1 MA MJ).

Las conclusiones de estudios revisados que afirman que las familias ayoreode fueron monógamas, se confirman sólo para algunos grupos locales. Lo que se ha registrado y se muestra más adelante es una valoración positiva a la estabilidad en la vida conyugal y a la fidelidad en las mujeres:

“Pero, antes los hombres tenían dos mujeres porque ellos eran valientes y cada vez que iban al monte, cazaban. Nunca les faltaba la comida (a las mujeres)...” (Etacori HAA).

“En los grupos de *Direquedéjnaigosode*, los *dacasutedie* no tenían dos mujeres y también los *Jnupedogoso-de* no tenían dos mujeres, también los jefes. Sólo los *Guidaigosode*, que tenían dos mujeres, hasta tres mujeres, y los hombres le decían al señor *Añuadayabi*: ‘Ahí está el que tiene dos mujeres’, y él contestó: ‘Yo soy del grupo *Jachai*, los que son de *Jnupedo*...’” (Cutamoajai HAA).

“Para los hombres era bueno tener varias mujeres, hacían competencia hacia pozo grande para guardar las *petas* y los *corechis*, se los guardaba (como tener víveres guardados), guardaba joco, maíz, frejol (cuando llegaron los misioneros)” (Cutamiño MJ).

“Siempre las mujeres vienen a mi casita donde yo vivía ... la señora *Nekedate* quería que yo me case con ella, pero yo tenía mi mujer y le dije a ella: ‘Yo las despacho a las mujeres’, pero ella dijo: ‘Mi sangre es igual que tu sangre’, le dije: ‘Porque sos mujer de otro’, y le dije: ‘Espere un ratito, voy a ver qué sucede con *Esoidé*’ y ella me dijo: ‘Está bien (si eso es lo que yo quería), eso es lo que quería’, y le dije a ella: ‘Ya está bien, échate ahí al lado izquierdo’. Era la mujer de *Chanuadai*, pero la gente cambia lo mataron a él, después se casó conmigo” (Etacori HAA).

Fischermann (2005: 367) registra el mito sobre el origen de la poliginia:

“El último *Etacori* había muerto. Entonces, dijeron los demás *cucherane*, ante todo el *Chiquenoí*: “Todos sus *edopasade* serán ahora para nosotros, porque el último *Etacori* está muerto”. Pero la mujer de *Etacori* vivía todavía y portaba en su barriga un niño. Los otros fumaron pipa y soplaron sobre ella para que el niño sea de sexo masculino. Finalmente, una noche la mujer dio a luz. Cuando los otros escucharon, preguntaron: ‘¿Ha sido hija o hijo?’. Y ellos dijeron: ‘Es un hijo’. Los *dacasutedie* conversaron entre ellos y dijeron: ‘Parecía que ya no habían más *Etacorone*, pero gracias a este hijo seguirán existiendo. Como es el único *Etacori*, se le debe cuidar con toda atención’. Él era chico, pero todos le cuidaron con solicitud. Cuando habían llegado a la edad de un *ajniye* (un bebé que ya puede andar), no dejaron que se alejara

110 Fischermann (2005) utiliza el término poliginia: estructura social en la cual el hombre tiene más de una esposa a la vez. Forma de poligamia.

demasiado. Cuando ya era grandecito, no permitieron que fuese a la caza con los otros hombres. Cuando llegó a la edad de la pubertad, los *dacasutédie* no querían que se casara pronto y propusieron que esperara hasta que sea adulto. Los *jnanibajade* nunca permitieron que alguien se casara de adolescente. Así los *dacasutédie* dijeron: ‘Quien se casa de adolescente muere temprano y cuando *Etacori* se casa prematuramente, su vida no durará’. Cuando llegó a la edad adulta, los capitanes dijeron al joven *Etacori*: ‘Ahora es tiempo de que te cases’. También su madre dijo: ‘Ya eres adulto y será mejor que te cases’. Uno de los capitanes se dirigió a él y le dijo: ‘Te daremos dos mujeres, así tendrás más hijos y así habrá más *Eta-corone*’. Cuando se casó tuvo de cada una de las dos mujeres, un hijo. Pero el *dacasuté* quería que haya todavía más *Eta-corone*. Así él dijo que le dieran todavía una tercera mujer. Y le dieron todavía una mujer más, así que eran tres. El *dacasuté* quería dar al hombre joven todavía una cuarta mujer, pero éste rechazó. Él dijo: ‘Ya no quiero a cuatro mujeres, porque quiero ocuparme también de mis hijos. Ya tengo tres mujeres y tres hijos, y yo quería ir a cazar para que mis hijos tengan algo para comer’. Los *dacasutédie* no querían permitir que el padre de los chicos fuera al monte; él debería mejor quedarse en el campamento y cuidar a sus hijos. Recién cuando los hijos estaban crecidos y cuando la persistencia de los *Eta-corone* estaba asegurada, también el padre se fue al monte. Cuando *Chiquenoi* vio que *Etacori* tenía dos mujeres, también él deseó tener una segunda mujer. Había una mujer que era su *iguoto*, su compañera de clan. Él no permitió que esta mujer se casara con otro hombre y finalmente él mismo se casó con ella, y esto aunque era del mismo clan. Esta es la razón por la que los *Chiquenone* se casan entre ellos, como son tantos. Era en la dirección hacia el Paraguay donde vivieron estos *jnanibajade* y donde la mujer daba a luz a *Etacori*. Es por esta razón que allá en el sur los *guidaygosode* tienen dos o tres mujeres”.

Un anciano ayorei expresa cierta nostalgia del pasado y manifiesta que su situación económica actual le impide practicar la poligamia, adecuándose a la situación de contexto actual:

“La gente cambia tiene dos, hasta tres mujeres porque tiene plata, en cambio nosotros los ayoreos no tiene plata, por eso tiene una sola mujer o la mujer tiene un solo marido” (Etacori HAA).

Uxorilocalidad: el hombre se va a casa de la familia de su mujer

Un rasgo sustancial es que la regla o patrón de residencia es uxorilocal, es decir que toda nueva pareja establece su morada en el “lugar de la mujer” (Seymour-Smith, 1986:284), en la residencia o cercana a la de los padres de la cónyuge. Si bien no existe una ceremonia que formalice la decisión de una pareja de dar estabilidad a su relación, esta situación se produce cuando la pareja reconoce y asume un hijo en común, establece residencia en el *jogasui* de la mujer y ambos cónyuges cumplen los roles que les son atribuidos. Dicho estatus que marca cambios sustanciales en ambos individuos es definido por las personas consultadas como “situación de matrimonio entre adultos”, por lo que en adelante se utilizarán los términos matrimonio y vida conyugal.

La uxorilocalidad generalmente posee, como aspecto más importante, una función de solidaridad amplia entre el grupo de mujeres del *jogasui* o red de parentela extensa. También, otorga importancia a la relación entre suegro y yerno, sustentada en reglas de solidaridad y ayuda mutua. Esto se combina en el caso de los ayoreode con una descendencia patrilineal y no matrilineal.

Se distinguen las relaciones económicas y sociales, principalmente de distribución y reciprocidad que se establecen entre miembros del clan, entre quienes pertenecen a los *jogasnode* y entre los miembros de la familia nuclear:

“El hombre se va a casa de la chica porque la suegra tiene que aprovechar del yerno. El muchacho tiene que traer cosas del monte para su mujer y para ellos, toda la familia. Si tenés una hija y se casa con un joven decía: ‘Vos no tenés que irte para que tu marido traiga cosas para nosotros’” (Etacori HA y Chiquenoi HA).

“Tiene preferencia de dar regalo a los *Cutamiño* antes que a otro o a los *Chiquenone* porque su marido es *Chiquenoi*. La reciprocidad es para todos de la familia de los dos apellidos, *Cutamiño* y *Chiquenoi*” (Cutamiño MJ).

“Cuando recién se casa se van *ande* su madre de la chica, no es bueno que vayan donde vive el padre, porque no es costumbre; si la chica no tiene madre, igual se van con sus primas o tías” (Chiquenoi HAA).

El jogasui: composición y función

“Si yo me aparto de mi marido, no soy de su *jogasui*, sólo mis dos hijas. El yerno que se va ya no es familiar. La mayoría de las mujeres que se separan se van con sus hijos. A miembros de la familia nuclear se regala hasta plata, a los sobrinos ya sólo se presta, pero se cumple con las invitaciones” (Cutamiño MJ).

Si bien en el clan se definen reglas básicas de parentesco como la filiación y la residencia, en las organizaciones familiares, como el *jogasui* y la red de parentela, se desarrollan con mayor claridad las relaciones sociales y económicas entre sus miembros. Durante la vida en el Gran Chaco, en el monte, el *jogasui* era la principal forma de organización familiar:

“*Jogasui* es familia unida: maridos, padres suegros, tíos, primos, incluyen hombres y mujeres. No es (familia) nuclear. Son los *Cutamurajade* y *Chiquenone*, pero no todos, no todos los *Chiquenone* que son *Direquedéjnaigosode* son parientes, aunque vivan en Poza Verde. También Fernando Chiquenoi no es pariente, vive en Poza Verde, pero es de Paraguay, es *totobiegosode*...” (Cutamiño MJ).

En el caso del testimonio anterior, se evidencia la amplitud de la composición de ese *jogasui*, que incluye a familiares consanguíneos y afines, además de personas adoptadas. Señala que personas que tienen el mismo apellido no son necesariamente parientes y miembros de un mismo *jogasui*; los vincula una relación simbólica por poseer un antepasado común.

Fischermann (2005:41) afirma: “La pertenencia al *jogasui* se define de manera variable entre los grupos locales. En su estructura fundamental pertenecen a él las generaciones de padres, los hijos solteros, así como las familias de las hijas casadas. Este grupo central puede ser ampliado por parientes solos u ocasionalmente por familias amigas ‘bautizadas’ en el mismo clan”. Por su parte, Califano y Braunstein (1978/79:94) manifiestan que en el *jogasui* se integran las familias nucleares y constituye la unidad social fundamental:

“En el *jogasui* tiene que haber unidad para que sea aceptado en una gran familia que están actualmente. En algunas comunidades funciona el *jogasui* y sus miembros son: papá, mamá, abuelos, tíos, esposas de tíos, sobrinos, primos hermanos; son consanguíneos hasta segundo grado, apegados, reconocidos por la familia, aceptados por la familia original en algunos casos. Mi *jogasui* lleva el nombre de mi padre” (Chiqueño MJ).

Suaznábar (1995:38) observa que la “unidad familiar es la base económica y social de los ayoreode, son muy pocas las familias nucleares que viven aisladas de su ámbito de parentela y la uxori-localidad predomina fuertemente sobre otras formas de residencia...”, refiriéndose a sus observaciones en la comunidad de Poza Verde. En contraposición, Heijdra (1987) sostiene “que el *jogasui* ya no es la base de la sociedad ayoreo; aunque el patrón de la matrilocalidad (uxori-localidad) todavía se puede distinguir”.

Los resultados de este trabajo muestran un debilitamiento del *jogasui* en su función señalada por Suaznábar (1995), con mayor énfasis en las comunidades localizadas en zonas periurbanas. Al parecer se están deteriorando las relaciones de solidaridad y cooperación, en el contexto de la familia extensa, como evidencian los testimonios del Capítulo 4, y la red de parentela, unidad también trabajada por la misma autora, podría tener mayor vigencia (ver en siguientes acápites y en el capítulo 5¹¹¹). Sería interesante reconsiderar con mayor detenimiento la opinión de Heijdra (1987).

Familia nuclear y unidad doméstica

La familia nuclear, también llamada familia de origen o de procreación, es un ámbito que va adquiriendo cada vez mayor vigencia como unidad social y económica en el contexto histórico actual de los ayoreode:

111 La observación de Suaznábar (1995) con respecto a que los asentamientos o comunidades de residencia fija que han sido creados en el periodo de establecimiento de los ayoreode en puestos de misiones y que produjeron una desarticulación de los grupos locales de la selva que ha afectado sus formas de organización política, no habiéndose creado aún formas sólidas y funcionales, parece ser confirmada con los datos actuales mostrando que se han perturbado sus formas de organización social.

“Cada familia cocinaba, pero eran familias grandes, había varias mujeres ahí. Cuando decimos familia nos referimos a la mamá, papá, tía, abuelos, hermanos, primos, todos cocinaban juntos para compartir. Cuando vinieron los misioneros ya se separaron por vivienda, hicieron las casitas y los pusieron, una mujer con su esposo y sus hijos. Y su mamá y su papá de la mujer, y los tíos, en otra casita” (Taller Bélgica 2 MA MJ).

La familia nuclear está constituida por la madre, el padre y sus hijos, además de los hijos adoptados, es decir la base reproductiva del grupo doméstico. Posee funciones sexuales, reproductivas, de socialización y otras domésticas:

“Las parejas ayoreas eran hasta el fin, eran con un marido y a las mujeres que se metían con el hombre casado, el grupo les pegaba. Era para siempre el primer hombre (con) que una se casaba” (Cutamiño MJ).

Esta unidad se forma después de que los jóvenes establecidos como pareja reconocen al primer hijo aceptado o asumido por el padre como su descendiente. En la denominación de parentesco se utiliza *ure chijna uñane* para referirse a los jóvenes con pareja y sin hijos, y *eyacotepise* para los jóvenes casados que ya tienen un primer hijo aceptado. En realidad, por los datos obtenidos sobre la vida en el Gran Chaco, al parecer se trataría de un segundo hijo ya que el primogénito era “enterrado” por las razones que se explicaron en el capítulo 1. En la actualidad no es claro si el primogénito es aceptado o entregado a otra familia en sustitución de la práctica del Gran Chaco.

En lo referente a la unidad doméstica, registrada por Suaznábar (1995:104) como grupo de personas que habitan en una misma vivienda, tiene un fondo común de alimentación y comparte una “olla” (los alimentos), y no se ha podido determinar la diferencia con el *jogasui*, a través de los datos obtenidos en este trabajo. Suaznábar comenta que puede ser un grupo de familias nucleares que varía en número e incluir a personas solas, viudos, solteros y personas adultas o niños “adoptados”. Aunque cada familia nuclear administra sus recursos y sus posesiones, entre ellos su chaco, los miembros de la unidad doméstica organizan labores conjuntas en lo doméstico y establecen relaciones de cooperación, mediante aportes, regalos, servicios y otros. Al parecer en algunos casos a esta unidad doméstica se le llama *jogasui* y existen casos de *jogasui* pequeños que comparten una sola vivienda.

Red de parentela o “familia grande”

Otro nivel de organización de parentesco es el de la “red de parentela”, que entre las personas consultadas se describe como la “familia grande” o “familia de apoyo”. Su rol principal es el de permitir alianzas para decisiones comunales, resolver conflictos, incluso de tipo conyugal (celos, infidelidad, violencia); solucionar problemas que generan hostilidad, cuya base pueden ser las relaciones entre miembros del *jogasnode*, y promover relaciones armónicas entre mujeres, entre otros aspectos. Es una red de parientes mayor que el *jogasui*, ya que incluye a parientes del hombre y de la mujer, personas y familias nucleares, así como a otras personas con quienes se establece preferencias de relacionamiento también registradas por Suaznábar (1995:109). En estos grupos se presenta una fuerte solidaridad moral y social, más que económica:

“La solidaridad moral en estos grupos tiene condiciones cuando se presentan conflictos al interior de una red, las personas proceden con mucho cuidado antes de involucrarse con alguno de sus parientes. El caso más frecuente de conflicto y ruptura es cuando una pareja no supera sus problemas por celos, infidelidad o violencia, entonces se forman los bandos correspondientes a cada cónyuge para difamarse mutuamente. Por lo general, los conflictos son pasajeros, pero también se puede ver que existen relaciones hostiles duraderas entre los bandos referidos y son mujeres quienes se involucran en estas relaciones” (Suaznábar, 1995:110).

Fischermann (2005:87-88), entre otros autores, registra las relaciones *acotéode* que se producen entre miembros de clanes, miembros de clanes y *jogasnode*, argumentando su existencia a través de una cita: “Nuestros antepasados han introducido el sistema de los *acotéode* para que aumente el número de parientes entre los ayoreode”. Si bien estas relaciones fortalecían solidaridades y reciprocidades entre miembros de los grupos locales (ya que en la actualidad no existen), éstas se establecen entre

“Cuando decimos familia nos referimos a la mamá, papá, tía, abuelos, hermanos, primos...”.

miembros de comunidades y al parecer sobre ellas se consolidan y fortalecen los grupos de parentela. “Todos los ayoreode se encuentran, gracias a estas relaciones, en un sistema de ayuda y aporte mutuo que va mucho más allá de la propia unión familiar o del propio clan” (Ibíd.).

Como lo mencionamos anteriormente, los resultados de este trabajo de investigación muestran un posible debilitamiento de los *jogasude* en su carácter de base social, política y económica de los ayoreode. Al parecer, es posible que cuando los ayoreode señalan que “tener una familia grande, poderosa y unida” se ha transformado en un factor esencial para establecer el grado de “poder” o autoridad de una persona, se refieren a la red de parentela (como la nombra Suaznábar o podría ser el *acotéode* señalado por Fischermann), como se explica y desarrolla en el capítulo 5.

2.2. Aproximaciones a la vida en pareja

“Tenían hijos cuando se sentían preparados, únicamente con todos los conocimientos para cuidar de ellos y mantenerlos vivos, defenderlos en las guerras, darles alimentación, trabajar, etc. Se tiene hijos cuando uno se siente adulto, hombre o mujer” (Nuruminé MA).

En este acápite se incluyen algunos aspectos resaltados por los participantes como temas relevantes sobre la vida cotidiana en pareja, durante la vida en el Gran Chaco y los cambios que se han presentado hasta la actualidad. Como se ha manifestado, se evita utilizar la categoría matrimonio, ya que sus implicaciones jurídicas no están establecidas entre los ayoreode y se emplea con menor rigurosidad el término cónyuges, a pesar de que las personas consultadas utilizan los términos esposo y esposa para referirse a la pareja estable.

De acuerdo a los testimonios, era importante que la pareja estable se conforme cuando los jóvenes estaban preparados para asumir las responsabilidades relativas al rol que les correspondía desempeñar. Esa preparación incluía poseer conocimientos sobre todas las actividades necesarias para la sobrevivencia de la familia y del grupo, ya que pasaba a formar parte de una familia ampliada, donde su contribución a la economía familiar era importante. Además, debían conocer las reglas de relacionamiento, las prohibiciones y los mandatos, entre otros aspectos.

En el mito sobre el último *Etacori* y sus *edopasade* se evidencian las reglas sobre la edad ideal para el matrimonio, establecida por los *jnanibajade* y *chequeibajedie*, con preferencia posterior a la pubertad, como se ha mostrado en el capítulo anterior:

“(…) Cuando llegó a la edad de la pubertad, los *dacasutédie* no querían que se casara pronto y propusieron que esperara hasta que sea adulto. Los *jnanibajade* nunca permitieron que alguien se casara de adolescente. Así los *dacasutédie* dijeron: ‘Quien se casa de adolescente, muere temprano, y cuando *Etacori* se casa prematuramente, su vida no durará’. Cuando llegó a la edad adulta, los capitanes dijeron al joven *Etacori*: ‘Ahora es tiempo de que te cases’. También su madre dijo: ‘Ya eres adulto y será mejor que te cases’ (...)” (Fischermann [2005: 367]).

Prácticas de las jóvenes: vivencias anteriores a la vida en pareja

Con el uso de la primera falda, las púberes se juntaban al grupo de “solteras”, quienes ejercían una sexualidad libre o lúdica hasta escoger un joven para su cónyuge y establecer una relación formal y estable, mientras se encontraban en proceso de completar su aprendizaje de prácticas y roles de género, que transmitían la madre y la abuela. “Se iban a la plaza o a la casa de los jóvenes y también los acompañaban a cazar, recoger sal y traer miel” (Taller Bélgica 1). Asimismo, existía una diversidad de juegos y eventos colectivos para propiciar el relacionamiento entre jóvenes y éstos podían compartir su tiempo con otros *jogasui* de la comunidad:

“Las chicas jugaban con los jóvenes; ellas querían los alimentos del monte, la miel y el *garabatá* para que ellos puedan consumir” (Chiqueño MA).

Las jóvenes tomaban la iniciativa del cortejo. En tal sentido, Fischermann (2005: 83) registra: “...el cortejo entre los ayoreode sólo es iniciado por la mujer; la vergüenza no permite a los hombres jóvenes desarrollar iniciativas claras al respecto”:

“Pero si llega un grupo de por allá a esa comunidad, entonces la mujer lo mira, cual se interesaría de los jóvenes, todo eso, con su pinta. Psicológicamente, la mujer ya conoce quién sería el máximo, ya; o sea, el que tiene capacidad de ser jefe, capacidad de ser cazador, de todo eso. Entonces, la mujer ya está imaginando quién sería, quién sería el capitán futuro de esto, entonces la mujer conscientemente ya está imaginando a quién. O sea, a la persona, la pinta, todo eso, el cabello, la pinta, todo eso. Y entonces elegía uno que sea simpático, buen cazador, buen líder. Entonces, las mujeres que está viendo ese muchacho dice a su mamá: ‘Lo quiero a ese hombre, a ese muchacho, porque creo que tiene la capacidad’. Si es su interés de usted, háblelo con él. Entonces, habló esa noche, entonces se junta nomás esa noche, tiene relaciones sexuales. Ella lo vio, le dijo quiero, me gusta y después no se sabe qué pasó, pero se van a echarse. A echarse nada más” (Chiquenoi HA).

Como se ha mostrado en el capítulo 1, en este periodo existía, al parecer, cierta libertad de las jóvenes para decisiones en la elección de pareja, dentro de parámetros preestablecidos en el grupo como valores deseables en un varón para convertirse en esposo:

“Antes, jugaban con las mujeres solteras en la playita o en la casita. Casados, jugaban entre hombres. Las chicas solteras jugaban con los chicos solteros, hasta que escogían a su esposo” (Cutamiño [Cuchamijñoro] MJ).

Otro punto que se menciona es que los jóvenes de familia grande eran los mejores candidatos para casarse, porque ello aseguraba apoyo a la nueva pareja; aunque también se elegía a jóvenes con otros dotes valorados y ellos podían ser: valientes, buenos cazadores, chistosos o afables. En la actualidad, la valoración sobre los mejores candidatos continúa relacionada con la capacidad de trabajo; sin embargo, también se considera a hombres gentiles y dadivosos:

“Muchos padres obligaban a casarse a sus hijos, mujeres y hombres, con los jóvenes que ellos les habían escogido, porque les gustaba que su familia fuera grande y le decían que si un día no tenían que comer, la familia lo iba a ayudar, eso aunque a los jóvenes no les guste esa pareja” (Nuruminé [Jnuruminé] MA).

“Mi marido y yo somos amigos desde chicos; ya grandes, mi mamá se iba a cazar y yo me iba con la mamá de mi marido. Ya cuando fuimos grandes los dos nos queríamos y me casé de unos 14 años, después de dos meses que me vino mi regla, y mis papás me dijeron: ‘Te vas a casar con este hombre porque es valiente, trabajador, tumbaba chaco, roza potreros’. El padre decidió y la mamá estaba contenta. Ahora llevamos 35 años, ya tiene la cabeza blanca” (Chiqueño MA).

Los testimonios muestran que si bien las jóvenes tenían la iniciativa para buscar pareja, los jóvenes varones podían rechazar la propuesta si ésta no era de su agrado.

Un aspecto importante en relación con la existencia de cierta libertad de las mujeres para elegir pareja es la mención —en los testimonios y en las reuniones de validación— de los llamados matrimonios obligados. Se dice que en muchas situaciones los padres obligaban o “sugerían” de manera insistente la importancia de casarse con jóvenes que poseían atributos personales o adquiridos mediante su pertenencia a un clan (por sus *edopasade*) y a un *jogasui* específico, valorados por ellos. También refirieron que en los casos de los varones y de las mujeres debían aprobar la elección de pareja de sus hijos. Esto era especialmente importante en el caso de las jóvenes, ya que ello se relacionaba con la uxori-localidad y con la posibilidad de garantizar, a través de la elección de un “buen esposo”, la provisión de recursos de cacería, recolección y fuerza de trabajo para el cultivo anual de las huertas. El rol de proveedor del varón era fuertemente valorado:

“Antes los padres decidían con quién se casaba una chica, se la obligaba; es también maltrato” (Cutamiño MJ).

Inclusive un testimonio enfatiza:

“En el monte poco se casaban por amor, algunos se casaban obligados porque los padres decidían el clan adecuado y las cualidades de la persona que debía ser la pareja formal; era importante que sea

valiente, trabajador, cazador y en especial que sea jefe; yo pienso entonces que poco importaba ese amor y emoción del corazón” (Nuruminé MA y Chiqueño MAA).

Como se verá en el capítulo 3, se daban situaciones de “desobediencia” al mandato de “casamiento obligado”, términos utilizados por ellas que podían recibir cierta sanción moral, como lo expresan mujeres ancianas y adultas que conocen dichas experiencias.

“Algunas chicas eran obligadas a casarse y otras no querían, se veía mal que no acepte la chica. Cuando la obligaban y no le gustaba el hombre, lo dejaba antes de tener hijo, ya que el hijo mucho les estorbaba, porque le estorbaba sin padre...” (Cutamiño [Cuchamijñoro] M).

“La mujer lo elige. Si la mamá de la jovencita no lo quería al hombre para su hija, pero la chica lo quería, igual se casaba. La chica se juntó con él porque lo quería a él. Era jovencita de buen tamaño” (Cutamiño MAA).

La virginidad nunca ha sido considerada un valor o pre-requisito para el establecimiento de parejas estables, ya que se ve con naturalidad que las jóvenes tengan relaciones sexuales con libertad:

“La virginidad, como algo que se ve bien o necesario, no existe. Antes, las chicas escogían varios chicos hasta que encontraban quien le guste para su marido. Ahora, la mujer ayoré llega a una edad que se empareja y ahí es nomás el primero, la madre no le dice nada. Ahora se emparejan muy jóvenes, ya no le hacen caso a su madre” (Taller Bélgica 1 y Validación).

La selección del cónyuge se producía cuando eran jóvenes, después de los 20 años generalmente, como señalan los testimonios, cuando estaban preparadas para desempeñar las labores propias de los roles asignados a las mujeres. Por su parte, los varones también tenían que haber cumplido con ese requisito y contaban con la posibilidad de escoger entre las jóvenes que les proponían formar pareja:

“Hubo una mujer que no quería casarse, pero su hermano le dice: ‘Por qué no busca marido para que busque la forma de vida para nosotros también’. Esta mujer se llamaba *Omé*, pero ella dijo: ‘No me meto con cualquier hombre, voy a ir a ver su marido de... *Esoide*’. *Esoide* dijo: ‘*Ujnatedie* me quiere mucho y hay dos en mi lado’. Mi señora dijo: ‘No soy celosa, yo lo quiero mucho a él porque es muy valiente’. *Esoide* quería que yo me case con él y en ese momento me junté con él y él me llevó a su casa de *Dijnoroidoi*. Las otras gentes decían para *Esoide* (su marido) es un hombre fuerte (porque tenía varias mujeres)” (Chiqueño MA).

El testimonio muestra, por un lado, que las mujeres podían escoger a sus cónyuges, inclusive entre hombres que ya tenían esposas. Por otro lado, confirma la afirmación de que la poliginia era aceptada por las mujeres en los grupos en los cuales se presentaba. Nuevamente se nota la motivación dada por la familia de la joven con fines de tener un “proveedor” y fuerza de trabajo adicional en el *jogasnode*.

Los datos recogidos en este trabajo confirman lo afirmado por Zanardini y Biedermann (2001:35), quienes evidencian que en la época en Gran Chaco las “parejas amorosas se forman fácilmente y con la misma facilidad se separan para formar otra. De estas relaciones no se desean hijos; en el caso de que nazca, la cultura ayoreo permite el infanticidio. El niño en efecto impediría a la joven continuar su vida sexual libre hasta el matrimonio. Como ya se dijo, la mujer asume el rol activo, mientras el hombre es pasivo, éste es cercado, invitado, estimulado por la mujer que lo solicita con risas, bromas, adornos y pinturas rojas sobre la piel”:

“No, ella me habló cuando éramos jóvenes, cuando estaba en la plazuelita (lugar donde los jóvenes solteros se reunían para convivir) y nos dormimos en un cuarto y mi señora se niega, ella dice que fui yo quien la buscó; pero no, es ella la que me buscó. Me dijo: ‘Venga, vamos a ese cuarto, allá vamos a dormir’. Esto cuando estábamos jovencitos, pero primero estuve con otra chica que se llamaba *Ejó*. Poco la extrañé cuando se fue, después me junté con otra chica que se llamaba Margarita,

ella me buscó y yo le dije: ‘Yo no quiero a usted, váyase’, y se fue. En todo ese tiempo yo era jovencito” (Picanerai HAA).

“Había un joven que era chistoso y las jovencitas lo querían porque a ellas les gustaban los chistes que él contaba. O puede ser que a uno le guste cantar y la chica se casa con él porque le gusta escuchar lo que él canta, o puede ser cazador o puede ser que se case con un jefe, o puede ser también que un joven se casa con esa jovencita que es valiente” (Cutamurajai HAA).

“Había un hombre que se llamaba *Jore* y había una jovencita que se llamaba *Tojide*, dice que ella le dijo a la otra: ‘Vaya a hablar a *Jore*, para que yo me case con él’, pero *Jore* le dijo: ‘Vaya a decirle a *Tojide* que yo no quiero casarme con ella porque es jovencita’. *Jore* era chico todavía, pero los chicos le dijeron a *Jore*: ‘Ella tiene miedo a los chicos, por eso se va a casar con usted’, pero *Jore* dijo: ‘Yo soy chico, de repente no voy a poder mantener a ella’. Y esa mujer se casó con un hombre que más o menos tenía 60 años y esa mujer más o menos tenía 25 años” (Picanerai HAA).

Los testimonios muestran también que había libertad de dejar a las parejas y formar una nueva, evidentemente antes de que se escogiera a la persona con la que se decidía formar una familia y tener descendencia. Asimismo, puede verse que las mujeres podían escoger como parejas a varones más jóvenes que ellas.

Los cambios que se vienen presentando en la situación actual de los ayoreode tienen como uno de sus efectos a la flexibilización de muchas de las reglas y valoraciones antes mencionadas. Por ejemplo, en la actualidad tanto los varones como las mujeres toman la iniciativa en la elección de la pareja, y los padres están perdiendo la posibilidad de asegurar el funcionamiento de los controles para escoger al marido de sus hijas, algo que todavía se trata de mantener a través de los consejos y la recuperación de las historias de los antepasados mediante los cantos de las ancianas a los jóvenes (ver capítulo 1):

“Los padres ya no deciden con quién se casa la mujer. Aunque su madre le diga, depende de la chica, si lo quiere” (Cutamiño [Cuchamijñoro] MJ).

“Las jovencitas buscan marido o el hombre las elige... Depende del hombre si la quiere a la chica o no. Si es que los dos se miran, se ve alguna seña de que ambos se quieren. Todo ha cambiado lo de antes, en el monte éramos todos sin vestido, ahora ya todos usamos ropa de *cojiñones*. Es bonito que la chica esté en su casa y que el hombre vaya a buscarla” (Dosapé MJ, Chiqueño MJ, Cutamiño [Cuchamijñoro] MA).

“Las mujeres decidían, dice, solas antes de quién enamorarse. Ahora ya no, el hombre busca con cuál enamorarse ya, con ella se casa” (Cutamiño [Cuchamijñoro] MJ).

Estabilidad en la vida de pareja

“Las parejas ayoreas eran hasta el fin, eran estables y a las mujeres que se metían con el hombre casado, el grupo les pegaba. Era para siempre el primer hombre que uno se casaba... El hombre busca comida para su mujer y sus suegros. En ese momento la mujer le hace caso a su marido” (Validación TC MJ).

“...pero si una mujer es buena, ella sabe que es feo dejar a los maridos por ahí” (Chiqueño MA).

“Para la ayorea, es feo tener hartos maridos; dejar y dejar maridos, porque ellos ya critican, de todo le dicen: ‘Anda con cualquiera’, le dicen, todos critican, hombres y mujeres, los hombres le dicen a sus amigos: ‘*Andá*, ella es buena, te va a dejar nomás’ y eso no le gusta a la ayorea, por eso vivir con el que se juntó nomás está bien” (Taller Bélgica 1 MA MJ).

Como se puede notar, se enfatiza mucho en el valor de la estabilidad de la pareja y en las sanciones morales y el control social dirigido sobre todo a la mujer para que sostenga su vida en pareja en

“Para la ayorea, es feo tener hartos maridos; dejar y dejar maridos, porque ellos ya critican...”.

cualquier condición. Los testimonios denotan también el fuerte control del grupo para resguardar la estabilidad de las parejas con hijos. Al parecer tiene importancia decisiva el cumplimiento del rol de proveedor para dicha estabilidad, dando paso a que la mujer asuma su rol de esposa, de lo contrario podría ser objeto de fuertes críticas.

Zanardini y Biedermann (2001:30) realizan un resumen interesante de aspectos que también se han mencionado en los testimonios recogidos. "...desde ese momento, la idea de sexualidad como juego, se substituye por la obligación familiar, se comienza a tener hijos, a defender la pareja de interferencias adúlteras socialmente rechazadas. Cuando se casan, se vuelven celosos; el índice de fidelidad es muy alto...":

"Una jovencita que recién se casa tiene que estar en su casa para trabajar y ella mantiene a su marido y su marido lo mantiene a ella también. Las casadas ya no van con las jovencitas (solteras) porque si van con las chicas puede ser que busquen otro hombre. Con nuestras abuelas era igual, más antes las solteras estuvieron de un lado, y al otro lado las casadas" (Etacore MAA).

Como se ha manifestado en el capítulo 1 dedicado a los roles, la edad adecuada para formar una pareja estable ha cambiado, algo que las mujeres ayoreide consideran negativo en la actualidad:

"Hablando sobre los abuelos, más antes las chicas no se casaban cuando tenían 15 años, las mujeres se casaban cuando tenían 35 ó 40 años, ya no es igual como ahora, hoy en día las chicas se juntan de 13 ó 14 años" (Chiqueño MA, Chiquenoi HA).

"Más antes el hombre se casaba cuando tenía 30 años, ya era hombre y el jefe era bien hombre" (Chiquenoi HAA).

En la actualidad las parejas estables son constituidas a edades más tempranas que en la época del Gran Chaco. Los padres manifiestan que ello es una forma de recurrir a prácticas de solidaridad, distribución y relaciones resultantes del acercamiento entre los *jogasui* de los cuales son miembros ambos cónyuges, tratando de prever condiciones de sobrevivencia para la familia. Argumentan que mediante esta medida también se estaría buscando evitar que las jóvenes se involucren en actividades de prostitución, el embarazo prematuro, así como el consumo de drogas y otras actividades no deseadas por los padres:

"Cuando se ponen jovencitas, salen donde están los hombres, salen a buscar hombre y a beber con ellos" (Dosapé MJ, Chiqueño MJ, Cutamiño [Cuchamijñoro] MA).

"La mujer en el monte, cuando buscaba su marido, era jovencita, cuando ya sabían algo qué hacer, traer *garabatá*, tejer. Ahora se casan de 13 años, no sigue igual esa costumbre. Ahora se casan más jóvenes porque no sirve para que ande por ahí una chica, porque se embaraza y el chico no tiene padre" (Cutamiño [Cuchamijñoro] MA).

Se puede advertir que algunas familias tratan de controlar que sus hijas tengan un matrimonio estable cuando existen condiciones favorables para ello, además, se observa que es importante considerar la edad propicia para el primer embarazo y parto:

"Cuando las ayoreas tienen hijo ya es casarse. No hay ceremonia, sólo que tener hijos es casarse, el matrimonio son los hijos. Sí, pero también se casan según las leyes de los *cojñones*. Ahora rige la ley de los *cojñones*. Susana se casó por la ley de los *cojñones* porque necesitaba para sus papeles de maestra y el otro día se casó una chica en el barrio Bolívar, hizo fiesta, trajo cerveza y vino la doctora del Registro Civil" (Taller Bélgica 1 MA MJ).

Fidelidad, separación, viudez

"Había cosas prohibidas para las mujeres casadas, había un lugar limpio, ahí se juntaban las jovencitas a jugar, las jovencitas que no tienen marido. No pueden ir las que tienen marido. Si van las que

tienen marido, él les pega. Cuando las mujeres jóvenes no tienen marido, es costumbre que jueguen. Cuando una mujer joven quiere seguir jugando es para ver a otro hombre, por eso el le pega (el marido)” (Etacore MAA).

“Y cuando ya es joven o jovencita, ya cambia. Si es joven, ya se casa, ya tiene que ir al monte para que lo pueda mantener a su mujer. Igual a la mujer, cuando ya es joven ya se casa, y si es que su marido se va al monte y la mujer se queda en el campamento a buscar algo para cocinar para su marido” (Chiqueño MA).

Los testimonios muestran la existencia de mandatos claros para las mujeres, una vez formada la pareja estable. Se restringía su libertad y al parecer la transgresión a ciertos roles asignados podía ser castigada con violencia física. Resalta que estaba pautado que las mujeres casadas no mantengan relaciones con jóvenes solteras, es decir aquellas que estaban en búsqueda de pareja.

La estabilidad de la pareja era muy valorada. Incluso, “...todo el que perdía a su pareja se esforzaba en encontrar a un nuevo compañero para la vida, lo que solía suceder poco tiempo después...” (Barba da Silva, 1997:57). Los testimonios muestran que se establecían formas de control social que buscaban evitar rupturas en las parejas. Las mujeres que se manifiestan en los testimonios siguientes hacen duros comentarios ante las opciones de separación o de búsqueda de otras parejas. La crítica entre mujeres por tales situaciones es mencionada a menudo en los testimonios; aunque ello parecería estar en contradicción con el respeto a la libertad de las personas que, como se ha mostrado, es un comportamiento valorado:

“Los ayoreos le dicen loca a esas mujeres que tenían hartos hijos de diferentes hombres, cuando no tienen madre que les enseñe, suceden esas cosas. Puede ser que si una vieja le explica a una joven que (ésta) la escuche, si es buena o si no, sigue nomás. Existen todavía estas mujeres así, sí hay, son los vicios que una mujer joven no puede dejar, su pensamiento la lleva de un lado a otro” (Dosapé MJ, Chiqueño MJ y Cutamiño [Cuchamijñoro] MA).

“Había mujeres que no tenían marido, no sé por qué un hombre no se casa con ellas, puede ser que ella no lo ha mantenido bien a su marido o que ella habló mal con sus cuñadas o sus familiares, por eso el hombre la conoce y ya no se casa. Si una mujer es mala, ninguno de los hombres la va a mirar y las otras mujeres hablan mal, contra ella” (Etacore MAA).

“Si tiene marido esa mujer y él se va a trabajar un año y la mujer aparece con un hijo, hablan mal contra ella, le dicen otro nombre *dibé choqui*, cuando cambia de marido y tiene hijos de diferentes padres. Las mujeres y las jovencitas la miran a ella. Tiene hijos y ella para mirando otros hombres y los comunarios también se fijan. Ella no tiene vergüenza de hacer eso, porque es su costumbre. ¿Por qué no tiene vergüenza? ¿De dónde venía esa mujer que no tenía madre? Tenía madre, pero se murió cuando era chica y no tenía abuela y los parientes no le decían nada y eso hace buscar hombres” (Dosapé MJ, Chiqueño MJ y Cutamiño [Cuchamijñoro] MA).

“...cuando una mujer es bonita, cualquiera le mira o le habla contra ella, pero son la mujeres que están en contra de ella y nosotros le hacemos caso a nuestra abuela...” (Etacore MAA).

De la misma manera, la violencia contra las mujeres era desaprobada. A pesar de los controles y presiones para mantener el matrimonio, se muestra que la resistencia a la violencia de pareja a través de la separación no era calificada negativamente. Los hombres que se separaban de sus parejas podían aparentemente ser objeto de una crítica similar y juicios negativos:

“Había hombres medio locos. Sí, él cambia sus mujeres, y ahora hay chicas que le piden plata al hombre” (Etacori HAA).

“También si el hombre es malo y todo el tiempo pelea, la mujer lo deja” (Dosapé MJ, Chiqueño MJ y Cutamiño [Cuchamijñoro] MA).

En los casos de separación de la pareja, la mujer tomaba la decisión de dejar al cónyuge, quien debía abandonar la vivienda o trasladarse a otra comunidad. Se menciona que en esas situaciones, tanto los hijos como la vivienda y los bienes de posesión de la familia nuclear quedaban en manos de la persona encargada de los niños, sea esta la pareja, algún familiar o las ancianas que en ocasiones asumen su cuidado:

“Si es que la mujer deja al marido, la mujer se lleva las cosas de ellos” (Chiquenoi HAA).

“Más antes, cuando había separación, si es que tenían hijos los llevaba a los chicos, otras personas que llevan sus cosas, porque las cosas que son buenas son de la abuela que los cría” (Etacore MAA).

“Si hay personas que quieren pelearse en el monte, lo primero era ir donde su jefe para que él les hable y no se molesten entre ellos. Ahora, una mujer que le molesta un hombre va a la Policía si no tenemos un jefe” (Cutamiño MJ).

“Más antes tenía un marido, pero cuando él estuvo por la zona de Tobité, se apartó de mí y se juntó con otra mujer, y cuando se vinieron por esta zona la gente camba lo mató. Él me dejó cuando estaba jovencita. Los viejos les hacían caso a sus mujeres y la mujer le hacía caso a su viejo, igual ahora que entre ellos le hacen caso. Entre ellos se ayudan en cualquier trabajo, es lo que quiere la mujer cuando quiere a un hombre, lo quiere porque es corajudo o puede ser cazador porque quiere comer lo que trae del monte y hay una canción que habla de eso” (Etacore MAA).

También sucede que el hombre o la mujer que salen del hogar llevan sus posesiones y dejan a los niños en manos de otros familiares, como la abuela u otros miembros del *jogasui*. En algunos casos en los que hay una separación amigable, cuando existen bienes como garrafa, cocina y radios, al parecer se reparten, de lo contrario la persona que decide plantear la separación, deja los bienes para la familia. Cosas que son consideradas de uso personal, objetos femeninos o masculinos, quedarían con quienes “pueden usarlos”:

“Porque ya se casó y tiene que hacer su casa con su mujer, porque el hombre le regaló a ella. Antes no había. Ahora ella queda de dueña de la casita. Sí, pero si ellos tienen televisor, radio, garrafa, se reparten. Sí, pero si el hombre deja a la mujer, la mujer se queda con todo y si es la mujer, el hombre se lo lleva todo. La casa está ahí para la mujer, cuando tiene hijos...” (Taller Bélgica 2 MA MJ).

“En un divorcio, se lleva las cosas quien se lleva a los hijos, si el padre o la madre, depende quién haga el problema. Si la mujer hace problema, el padre se queda con los hijos y la casa, si el hombre hace problema, la mujer se queda con los hijos y la casa; y más antes ellos hacían igual en el monte” (Chiquenoi HA).

“Cuando una pareja se separa, las otras mujeres van donde está la casa y cualquiera lleva alguna cosa de ella y la que se separa se queda sin nada. Ya no hay esa costumbre. Cuando una pareja se separa, se encarga de los chicos la mujer, los lleva o puede ser el esposo; depende, si son dos hijos, la madre lleva a uno y el padre al otro. Si el marido la deja, nadie quitaba, pero hoy en día ya no lo puede quitar. El hombre no se lleva las cosas de la mujer, el hombre no hace nada con las cosas de la mujer. Y la mujer no puede hacer nada con las cosas del hombre, si se separan es mejor que cada uno se lleve sus cosas” (Etacori HAA).

“Si es el hombre que se lo deja para la señora, toda esa cosa se queda para la señora y si es la mujer que lo está dejando al hombre, se va nomás la mujer y el hombre se queda con todo. Si la mujer se quiere casar con otro hombre, lo deja a su marido, ahí es todo para su marido y se va con el otro, y el otro ya se lo hace otra casa de nuevo. Sí, el marido nuevo. Y si el hombre quiere dejar a su señora, tiene que dejar su casa. No es que sea de la propiedad de la mujer, sino que cuando está en la casa, la mujer la maneja. Si ella se va, se quedó el hombre, si él se va, se queda la mujer. Sí, se pueden repartir” (Taller Bélgica 2 MA MJ).

Se enfatiza que el concepto subyacente en la repartición de bienes es el uso del producto, no así la propiedad; además se considera cuál de los cónyuges está en condiciones de reponer, a corto plazo, los bienes que se reparten, considerando también la presencia de hijos y las necesidades de la familia extensa, *jogasui*.

Se plantea que podían también intervenir miembros del *jogasui* y de la red de parentela o el jefe o *dacasuté* en algunas situaciones de conflicto de pareja y posible separación. Es decir, algunos conflictos eran trasladados a ámbitos externos a la esfera de la pareja. Similar situación se presenta en la actualidad. Aunque otros testimonios enfatizan que los conflictos familiares primero son tratados entre los cónyuges y familias cercanas, y las situaciones muy graves llegan a espacios de definición externa:

“Se deshace mi matrimonio si mi marido se busca otra mujer, ahí ya nos separamos, pero si mi marido regresa, me pide perdón y yo no quiero, él se va y trae a su mamá y a su papá para que lo perdone, así se puede, pero como las cambas dicen: ‘La última vez’. Sí, hay varios casos todavía ahora. Quiere decir que la mujer perdona sólo cuando el hombre vuelve a pedir perdón con una comitiva, eso se ve todavía en las comunidades y en los barrios. Sí, eso es así, todavía eso no se está perdiendo” (Taller Bélgica 2 MA MJ).

En la actualidad, la infidelidad por parte de las mujeres parece ser una causal de separación, ya que se mantiene la valoración positiva de la familia. Es decir, en el caso de las mujeres, el control social sobre la infidelidad era muy fuerte (ver capítulo 1).

Otras razones que se manejan para la separación son los celos, la violencia y la tacañería. Este testimonio muestra el tratamiento de casos de separación por violencia, uno sobre la vida en el monte y otro sobre la situación actual, que se analizan más adelante:

“Había otros también, como el caso del que mató a su mujer, ése se iba lejos también, pero si una tropita se iba a cazar y lo pillaban, ahí lo mataban, porque había orden de *dacasuté*. No, mi padre, mi padre todavía vive y él me contó. Hoy igual, si una mujer es mala o el marido es malo, la madre va y le dice: ‘Déjalo a tu marido, te va a hacer daño’, le aconseja y lo deja. Cuando le pega mucho a su mujer, cuando es renegón, cuando es mañoso, es decir cuando el joven no quería desayunar con su suegra y su mujer por ejemplo, de repente porque es medio zonzo (risas)” (Taller Bélgica 2).

Responsabilidad familiar: roles atribuidos a la pareja

“La existencia de un hijo hace que uno se considere una familia propia. Si no tiene hijo, no se considera de familia o de *jogasui* del padre” (Chiqueño MJ).

En varios de los mitos recolectados se puede observar que los antepasados dejaron establecidas prácticas que guían la definición de atribuciones y roles. Por ejemplo, en el mito registrado por Fischermann (2005: 367) que hace referencia al joven *Etacori* se observa:

“‘Ahora es tiempo de que te cases’. También su madre dijo: ‘Ya eres adulto y será mejor que te cases’. Uno de los capitanes se dirigió a él y le dijo: ‘Te daremos dos mujeres, así tendrás más hijos y así habrá más *Etacorone*’. Cuando se casó, tuvo de cada una de las dos mujeres un hijo. Pero el *dacasuté* quería que haya todavía más *Etacorone*. Así, él dijo que le dieran todavía una tercera mujer. Y le dieron todavía una mujer más, así que eran tres. El *dacasuté* quería dar al hombre joven todavía una cuarta mujer, pero éste rechazó. El dijo: ‘Ya no quiero a cuatro mujeres, porque quiero ocuparme también de mis hijos. Ya tengo tres mujeres y tres hijos, y yo quería ir a cazar para que mis hijos tengan algo para comer’”.

A través de esta historia se evidencian responsabilidades de los varones en el rol de padres y esposos. Su papel de cazador y proveedor está claramente definido. De la misma manera, en el capítulo 1 se han mostrado atribuciones y papeles de mujeres presentes en mitos de entidades femeninas como *Bujote*, *Soré* y *Samá*, entre otras.

Es decir, valores centrales del matrimonio o vida conyugal son la reproducción biológica y la proyección sociocultural del grupo. El papel de la reproducción biológica es de responsabilidad (como

“Quiere decir que la mujer perdona sólo cuando el hombre vuelve a pedir perdón...”.

un importante fundamento), motivo y resultado de la vida en pareja y, de acuerdo al siguiente testimonio, se realiza una fuerte presión social para que ésta cumpla ese rol. La importancia de la procreación, como forma de empoderar el clan y de garantizar la continuidad de la transmisión de los *edopasade*, es tal que cuando una mujer no tiene hijos el hombre puede abandonarla. El esposo que no tiene hijos es criticado por otros varones del grupo. En la actualidad, se acude a la medicina “formal” buscando tratamientos médicos para tratar esa condición:

“Cuando la veían a una mujer no tenía hijos decían: ‘Parece hombre, nunca ha tenido hijos’. Su marido le decía: ‘Me casé con un hombre’. El hombre se pone triste porque los hombres se casan para tener hijos. En estos casos, el hombre puede dejar a la mujer. El hombre ahora le dice a su mujer que vaya al hospital para hacerse ver. Si ese hombre nunca ha tenido hijos en ninguna mujer, los otros hombres le dicen: ‘Por qué no has tenido hijos, no me iguales’. El hombre se queda triste. Pasa igual con la mujer. Otros hombres hablan contra porque nunca ha tenido hijos” (Dosapé MJ, Chiqueño MJ y Cutamiño [Cuchamijñoro] MA).

La transmisión de valores culturales a los hijos, también en el Gran Chaco, garantiza la expresión y puesta en práctica de valores tales como solidaridad, reciprocidad, así como de otros principios y comportamientos que ayudan en las posibilidades de sobrevivencia individual y colectiva.

“Si una mujer no tiene marido nadie la cuida, es mejor que tenga amigos, porque si le doy algo a alguien, algún día me da también” (Picaneré MJ).

En la actualidad se presenta una flexibilización de roles mayor, ya que si bien en el Gran Chaco las mujeres también cumplían funciones importantes de proveedoras de recursos de subsistencia, en la actualidad esto es más común cuando el varón no tiene ingresos, especialmente en áreas urbanas. Entre los ayoreode, si bien existen mandatos definidos para mujeres y varones, los roles de género son más flexibles que en otros grupos sociales ya que uno puede reemplazar al otro en sus actividades en caso de necesidad, sin que ello lleve a una valoración negativa de los varones, aumente el prestigio de la mujer y no implique la inexistencia de jerarquías¹¹² entre los sexos:

“Es mejor tener mujer, porque si no tiene plata el marido, ella va a la calle y en la tarde trae plata cuando vuelve” (Chiquenoi HA).

“Si el hombre no está en la casa, la mujer es la que se encarga, el hombre sale a buscar trabajo” (Chiquenoi y Picaneré HA y MJ).

“Si mi mujer se enferma, yo tengo que ir a ver en el hospital. Si mi mujer se enferma y está en casa, yo la ayudo, yo cocino porque ella no puede trabajar. Ese trabajo de cocina no es tanto de los hombres, pero si su mujer está enferma, *obligao* uno tiene que hacerlo” (Dosapei HA).

“El padre es el que tiene que ver todo en la casa. Es igual que cuando estábamos en el monte, el padre busca para su familia” (Dosapé MJ, Chiqueño MJ y Cutamiño [Cuchamijñoro] MA).

Además de los roles tradicionales de las mujeres referidos a la cosecha de productos agrícolas, la distribución de éstos y de los productos de cacería, recolección, tejido y redistribución de bienes, entre otros, en la actualidad se asumen responsabilidades domésticas de esposa y madre, que son producto de los cambios que ha traído la interrelación con el entorno regional:

“La mujer puede ayudar al marido, depende de la mujer, si la mujer no quiere hacer nada es de floja y el marido lava la ropa de su mujer y los hombres dicen: ‘Por qué será que no la deja si ella no le ayuda en nada, y si el hombre está en su chaco no le ayuda en nada’. Mi obligación como mujer es ver las camisas de mi esposo, si están en buen estado, si es que hay un hueco yo la costuro, igual a mi hijo, después de esto yo me pongo a cocinar para mi esposo, porque yo pienso que ahora han cambiado la cosas porque nos ponemos ropa, y más antes nuestros abuelos no tenían nada” (Picaneré MJ).

¹¹² Los sistemas de género son sistemas de prestigio y de relaciones de poder.

Un mandato fundamental, mencionado en varios testimonios, es el del respeto mutuo en la pareja: “El hombre tiene que respetar a su mujer y la mujer tiene que respetar a su marido” (Chiqueñoi HA). Sin embargo, como se muestra en el capítulo 3, la transgresión de ese mandato puede derivar en actos violentos de parte de ambos cónyuges.

Al mismo tiempo que existen situaciones de violencia registradas, también se afirma en diversos testimonios que esa es una conducta reprochable y no aceptada (ver capítulo 3).

Responsabilidades de socialización de los hijos

Cuando se vivía en el Gran Chaco los hijos aceptados eran aparentemente muy valorados y su cuidado era especial, ya que la sobrevivencia del grupo, transmisión de *edopasade* y crecimiento de los clanes dependían de ello.

Los hijos no trabajaban a temprana edad en tareas agrícolas, caza o recolección, y más bien se les permitía vivir una infancia plena. El aprendizaje se realizaba a través de la práctica, con una disciplina que no implicaba violencia o gritos, respetándose el desarrollo armónico de su *áyipié*, a través de la experimentación en su convivencia permanente con los adultos. Si bien en el monte eran las mujeres quienes más se ocupaban del cuidado de los hijos, en la actualidad existe una participación más activa de los varones.

Dado que el número de hijos era controlado y limitado a lo que el grupo podía sostener, su cuidado estaba a cargo de ambos padres, con mayor o menor competencia en etapas del desarrollo de la persona o franjas etáreas. El tiempo dedicado a ellos dependía de las actividades propias de la vida de cazadores, recolectores y la dedicación estacional a las huertas que realizaban los progenitores. A los niños los cuidaba principalmente la madre, aunque los varones y otros miembros del *jogasui* se involucraban para evitar que los infantes se lastimen. Se socializaban en un ambiente poco autoritario, vigilado estrechamente. Conforme se desarrollaban, eran introducidos por ambos padres en sus principales roles: cazadores, recolectores y tejedores, entre otros:

“Si tiene tres o cuatro hijos, los dos tienen que ver a sus hijos, hombre y mujer; mientras está el marido con ellos, el marido tiene que ver. Si está en un trabajo lejitos, la mujer se encargaba de los chicos” (Cutamiño MAA).

“El padre que le enseña al chico a trabajar o el chico mira lo que él hace. Nuestro trabajo es traer leña para poder cocinar. Si el chico lo ve al padre trayendo leña, él después va a ir. En la época de los abuelos quien miraba a los chicos (pequeños) era la madre” (Dosapé MJ, Chiqueño MJ y Cutamiño [Cuchamijñoro] MA).

“(En la pubertad)... más antes la mujer le enseña a las jovencitas cosas de mujeres y el hombre a los jovencitos, cosas de hombres” (Etacori HA).

En los testimonios resalta que, tanto en la época de la vida en el Gran Chaco como en la actualidad, se evitan actos de violencia frente a los hijos, así como se evidencia la transmisión de reglas como no robar, no calumniar, el valor del trabajo, la laboriosidad en las mujeres, el estudio, la uxori-localidad, la exogamia, las prohibiciones relativas a cada sexo y periodo etáreo, y las formas de resolución de conflictos, entre otros aspectos. Se puede notar que tanto en el Gran Chaco como en las comunidades actuales se evita la educación autoritaria y represiva:

“La chica se pone falda más o menos de 20 ó 25 años, cuando ya es mayor. Su mamá les enseña las cosas buenas. Y les enseña a los hombres que cuando se casen tienen que mantener a su mujer y también a su suegra, tienen que buscar algo de comer para ellos y tienen que estar bien con su cuñado y la tía, porque si se portan mal con ellos, nadie los va a querer, porque nadie los quiere a los que son tacaños y a la jovencita le dice lo mismo: ‘Cuando se case, usted va a mantener a su suegra y si se enferma va a cocinar para ella’. Sobre los chicos, una jovencita no mira a los chicos que nacen mal, porque ella puede tener uno igual, ni miran a los muertos cuando están embarazadas. La madre le enseñaba a su hija que no coma cualquier cosa; yo no comía las cosas que mi mamá me decía que no coma, por eso nunca me pasó nada. No podían comer las jovencitas *peta* o *tatú* arañado, pero es cuando estaban embarazadas” (Etacore MAA).

Actualmente, la educación de los hijos también está a cargo de ambos padres, quienes transmiten valores y prácticas del pueblo ayoreode y los roles dentro de la familia y de la comunidad, preparándolos para ser adultos. Mujeres consultadas opinan que los varones se ocupan más del cuidado de los hijos, ya que los esposos pueden permanecer mayor tiempo en los hogares cuando no se dedican a la venta de fuerza de trabajo, como en el Gran Chaco. Sin embargo, entre las mujeres que se dedican a la mendicidad se observa que trasladan a niños con ellas, al igual que las mujeres que asisten a capacitaciones técnicas y actividades políticas, como marchas y congresos de las organizaciones indígenas. Mantienen la visión de la necesidad de realizar un aprendizaje por observación y participación del ejemplo cotidiano de los padres:

“El hombre tiene obligaciones en la casa, tiene que ver todo lo de la casa, que los chicos no peleen, que las mujeres se ayuden y que no metan chismes. Que les dé a las otras” (Chiquenoi y Picanere HA y MJ).

“El hombre le enseña a su hijo. Le dice que cuando esté grande va a trabajar para mantener a sus hijos. Es igual en la mujer, la mujer le enseña a su hija lo que tiene que hacer en su casa y le dice que cuando se case tiene que lavar la ropa de su marido y cocinar. El hombre le enseña al chico cosas del futuro, una persona dice que va a estudiar y al terminar que ayude a los ayoreos” (Chiquenoi HA).

“El padre o la madre se responsabiliza de los niños, es la profesora la madre, es la que tiene que ver por los niños, pero en la casa quien se encarga de los chicos es el padre, pero no sólo el padre. El padre tiene que enseñar o explicar qué va a trabajar cuando sea grande. El hombre no debe hablar mal con su mujer si está el chico junto de ellos, el padre tiene que decir a los chicos: ‘No agarre cosa ajena, no robe la cosa de tu amigo, si usted roba va a ser una vergüenza para usted’, y lo mismo le dice su madre. Cuando ya es grande, él ya es joven, el padre le dice que no hable mal contra sus amigos” (Dosapei HA).

La incorporación de nuevos valores y, como se ha manifestado, la prohibición del entierro de infantes, ha tenido como impacto el aumento del número de niños en las comunidades localizadas en zonas rurales y urbanas.

El proceso de migración a las ciudades o de itinerancia estacional ha traído aparejada una serie de cambios en la vida cotidiana. En los testimonios se enfatiza que los hijos ya no obedecen a los padres, lo que se siente con mayor fuerza cuando entran a la adolescencia. Los ayoreode se ven confrontados con circunstancias que exponen a los niños y adolescentes a situaciones de peligro, que podrían causar un deterioro aún mayor de su calidad de vida y poner en riesgo su integridad personal. Por ello, sienten necesidad de ejercer mayor control sobre los hijos en la ciudad del que es necesario en las comunidades, evocando la vida en el Gran Chaco, donde la educación era menos represiva. Al parecer los padres no tienen claro cómo lidiar con estas nuevas situaciones, por lo que algunos delegan en el hijo mayor un rol de vigilancia y control, especialmente en los asentamientos urbanos para que ponga límites a la libertad de la que gozan los menores:

“Le digo a mi hijo mayor que tiene también que ver a sus hermanos. La obligación del hijo mayor es que él tiene que decir que no anden mucho o que no peleen con los otros muchachos. El hijo mayor le dice a sus hermanos que no vayan a andar en la calle ni a colgarse de los camiones, por ahí pasa un accidente. Porque hay algunos chicos que salen a la calle, molestan a los *cojñones* o algún amigo agarre algún vicio, eso ya no sirve. Yo le digo a mis hijos que si van a un trabajo, van a trabajar para ellos, para sus hermanos y para nosotros, no van a hacer como otros que trabajan para comprar algunos vicios. Si van a la escuela, ese es un trabajo, no van a hacer otra cosa. Cuando llegan de la clase es su madre que los obliga a hacer sus tareas” (Dosapei HA).

“Sobre la cosa que pasó en el monte, para mí estaba bien estar en el monte, porque nuestros abuelos vivían bien en el monte y hoy en día toda las cosas son mal porque nuestros hijos hacen cosas que nosotros no queremos y más antes los hijos de nuestros abuelos les hacían caso a ellos y si nuestra madre nos enseña, le escuchamos. Antes que murió mi mamá, ella me enseñó y ahora nuestro hijo ya no hace caso a nosotros, seguramente ellos quieren ser grandes y si le decimos a ellos no hagan, pero ellos hacen. No debería hacer esa cosa, antes nuestra madre nos habla de la gordura de un animal y la madre dice: ‘No coman porque está gordo (grasoso)’. Pero hoy en día cualquier persona come la gordura de un animal, pue-

de ser de un pollo o de una res y le decimos a ellos que no coman, pero ellos comen, ya no hacen caso a nosotros hoy en día. Pero en el monte nuestra madre nos dice algo, le hacemos caso a ellos, también no quería que comamos frejol porque si una jovencita (come) cuando está con su regla, le viene hartito, esa es la cosa que nos hace mal a las muchachas cuando están con su regla” (Dosapé MAA).

Testimonios muestran que las mujeres adultas resienten el quebrantamiento de los tabúes por parte de las nuevas generaciones, sobre todo en los procesos de urbanización y lo expresan como una pérdida de autoridad. Al parecer se ha debilitado la autoridad paterna y materna:

“Hoy en día las chicas ya no le obedecen a su madre porque ellas quieren hacer todo lo que hacen los cambas” (Etacori HAA).

Es decir, una preocupación central es que las nuevas generaciones desafían la autoridad de los padres, cambiando comportamientos antes fuertemente valorados, como el trabajo, la redistribución, el intercambio, la solidaridad y la reciprocidad:

“Ahora, el interés de los muchachos y el interés de las muchachas es su cuerpo; su pinta, nada más. No le importa si es flojo o no comparte con su familia” (Chiquenoi HA).

En las comunidades periurbanas, el problema de los jóvenes ayoreode es muy grave. Se nota en los testimonios que a los padres les preocupan las actividades en las que los adolescentes se ven involucrados, como robos (hechos que antes eran sancionados con la muerte), el consumo de drogas, el alcoholismo, así como el trabajo sexual de niñas iniciándose en la pubertad.

Responsabilidades de la pareja con el jogasui

“Si es por *tacañera*, ahí nomás queda, se separa. Antes la *tacañera* no existía, cuando uno cazaba, había intercambio. Eso influye en lo que los ayoreo no acumulan, ahora hay que invitar hasta que se acabe. Las ancianas dan todo su Bonosol a sus nietos. Esa cultura viene de anterior, de *jnanibajade*, no podemos quitar esa cultura. Ahora compartimos con los hijos. Todo su salario lo gasta al otro día. Mezquinar, ser tacaño y ser chismoso era castigado con muerte” (Nuruminé, MA, Chiqueño MAA y Nuruminé Alpire HJ).

La distribución de los recursos durante la vida en el Gran Chaco no se daba únicamente a nivel de la familia nuclear, sino que alcanzaba al *jogasui* (familia ampliada o unida) y a la red de parentela, a cargo principalmente de las mujeres hasta la actualidad. La provisión de productos ha sido y todavía es responsabilidad de los varones. Si bien son reglas de estricto cumplimiento por quienes desempeñan esos roles, ya que se relacionan con la reproducción social del grupo, se combinan con la flexibilidad propia de grupos sociales en los cuales todos los miembros están capacitados para realizar las actividades que no les están prohibidas. La capacidad de proveer y distribuir es valorada y reconocida por todos. Esto se expresa en el hecho de que ser considerado “tacaño” es un defecto pasible de sanción moral, llegando hasta la exclusión del grupo (ver capítulo 4):

“Y les enseña a los hombres que cuando se casen tienen que mantener a su mujer y también a su suegra, tienen que buscar algo de comer para ellos y tienen que estar bien con su cuñado y la tía, porque si se portan mal con ellos, nadie los va a querer, porque nadie los quiere a los que son tacaños” (Etacore MAA).

“Entonces de esa comida común familiar se comparte con todos. Me acuerdo en el año 80, mi hermana tenía una olla así y dice a su nieto: ‘Traiga su plato hijo’. Entonces, todos tenían su plato alrededor de la olla, servía mi hermana a todos. ‘¿A ver, le falta a Humberto?’, dice y me trajeron también mi plato, así compartimos en una olla familiar. La cultura de los pueblos *cojñones*, una vez se casa con su marido el *cojñoi*, entonces ya lo deja a su familia ya. Usted se casó con José, entonces obligación de apartar de la familia. Solito los dos; pero ahora nosotros todavía no, según la cultura. Los *cojñone* tienen otra cultura. Los ayoreos seguimos con la familia. Seguimos, seguimos. Cuando yo me casé con mi señora, pregunté con mi señora, le hice una casa. Una casa de ocho metros, larga sí. Entonces,

**“Ahora,
el interés
de los
muchachos
y el interés
de las
muchachas
es su
cuerpo...”.**

mi señora dice: ‘Vamos a hacer todos, esta casa por sí viene una familia de usted, entonces ahí se queda con nosotros, si quiere, si quiere está con nosotros y mi familia también si quiere está con nosotros. Entonces ahí compartimos el cuarto, dos cuartos. Amplios, amplios’ (Chiquenoi HA).

Los niños “entregados”: niños del jogasui

Como se ha explicado en el capítulo 1, al parecer la entrega de niños no aceptados por los padres sustituye a la antigua práctica del entierro de niños vivos:

“Una niña con 11 dedos que nació en Poza Verde fue recibida por su madre, pero luego rechazada porque no la alimentaba. También hay un caso de mellizos que nacieron y fueron regalados, ahora se los recibe, pero la madre queda manchada por esa mala suerte y la gente no se olvida” (Cutamiño MJ y Chiqueño MJ).

Algunas familias reciben a estos niños y en la mayoría de los casos los asumen como hijos propios, criándolos y dándoles sus apellidos para que reciban los *edopasade* del clan de la familia que los ha adoptado.

En las comunidades asentadas en la zona periurbana de Santa Cruz se presentan muchos casos de niños en esa situación. En especial existe una anciana ayoré, hija de un conocido *dacasuté*, quien los recibe. En algunos casos, cuando se trata de niños de su propio *jogasui*, ella los cría como propios y a los otros, aunque sean hijos de matrimonios mixtos, se encarga de buscarles familias ayoreode adoptivas. Aunque existen casos de entrega de infantes a instituciones de adopción o acogida del Estado se manifiesta que esta práctica no es adecuada, bajo el argumento de que no “entregan a otros a su gente”. “Hay algunas mujeres buenas con los chicos que no son sus hijos” (Etacore MAA):

“Esa anciana busca a su nieto o adoptado que había sido entregado al hospital porque tenía labio leporino. Después de la cirugía, la Defensoría del Niño lo catalogó de abandonado y lo envió a un hogar. Cuando estaba en buen estado de salud se busca recogerlo: ‘Vos regala a tu hijo, no regales niños ayoreos, eso sólo hacemos nosotros’” (Picaneré MAA).

“Hoy en día nadie les pega a los chicos. Hay algunos hombres que no son malos y los quieren como si fueran propios” (Cutamiño, MAA).

La práctica actual de entrega de niños entre familias en las comunidades no es juzgada negativamente, ya que en la memoria de las mujeres ayoredie se encuentra el entierro de niños no deseados, como antecedente.

El testimonio siguiente muestra que en la actualidad se intenta formalizar la adopción, asegurando la paternidad ante la normativa nacional, inscribiendo el nacimiento en el Registro Civil. También se evidencia la presencia de nociones mercantiles como inversión, gasto y retribución:

“Tengo un adoptado de parte de la familia de mi señora. Su familiar se fue a *cantearse* a Cuatro Cañadas diciendo: ‘Le dejo a mi hijo, todavía en su poder de usted y si me atraso una semana se va quedar con la chica’, le dice y así pasó. Quedó unas dos semanas en Cuatro Cañadas. Entonces volvió otra vez, entonces le dijo: ‘Haga lo que le dé la gana de mi hijo’, le dice que va a ser su hija. La dejó a mi señora, ahí la tenemos ya grande de cinco años, entonces ya este año, el 2008, vamos a meterla a escuela. Porque ya tenemos la documentación a nombre de nosotros, apellido de nosotros. Dejan de regalo. Se los cuidan, pero hay personas que esa mujer lo deja ahí y no tiene medio para sustentarlos. Lo maltrata, entonces lo quita otra vez y lo entrega a otra mujer. La regala y ya no puede pedirla de vuelta, porque ya lo entregó ya hace cinco años. Pero si fuera dos años, no se puede. Todavía unos dos días. Diez días ya es mucho ya, porque si me entregaba, podía recoger durante 10 días, entonces mi inversión de leche, preparar leche, trabajo y cuidar, entonces ya ella si quiere recoger después de 10 días, entonces ella obligación tiene que pagar todo, lo que he hecho, leche y enlatados todo eso. Entonces ella decidió desconocer a su hija, entonces dice haga lo que le dé la gana a mi hija, pero es su hija lo juro que es su hija y no lo va a decir que ella era su mamá. Somos mamá y papá como propio, ya tenemos su certificado de nacimiento, todo ese documento” (Chiqueno HA).

2.3. Aspectos sobre maternidad y control de la reproducción

“En el monte, los que no tenían hijos no estaban conformes porque no tenían hijos. Esa pareja a veces mandaba a otros chicos y las madres se enojan de que los manden. ‘Nosotros hacemos hijos para mandarlos a veces, tenemos flojera y los mandamos a traer cosas’, dicen” (Dosapé MJ, Chiqueño MJ y Cutamiño [Cuchamijñoro] MA).

Como se ha manifestado, en la pareja estable o “casada” se valora la procreación. Un concepto central es que la decisión para asumir la maternidad era tomada cuando la mujer y el varón se sentían con la madurez suficiente como para asumir en pareja estable la responsabilidad de la crianza del hijo. Aún es importante que el niño cuente con el apoyo de ambas familias, del *jogasui* paterno y materno:

“La mujer en el monte, cuando buscaba su marido, eran jovencitas, cuando ya sabían algo que hacer, traer *garabatá*, tejer. Ahora se casan de 13 años, no sigue igual esa costumbre. Ahora se casan más jóvenes porque una chica no sirve para que ande por ahí porque se embaraza y el chico no tiene padre” (Cutamiño MA).

“Ahora sigue habiendo ese acuerdo para tener los hijos en la pareja, se mantiene, no ha cambiado, en las comunidades y en la ciudad es igual” (Taller Bélgica 1).

En la actualidad, tal como sucedía durante la vida en el monte, la decisión de la maternidad también se relaciona con las condiciones en que se encuentran la pareja y el grupo:

“Yo decidí tener los hijos y mi marido también, los dos juntos, porque yo no conocí una madre y quería una compañera, después yo me cuidé, le conté a mi marido y le dije que quería cuidarme porque era muy feo tener un hijo pequeño y volver a embarazarse, y mi marido me dijo: ‘Cuidese’. Luego de siete años mi marido me pidió otro hijo, le dije que bueno y tuvimos a nuestra otra hija, ahora no estamos de acuerdo en otro hijo. Él quiere un hijo varón, pero no depende de él, es suerte no más. Yo todavía no quiero embarazarme y él dice: ‘bueno’...” (Cutamiño [Cuchamijñoro] MA).

“Nadie daba órdenes para que hagan hijos, depende de los dos. Si se juntan dos jóvenes, hombre y mujer, la mujer decide dónde van a ir a vivir, le dice: ‘Vamos a ir donde mi mamá y mi papá’. Sí, era así más antes, siempre iban a la casa de la mujer, era la ley. Ahora ya los dos deciden. Poco ha cambiado, ahora cambió porque algunos hacen su propia casita. Nosotros hemos dejado a nuestros padres. Hemos hecho casita” (Dosapé MJ, Chiqueño MJ y Cutamiño [Cuchamijñoro] MA).

“Los dos, mi esposo y yo, tomamos la decisión de tener hijos, pero yo quería que sea mujer, porque como estábamos diciendo la mujer ayuda a su mamá y los hombres no, sólo ayudan a su suegra” (Taller Bélgica 1 MA y MJ).

Espaciamiento del embarazo, formas de anticoncepción y entrega de niños

De la misma manera, la decisión sobre el espaciamiento del embarazo considera las condiciones en que se encuentran los padres: estabilidad de la pareja, acceso a recursos, estabilidad en el *jogasui* y la edad de los otros hijos, entre otros aspectos. Dichas situaciones eran importantes durante la vida de antes y lo son en la actualidad.

De acuerdo a los testimonios, los métodos utilizados para el espaciamiento de los embarazos eran el amamantamiento prolongado y el enterramiento de hijos que nacían antes de que el último tenga cierta edad, entre tres y cinco años aproximadamente, debido principalmente, al parecer, a la dificultad de cargar dos niños pequeños al mismo tiempo. Los métodos para controlar el espaciamiento del embarazo han cambiado por la prohibición del entierro de niños y por el acceso a métodos de control y planificación familiar en ciertos casos; el número de niños crecerá sin que las condiciones de vida —acceso a recursos— mejoren, lo que llevará inevitablemente a aumentar la tasa de mortalidad de forma incontrolable (Pérez Díez y Salzano, 1977:s/p).

“Yo tuve a mi primera hija y después tuve a los dos años. Ella dice que tres años, porque el chico ya puede comer solo, ya camina o su mamá ya puede irse a cazar. Antes de los tres años no era bueno, porque la mujer no podía cargar con dos chiquititos y antes era igual. Antes cuando tenía dos añitos, otro nace y lo entierran, porque es muy chiquitito el otro. En el monte más o menos, cuánto había que dejar pasar, más o menos cuando tenía cinco años el chico” (Taller Bélgica 1).

Por ejemplo, el testimonio muestra que en la actualidad se planifica el espaciamiento del embarazo usando métodos anticonceptivos:

“Yo quería tener cuatro hijos y tuve cuatro hijos, dos muertos y dos vivos; mis hijos son hombres, se murió una niña que tenía, y yo las quiero mucho a mis nueras porque no tengo hija mujer, y mi nuera es chiquitana, yo la quiero, pero a veces está aburrida mi nuera, es que no es propia sangre ayorea, pero la respeto, yo le ayudo y a veces lavo ropa de ella y ella también a mí, y tengo un hijo que lo crié desde que tenía un año y ahora ya tiene 16, se murió su mamá, yo lo crié y me dice mamá y papá a mi marido, salió bien mi deseo. Yo le dije: ‘Daniel vamos a tener cuatro hijos porque cuesta criar cuando no hay trabajo seguro’, y salió así gracias a Dios, yo nunca tomé pastillas, T de cobre y todas esas cosas, mi esposo me cuida. Hay veces no tenemos relaciones una semana y me cuida. No, ellos no saben los ayoreos cuidar-se con método. Después que ‘desembaraza’ puede tener relaciones al otro día” (Chiqueño MA).

“Está cambiando por esos aparatos que ellos están usando, pastillas, T de cobre, inyecciones, en mi tiempo no había todo eso, pero yo ocupaba la fecha, cuando baja la regla después de eso no hay peligro, y yo lo ocupé creo tres años. Eso enseñó un doctor, licenciada y es verdad que si tiene relaciones con la mujer que tiene la regla, no tiene hijos” (Picaneré MA).

“Los dos deciden tener hijos, en qué tiempo... depende de ellos, algunos no tienen hijos hasta un año o tres años, después tienen hijos. Es igual como ahora, hay algunos que se juntan y al año tienen bebé. Otros esperan unos dos años. El hombre le dice a la mujer qué día van a hacer al chico (más específico, el momento de la relación sexual). Ahora es mejor, porque ahora estamos en una ciudad, si tiene una joven tres o cuatro va al hospital para que ya no tenga más hijos” (Dosapé MJ, Chiqueño MJ y Cutamiño [Cuchamijñoro] MA).

El análisis de los testimonios muestra la existencia de varios métodos de control de la reproducción, con el común denominador de que la causal argumentada refiere a la necesidad de limitar el tamaño de la familia y la búsqueda de bienestar individual, de la pareja o de la colectividad: el entierro de niños, la entrega de niños en adopción, la decisión de no alimentar o cuidar de niños no deseados y la esterilización mediante la ingestión de un brebaje preparado por el *dajnai* a solicitud de las parejas, cuando ya no deseaban tener niños (casos trabajados detalladamente en el capítulo 1):

“Hay remedio para no tener más hijos. El curandero lo *santiguaba*, echaba su saliva a un líquido y le daba a tomar para que no se embarazara nunca más. También aprendieron a usar semillas de los chiquitanos y de los guaraníes. Por ejemplo, se usaba el *sirari* para tomar el primer mes, si se toma el segundo mes ya no sirve porque el niño muere y se pudre adentro” (Reunión Canob 1 MA, MAA, MJ).

“Hay un curandero de antes que les daba una agua y lo expulsaban, y como él sabía de todo, la señora tomaba y no tenía más hijos. Sí, era lo de antes, para mí una mujer que no quiera tener hijos es porque su hijo está chico y si ella se embaraza dice que las otras mujeres la van a criticar que otra vez están embarazada, y ellas de vergüenza abortan. Tengo mi nuera que tuvo su hijo y al año tuvo otro, y yo me asusté, pero hasta ahora ya están grandes los dos, parecen mellizos y le dije que se ponga la T de cobre, y ella dice que cuando tenga cinco años su bebé se la va sacar para tener otros hijos, y a veces cuando uno está con la T, yo igual la tenía, pero mi marido me decía que a lo mejor me daba infección, igual me cuidaba, igual yo le decía que se cuida de la ligación, porque no es por no tener hijos, sino para no enfermarnos, los dos nos cuidábamos” (Taller Bélgica 1).

“O sea, siempre ha sido así que las parejas deciden si quieren o no quieren tener un hijo, si se pasean por ahí, si toman píldoras o remedios siempre es una decisión de la pareja, del hombre y de la mujer,

y esto no provoca problemas, pero estas recetas son escondidas, son *pujade*, es para ellos nomás. Si otros saben qué pasa, la critican pues, dicen: ‘Esa mujer tiene miedo a los hijos’; si se ponen de acuerdo con su marido no hay problema, pero si todo el mundo lo sabe es feo, porque hablan para esa mujer, dicen que la mujer teniendo hijos y se hace abortos. ‘Les tiene miedo’, dicen; que por que es mujer le tiene miedo a los chicos, tiene miedo de que nazcan, tiene miedo del parto, por el dolor, y las otras mujeres critican” (Taller Bélgica 2 MA MJ).

Una mujer joven afirma que actualmente la infertilidad es considerada un problema, especialmente porque al parecer, progresivamente, se viene incorporando la noción de la posibilidad de apoyo de los hijos en las tareas cotidianas de las mujeres en la familia:

“Si una mujer nunca ha tenido hijo, las otras mujeres dice: ‘Parece hombre’, y es como si los dos son hombre, y también la mujer habla contra ella porque está criando chico ajeno y las mujeres dicen: ‘Por qué será que está criando chico ajeno, por qué ella no hace un hijo’. Yo tengo mi hijo y cuando me da flojera de ir a la venta, yo lo mando a mi hijo, pero una mujer que no tenga hijo, no hay a quién mande, porque no tiene hijo y todo le cuesta a ella, *obligao* tiene que ir a la venta. Y esa mujer que no tiene hijo ¿será que las otras mujeres tienen lástima a ella? Pueden ser personas que tienen buena amistad y le den a ella sus hijos para que los críe. Si no es su propio hijo, ella no puede pegarle al chico. Tampoco el hombre puede pegarle porque no es su hijo, si es que está la madre del chico le dice: ‘¿Por qué pegas al chico? si no es tu hijo, no es tu hijo para que le pegues’...” (Picaneré MJ).

Nuevamente emerge en el testimonio lo delicado de las relaciones con niños “adoptados” o regalados, porque si bien son asumidos por la familia como hijos propios, al parecer la relación con el clan de nacimiento de alguna manera se mantiene, y la familia biológica o el clan de origen tiene la posibilidad de recriminar a la familia adoptante en situaciones en que se ejerce violencia sobre el hijo adoptado. Se observa que estos adoptados, cuando ya son adultos, pueden volver al hogar consanguíneo si los padres lo aceptan o se pueden establecer relaciones de adopción clánicas, teniendo como elemento central el compartir la crianza de estos niños (como se ha mostrado en los testimonios anteriores). Existen mujeres que no tienen hijos:

“(…)Ya no hay mujeres que no tienen hijos, a veces una mujer que tiene hijos lo regala a la mujer que no puede tener. A mí me regalaron y yo tengo hijo” (Dosapé MJ, Chiqueño MJ y Cutamiño MA).

Prácticas y regulaciones sobre reproducción, procreación y maternidad

En tiempos de la vida de antes, en el Gran Chaco, existían prácticas de entierro de infantes reguladas por preceptos o normas que respondían a necesidades del *jogasui* y/o clan y de los padres para asegurar el bienestar del individuo y del grupo.

Las mujeres ayoredie presentes en el taller de Canob, representando a todos los asentamientos rurales y urbanos, acordaron definir como “leyes”¹¹³ las siguientes normas de cumplimiento obligatorio para las mujeres y que regulaban ámbitos de la vida de antes, validadas en el taller final de revisión: Poner al primer hijo en el pozo, no importaba que sea hombre o mujer; poner también a los mellizos, niños huérfanos y a niños con enfermedades al pozo; las mujeres que no habían tenido hijos no podían presenciar partos, especialmente era prohibido observar el parto de mellizos:

“Enterrar es *ajochaame*. Entierro no es un aborto, si la mujer da a luz y no quiere a su hijo, lo entierra vivo. La mujer no lo ‘recibe’, entonces no le da vida. El niño vivo recién tiene *áyipié* más tarde” (Cutamiño [Cuchamijñoro] MA).

“Enterrar un niño nacido no es aborto. No era asesinato, se enterraba porque el niño sufría, se tenía miedo que el hombre se separaba de su esposa, para su seguridad, (el niño) era enterrado. Mellizo, niños enfermos, embarazos muy cercanos. Enterraba para que no sufra, para su seguridad. Actualmente, se juzga mal por los evangélicos (el entierro) y se aborta. Enterrar vivo a solicitud de la persona era

“Hay remedio para no tener más hijos. El curandero lo *santiguaba*, echaba su saliva a un líquido...”.

¹¹³ Término que ellas utilizan, cuyo concepto ha sido transmitido por los misioneros y en la actualidad usado en su relación con la Policía y en la defensa de derechos indígenas por las organizaciones indígenas. Se utiliza en el sentido de un mandato imperativo proveniente de los antepasados y ordenado por el *dacasuté*.

hacerle un favor, era para que no sufra. Era una muerte solicitada. Era un acto de piedad de la sociedad y la familia” (Chiqueño [Chiquejñoro] MJ).

Bartolomé (2000:248-254) resume aspectos que diversos autores señalan como posibles razones por las cuales se realizaban la práctica ayoreode de “usar el pozo”, empleada también por otros pueblos del Gran Chaco y definida por estudiosos como “infanticidio”. El autor manifiesta que una explicación común señala que esta práctica constituía un medio efectivo de control demográfico con el objetivo de lograr estabilidad en la relación con los recursos naturales disponibles. Otra razón que se argumenta, con menos énfasis, refiere a intereses reproductivos personales. Desde su punto de vista, esta práctica constituiría “una regulación de la fecundidad, tanto a nivel individual como colectivo, para evitar el crecimiento desmesurado de las bandas en relación a los recursos y también para responder a las necesidades de control reproductivo de las unidades domésticas”. Señala que para ello la “ideología cultural despoja al infanticidio de su carácter de muerte, asumiéndolo como tránsito entre diferentes espacios vitales, lo que no se aleja mucho de otras concepciones culturales del aborto”. Ello se enmarca en las concepciones de vida, muerte y ciclos vitales explicadas anteriormente:

“La criatura tiene alma cuando tiene dos años, en la barriga son... sin alma” (Taller Bélgica 1 MA y MJ).

Los datos obtenidos muestran que esta práctica no era únicamente una regulación de la reproducción con diversos fines, sino que transitaba una dimensión de la organización social que impone reglas estrictas para asegurar el bienestar y beneficio de las personas y del grupo. En algunos casos se cumplía la “ley” ejecutada por la partera o impuesta por el *dacasuté*, en otras era una definición individual tomada por la madre o por ambos cónyuges. Son diversas las razones que se anotan para colocar a un infante en el pozo. Se debe enfatizar que, como se ha indicado y destacado por las mujeres, los misioneros se encargaron de promover la erradicación de dicha práctica:

“Era ley enterrar al primer hijo a manera de garantizar al padre que el segundo es su hijo. Si los hijos nacían enfermos, con alguna malformación como la falta de algún dedo del pie o con labio leporino, se los enterraba en el pozo. Igual cuando nacía de pie o eran hijos mellizos o gemelos. A los mellizos se los enterraba para que no se contagie a otras mujeres el problema de tener que alimentar a los dos hijos. Nadie quería a su primer hijo, era malagüero, por lo que lo ponían directo en el pozo. En tiempos de guerra no se criaba a los niños. Lo enterrabas, incluso hasta cuando tenía cinco años. Cuando el niño era huérfano se lo metía al pozo. Era ley no tener hijos cuando una es soltera. Se enojaba la mujer porque las otras la criticaban si lo tenía al hijo” (Taller Bélgica 1 MA y MJ).

Bugos y McCarthy (1984, citados por Bartolomé, 2000:249 afirmando que utilizan una perspectiva evolucionista) recopilaron datos similares a los que aquí se presentan sobre las causas relacionadas a esa práctica: la decisión femenina que puede o no contar con aprobación masculina, y que se realiza por razones tales como la presencia de deformidades en la criatura, el nacimiento de gemelos, un embarazo demasiado cercano al anterior, la muerte del padre, la separación de la pareja, el embarazo de una pareja *cojñone* o el primer parto de una mujer muy joven que no desea asumir responsabilidades de maternidad.

Entre nuestros datos se encuentran testimonios que, como se ha mencionado, señalan que el entierro era obligatorio en los casos de nacimientos de primogénitos, mellizos o gemelos, niños con problemas de salud, infantes que nacen de pie —sin distinción de sexo—, hijos de mujeres solteras o viudas —así sea que se trate de una mujer muy joven o adulta—, en casos de conflictos o guerras, huérfanos de padre y sin familia extendida que se haga cargo de ellos, partos seguidos, preferencia del sexo, decisión conjunta de la pareja y decisión de la madre.

El grupo no aceptaba al recién nacido que no tenía padre, ya sea por orfandad o por ser hijo de madre soltera y con discapacidad. No era valorado como un ser íntegro, no era considerado “persona” porque no contaba aún con el *áyipié*, algo que sucede entre los cinco meses y cuatro años de edad o más. Es decir, además de ser una práctica normada con fuerza, para su cumplimiento se establecían sanciones sociales y/o morales, y además si la norma no era cumplida por la madre y la partera, el *dacasuté* obligaba al entierro. La pareja era forzada a someterse a la norma y los tabúes que giran alrededor de la práctica (por ejemplo, que no lo mire ni lo toque para no enfermarse ni encariñarse):

“La gente de antes no decía nada si yo, siendo ayorea, decidía enterrar a mi hijo. Una mujer puede, antes de enterrar, tiene que hablar con su marido. Tiene que decirle a su marido y tienen que estar de acuerdo los dos. Si el marido no quería y la mujer quería, lo enterraban nomás porque la mujer dice que es ella la que lo va a criar y dice que es ella la que va a sufrir y lo va a enterrar” (Taller Bélgica 1 MA y MJ).

El testimonio anterior sugiere que en algunos casos la mujer podía tomar una decisión final de índole personal, responsabilizándose del impacto de la práctica en su vida cotidiana y en sus emociones. El entierro de otros hijos debía ser una decisión común en principio; sin embargo, la mujer tenía la palabra final en estos últimos casos. También contamos con un testimonio que explica que, en el caso del primogénito, la madre era obligada a matarlo, aspecto que se ha confirmado en diversas validaciones de los datos:

“Enterraba al primero de los hijos porque el padre de la criatura dice: ‘Yo no sé si de verdad es mío puro’” (Nuruminé [Jnuruminé] MA, Nuruminí [Jnuruminí] HJ y Chiqueño [Chiquejñoro] MAA).

En el caso del primogénito, la razón reiterada es que se pretende garantizar al varón el vínculo consanguíneo con el padre. Al parecer, la práctica de una sexualidad lúdica y libre durante la juventud o hasta antes de escoger pareja estable multiplicaba los embarazos no aceptados, ya que la socialización de los hijos se concebía en pareja. Por un lado, se plantea que la presencia del padre cazador y la garantía de contar con el apoyo de la relación entre clanes y *jogasui* aseguraba una sobrevivencia material. Por otro lado, se esgrimen razones relacionadas a los *edopasade* que se heredan por la transmisión patrilineal entregada con la *oregaté*. Serán el padre y la madre quienes entregarán el *áyipié* y el *oregaté*, y con ellos los atributos masculinos y femeninos, y características de los *edopasade* de los clanes a los que pertenecerá el recién nacido que van a influir en experiencias en la vida de la persona. Adicionalmente, con la seguridad de un nuevo miembro, el clan crecía adquiriendo mayor poder:

“Siempre el primogénito se enterraba para garantizar al hombre que su hijo, de su propio clan, y los *edopasade* que se transmitían al hijo” (Chiqueño [Chiquejñoro] MJ).

El nacimiento de niños con problemas de salud se incluía, aparentemente, en la categoría de situación “anormal” ya que no se ha encontrado mito alguno que explique las razones que se pueden atribuir a ello. Los argumentos diversos con los que se justifica la práctica de entierro, en este caso, no son incluidos debido a que se requiere de una investigación más exhaustiva:

“Porque por ejemplo, a uno de *Iraiché*, su nieto mismo de Luisa nació partido su labio, labio leporino, entonces los médicos tienen que componer todo eso. Entonces, igualmente uno de *Iraiché*, pero según la creencia todo eso sucede cuando una persona come un animal defectuoso” (Chiquenoi HA).

“Había en el Gran Chaco niños que nacen mal o que no pueden llorar, que nacían mal, pero lo enterran al chico” (Etacore [Etacoro] MAA).

Basándonos en Bartolomé (2000:248), en la mitología ayoreode se explica la práctica de matar gemelos, como sucede en otras de pueblos indígenas de América del Sur, por connotaciones atribuidas culturalmente al nacimiento de dos seres con atribuciones positivas y negativas. Entre los ayoreode existe la narración sobre dos gemelos, uno maligno y otro benigno, y “ante la duda respecto al futuro comportamiento de uno de ellos, se prefiere eliminar a ambos”. En los testimonios recogidos se nota que tenía fuerte impacto el nacimiento de mellizos o gemelos, marcando sobre la madre un estigma que permanece hasta la actualidad:

“También se dice que los mellizos dan mala suerte, si nacen ahora se los regala, y la mujer queda marcada, como madre de mellizos, es malo para ella, ya todos se acuerdan siempre de que ella trajo esa mala suerte” [Chiqueño (Chiquejñoro) MJ].

Según Barba da Silva (1996:54), una prohibición para las mujeres embarazadas era comer *tatú*¹¹⁴ porque ello podría provocar el nacimiento de gemelos, algo que se relacionaba a un castigo determinado por *Asojñá*.

A lo manifestado anteriormente se suma la experiencia de la dificultad de criar dos niños de la misma edad, por el estilo de vida seminómada en el Gran Chaco. Por ello, también se registra el entierro para asegurar el espaciamiento adecuado entre partos durante los traslados de campamento y las situaciones de conflicto o guerra, en busca del bienestar de la mujer, del hijo vivo y del grupo.

En los testimonios se nota la preocupación actual por la cantidad de niños en las comunidades, cuyas condiciones de vida no son consideradas apropiadas por las mismas mujeres ayoredie:

“También se mataba a los niños huérfanos. Si este *dacasuté* es bueno, no lo mata al huérfano, dice: ‘Que viva con su abuela’, si es malo lo hace matar para que no sufra, así a las viudas o a las viejitas porque para ir lo estorbaba, porque se movían de campamento” (Taller Bélgica 1 MA y MJ).

Al margen de los casos de huérfanos que quedaban solos después de guerras o enfermedades de los progenitores, también se enterraba al niño huérfano de padre, lo que muestra nuevamente el concepto de que la familia concebida con la presencia estable del padre y la madre era el soporte básico para la crianza adecuada de los hijos. En el testimonio que antecede resalta la intervención del *dacasuté* o líder del grupo, ya que se introduce el elemento de la obligatoriedad establecida por una norma ejecutada por la autoridad. En la bibliografía consultada no se ha detectado mención a este rol del *dacasuté*:

“Otra cosa es que si una familia se muere, un *aplastón* de un árbol, se muere o un hombre se murió; entonces, su criatura recién está gateando y para no perjudicarla a la madre hay que enterrarla juntamente con su papá. También hacían eso. O sea, quiere decir que si quedaron huérfanos, que se le murió su mamá y su papá. Especialmente su papá, porque su papá, ya no puede dar de comer a su mujer, porque ya se perdió, ya. O sea, si yo me muero y tengo mi hija, así. Entonces la mujer se decide, me entierra a mí y también entierra juntamente conmigo a mi hija, porque ya no puede dar de comer a la familia. Porque ya se perdió ya la cultura. Si vive o no vive, igual tiene que mantener hasta ciertos días... No sé si está bien, junto con el entierro de ancianos que piden eso, quizás es necesario que los ayoreo hagamos un taller para discutir eso” (Chiquenoi HA).

Al parecer, como se ha evidenciado, existen nuevas formas de regulación, específicamente ayoreode, como los mecanismos de adopción y la entrega de niños en hospitales. Por otro lado, se puede plantear que dado el contexto actual en que se insertan, puede ser interesante tener más hijos ya que los niños forman parte de la economía ayoreode, especialmente en la ciudad, porque ayudan a garantizar ingresos de la colecta y son quienes mejor comercializan las artesanías de sus madres:

“Al primero lo deja morir, lo entierra nomás. O sea, se lo sacan, lo entierra y la mujer se va. Esa es la vida en el monte. Con los misioneros, se acabó. No se hizo más. En 1942, se ha hecho lo último esto de enterrar al primer hijo. No, podría, ellos podría ser, pero como los misioneros les han enseñado sobre la vida de Cristo, entonces se ha instruido la vida de Cristo enseñando la evangelización, entonces también ellos respetaban, desapareció” (Chiquenoi HA).

Las expresiones del entrevistado denotan una actitud reflexiva sobre las prácticas de entierro de personas durante la vida en el Gran Chaco, dados los cambios que se encuentran experimentando en su modo de vida:

“A la segunda hija a veces se la enterraba, porque se prefería hijo hombre que cazaba y tenía obligación de dar productos a su mamá y a su hermana, entre ellos se conocían. Ahora es mejor tener hijas mujeres, porque no se van lejos de su madre, el hombre se va con esposa adonde viva, ya a otra comunidad” (Cutamiño [Cuchamijñoro] MJ).

“Había un remedio de curandero que infertilizaba a las mujeres (agua o el poder de la palabra)” (Cutamiño [Cuchamijñoro] MJ).

114 *Dasyus novemcinctus*.

Al parecer, en algunos casos del primer hijo aceptado (segundo parto de la mujer en su vida de pareja estable), se enterraba a infantes de sexo femenino (tercer parto), ya que a veces se mostraba preferencia por hijos varones cazadores-proveedores. Se presenta un cambio en la actualidad porque el rol del hijo varón, de proveer con productos a su madre y hermana, se está flexibilizando especialmente en términos de la distribución de bienes y productos. Los testimonios presentan algunos elementos que podrían ser indicativos de que actualmente ya se manifiestan preferencias por el sexo de los hijos, como se analiza en el capítulo 2:

“Mi hija, cuando esté más grandecita, la voy a poder mandar y me trae lo que quiero. Hasta qué edad tenía otro hijo, ahora depende del hombre si lo deja crecer hasta que sea grandecito. Los abuelos esperaban que el hijo lo acompañe al monte a traer *garabata*” (Dosapé MJ, Chiqueño MJ y Cutamiño MA).

En la actualidad, la práctica del entierro de niños aparentemente ha sido sustituida por lo que las mujeres ayoredie denominan la “entrega de hijos” a parejas adultas o a mujeres ancianas que los adoptan a sus clanes, dándoles sus apellidos y con ello transmitiendo los *edopasade*, como se ha manifestado. El testimonio siguiente resalta que en la actualidad se ha introducido el concepto de abandono de infantes, probablemente como resultado de la influencia cristiana y la legislación nacional:

“Concepto actual de abandono existe, se habla que botó a su hija porque no le ayudan a criar la hermana y la madre, que tenían que ayudar, no es obligación, pero la critican, le dicen floja, no le ayudó a su hermana. Ahora hay hartas chicas que abandonan a sus hijos, metidas en el vicio cada vez más. La persona usa el término de ‘regalar’, no pueden pedir de vuelta, si una es joven puede apegarse” (Cutamiño [Cuchamijñoro] MA).

“Las mujeres que tienen hijos solas en la actualidad los crían o los regalan a mujeres sin hijos. Luisa recoge a los chicos porque es viejita. Ella busca hijas mujeres” (Reunión Canob 1).

“Las mujeres ahora adoptan niños de la comunidad que no tienen madres y les dan el apellido de su marido y propio para que sean como hijos” (Taller Cipca MA y MJ).

Estos testimonios dan cuenta de lo que aparecería una flexibilización importante con relación a las prácticas de la época del Gran Chaco, cuando una mujer sólo podía criar hijos en pareja. Aunque más adelante se advierte que en casos de mujeres solteras existe una especie de sanción moral, por lo que se sienten impulsadas a buscar pareja rápidamente.

Preferencias sobre el sexo de los hijos

Como se ha visto en testimonios anteriores, en la época del monte se tenía preferencia por los hijos varones por su carácter de proveedores de productos de cacería necesarios para ambos clanes, patrilineal y matrilineal. En el caso de los huérfanos, también se prefería a niños de sexo masculino. En la actualidad se presentan cambios, manifestándose desde las mujeres una preferencia por hijas mujeres porque son proveedoras más estables para el grupo familiar materno. La situación actual de movilidad laboral y traslado entre comunidades rurales y urbanas, así como la búsqueda de trabajos que lleva a los varones a otras poblaciones, redundan en que éstos no puedan cumplir a cabalidad con el rol de provisión a las mujeres de su propio clan de origen:

“Prefería hija mujer porque era para mi compañera, para que me ayude a hacer las cosas, porque cuando los hombres llegan a su juventud también se van a vivir a otro lado, como estoy yo con mi esposo, mi esposo no es ayoreo, es de guarayos y hace 11 años que no visita a su familia, pero él vive en Garay, le gusta la decisión de tener hijos, era nomás que llegue el hijo y después para esperar. Yo no quería varón, ninguno, Dios nomás me dio. Ahora la mujer ayoreo prefiere tener hijas mujeres. Es que casi todos los hombres se van, se casan y se van, las mujeres se quedan. Es mi idea, mi opinión, que antiguamente a los ayoreos les gustaba más hombres, yo tuve cuatro hijas mujeres, pero mi esposo quería hijo varón, pero mi papá era curandero y sabía que yo ya no iba a tener hijo, me dijo que me iba a dar un secreto para tener un hijo y él me dio y tengo dos hijos varones más. Nosotros los ayoreos

“A la segunda hija a veces se la enterraba, porque se prefería hijo hombre que cazaba...”.

pensamos que la mujercita regala más cosas a su mamá, en cambio los hombres más le regalan a sus suegras. Las hijas mujeres paran más con su mama y más le regalan a ellas, los hijos hombres les regalan a las suegras, por eso nos gusta más las hijas mujeres” (Cutamiño MA).

El relato siguiente muestra la preferencia de los padres por hijos hombres y al parecer se presenta el caso inverso en las mujeres que nos han proporcionado sus testimonios:

“Casi un año después fui a Concepción, yo quería tener cinco hijos, tres mujeres y dos hombres, pero tuve cuatro mujeres, pero ninguno decía nada, queríamos un hombre, pero sólo tuvimos cuatro mujeres. El marido prefiere hijo hombre” (Picaneré MA).

“Es mejor tener hijos varones. Cuando crece el chico trabaja y ayuda a los padres cuando sale a trabajar. Si tiene hijas mujeres, se casan y les dan algo a sus padres” (Chiquenoi HA).

Algunas definiciones sobre interrupción del embarazo

Mujeres entrevistadas se refieren al aborto de la siguiente manera: “Es cuando se impide que el niño nazca”. De acuerdo a testimonios recogidos, durante la vida en el Gran Chaco no se realizaban abortos. En la actualidad, esta decisión es tomada por la pareja. Dada la importancia de la procreación y de la reproducción, debe mantenerse en privado ya que esta práctica es juzgada negativamente.

Antes de la relación con misioneros y *cojñone* no se acudía al aborto provocado, existía un producto natural que provocaba infertilidad a las mujeres y era utilizado cuando ya no se quería tener más hijos.

En la actualidad se practica el aborto, tanto en el caso de mujeres jóvenes que se dedican a la prostitución, como entre otras mujeres solteras que se embarazan antes de “casarse”, y mujeres adultas casadas:

“Si ahora hay aborto, sacarlo antes de que esté formado, sacarlo, interrumpir el embarazo, no por un accidente, sino porque es su decisión. Se puede cuando le deja de bajar su regla a una, cuando no tiene ni un mes, solamente le *apreta* así su barriga muy fuerte o su marido le pisa su espalda y la cadera también. Eso es cuando ella está de un mes o dos meses. No estaba prohibido. Rebeca dice que depende del hombre y de la mujer, los dos tienen que decir si está bien. Si su marido no quiere, ella no lo hace por su cuenta. De repente los ayoreos no avisan a nadie, sólo sabe la pareja. También, pero le avisa a su mamá y su mamá la puede acompañar. O sea que las ayoreas se hacen el aborto sólo de esta manera, pisando, es su costumbre. Ahora ya hay con remedios, uno hace el café amargo y toma tableta, o la raíz del plátano la hierva por una hora. Sí, esa receta viene de los chiquitanos y hay otra receta de la chiquitania del norte, decía que lo hierva el sirari por un día entero, toma un vaso y rápido se hace el aborto” (Taller Bélgica 1 MA MJ).

“Hacen abortar a una mujer embarazada, es porque ella está en duda por su marido, de repente el marido la deja, es por eso que la mamá lo hace abortar, es para no regalar a su hijo. Esa mujer no le avisa a su marido, pero si no deja de sangrar recién le avisa, ella le dice: ‘Perdimos al bebé porque agarré algo pesado’, y el marido no sabe que ella misma lo hizo abortar. ¿Será que en el monte lo hacían? yo pienso que no había mujeres que lo hacían abortar. Hay algunas que no quieren hijos, tras que saben que están embarazadas toman una tableta para abortar, otras porque no saben quién es el padre. Esa mujer que no sabe quién es el padre, es mejor que lo bote porque no hay quién lo ayude a criarlo” (Picaneré MJ).

“No había aborto en el monte, cuando una mujer pierde a su bebé es porque se cayó, porque no se cuida” (Chiquenoi HA).

“Había aborto o que nace su bebé antes de tiempo, cuando ha abortado es porque ha trabajado y no puede levantarse por un tiempo, por el dolor que ha tenido. Teníamos miedo del sol porque para ellos era Dios. Porque tenían miedo del sol no se levantaban, se quedaban ahí nomás. Las mujeres que abortaban, los hombres hacían un pocito cerca para que ella vaya al baño, que vaya ahí nomás” (Cutamiño MAA).

“Hay aborto en las mujeres, ahora las chicas lo abortan a sus hijos para que las otras no digan que tienen hijo. Dice que una vez una chica lo hizo abortar a su hijo y casi se murió, la llevaron al hospital” (Chiqueño MA, Chiquenoi HA).

“Había pocas mujeres que hacían abortar a sus bebés, porque no agarraban cosas pesadas” (Chiquenoi HAA).

“A ver una pregunta, estas chicas que son las que venden su cuerpo ¿y si quedaran embarazadas, podrían hacerse un aborto, podrían ir a la villa con una enfermera a hacerse un aborto? Ellas van, puede suceder. No hay problemas porque ellas no explican bien, no cuentan cuándo toman remedio, porque si una chica ya sabe con qué abortar, le avisa a la otra para que haga lo mismo. También hay esos de medicinas naturales, lo que es bueno para los bichos se toma tres veces al día y ya le provoca un aborto, porque la criatura es como un bicho” (Taller Bélgica 1)

Al respecto, Zanardini y Biedermann (2001:30) manifiestan: “...no se conoce el aborto; la joven que tiene hijos de soltera entierra viva a la criatura inmediatamente después del parto. Se conocen mujeres que han enterrado no menos de 10 niños anteriores al matrimonio. Durante la juventud, entre las parejas inestables surgen a menudo celos y peleas amorosas que culminan en insultos, amenazas y también luchas entre mujeres...”.

2.4. Embarazo y parto

“Antes había prohibido para una mujer embarazada, ahora ya no hay. Susana dice que cuando tienen cinco meses de embarazo ya no pueden tener relaciones, pero a veces se puede hacer, pero él conoce ese reglamento, porque de repente su hijo se enferma con el semen del hombre. Puede ser que la enfermedad que tenga el hombre le contagie al hijo por el semen” (Chiqueño MA).

“Una jovencita, era prohibido que esté junto a una mujer que está por dar a luz, la chica no comía la comida de esa mujer, porque tenía miedo de que cuando tenga hijo pueda ser mellizo” (Etacore MAA).

Las mujeres embarazadas eran cuidadas por las otras mujeres, así como por el padre del niño y debían cumplir una serie de prohibiciones, algunas de las cuales se han registrado.

Existen diversos tabúes con relación a la alimentación de las mujeres embarazadas, de los que se han rescatado sólo algunos enfatizados por las mujeres entrevistadas:

“Una jovencita embarazada no puede comer la *peta*, si la *peta* está en mal estado. Era prohibido porque el chico puede nacer mal, igualmente no comen el pecho del oso bandera. Las mujeres pueden comer la pierna y las paletas. Las mujeres no pueden comer la quijada del puerco de tropa. Más antes era prohibido comer una *peta* si no tenía las cuatro patas” (Cutamiño MAA y Cutamiño MJ).

“Los hijos mellizos salen de la comida, de comer *gualale*¹¹⁵ y *calucha*¹¹⁶; salían hijos *tucos*¹¹⁷ si comía *tatú* o *peta* sin una pierna o brazo” (Taller Canob).

“Más antes nuestros abuelos no querían que una mujer embarazada coma frejol, porque el miedo de la mujer es que ya está por nacer el bebé, puede ser que no nazca si es gordo el bebé, ese era el miedo de comer frejol. Tampoco podíamos tomar refresco de miel, porque teníamos miedo de tomar, porque si tomábamos el chico crece dentro de nuestro vientre, es por eso el miedo de nosotros, porque si no nace el bebé, la madre se muere, es por eso que teníamos miedo; tampoco comíamos la carne de oso bandera porque si una mujer come, el bebé puede ser que nazca peludo, ese era el miedo de la mujer que estaba embarazada. El marido trabaja para que tenga platita, para que cuando llegue el día de nacer, el marido lo lleve al hospital, es igual que una mujer que está por acá, ella no tiene marido, porque si tiene marido le ayuda en cualquier cosa” (Picaneré MJ).

¹¹⁵ Tipo de guineo oloroso (cf. Coimbra 2007 :197)

¹¹⁶ Fruto de palmeras cuya segunda corteza presenta una almendra comestible (Coimbra 2007 : 76)

¹¹⁷ Americanismo para designar a quienes han perdido un brazo, una mano o alguna de las extremidades (cf. RAE ; Coimbra 2007 : 444)

“Era prohibido que una mujer embarazada coma *peta* chica o *tatú* chico, porque si una mujer come, ella puede abortar” (Chiquenoi HAA).

“Tampoco comían *peta* si está dañada, porque si una mujer está embarazada y come, el bebé puede nacer mal” (Chiquenoi HAA).

“Cuando está por dar a luz, no puede caminar la señora cerca del agua, porque si camina da trueno muy fuerte, como relámpago, si está cerca del agua” (Taller Bélgica 1 MA MJ).

“Era bueno comer cosas frescas, especialmente para las mujeres en época de embarazo. Si se come lo de ayer, le daba diarrea. Se cuidaban bien durante el embarazo, ahora ya no se cuidan. Además de comer cosas frescas, no se comía *corechi* (sale pierna torcida), oso bandera (sale el bebé peludo), la *peta* si está con tres dedos (sale el bebé con 11 dedos), no tomar agua en parada, se sentaba porque si no hacía mal al bebé. No comía cabeza de chanco porque sale el bebé feo. La *peta* chica hace que el bebé salga débil porque la carne es blanda, tierna, sin fuerza” (Cutamiño [Cuchamijñoro] MJ).

“Está prohibido que la señora embarazada traiga agua, de repente un *sicuri*¹¹⁸ la envuelve y se la lleva, y también que no coma frejol porque si come se hace grande la barriga y el niño no puede nacer, dice, y no toma refresco de miel de abeja porque la barriga se hace grande y el chico crece más con la miel y la mujer no puede dar a luz y se muere, puede hacer refresco de miel, pero no comer la miel” (Taller Bélgica 1 MA MJ).

“Ahora dicen las abuelas que cuando una está embarazada no sirve tomar agua en parada, una tiene que sentarse y tomar el vaso de agua en sentada, porque cuando el niño nace sale una bolita en su cabeza y es por el agua, dice, también que no sirve comer una comida que está dentro de una olla, porque si yo como el parto va a tardar un día entero o unos tres días, no se come comida calentada, tiene que ser fresco, porque si no come fresco al bebé le cuesta nacer y le sale en su boca eso, eso partido, labio leporino; si uno no come lo que desea también le sale eso y el marido y la suegra le buscan para que no tenga eso, también no se puede atizar el fuego con el pie, tiene que ser con la mano, porque si no el niño nace de pies, hay niños que nacen envueltos en la placenta y se mueren algunos” (Cutamiño MJ).

Cuidados a mujeres embarazadas en la actualidad

“Yo pienso que es mejor hoy en día porque las mujeres que tienen la amistad ya cuidan a cualquier persona. Hoy en día es mejor que lo de antes porque hoy en día ocupamos remedios. Pero si no hay una persona que nos ayude, no podemos estar vivos” (Cutamiño MAA).

“Cuando yo tuve mi primera hija, yo estaba aburrida, no quería trabajar, cocinar y mi marido cocinaba y cuando ya tenía ocho meses él me dijo que ya no trabaje, porque de repente había aborto. Él se iba a trabajar y él me decía que me cuide, y yo me cuidaba, porque en Zapocó hay río y uno lavaba y de repente uno se caía y había un aborto. La mujer ayorea se pone aburrida, no quiere trabajar porque quiere que nazca rápido el hijo. La ayorea sabe que está embarazada porque se cambia la cara, esta pálida y vomita” (Picaneré MA).

“Hoy en día, si una mujer está embarazada, el marido es que la cuida para que no agarre cosa pesada. Una mujer no puede comer *tatú* y oso bandera. Una mujer no creía y dice que comió *tatú* y la barriga se le hinchó, más antes era prohibido comer *tatú*, por eso las mujeres no comían. Hoy en día, una mujer puede comer cualquier cosa, pero cuando ahora estamos aquí en Santa Cruz. Nosotros no le creemos a nuestro abuelo, hacemos la cosa que no deberíamos hacer” (Dosapé HA).

Durante la vida de antes, las mujeres daban a luz con la compañía de las parteras, mujeres que sabían los secretos para tener partos seguros (ver capítulo 1) utilizando *saode* y fórmulas secretas, algunas de las cuales no pueden mencionar fuera del contexto de un parto porque pueden hacer daño:

118 Anaconda verde o común. Zool: Eunectes Murinus

“El *garabatá* macho era un hombre y él tenía el poder de hacer nacer a varios hijos, y la partera lo pone en agua y le da de tomar a la chica y rápido nace su hijo, la partera sabe y le da su secreto. Las parteras saben ese secreto. Les enseñan los antiguos. No todas las mujeres pueden ser parteras, sólo algunas, las que les gusta y las que saben ese secreto, ellas conocen” (Taller Bélgica 1 MA MJ).

“Yo no aprendí, primera vez que escucho esto de Susana. No sabía, no uso ningún secreto. Había otro secreto también donde se usa la anguila, ella era un hombre y cuidaba a varias embarazadas por dar a luz, él las cuidaba y lo usaba también mi suegra, agarraba el agua y lo escupe y le da a una enferma y rápido tiene su hijo; era un hombre que vivía debajo del agua en una casa que era espesa, que era un lodo y tenía varios para curar, era partero y ayudaba pero eso sólo servía para las que ya tenían hijos” (Chiqueño, MA Taller Bélgica 1 MA MJ).

“Tania dice: ‘Mi suegra me cuidó a mí’. Para tener el primer hijo había secreto. Dice que había el caracol macho y el caracol hembra; si quería hija mujer, lo ponía el caracol hembra al lado de su barriga y nace mujer. Cuando recién está embarazada lo pone un mes por ahí, sabe hay un video en Apcob, el de parteras, sale mi suegra. Yo lo aprendí porque mi suegra sabía todos esos secretos” (Picaneré MA).

“Para cuidar a las mujeres que tenían que parir, tenía que ser alguien especialista en cuidar, partera, porque hay a quienes les gusta ayudar a las mujeres embarazadas. Son personas a quienes les gusta cuidar, saben secretos; escuché un secreto de la anguila que la toma la que ya tuvo hijo antes. El secreto es que si Susana (la partera) es mala, el niño que va a nacer también es malo, si es buena, el niño sale bueno, y si es enferma, el chico también sale así, es decir la partera tiene que ser una mujer sana porque si no, contagia al bebé. Dice también que la mujer tiene que poner al niño a un lado, no al frente porque le puede lastimar la vista, es fuerte, lo saca y lo pone a un ladito, y lo lava así, porque si lo pone al frente, le fregó la vista a la partera” (Taller Bélgica 1 MA y MJ).

“La vista de los hombres es fuerte. No hay hombres parteros; la mujer que es partera tiene secretos también. Pone el agua así y se abría, y le echaba la saliva y se abría, el *garabatá* macho lo ponía y decía: ‘Abre’, y daba a tomar la que da a luz y rápido tenía su hijo” (Taller Bélgica 1 MA MJ).

“Cuando va a nacer su hijo, ella se sienta encima de sus canillas y hace fuerza, algunas rápido nace el hijo y a otras les cuesta nacer, y hay otras que lloran y gritan” (Etacore MAA).

“No usamos hierbas en el parto. Usamos otra clase de remedios y fórmulas. Como remedio usamos la cáscara de peta... también sirve comer aceite con limón. Pero es sobre todo la palabra la que cura. Yo se la fórmula para el Sol y la Tierra. Mi suegra conoce la fórmula para el parto y tiene el poder de curar casi todas las enfermedades. Mucha gente puede aprender a cuidar el parto y curar enfermedades. Pero no cualquiera puede aprender a usar estas fórmulas. La fórmula para el parto es la anguila...” (Susana Picaneré en Hutter-Coelho y Waldmann, 1998:50).

“Si hay una mujer embarazada y le comienzan los dolores, es el marido que la cuida” (Chiquenoi HA).

“Es prohibido que estén muchas mujeres para mirar el parto porque hay algunas *cuenteras* que avisan todo, solamente entra su familiar, una partera y se cierra la puerta de la casa” (Taller Bélgica 1 MA MJ).

“Las chicas jóvenes no pueden ver el parto. Es que no tuvo hijo todavía, no conoce hombre, hijo. Sólo para que no se asusten, porque ellas eran vírgenes. A mí me gusta ayudar a las mujeres embarazadas, yo soy partera, da pena ver que una compañera ayorea está adolorida y yo tengo que estar a su lado, ayudé a cinco mujeres” (Chiqueño MA).

“Las cosas buenas debemos enseñar a nuestros hijos. Una vez mi hija estaba embarazada, pero ya era el día para que nazca su hijo y ella no le dijo nada a su madre y mi hija se había salido afuera de la casa sin consultar a nosotros y me salió afuera, y la vi a mi hija y le dije: ‘Ruthy, ¿qué hace afuera?’, y ella me dijo: ‘Me duele mi cadera’, y yo le dije: ‘¿No será tu hijo? Le voy a preguntar a tu mamá’, y después empecé a orar a Dios para que nazca luego y Dios contestó mi oraciones; yo dije: ‘Señor, usted sabe que yo confío en

“No hay hombres parteros; la mujer que es partera tiene secretos también”.

usted, yo no sé qué dolor tienen las mujeres, pero ayúdame para que mi hija no sufra el dolor, y yo quiero que nazca el bebé luego y que no haya problemas’, y no duró ni una hora y nació su bebé, y había otra, pero es sus nietas que una vez se enfermó y su abuela dijo: ‘Se va a morir’, pero yo le dije: ‘Hay remedio, voy a intentar llevar al hospital a ver qué dice el médico, y los doctores nos dijeron que esa enfermedad viene de la comida, ya ahora mi nieta sigue en Santa Cruz, estudiando...’ (Picanerai HAA).

“Para mí era mejor tener hijo, porque en un ratito nacen mis hijos, era igual a mi mamá. Cuando una mujer está con el dolor, sólo las viejas la cuidaban, no quería que una jovencita la mire” (Chiquenoi HAA).

En la actualidad, el parto lo realizan tanto mujeres ayoredie que conocen el procedimiento, así como médicos formales en hospitales, a los cuales acuden las embarazadas de los asentamientos rurales y urbanos:

“Tania dice que ya no hay secretos que las llevan al hospital, si yo quiero una hija mujer, ya no hay secreto para buscar, como los caracoles. Hay pero uno, ya no los va a buscar, no se utiliza. Este cambio ha sido porque estamos con los *cojñone*, ya nos hemos civilizado, porque esos secretos los sabían las abuelas. Era bueno porque se escogía a los chicos, varones o mujeres” (Taller Bélgica 1).

“Más antes, cuando nace un bebé y tiene una mancha en cualquier parte del cuerpo, algunos dicen que es porque comió los hijos de un pico, por eso sale esa mancha. Más antes, en la comunidad de Zapocó se murió una mujer porque no podía dar a luz, antes de nacer se escuchaba al bebé llorando y esa mujer se murió. Esa mujer escuchó a su bebe llorando y no pudo nacer y la mandaron a Santa Cruz en avioneta, pero no llegó a Santa Cruz” (Chiquenoi HAA).

Si bien no existen datos encontrados sobre mortalidad materna entre las mujeres ayoredie, es posible suponer que deben haberse presentado algunos casos, como los que se registran en los testimonios siguientes:

“Tenían buena edad las jovencitas cuando se casaban en el monte, pero cuando tenían su marido, se embarazaban y algunas se morían porque nace el bebé; aunque es de buena edad se morían” (Etacori HAA).

“Algunas de las mujeres han fallecido por parto. Había pocas que no podían nacer sus bebés y se mueren” (Chiquenoi HAA).

2.5. Transgresiones en el ámbito de la reproducción y la familia

En este capítulo se incluyen casos relacionados principalmente con problemas de pareja y conflictos que se han desarrollado en el ámbito familiar del *jogasui*. De los diversos casos encontrados se ha realizado una selección que muestran diferencias y similitudes en el tipo de problemas, procedimientos, autoridades a las que se acude y tipos de sanciones que se aplican. El cuadro de registro cuantitativo de casos permitió realizar el trabajo de categorización inicial de casos.

Casos 1: Separación de la pareja

Caso 1.1.

“Los padres del hombre le dicen a su nuera que no los haga sufrir a sus nietos y así la señora, por sus hijos, perdona”.

Caso 1.2.

“Hay veces que no quiere separarse el hombre. Entonces, trae a su mamá y si no hay sus padres, trae a una viejita que lo acompañe y le dice que quiere volver con su mujer. Ella va y le ayuda. Le dice a la señora que es feo separarse, que es feo que los hijos estén sin padre”.

Caso 1.3.

“Si la mujer deja a su marido, le dicen a ella; yo, por ejemplo, si lo dejo a mi marido y lo despacho y mi familia sabe que él es bueno, van y lo buscan para charlar con él y lo traen de nuevo. La mujer ya lo pensó y lo acepta nomás. Es igual si la mujer es la que se va, el hombre que se ha ido escucha a los familiares, la mujer igual acepta a sus familiares. Los familiares lo buscan porque los familiares miran a los hijos y quieren ayudarlos a ellos”.

Caso 1.4.

“Si hay un divorcio, se lleva sus cosas de la casa, depende de quién hizo el problema. Si es la mujer, el hombre los cuida a los chicos; si es el hombre, la mujer los cuida a los chicos. Si hay un problema entre el hombre y la mujer, va a acudir, depende, uno de ellos puede acudir a la autoridad. No es que la autoridad hace lo que le dé la gana, pero puede decir: ‘Ya basta la discusión, porque si ustedes siguen ya los otros ya no los van apoyar, porque los hombres les dicen a ustedes: ‘Ya no hagan eso’”.

Caso 1.5.

“Si no tienen hijos, si uno quiere, ya se separa o sigue; si no están bravos pueden volver nomás”.

Caso 1.6.

“Si es que mi señora quiere irse, pero le hablamos a la autoridad, puede ser un Corregidor o un jefe de la comunidad. Si la autoridad le dice que se quede, ella le hace caso”.

Resumen de los casos					
Nº	Problema	Autoridades	Procedimiento	Sanción y/o solución	Sanción y/o solución en el Gran Chaco
1.1.	Separación de pareja con hijos.	Autoridad familiar: suegros de la mujer.	Conciliación mediante reflexión.	Reflexión sobre el destino de los hijos.	
1.2.	Separación de parejas con hijos.	Autoridad propia: suegros de la mujer y anciana sabia.	Conciliación mediante reflexión.	Reflexión sobre el destino de los hijos.	
1.3.	Separación de pareja con hijos.	Familia grande.	Se involucra la familia.	Consejo, reflexión.	
1.4.	Separación de pareja con hijos.	Corregidor o jefe de la comunidad.	Presenta denuncia a la autoridad con apoyo del suegro.	Resolución de que tienen que quedarse.	
1.5.	Separación de pareja sin hijos.		No hay intervención de la familia o autoridad.	Pueden separarse.	
1.6.	Separación de pareja.	Dacasuté u otra autoridad comunal, externa a la familia.	Se denuncia ante la autoridad externa a la familia.	Amenaza y apoya la conciliación.	

Implicaciones culturales y normativas

Los problemas presentados se refieren a conflictos entre parejas, para los que se buscan soluciones. Se presentan diversos tipos de procedimiento y autoridades.

En el primer caso, el problema sale del ámbito de la pareja, intervienen los suegros y la familia ampliada o *jogasui*.

En el segundo caso, a solicitud del esposo interviene su madre. También puede acudir a una tercera persona, una anciana consejera, quien al parecer simboliza la sabiduría y conocimiento de los antepasados. Se manifiesta: “Es feo separarse, es feo que los hijos estén sin padre”. Por otro lado,

se busca la intervención de los familiares, involucrando a los miembros más cercanos de la familia nuclear. El tercer y cuarto casos ilustran la importancia de la participación de los suegros de la esposa en la resolución de conflictos de pareja. También se puede notar la trascendencia de la socialización de los hijos en pareja. Se insiste en el bienestar de ellos, enfatizando en la necesidad de la presencia del padre, que se traduce generalmente en el respaldo del grupo de parentela paterno y en alianzas entre las redes de parentela que apoyan a la pareja para que accedan a medios de subsistencia. También se aconseja mantener la relación conyugal mostrando el valor que se atribuye a la presencia de la pareja en la educación de los hijos. Por otro lado, se puede observar que en caso de separación definitiva, la persona “abandonada” es quien queda al cuidado de los hijos y de los enseres familiares.

En el quinto caso, de una pareja sin hijos, no hay intervención de la familia ni de la autoridad comunal, y marido y mujer pueden separarse con libertad. Al parecer ello se relaciona al hecho de que la pareja se consolida mediante la procreación. Se considera vital la presencia de los hijos, quienes dan a los cónyuges la posibilidad de recibir el apoyo de ambas familias (*jogasnode*) y redes de parentela.

En los casos precedentes, las autoridades comunales y familiares que intervienen abogan por la reconciliación, argumentando sobre todo el bienestar de los hijos de la pareja. En estos casos, según los relatos, el cónyuge que ha abandonado el hogar generalmente escucha los consejos y regresa con su pareja. En los casos en que intervienen terceras personas o la familia, su rol es más de conciliador o reflexivo. Aparece como una forma de resolución de conflicto vía conciliación. Al parecer, cuando se acude a la autoridad comunal, la mujer debe acatar la decisión de la misma.

Estos testimonios no muestran la razón por la que la mujer desea separarse ni se ha indagado la posibilidad de la libertad que pudiera tener ella con hijos para decidir si quiere mantener su vida en pareja. Tampoco muestran si ella acepta las conciliaciones y acata las decisiones de las autoridades por haber internalizado el rol de madre y/o naturalizado la pérdida de libertad que, al parecer, se establece una vez que las mujeres asumen su condición de madre. La mujer con hijos debe tener pareja o ser “casada”. En coincidencia con Suaznábar (1995) y Zolezzi y Sanabria (...), señalamos que los conflictos conyugales salen del ámbito de la pareja y pueden resolverse con participación de la familia ampliada.

Caso 2: Conflicto entre familias por disputa entre mujeres

“Se ha dividido una comunidad por una pelea entre mujeres. Por ejemplo, allá en la comunidad hay una señora que no la quiere nada a su suegra, y sus cuñadas tampoco la quieren porque es mala. Ahí la señora esa tiene muchos hermanos también y la suegra tiene muchas hijas también, y ahí ya hay división. Gritos nomás. ‘Que vos tenés tres maridos’, así se decían, y a veces no las invitan a ir a su chaco”.

Resumen del caso					
Nº	Problema	Autoridades	Procedimiento	Sanción y/o solución	Sanción y/o solución en el Gran Chaco
2	Conflicto entre mujeres que se extiende hasta llegar a afectar las relaciones entre redes de parentela.			División de la comunidad.	

Implicaciones culturales y normativas

Conflicto por relación entre mujeres: suegra, cuñadas y esposa, en la familia. Ello puede extenderse del ámbito del *jogasui*, para generar un problema de mayor magnitud que afecte las relaciones entre las redes de parentela. Puede llegar a dividirse la comunidad o es posible que se suspenda la regla de redistribución de alimentos o productos del chaco. En el caso se muestra que la acusación de infidelidad de la mujer casada con varias parejas tiene fuerte impacto, ya que al parecer solamente los varones y las mujeres solteras pueden tener diferentes maridos. Nótese que en testimonios de los capítulos anteriores se señala que en algunos grupos locales en el Gran Chaco a los varones les era permitido tener tantas esposas como las que podían mantener.

MERCEDES NOSTAS ÁRDAYA



Julia Chiqueño en la escuela de Jogasui, Santa Cruz de la Sierra

ARCHIVO APCOB



MERCEDES NOSTAS ÁRDAYA



Tania Cutamiño en taller en Bélgica.



ARCHIVO APCOB

Integridad personal, transgresiones y violencia de género

3.1. Violencia de género y/o maltrato desde la visión de mujeres

En la literatura revisada se encuentran escasas menciones a situaciones de violencia de género en el pueblo ayoreode¹¹⁹. La excepción la constituye, por un lado un trabajo de Suaznábar (1995: 27-29), quien en su investigación sobre la posición de género de la mujer ayoredie aborda el problema de la violencia en términos de “violencia conyugal”, utilizando como estudio de caso la comunidad de Poza Verde.

Por otro lado, Zolezzi y Sanabria¹²⁰ (1998:122), en su trabajo sobre violencia intrafamiliar en pueblos indígenas del oriente boliviano, realizan un estudio comparativo entre chiquitanos, izoceños y ayoreode. La investigación se centra en la “violencia intrafamiliar”.

Como resultado de reflexiones realizadas con las mujeres participantes en el presente trabajo, el enfoque es más amplio que el utilizado por las autoras mencionadas, ya que se exploran varias formas de manifestación de violencia de género y otras formas de violencia, generacional e intragenérica relacionadas a la integridad personal de las mujeres. Para comprender patrones de violencia y sus causas, es necesario partir del conocimiento de las especificidades socioculturales e históricas de cada pueblo en determinados contextos. Una manera de adentrarse en esa complejidad es tratar de colocar los hechos en el marco de los valores, de la división sexual del trabajo, de los roles, atributos y representaciones que plasman en identidades diferenciadas las responsabilidades y derechos que cada sociedad reconoce a los géneros y las pautas de relacionamiento que entre ellos se establecen (Moreira, s/f: 19).

Se utilizará el concepto de violencia conyugal para referirse a situaciones de disputa y agresión que experimentan las mujeres en la relación de pareja. La noción de violencia en las relaciones familiares incluye los casos que trascienden el ámbito conyugal y/o el intrafamiliar, es decir situaciones o hechos que involucran a miembros del *jogasui* y a la red de parentela, enmarcadas en el parentesco de familias extensas, reglas de patrilinealidad y matrilocidad vigentes y que las ayoredie identifican como situaciones de maltrato.

Si bien se intenta caracterizar el problema de la violencia hacia las mujeres ayoredie en el contexto de su historia y su cultura, partiendo de visiones, prácticas y valoraciones que manifiestan mujeres y hombres que se ha entrevistado, los ayoreode no se encuentran aislados. Al contrario, su movilidad casi permanente entre espacios urbanos y rurales, y la presencia de familias asentadas en zonas periféricas de ciudades capitales e intermedias hace necesario considerar conceptos de violencia de género planteados en la legislación internacional y nacional¹²¹.

¹¹⁹ Se ha tenido acceso limitado a bibliografía secundaria sobre el tema, especialmente a investigaciones realizadas en Paraguay.

¹²⁰ Sanabria es coinvestigadora del presente trabajo de investigación.

¹²¹ En 1993, la Asamblea General de las Naciones Unidas adoptó la Declaración sobre la eliminación de la violencia en relación a las mujeres y ofreció la siguiente definición de violencia: “Todos los actos de violencia dirigidos contra el sexo femenino, provocando o pudiendo provocar a las mujeres un perjuicio cualquiera o sufrimientos físicos, sexuales o psicológicos, incluyendo la amenaza de tales actos, la limitación o la privación arbitraria de la libertad, sea en la vida pública o en la vida privada” (Asamblea General, Resolución 48/104 de 20 de diciembre de 1993, artículo 1) (Scheibe Wolff et al, 2007:20). La convención interamericana para prevenir, sancionar y erradicar la violencia contra la mujer, Convención de Belem do Pará, de 1989, establece en su artículo 1: Para los efectos de esta Convención debe entenderse por violencia contra la mujer cualquier acción o conducta, basada en su género, que cause muerte, daño o sufrimiento físico, sexual o psicológico a la mujer, tanto en el ámbito público como en el privado; y establece en su artículo 3 que toda mujer tiene derecho a una vida libre de violencia, tanto en el ámbito público como en el privado. La Ley 1674 en Bolivia instituye dos categorías para diferenciar la violencia en la familia de la siguiente manera: el artículo 4 establece lo que se considera violencia en la familia, la agresión física, psicológica o sexual cometida por: el cónyuge o conviviente, ascendientes, descendientes, hermanos, parientes civiles o afines en línea directa y colateral, los tutores, curadores o encargados de la custodia. El artículo 5 define la violencia doméstica, considerando agresiones cometidas entre ex cónyuges, ex convivientes o personas que hubieran procreado hijos en común, legalmente reconocidos o no, aunque no hubieran convivido. En la primera, la violencia la cometen los que conviven con la persona, y en la violencia doméstica las agresiones se producen entre ex parejas. Entre los ayoreode, la definición de lo que sería lo “doméstico”, en contraposición con lo “público”, es compleja, dadas las dificultades para especificar las fronteras entre ambos ámbitos y reconocer sus interrelaciones (ver capítulo 2).

Mujeres y varones ayoreode han narrado experiencias de situaciones de violencia, unas contadas como historia del tiempo de los *jnanibajade* y *chequebajedie*, otras como hechos ocurridos de la época de la vida del Gran Chaco, en el “monte”, y sobre acontecimientos de los días de hoy. La utilización del término “experiencias” y/o “situaciones que se presentaban” para referirse a hechos relatados en los testimonios está dada porque la metodología de esta investigación privilegió el levantamiento de datos principalmente cualitativos, por lo que no es posible determinar cuantitativamente la incidencia de casos de violencia de género.

Cuando se indagó si se considera importante la protección a las mujeres, su vida e integridad, no se obtuvieron respuestas directas. Esto podría ser debido a la inexistencia de un concepto relativo a que la condición específica de la mujer requiere de tratamiento especial. No obstante, se ha encontrado que en la mayoría de los testimonios existe una clara coincidencia de que la mujer no debería vivir situaciones de violencia por razón de género, algo que al parecer se presenta históricamente entre los ayoreode; aunque son registradas escasamente y con poca claridad en estudios anteriores a los que se tuvo acceso.

Como resultado de la reflexión, durante los talleres se encontró que “maltrato” es un término más conocido y manejado por las mujeres ayoredie para exponer comportamientos que se tipifican como violentos. Se manifiesta “...la palabra maltrato es palabra grande”, diferenciando situaciones y hechos de la vida en el Gran Chaco (en el monte) y de la vida actual, así como su connotación familiar y social en esos periodos. Dicho concepto se formula en expresiones tales como *aningaráque* (enojo), *oé chujé ñane* (pelea o están peleando), *uté chujéyu* (él me pegó), entre otros, como sinónimo de violencia. El concepto de violencia y su uso en español parecen ser ajenos a ellas y son asociados principalmente con violación sexual, ya que comúnmente se difunde de esa manera en los medios de comunicación. En este trabajo se utilizarán los términos violencia o maltrato como sinónimos:

“Trato de entender qué quiere decir maltrato. Por ejemplo, los hijos de una señora pegaron a otra anciana, le dieron con cinturón en la espalda, la familia de la anciana lo amenazó con llevarlo a la Policía. Ella y su familia dijeron: ‘No vamos a hacer como la otra (mujer a la cual este joven le pegó) que se calló y no denunció’. ‘Ahora entendemos que eso es maltrato y que se puede defender con la Policía’, dijeron ellas. Maltrato es a una persona inocente porque ella no hizo nada, y cuando ella se defiende ya empieza una pelea o un conflicto que se resuelve con la Policía. Antes no teníamos esa idea, de que eso es maltrato y de que una puede defenderse así: decir *uté chujéyu* (él me pegó). Aunque la Policía no hace nada. Violar es similar a violencia, como no respetar el derecho de una niña” (Chiqueño MJ).

Aunque pudiera parecer obvio, se debe hacer notar que las agresiones físicas, psicológicas o sexuales inferidas a mujeres de diversas edades y situaciones son vividas por las víctimas con sentimientos de dolor y humillación (aunque es difícil diferenciar los hechos de violencia en las tres categorías mencionadas, ya que la violencia física y sexual presenta violencia psicológica). Socialmente son consideradas como actos que causan daño y sufrimiento a las personas y sus familias, por lo que se manifiesta que deberían erradicarse. Nótese que en estas conductas está incluido también, en la percepción de las entrevistadas, el maltrato a los niños, como se relatan en los testimonios:

“Si la mujer tiene flojera, el hombre le pega, él le dice que es su obligación cocinar. Maltrato del hogar era primero de la pareja, ella lo amenaza con dejarlo y llevarse al chico. Su madre le dice que se aparte, es feo y duele estar golpeada” (Taller Bélgica 1 MA MJ).

“Maltrato es hablar contra una mujer. No está bien hablar en contra de una mujer cada rato. No sirve mirar a las mujeres, para ver si no hace nada ¿Por qué la otra la está mirando? A veces se pegaba a las mujeres. Puede ser la mujer del jefe quien manda a los otros para que le peguen. El jefe mataba a mujeres. Sus familiares pueden obligar a una mujer a que se junte con hombres, porque el hombre era cazador y trabajador” (Cutamiño MA).

“No se ve bien la violencia. Maltrato es cuando alguien me grita y uno tiene que defenderse; violencia, no hay mucho (uso) de esa palabra, más se diría enojo, pelea, porque ellos se enojan con su familia, su hijo... La palabra maltrato es palabra grande, cuando se pega con mucha herida, a una mujer

dejarla herida. Maltrato es por ejemplo cuando no está cuidando bien un niño, tratado por su madre o por su abuela. Cuando un niño se enferma hay madres que no apoyan a su hija, la tratan. ‘¿Por qué tuviste (hijo) si no sabías criar?’ (le dicen). De otras mujeres recibe crítica, si no sabe cuidar ¿por qué lo tuvo? ... Maltrato (es) cuando ya se tiene una herida” (Chiqueño MJ).

“También pega cuando la señora no quiere hacer el amor. Cuando hombre del monte andaba con otra señora, le pegaba y la mataba a su esposa” (Taller Bélgica 1 MA MJ).

Los testimonios presentados de mujeres adultas y jóvenes señalan diversas situaciones de maltrato o violencia: 1) maltrato psicológico que produce sufrimiento, sin obvias señales físicas, “hablar contra”, “mirar a las mujeres para ver si no hacen nada”, “criticar cómo cría a sus hijos” o utilizar adjetivos que consideraban denigrantes, entre otros aspectos; 2) maltrato físico, “pegar a las mujeres”, especialmente entre cónyuges por celos u otras razones; 3) violencia ejercida por varones y mujeres en condición de autoridades, que se expresa en acciones autoritarias de las esposas de los jefes *dacasuté*, “manda a los otros para que le peguen a una mujer”, o muerte como resultado de la violencia de los *dacasuté* que ordenan esos actos; 4) maltrato o violencia en relaciones familiares en una situación de sometimiento de la voluntad de una persona, como por ejemplo la hija que debe acatar sin alternativas la autoridad paterna, en el caso del casamiento obligado o matrimonio prescrito por intereses de los padres y “obligar porque el hombre era cazador y trabajador”; 5) maltrato o violencia hacia mujeres huérfanas; 6) maltrato o violencia intragenérica, es decir entre mujeres; 7) maltrato o violencia a mujeres adultas mayores y a niños; y 8) maltrato o violencia sexual que obliga a la esposa a tener relaciones sexuales no deseadas y otros casos mencionados de violación.

Los diversos tipos de maltrato o violencia especificados refieren a personas en situación de indefensión que se ven sometidas a vejámenes de diversos tipos por el uso abusivo de la fuerza y denotan roles y atribuciones de género. Los testimonios recopilados hacen mención a situaciones de disputa y de agresión resultantes de relaciones de dominación, que se podrían considerar violencia de género, ya que afectan a la integridad personal de las mujeres ayoredie en las diversas dimensiones antes mencionadas y por último, casos de feminicidios¹²².

En la presente investigación se han encontrado datos que difieren de resultados de otros estudios sobre algunos aspectos del tema que se mencionan en este capítulo y dada la complejidad de la cultura y cosmovisión ayoreode que logramos conocer en una aproximación inicial, se ha optado por sugerir hipótesis para trabajos posteriores¹²³.

Variaciones en la forma del maltrato o violencia contra las mujeres

La necesidad de realizar un análisis sobre la forma en que se expresa el maltrato o violencia en diferentes momentos de la vida de las mujeres ayoredie, que muestre cómo los cambios sociales han afectado su situación, emergió como un aspecto importante en ocasión de las entrevistas personales, reuniones de complementación y validación con varones y mujeres, especialmente considerando plantear caminos alternativos.

Los referentes de la vida de antes, durante la época de los antepasados, *jnanibajade* y *chequeibajade* —el mundo mítico—, registran situaciones de violencia de género ejercidas a entidades femeninas. La primera mujer a la que se dio muerte fue *Asojíná*, el pájaro cuyabo, quien siendo una jefa y chamán *dajjnai* poderosa, fue asesinada porque:

¹²² Femicidio, término utilizado para referirse a casos de muerte de mujeres por violencia extrema (Lagarde, 1993), aunque a ello la autora introduce el concepto de “odio hacia las mujeres” como la motivación, aspecto que no se ha podido trabajar en esta investigación.

¹²³ Por ejemplo, estudios anteriores afirman que entre los ayoreode existen “incipientes niveles de violencia” (Zolezzi y Sanabria, 1998: 122-127) y se asevera: “Cuando tocamos la violencia, en el caso de los ayoreos, lo que resalta no es un ejercicio de ésta al interior de su pueblo ni entre sus integrantes. La direccionalidad y sus características es que viene hacia ellos, como pueblo, afectándolos de manera colectiva, lo que se puede calificar de violencia estructural y que proviene de su relación con el entorno global en condiciones de marginación y discriminación. También se enfatiza que mayormente estos hechos se relacionan con la permeabilidad de los jóvenes a la influencia de los comportamientos cojñone y su involucramiento en el consumo de alcohol y drogas (Suaznábar, 1995: 88-90). Fischermann (2005: 80) por su parte, afirma que los conflictos generacionales “estaban excluidos casi en su totalidad, dado que la cultura de los ayoreode no estaba sometida a cambios mayores”.

“A pesar de sus aportes positivos para la cultura ayoreode, dominan sus intenciones dañinas; así es como los otros deciden matarla, quemándola en el fuego (...) Ella venga su muerte causando fuego (incendio) que quema el bosque y del cual los ayoreode apenas se salvan. Después de un tiempo resucita, pero no quiere más convivir con los hombres y llorando su destino se vuelve en el pájaro que es ahora. Las circunstancias de su vida y de su muerte están en analogía al cambio de la estación más pronunciada en el Chaco, el tiempo de lluvia y el tiempo seco...” (Fischermann, 2005:18).

Con su llanto llegan las primeras lluvias que hacen florecer de nuevo el campo, es decir la renovación del mundo de la naturaleza. El mito de *Asojñá*, relatado por diversos participantes e investigadores, invita a analizarlo desde una perspectiva que quizás permita encontrar relaciones entre situaciones de violencia hacia las mujeres y los intentos de matarla. Se castiga a *Asojñá*, al parecer por haber transgredido ciertos mandatos, expresados por Fischermann como “intenciones dañinas” en su comportamiento¹²⁴, con diversas situaciones de castigo a mujeres por desobedecer mandatos de género¹²⁵.

También se podría indagar la venganza de *Asojñá*, contra individuos y grupos, podría ser considerado un referente que instituye la revancha como castigo al parecer tolerado frente a ofensas producidas. En testimonios de casos de violencia de diverso tipo, en especial de feminicidio, la posibilidad de que familias poderosas venguen a mujeres de su grupo es explicada como una alternativa tolerada.

Fischermann (2005: 227), refiriéndose a la mitología ayoreode, explica que casi todos los “mitos sobre el amor” mencionan a mujeres deseables, quienes rechazando relaciones con los hombres “recién se vuelven mujeres apasionadas al amor por relaciones forzadas...”¹²⁶:

“La bella *Cuo*, *nyctibiidae*, fue deseada por todos los hombres. Cada noche jugaba con los jóvenes, pero ella no quería juntarse con ninguno de ellos. Enseguida desapareció en el bosque, donde se escondió durante todo el día. Sus padres, cansados de este comportamiento raro, prometieron una recompensa a éstos que la trajeron de vuelta a la casa. Todos los hombres jóvenes se pusieron en camino para buscarla, al fin la encontraron y copularon tan violentamente con ella que le quebraron los brazos (alas). Los hombres que al fin la devolvieron al campamento fueron recompensados por los padres con una colcha y todos los bienes que tenía ella. Pero como la *Cuo* no cambió su comportamiento, sus padres permitieron a los hombres hacer con ella lo que quisieran. Ellos siguieron buscándola en el bosque para copular con ella hasta que al fin *Cuo* se transformó en pájaro, que hasta hoy día lamenta con su canto su destino” (Fischermann, 2005: 227).

Una lectura de género del mito de *Cuo* denota la apropiación de bienes simbólicos y materiales por parte de los padres, a través de la entrega de su cuerpo y bienes, la obligatoriedad de incursionar en la vida sexual a corta edad para luego cumplir con el rol atribuido de mujer madre.

Por otro lado, también se ha registrado el mito de *Cóboto*, una de las grandes homicidas de mujeres *cojñone*, así como *Toje*, otro gran pájaro del agua, que era otro famoso homicida de mujeres de los *cojñone* (Fischermann, 2005: 372/373):

“(...) También la *Cobotó* era una de las grandes. Era homicida de mujeres de los *cojñone*. Cuando la *Cobotó* se preparaba para matar a una mujer, se pintaba enteramente con carbón negro. Y de tanto matar y de tanto pintarse, se quedó negra como se ve hasta ahora. *Cobotó* era la capitana principal en su pueblo, en el cual ayoreode y *cojñone* vivían juntos...”

Los siguientes testimonios muestran los resultados de las sesiones de trabajo con mujeres y varones *Chiquenone*, *Cutamurajai*, *Dosapeode*, *Picanerone* y *Jnuruminone*, sobre los cambios que se han producido en relación a la violencia o maltrato a las mujeres entre la época de la vida en el Gran Chaco (monte), en los puestos misionales y los días de hoy.

124 Fischermann (2005: 109) afirma: “según Kelm (1971: 98) *Asojñá* es asesinada por *Poji* a causa de celos, nuevamente según Kelm (1971: 103) y Sebag (en Bernand-Muñoz 1977: 232), su asesinato habría sido hecho por *potajnai* debido a la misma razón. Pero la mayoría de las indicaciones sobre la fuertemente tabuizada muerte de *Asojñá*, atestiguan un homicidio colectivo que corresponde con las tradiciones de los relatos míticos de los ayoreode”.

125 Ver en el capítulo 1, las afirmaciones de Bartolomé (2000) sobre las interpretaciones que Lévi-Strauss hace del mito de *Asojñá*. En este sentido, se reitera la sugerencia de la pertinencia de una relectura del mito con enfoque de género.

126 Fischermann (2005) explica que los jóvenes, cuando desean establecer relaciones con una joven, aún en la década del 70, se colocaban junto a sus bienes debajo de una colcha y solicitaban que se les relate un sarode, y relaciona dicha praxis con un episodio en el mito de *Cuo*.

Violencia de género en el Gran Chaco

“Durante el tiempo del monte, antes, las esposas eran llevadas a la cacería, cuando era celoso el hombre. Si la mujer miraba, hablaba con otro o se juntaba con las chicas solteras, (ellos) se enojaban. Ellos eran celosos, no las dejaban solas, ni salir. Si había chisme en contra de ellas, ellos les pegaban; si las veían mirar a alguien, le pegaban. La mentira siempre había. La familia de la chica, si era grande, la defendía; si eran pocas personas y no tiene mucho poder, no podían. Pero pegar no era bien visto. Si le pegaba mucho tenía que matarla porque no hay cómo curarla. El que le pegaba mucho a su esposa era considerado malo, las otras mujeres no querían casarse con él. El padre de las chicas ya no las dejaba que se junten con él. Entonces, eso era como un castigo. ‘Ya te conocemos pegador y malo y te quedas sin mujer’, y eso era malo (no tener mujer) en el monte. Más antes, en el monte había mucha más muerte, porque nadie le decía nada al hombre. No hay razones, es celos, es de hombre o de mujer. Antes no había alcohol, no hay un mito que diga o mande al hombre a pegar a la mujer, no los conozco de los viejitos. Sólo el padre defendía cuando tenía familia grande. Hacer caso al hombre era una ley. Era mal visto si se separaban, era mal visto si la pegaba mucho. No eran comportamientos aceptados. También había muerte de las mujeres por venganza contra la familia. Si alguien de mi familia estuviera enojado con la familia de ese hombre, si yo me juntaba, entonces el hombre que se juntaba conmigo, me mataba, como venganza del hombre hacia la familia” (Chiqueño MJ).

El testimonio narra diversos elementos que se intentará rescatar. Muestra hechos de violencia de diversa índole que podían llegar hasta causar la muerte (homicidio) por celos, por chismes, por observar a otro varón o por juntarse con chicas solteras, situaciones señaladas como factores desencadenantes. Al parecer se presentaban casos de violencia hasta llegar a provocar la muerte, lo que en los testimonios se explica aduciendo que en el monte no había manera de curar los daños provocados por una agresión física, es decir a personas malheridas. Por otro lado, también se evidencia que la mujer agredida tenía posibilidad de defenderse cuando su familia era grande y poderosa. De acuerdo a los testimonios, se podría pensar que la agresión física era considerada una conducta reprochable y sancionada moralmente, “los padres no permitían que las hijas se junten con ellos”, así como la separación de la pareja no era un comportamiento aceptado socialmente. El testimonio sugiere que había un orden de género que establecía que la mujer debía obedecer a los varones: “Hacer caso al hombre era una ley”. Además, muestra que la venganza por conflictos entre familias podía tener a las mujeres como víctimas de su pareja:

“Mi mamá me contó un caso de una mujer que su marido se enojó con la familia de ella y sin que ella le haya hecho nada, él la mató para hacer sufrir a su familia y vengarse” (Nuruminé MA).

“Pero, cuando se peleaba entre cónyuges, la mamá defendía a su hija, que no la maltrate. Si la mataba, familia grande se vengaba, por eso él salía escapando. Las mujeres casadas se separaban de las solteras, el joven también” (Taller Canob).

“Antes los hombres mataban a su mujer. En el monte ellos decían: ‘Es mi mujer y hago lo que me da la gana’. Antes había cosas prohibidas que no podían hacer entre las personas (formas de relacionamiento), se evitaba pegar a las mujeres, se las mataba nomás. Si alguien se ponía celoso, mataba, por ejemplo. Antes el que mataba a su mujer, nadie se acercaba más a él. En casos que mataba se iba a vivir solo, huía al monte y se perdía porque los tigres se lo comían. Si un hombre estaba celoso, mataba su mujer para que no quede viva con el otro, porque el otro se burlaba de él” (Cutamiño MJ).

En estos testimonios resaltan dos aspectos que aparecen de manera reiterada en otros. En primer lugar, el asesinato de mujeres por el marido, lo que parecería ser un poder discrecional del varón sobre la vida de su pareja, denotando un sentido de propiedad sobre ella. Al mismo tiempo, una suerte de castigo moral, expresado en un repudio por ese tipo de hechos, que obligaba al homicida a vivir solo en el monte, donde le era difícil sobrevivir. Sin embargo, en segundo lugar, también al parecer existió una noción de “código de honor” del varón, ya que para evitar ser objeto de la burla de los otros varones, asesinaba a la mujer acusada de infidelidad. En el capítulo 2 se muestra que el hombre podía ser infiel sin ser objeto de castigo. También se relatan casos en

**“...antes,
las esposas
eran
llevadas a
la cacería,
cuando era
celoso el
hombre”.**

los que el marido que se consideraba engañado asesinaba a la pareja, a la que se le atribuía relaciones de infidelidad o esta acción era ejecutada por órdenes del *dacasuté*:

“Yo creo que no se separaban (las mujeres de sus parejas) porque en el monte, como decía Susana, las mataban. Por decir, una mujer que quita marido uno le avisaba al *dacasuté* y la mataban a la ‘quita marido’ y también había veces que a los dos los mataban, y si no la mataban, ella huía y en el monte vivía sola. A veces se iban juntos al monte, pero el *dacasuté* enviaba a una tropa para que los sigan y los maten, como que van a cazar los encontraban y los mataban” (Taller Bélgica 2 MA MJ).

“*Ubo* (la joven defectuosa) era huérfana, apegada a su hermana, no tenía familia grande. La mataron porque no tenía pechos; era mujer, pero cazaba, era época del monte. La mataron porque se murió una hija de una familia grande y esta familia la hizo matar por venganza. Dijeron: ‘¿Por qué murió una jovencita bella? y la mataron a la defectuosa. Ella no se creyó hombre, ella vivía sola. La familia poderosa le pidió a *Guejai*, el *dacasuté* de entonces, que mate a *Ubo*, que era defectuosa. Le sacaban orden al *dacasuté*, si él decía que no, entonces no la mataban. Ella fue matada por rabia” (Nuruminé [Jnuruminé] MA Nuruminí [Jnuruminí] HJ Chiqueño[MAA]).

Otro tipo de violencia, que al parecer se presentaba, resultaba de la condición de inferioridad de las personas huérfanas y además del hecho de ser diferente: “No tenía pechos; era mujer, pero cazaba”. Los elementos que resaltan están referidos a que era vista como diferente, vivía sola o con su hermana y no tenía familia con poder. Pareciera que no existe una relación directa entre la muerte de la joven y el objeto de la venganza, ya que los familiares, dolidos por su pérdida, manifiestan su ira asesinando a la joven considerada “defectuosa”.

Se resalta que el asesinato de mujeres no era considerado un hecho aceptable y la venganza podría considerarse un castigo aplicado por mano propia. También el hombre que mataba debía salir del campamento debido a que le era difícil establecer una nueva relación o por el temor a la venganza. Es decir, al parecer era tolerado socialmente que la violencia, en tanto abuso de poder, sea vengada como muestra de reprobación del hecho, lo que ocurría cuando la familia de la víctima era poderosa. Si la persona era huérfana o no contaba con una familia grande y poderosa, la sanción no era corporal. Sin embargo, se puede observar que cuando el hombre era poderoso o estaba relacionado con alguna figura de autoridad, era más difícil para la familia de la agredida vengarse, por lo que ello podría verse como una actitud permisiva:

“Un hombre *Guidaigosode* que mata a su mujer dejándola que muera de hambre, ella se iba con las solteras a buscar que le regalen alimento los cazadores y recolectores de miel, pero al final murió. Otro caso es el de... que mató a golpes a su mujer y su familia que era poderosa buscó venganza, por ello el hombre tuvo que escapar y salir de la comunidad, eso durante la vida de antes” (Nuruminé [Jnuruminé] MA).

El hecho de que el hombre violento se quede sin pareja, porque los padres controlaban a sus hijas y las mujeres mismas evitaban juntarse con ellos, podría entenderse como una forma de sanción no corporal con efectos negativos que afectan sus posibilidades de tener descendencia, ampliar el número de miembros de su red de parentela y, con ello, el poder de su familia. Ese tipo de castigo se relacionaba con la reproducción social, denotando la necesidad de la existencia de una pareja en la que los roles de género eran más estrictos (ver capítulo 2).

Al mismo tiempo, ello podría indicar de la existencia de ciertas estrategias y mecanismos de las mujeres para defenderse de la violencia:

“Antes los hombres abusaban de las mujeres, nuestros abuelos las mataban...” (Picaneré MJ).

Como ya ha sido analizado, al parecer existía cierto control sobre las mujeres en el ámbito de la pareja con hijos y se imponían restricciones al relacionamiento entre cónyuges, esposas/nueras, esposos/suegros y, sobre todo, entre cuñados, en una situación donde la mujer debía actuar “con respeto”, de manera sumisa, ante cualquier hombre (sobre todo su marido), agachando la mirada (ver capítulo 2). Aparentemente, las reglas de relacionamiento entre miembros de la familia eran muy estrictas,

en especial para las adultas involucradas en relaciones conyugales, por lo que su incumplimiento, llevaría a situaciones de conflicto y de violencia hacia las mujeres. La expresión: “Existían relaciones de respeto”, pareciera estar en contradicción con el hecho de que se enfatiza que se asesinaba a mujeres:

“Había hombres o mujeres celosas, no como hoy en día hay. El hombre cela a su mujer con otro hombre, igual las mujeres celan con otra mujer. El hombre que estaba celando a veces la mata a su mujer” (Cutamiño MAA).

“Más antes había mujeres que eran celosas. También había hombres que eran celosos. El hombre no quiere que su mujer pasee. Más antes, pienso, que los abuelos eran así y si esa mujer no le hace caso, el marido le pega, es igual la mujer si es celosa, no lo deja salir a su marido, no quiere que ande con los otros hombres. Si el hombre es malo, la mujer, ella discute con su marido. Si la mujer es mala, la mujer le manda a su esposo, le manda a que traiga cualquier cosa, y si no lo trae, la mujer le da con cualquier cosa. Porque más antes los hombres no agarraban olla...” (Etacore MAA).

De las mujeres, se valoraba el sostenimiento de una relación estable, en la que ella debía fidelidad a su pareja, no así el varón. Además, se registran afirmaciones en sentido de que los hombres, no únicamente los *dacasuté*, podían tener varias parejas al mismo tiempo o consecutivas. Al parecer la poliginia era más frecuente de lo que registran otros estudios (ver capítulo 2).

Este es otro aspecto que podría denotar un estricto control sobre la vida y el cuerpo de las mujeres que, como se evidencia en los testimonios, se producía después de que éstas abandonaban el estatus de solteras, en el que ejercían una sexualidad plena y libertad de movimiento. Esta situación se modificaba al formar pareja y tener descendencia, cuando inclusive en algunos casos las hijas eran obligadas a emparejarse con el varón elegido por los padres. Es decir, la mujer pasaba a una situación de sumisión al marido, lo que operaría para el ámbito de la reproducción social. En otros ámbitos, como el de la división sexual del trabajo, los roles eran y son más flexibles, por lo que en este grupo social no se puede hablar de igualdad de “género”, sin hacer mención explícita al ámbito al que se refiere.

El poder del *dacasuté* y *daijnai*, y la violencia contra las mujeres

Como se mostró en el capítulo 1, los testimonios y la literatura evidencian que en el Gran Chaco, para llegar a ser jefe o *dacasuté* era necesario haber dado muerte a personas varones, mujeres y tigres. Los asesinatos podrían ser a *cojñone*, a miembros de otros grupos locales, y también del propio grupo, clan o red de parentela. En el caso de las mujeres, se registra que la muerte de éstas era menos valorada que la de varones para adquirir tal estatus. Este tipo de procedimiento también se registra en la mitología ayoreode (Fischermann, 2005):

“De los hombres, al que mata a su mujer ya lo reconoce como jefe, un hombre puede matar a su mujer si es que hace algo mal” (Chiquenoi HAA).

“Aún dentro del grupo se tolera a veces que el capitán, por ejemplo en el caso de una disputa que no parece tener fin, resuelva el conflicto matando en un estallido de rabia a uno de los contrincantes o al objeto de la disputa, quizá una mujer o un huérfano” (Fischermann, 2005: 248).

En la época del Gran Chaco, la violencia ejercida por el *dacasuté* no era cuestionada, sólo otro *dacasuté* podía hacerle frente. En este sentido, el poder otorgaba privilegio e impunidad. Sobre este aspecto, obsérvese también el relato sobre un *daijnai* o shamán, que utilizando su posición de poder, abusó de mujeres:

“Había hombres que eran jefes *dacasuté*, por ejemplo *Benidai* perseguía a las mujeres. Las mujeres lo querían a él. El hombre le dice a la mujer: ‘Si no te dejas conmigo, te voy a matar’. Casi no sé (sabe) nada hoy en día esa historia, me la contó mi abuela” (Cutamiño MAA).

“Los *daijnai* eran poderosos. Ese espíritu viene de los más antiguos, no cualquiera fumaba tabaco y ahora todos los jóvenes se ponen a fumar, había hombres que eran como brujos, mataban otra gente. Ha-

bía doctores falsos, es igual como dice la palabra de Dios que van a haber falsos profetas y que va a ser anticristo y dice que el ayoreo que empezó a hacer sus malos espíritus y empezó a fumar, y les dijo: ‘Vengan todas las mujeres’, y les agarró sus sapos¹²⁷ de todas las mujeres y el hombre les dijo: ‘Si una mujer no se deja, va a morir’, y dos mujeres no se dejaron agarrar, sus (partes de) adelante. ‘Otro hombre no puede agarrar mi sapo, sólo mi marido que lo agarra, yo seré la única que me voy a morir’. Pero esas dos mujeres no murieron y las otras que se dejaron, quedaron arrepentidas” (Chiquenoi HAA).

“Hay veces que el hombre puede matar a su mujer, pero... para nosotros hoy en día ya sabemos de Dios, que todo los ayoreo más antes no sabían nada, por eso se peleaban, se mataban entre ellos” (Chiqueño MAA).

Maltrato por locura

“(Lo) que hace a un hombre enloquecer es el *peni*¹²⁸, el hombre huye de su familia, se vuelve malo. No sentía vergüenza de nada, esos también pegaban a las mujeres” (Cutamiño MJ).

En varios testimonios se establece una relación del hecho del maltrato con un estado no “normal”, de locura del hombre o la mujer que actúan de esa manera. Parecería ser una forma de naturalizar la violencia contra las mujeres. Se afirma que el contacto con determinados animales produce contaminación. El *peni* es mencionado en testimonios como un animal que “contamina”, provocando estados de agresividad caracterizados como “locura”, muy similares a los que se atribuye a sustancias como el alcohol y las drogas que se consumen en la actualidad:

“Había hombres medios locos. Cuando uno está medio loco persigue a las mujeres. A los hombres más locos los *penis* (*poji*) los han enloquecido y se van al monte a estar solitos. Hay un tiempo que es prohibido ver a un *peni* si entra en su cueva. Si otro cava y lo ve al *peni*, la persona enloquece. No se sabe si se convierte en *peni* y se arrastra. Se los lleva al monte y después se mueren. Hemos visto ayoreos en Rincón del Tigre, el hombre se llamaba *Anacadete*, ese era jefe de los *peni*. Los *peni* se llevaron a una mujer y hablaban en nombre de *Anacadete*” (Cutamiño MAA).

“En la actualidad, yo no sé de dónde viene la locura, puede ser que viene de los vicios, de alcohol y drogas” (Dosapei HA).

Bórmida (1978-70: 370) explica situaciones similares a las descritas en los testimonios:

“El mecanismo por medio del cual actúa la contaminación es muy frecuente en la cultura ayoré y es el que explica los fenómenos de posesión o locura por parte de los animales y otros entes. Al infringir un tabú, el culpable comienza a soñar con el personaje con el que se relaciona o del que procede la prohibición: éste, si es animal, le enseña mediante palabras sus costumbres y actitudes hasta que cambia el entendimiento o *ayupije*¹²⁹ de la víctima, la que se transformará psíquicamente en ese animal y finalmente también se producirá un cambio morfológico”.

En el siguiente caso se menciona una violación sexual del padrastro a una jovencita, aprovechando además su condición de autoridad y que se explica por una situación de locura provocada por el *peni*:

“Había en el monte hombres que querían hacer el amor a la fuerza con mujeres. Un hombre tenía la hija de su mujer. La llevaba al monte para agarrarla a la fuerza, ya casi no la miraba a la mujer, si no a la hija de la mujer, cuando había miel se la daba a la hija. La mujer estaba sentada ahí nomás y ya su marido ni la miraba. Ese hombre era jefe y los otros hombres no le decían nada porque era jefe. La madre no se enojaba con su hija, la madre cuando anochece pone algo para su cama, tardecito se echan las dos y el marido en medio de ellas. Esas dos mujeres se querían y no peleaban, ella era su hija. Los *peni* lo habían enloquecido, pero había un jefe que vino de otro campamento a llevarse a la jovencita” (Dosapei HA).

127 Fam. fig. designa los genitales femeninos.

128 Designación local para iguana. Según Coimbra (2007: 323) es un término de origen chiquitano (bésiro) *o-piñesh*.

Nom. cient: Tupinambis teguixin. En lengua ayoré, *poji* (sing.). cf. glosario de términos ayoreode al final de este libro.

129 En este texto usamos la grafía *ayupije*, corroborada con diversos informantes.

Sin embargo, no en todos los casos se naturalizaba esta conducta atribuyéndola a la contaminación que produce locura como resultado de un contacto prohibido con el *peni*, ya que en otros testimonios ese acto es considerado negativo, como se expresó antes. Se hace especial referencia a que durante la vida en el Gran Chaco tales hechos eran castigados con la venganza de la familia poderosa.

Maltrato por discriminación a miembros del grupo

“Si una mujer le pega a la otra, pero la otra tiene harta familia, le puede pegar a ella, y cuando le pega y no tiene familia, es como matar a un animal. Más antes en el monte muy poco lo querían a la mujer que no tenía madre y padre. Nosotras las jovencitas queríamos ir adonde los *cojñone* y llegábamos al campamento, mi papá y algunos hombres estaban afilando sus hachas para cortar los pies de *Jorgedaté* y su compañera, porque mi papá pensó que ella había llevado a los *cojñone*, es por eso que no los quieren a los que no tienen padre ni madre” (Etacore MAA).

Resalta el hecho de considerar o comparar a una mujer huérfana con un animal cuya vida no tiene valor. Se han mostrado en el capítulo 1 las situaciones y el tratamiento que se daba a los hombres y mujeres en orfandad. Aspectos relativos a la violencia contra los huérfanos requieren de una investigación en profundidad para comprender las razones por las que estas personas recibían ese tratamiento:

“Cosa pequeñita, ya se peleaban o se mataba o puede ser un hombre o una mujer chismosa o chismo, si el jefe no lo quiere autoriza, entonces los seguidores ya la matan a esa persona, puede ser hombre o mujer y también matan a los chicos o a las niñas que eran huérfanos, esa gente no le tenía lastima a los chicos, los jefes les mandan a sus seguidores para que los maten porque él no quería a ellos, su miedo de los jefes era que de repente hablen en contra de ellos” (Chiqueño MA).

“Si el *dacasuté* es bueno, no mata al huérfano, dice: ‘Que viva con su abuela’; si es malo, lo hace matar, dice: ‘Para que no sufra’”, así también a las viudas o a las viejitas, porque para viajar le estorbaba, por que se movían de campamento” (Cutamiño MJ).

Maltrato por matrimonio prescrito

Los testimonios muestran que mujeres jóvenes consideran actualmente los matrimonios prescritos que en algunos casos se presentaban durante la vida en el Gran Chaco como una forma de maltrato. Podría interpretarse entonces que las reglas sobre el casamiento endogámico y los intereses de los padres de articularse con miembros de *jogasui*, redes de parentesco y clanes familiares, se encontraban por encima de la libertad de las jóvenes para definir y escoger a su cónyuge. Situaciones similares se presentan hoy por la vía de la “sugerencia”, lo que muestra un nivel de flexibilización (ver capítulo 2) y esto podría sugerir que el contacto ha tenido impacto positivo en ese aspecto:

“Antes, los padres decidían con quién se casaba una chica, se la obligaba; es también maltrato” (Cutamiño MJ).

“Muchos padres obligaban a casarse a sus hijos, mujeres y hombres, con los jóvenes que ellos les habían escogido porque les gustaba que su familia sea grande y les decían que si un día no tenían qué comer, la familia los iba a ayudar, eso aunque a los jóvenes no les guste esa pareja” (Nuruminé MA).

“Los padres obligaban a las chicas, si me voy a casar con tal, voy a hablar con la familia de él. El padre de la chica hablaba con la familia de él, era para ser parte del mismo *jogasui*. Tenía menos libertad para elegir pareja. El padre de la chica hablaba que su hija se junte con él, que trabaje para su hija y que ella no sufra. Escogía clan grande para que crezca su *jogasui*” (Chiqueño MJ).

“Algunas chicas eran obligadas (a casarse) y otras no querían, se veía mal que no acepte la chica. Cuando la obligaban y no le gustaba, lo dejaban antes de tener hijo” (Cutamiño MJ).

“Antes, los padres decidían con quién se casaba una chica, se la obligaba; es también maltrato”.

“Los padres ya no deciden con quién se casa la mujer. Aunque su madre le diga, depende de la chica si lo quiere” (Cutamiño MJ).

Incesto y uniones entre miembros de un mismo clan

En un taller, las participantes afirmaron categóricamente que no existen casos de incesto entre padres e hijas, lo calificaron como algo muy malo que tampoco sucedía durante la vida en el Gran Chaco, en el pasado. No se profundizó el tema entre hermanos. Según Zanardini y Biedermann (2001:32): “Entre hermanos las relaciones son normales, el incesto no existe. A nivel del *ogasú*¹³⁰ existen, a pesar de la fuerte solidaridad, algunos inevitables problemas como celos, envidias de origen sexual y otros”.

Sin embargo, faltaría profundizar las investigaciones acerca de las uniones entre miembros de un mismo clan, que pueden ser asimiladas al incesto en la medida en que transgreden la exogamia de rigor del parentesco mítico que se expresa entre clanes.

Encontramos una referencia al incesto y a las uniones entre miembros de un mismo clan en un mito registrado por Fischermann (2005: 376) a propósito del incesto entre hermanos en la época de los *jnanibajade* y *chequeibajedie*.

“Las estrellas vivían antes juntas en la tierra. Uno de los *dayade*, el *Dayai imeyoi* dijo un día: ‘Nunca quiero juntarme con una mujer. Por eso nunca me meteré con una, y aunque sea de mi propia familia’. *Dayajidéo* y una de las *nujungitjnaminie* eran sus hermanas, lo escucharon y dijeron entre ellas: ‘Cuando se vaya, lo vamos a acompañar’. Cuando su hermano se fue al monte para buscar miel, ellas se fueron con él. Al fin encontraron la colmena de una *orojo*, de una abeja que vive profundamente bajo la tierra. Entonces, todos comenzaron a cavar el suelo. Ya habían excavado un montón de tierra, cuando las hermanas se echaron de espaldas y dijeron entre sí: ‘Veremos si no nos desea’. Así se quedaron, echadas de espaldas en este lugar. El hermano, quien siguió cavando, llegó finalmente donde estaba la miel y la sacó de la tierra. Y cuando vio a sus dos hermanas, las deseó. Las abrazó y amó hasta que finalmente quería que ambas sean sus mujeres. A partir de allá vivió junto con sus dos hermanas, pero no permitió que ninguna de las mujeres saliera de ese lugar. Y cuando abandonó su campamento común para buscar miel, tapaba a las dos mujeres con una colcha, para que ninguna se alejara. Muchas veces se fue en busca de miel o a cazar, y no le importaba cuando llovía fuerte. Hasta ahora es así, que llueve mucho, cuando es tiempo de los *dayade*. Un día, cuando salió al monte para cazar, se olvidó de tapar a las dos mujeres con la colcha. Recién cuando ya estaba lejos, se acordó de sus dos mujeres y se dijo: ‘Me he olvidado taparlas a las dos con la colcha’. Él retornó al campamento y lo encontró deshabitado, sin sus mujeres. Éstas habían aprovechado la ocasión y se habían ido al cielo, donde se ve a estas dos estrellas que se encuentran muy juntas la una de la otra. Ellas buscaron un lugar dónde vivir y llegaron finalmente a este lugar. *Dayai imeyoi* buscó por todas partes a sus mujeres y anduvo largo tiempo recorriendo muchos lugares. Finalmente llegó al cielo, pero muy alejado de las dos. Esta estrella se llama ahora *dayai’ ipótigasori*, “el de mucho apego”, “el lascivo”. Todas estas estrellas son *edopasade* de los *Chiqueñone* y por esta razón ellos se casan muchas veces dentro de su propio clan”.

Violación sexual: algunos casos registrados

Como se ha manifestado antes, el mito de *Cuo* relata situaciones de violencia sexual que involucran el despojo de bienes materiales y simbólicos. Los testimonios registran casos que se produjeron durante la vida en el Gran Chaco y que podrían ser categorizados como violación sexual, tal como fueron definidos por mujeres entrevistadas. Se pudo notar que varones dirigentes se resistieron a usar dicha terminología:

“Más antes no había violación en el monte, todo ha cambiado hoy en día porque en este tiempo ya existe esa clase de violación, los jóvenes y los adultos, ya sea ayoré o puede ser cambia. Depende de la comunidad, mi suegro me contaba que hay mujeres, que cuando cavaban peta, los hombres la atacaban por atrás” (Etacori HA).

130 Equivalente a *jogasui*.

“Una mujer estaba cavando un pozo para sacar una *peta*, entonces por atrás vino un hombre y la atacó teniendo sexo con ella, le tapó la boca para que no grite y no se mueva. Entonces, ella como pudo le dijo que la deje verlo, que era mejor así, pero él no quiso. Cuando terminó, la golpeó y ella vio al hombre y volvió diciendo que era su yerno. Su hija se negó eso y dijo que su marido se había ido a cazar, que no podía ser él. Pero ella lo vio y cuenta su historia” (Nuruminé MA).

“Antes había un hombre que vivió con la mujer y ella murió, y se volvió a meter con otra mujer y lo violó a su hija, pero él de miedo se salió al campamento y se llevó a la chica al monte. Ellos lo buscaron para matarlo y él huyó; seguro que algún tigre se lo comió” (Cutamiño MJ).

“(…) La mujer y el hombre tenían que casarse después de los 25 años. Bien vivido, bien experimentado, con la familia, todo eso. Ahora con esta generación ya de 10 años ya puede enamorarse y se casa al otro día. No se conocía eso antes, solamente relaciones de pecho a pecho, lo que dice uno, la mujer buscaba al hombre (no era para marido). De la vida ahora, en la ciudad, sí se conoce de violación entre ayore y *cojñone*. Se conoce los drogadictos ayoreode están haciendo eso” (Chiquenoi HA).

Maltrato en los asentamientos misionales

“Cuando los trajeron los misioneros a las comunidades, las parejas se discutían y les pegaban a las mujeres. Antes se consideraba como una mujer a las que cocinaban, hacían *garabatá*, ahora ya no. Es malo que hayan disminuido las prohibiciones de cómo se hablaban entre miembros de la familia (reglas de relacionamiento entre los miembros del *jogasui*). En las generaciones actuales influye el alcohol (en el maltrato)” (Chiqueño MJ).

“Con los misioneros ya (los hombres) guasqueaban, los misioneros decían que eran cosas propias de cada familia, no se metían” (Cutamiño MJ).

Según los relatos, la violencia continuó cuando se establecieron los puestos misionales, sobre todo en la forma de agresión física, ya que al parecer los misioneros se centraron en prohibir la violencia extrema que culminaba con la muerte. Parecería que se introdujo la noción de que este último comportamiento debía ser tratado como un asunto a resolverse en el ámbito familiar; es decir, una forma de privatización del problema de violencia de género en los puestos misionales. Hacen notar las entrevistadas que “no se enseñó el respeto a las mujeres”. Un elemento importante es que el acto de infidelidad de la mujer siguió siendo castigado, no así en el caso de los varones.

“Más antes, en (durante la vida con) los misioneros, le pegaban a la mujer que dejaba a su marido, ahora ya no le pegan. Al hombre no le pegan, discuten nomás. Más antes, mataban a las mujeres que dejaban a sus maridos si tenían tres o cuatro hijos, por pena de los hijos, ahora se acabó eso. La mataban por orden del jefe, a sus seguidores, los otros ayoreos les decía: ‘Esa mujer está con otro’, por eso la han matado” (Dosapé MJ, Cutamiño MJ y Chiqueño MA).

La prohibición tajante de acciones para causar muerte u homicidios, establecida por los misioneros, sumada a otras razones poco claras que requieren de mayor análisis, produjo al parecer un progresivo debilitamiento de las restricciones al comportamiento de mujeres y hombres en la familia, al mismo tiempo, una disminución de casos de feminicidio. Se anota que se impusieron nuevos roles femeninos de índole “doméstico”, afectando la división “tradicional” del trabajo y, debido a que la mujer redujo su papel en la distribución de recursos (ver capítulo 4), pudo haber sido afectada su posición en la familia y en el grupo, aspecto que en la actualidad las mujeres están tratando de revertir. Aparentemente se impusieron tabúes con relación a la sexualidad y se prohibió la práctica de recibir o rechazar hijos (ver capítulo 1). Es posible que se haya intentado promover la maternidad obligatoria como un valor, reforzándose la fidelidad y la monogamia en las mujeres, con lo que se fomentaba indirectamente la violencia de género.

El testimonio anterior muestra que los misioneros consideraban a la violencia conyugal como un problema doméstico, por ello es posible que se hubieran relajado las antiguas sanciones morales contra los agresores:

“Actualmente hay menos hombres que le pegan a su mujer. Ahora, las peleas son principalmente entre las parejas más jóvenes, porque no se considera a las mujeres. No enseñaron respeto los misioneros, pero ya las mujeres sabemos que podemos ir a la Policía y a la Defensoría, y eso ayuda. Los hombres ya tienen miedo de que se los lleven, aunque la Policía no hace nada” (Chiqueño MJ).

Situaciones de maltrato en la actualidad

De acuerdo con las entrevistadas, habrían disminuido los casos de violencia física en la actualidad, sobre todo en las comunidades establecidas en zonas peri-urbanas. Esto es atribuido a la existencia de la legislación nacional sobre la materia y la posibilidad de acudir a la institución policial que, si bien ellas mismas reconocen que da poca o ninguna respuesta a las denuncias, funciona como un control simbólico, una referencia de autoridad y abre la posibilidad de un castigo claro con la reclusión en un centro carcelario. Sin embargo, al mismo tiempo se hace referencia a la violencia en las parejas jóvenes, que en algunos casos se atribuye al consumo de alcohol y drogas. Si se tiene en cuenta que en los relatos sobre la vida pasada en el monte aparecen situaciones de asesinato de mujeres por sus maridos o por orden del *dacasuté*, como castigo a determinados comportamientos femeninos o por venganza, lo anterior sugeriría que la violencia hacia las mujeres, que a veces llegaba a causar la muerte, podría estar en la base de esta conducta en las parejas jóvenes en la actualidad. Entonces, el consumo de alcohol y drogas sería sólo un elemento desencadenante de la violencia, en un contexto en el que las condiciones de existencia de los ayoreode en la ciudad y en algunas comunidades rurales son de pobreza extrema, marginalidad y exclusión.

Suaznábar (1995:145) comenta sobre posibles causales de violencia y concluía que en Poza Verde la violencia conyugal se presentaba mayormente en las parejas jóvenes, asociada al consumo de alcohol, la inmadurez, así como a la influencia ideológica y cultural del entorno, además de la discriminación étnica (Ibíd.: 27-29):

“Ahora, en estos días algunos tratan todavía, pero sí algunos se están olvidando (de maltratar) porque la ley de *cojñone* ya la conocen, que no hay que maltratar a la mujer. La situación de la mujer en el aspecto de violencia ha mejorado” (Cutamiño MJ).

“Pero, hoy ya no se respeta tanto (las formas) de relacionarse entre personas en la familia, se habla con quien quiera nomás, si ve el marido no le dice nada. Ahora se habla nomás. En estos días casi los hombres no pegan tanto, más las mujeres lo mandan a su marido. En la casa da orden no sólo el marido, sino también la mujer. El hombre está perdiendo poder, la mujer está tomando más decisión. Si el marido tiene sufrida a su mujer es porque no la quiere. Si mi marido rechaza lo que decido, no digo nada, pero entre (dentro de) mí digo: ‘Es como si no me amara’. El hombre dice lo mismo. Si le digo ‘no’ (rechazar la relación sexual), piensa mal. Se pone celoso. A veces dialoga y se arreglan problemas” (Cutamiño MJ).

Incluso en las actuales condiciones de marginalidad en el ámbito urbano, se observa que la progresiva flexibilización de las reglas de relacionamiento entre miembros de la familia ha traído algunos cambios positivos para las mujeres, reflejados en la disminución de la violencia de género.

Por otro lado, también podría afirmarse, en coincidencia con Suaznábar (1995), Zolezzi y Sanabria (1998:122), que si bien la violencia de género es expuesta en primera instancia en el ámbito de la familia nuclear, los problemas familiares resultantes y las formas de resolver los conflictos se extienden al ámbito del *jogasui* y de la red de parentela. Muchos conflictos al interior del *jogasui* y de las redes de parentela, así como entre ellas, tienen como origen la violencia perpetrada por los varones y/o la intragenérica:

“La mujer es la que maneja la plata, si la mujer no le da, el hombre no va. Si alguien es malo le pega a su mujer, no la deja salir y le mezquina plata. Ahora, las mujeres saben todo, que tenemos Defensoría y se quejan, el hombre se controla más... Ahora, el hombre tiene miedo, si su mujer le va a dejar ya no pilla otra, porque las otras piensan que si su mujer lo dejó es porque es malo” (Cutamiño MJ).

El acceso a recursos económicos propios por la venta de artesanías y otros productos, la mendicidad y la administración de los ingresos monetarios obtenidos por sus parejas refuerza, al

parecer, la participación femenina en la toma de decisiones, como se muestra en el capítulo 4. Sin embargo, ese acceso a decisiones y mayores espacios de poder puede ser limitado por la violencia ejercida por el marido abusador.

En general, todos los tipos de maltrato relatados son definidos hoy por las mujeres ayoredie y los varones ayoreode como hechos “malos” o reprochables, pero no excepcionales, dada su frecuencia.

En la actualidad, el uso de mecanismos legales formales e institucionales de defensa de las mujeres, de manera más simbólica que real, parece dar algún resultado. La eficacia de la ley daría más frutos en la esfera preventiva en procura de que no se cometan hechos considerados delitos, por temor al posible castigo. También, funciona el mecanismo interno de amenaza de venganza por parte de las familias poderosas a posibles agresores, así como el control de redes de venta de alcohol y droga.

El miedo a la figura policial puede relacionarse a que, durante la vida en el monte, la autoridad del *dacasuté* era ejercida plenamente en ciertas situaciones. Cuando se definía la necesidad de aplicar el castigo de muerte, esta sanción era ejecutada sin posibilidad alguna de que se modifique la determinación. En la actualidad, simbólicamente al parecer la Policía está investida de tal autoridad. La posibilidad casi simbólica del castigo por la aplicación de la norma *cojñone* puede ser más efectiva en la ciudad que en las comunidades, donde existen limitaciones en ese sentido. Es posible plantearse como hipótesis que en un futuro próximo las comunidades rurales generarán un sistema de reglas para la resolución de problemas y conflictos con características específicas. Ello podrá ser resultado de su relación con misioneros evangélicos o católicos, su acercamiento a *cojñone*, la presencia de autoridades ayoreode investidas con funciones estatales en sus comunidades o por su cercanía a poblaciones urbanas intermedias, cercanas a sus asentamientos (ver opiniones de líderes ayoreode sobre un orden jurídico en construcción en capítulo 5):

“Hay gente mala hoy en día y los mismos ayoreos le dicen a él. Si un hombre le pega a su mujer hay autoridades y el hombre tiene que ir preso. Más antes, cuando estuvieron en el monte, los jefes lo mataban a una persona que hacía mala cosa, pero hoy en día ya no se hace porque hay Policía y los ayoreos tienen miedo de ello; si una persona o un hombre es malo ya no puede matar. Si es que una mujer se ha casado con ese hombre y es malo con ella, la madre no se la puede quitar porque la mujer lo quiere y el hombre la quiere también, así que no se puede deshacer el matrimonio. Pero si la hija no lo quiere, como se sabe si esa pareja se ama entre ellos en otra forma, es que la pareja tiene que casarse en una iglesia para que tenga un certificado de matrimonio, pero de eso no podemos porque parece ser que en el monte había algo como una ley en el monte, dice que el marido tiene que hablar fuerte a su mujer, entonces los otros dicen su verdad, ven que él ama a su mujer porque él tiene un carácter fuerte” (Dosapéi HA).

También se menciona, sin embargo, que una alternativa actual para la solución de problemas de violencia contra mujeres es el diálogo (o la conciliación). Como se observa es una práctica que el tema de la violencia sea tratado inicialmente en el ámbito familiar. La reincidencia de la agresión es la que obliga a exponerlo en espacios más amplios, o incluso llegando a la denuncia policial, como ha sido mencionado. Los registros de casos de soluciones de conflictos de violencia de esta investigación, muestran que ésta es una opción frecuente. Mujeres promotoras de género de las organizaciones indígenas están involucradas en campañas realizadas en las comunidades sobre los derechos de mujeres y difundiendo información sobre los roles de la Policía y las defensorías en casos de la violencia de género:

“Si a una mujer le pegan con palo, si las otras mujeres no la quieren, hablan mal y discuten. Pueden empezar a pelear por chismes, una le pegó y la otra le pega. Ahora ya no pueden matarla, en el monte sí la mataban, ahora la apalean a la chismosa. Si es mentira el chisme, las otras mujeres la apalean. Si le pegamos a una mujer, sus familiares traen a la Policía y ya la multa se hace grave (de 50 a 100 bolivianos). Si es una *guasqueadinga* no traen a la Policía; si la apalean, sí. Es mejor ahora porque hay Policía. Cuando ya le sacaron multa ya se moderan. Si un chico y una chica se pelean, si son jóvenes y se pelean entre ellos, a cada uno lo defiende su familia. Si el hombre le pega a su mujer ya viene la familia y le pega al hombre. El hombre le pega a la mujer por celos. La familia viene a pegarle cuando le pega muchas veces. Ya no es igual que antes, todo cambió, antes cuando un hombre le pegaba a una mujer lo mataban al hombre y lo enterraban. Hoy en día si es casada y se va donde venden bebidas, y se queda hasta el amanecer, su marido le pega. Si ella va al chaco, su marido no le pega porque le va a traer algo para que coman los hijos” (Cutamiño MA).

“Si un hombre le pega a su mujer hay autoridades y el hombre tiene que ir preso”.

En la actualidad existen casos de violación sexual a mujeres y no son denunciados ante la Policía debido a que, al parecer, son causales de conflicto entre las redes de parentela y, de acuerdo a los testimonios, se teme que la reacción de la familia del abusador genere mayor violencia:

“Casi no hay asesinato ahora ya, antes cuando se peleaban entre ellos había, pero ahora ya no hay esa ley del monte, es feo asesinar. Yo creo que hay violación porque escuché en Poza Verde que hubo un chico que agarró a una chica a la fuerza. Sí, y en Tobité también hay un caso. Eso fue hace poco y estaba *petacuda*¹³¹ ella. Lo regaló su hijo a otra señora, no lo quería. No tiene papá, ella es huérfana. Si de repente, porque la chica de Tobité es huérfana también. Las dos son huérfanas, no tienen quién las defiendan. No se hizo nada porque las chicas son huérfanas, no tienen quién las defiendan. Pero esos casos son raros. La mamá de la chica de Tobité: el que violó es hijo de una profesora, y a la chica la estaba criando la profesora; era su entenada. Decía (la maestra) que el hijo no era de su hijo, pero la chica decía que fue el hijo de la profesora, y cuando dio a luz se fue al hospital y nadie la fue a ver, y una señora camba la sacó de ahí y la llevó a su casa por un año y después volvió con su hijo y le regaló a una señora ayorea su hijo. La chica de Poza Verde no tuvo hijo, sólo que los dos jóvenes que violaron, la amarraron con sogas a la chica y la violaron, y ella no avisó a nadie. Es que mi hija es su compañera y mi hija me avisó a mí, y mi hija me dijo que no le avise a nadie, pero yo no le avisé a nadie, pero estaba bien nomás ella porque tiene unos 18 años. Los muchachos no estaban borrachos ni drogados. A lo mejor son mayores de edad y no tenían mujer. Ninguno le pidió casarse con ella o juntarse. No hubo castigo porque fue escondido todo eso, nadie le avisó a nadie, la chica era huérfana también, no tenía quién la defiendan. Yo creo que se debería dar un castigo para no seguir más y eso era lo mejor” (Taller Bélgica 1 MJ MA).

En este testimonio se observa nuevamente la indefensión de las huérfanas, así como el silencio que se guarda frente a esta situación y el hecho de reconocer que en uno de los casos los violadores no estaban bajo la influencia de alcohol o drogas:

“(Hay una persona¹³² que) viola a mujeres, chicas y jóvenes, a veces vírgenes; si una no se deja, le pega. No le hacen nada porque le tienen miedo a su familia y a él, porque su vicio lo hace no tener lástima de nadie. En (una comunidad urbana) ha violado a varias chicas, las familias de las violadas se van a otro campamento y no le hacen nada. Tuvo problema con un taxista que era medio brujo, que le hizo daño por lo que se enfermó un tiempo. Las abuelas tienen miedo de él. Si alguna mujer habla feo de él, le avisan a su madre y hermana. Si su madre se muere, él amenaza con matar a cualquiera... porque dice que será culpa de cualquiera. Es un caso especial de maltrato a la gente, de violar a las chicas. Es mal visto” (Reunión coordinación Canob).

El hecho de que el marido obligue a su cónyuge a tener relaciones sexuales fue definido también como violación sexual:

“Pero, puede haber el caso de que a una mujer le pegue su marido para obligarla a tener hijos. Si hay, le pega a su mujer si no tienen relaciones, pero creo que esos ya son los borrachos. (Hay quien) dice que son sólo los borrachos. Dice ella: ‘Pero antiguamente no había borrachos’. Las obligaban a tener hijos antes, cuando no había borrachos. Acepta a veces, a veces no y se pelea y eso es violación ¿no? Cuando no acepta la mujer y peleaba, se separaban. Hay algunas que aguantan, porque a veces tienen hijos chicos y no quieren abandonar a sus hijos, y hay veces que a la mujer se le muere el hijo por no cuidarlo, ella trabaja también y tener hijos seguidos a veces hace que se muera el hijo. Hay una ayore en Zapocó que dice: ‘Mi marido me quiere, no me pega’. ‘¿Por qué no te pega tu marido?’, le pregunté, porque yo me dejo con mi marido, cuando él quiere lo dejo que tengamos hijos” (Taller Bélgica 1 MJ MA).

“Algunos hombres ayoreos le pegan a su mujer si no quiere tener relaciones con ellos. Antiguamente, obligaban a tener relaciones, eso era violencia. Se separaban o se quedaban por no abandonar a su hijo. La comunidad no se mete cuando un hombre le pega. Las suegras le dan consejos, aunque algunas apoyan a sus hijos” (Taller Bélgica 1 MJ MA).

131 *Petacuda*, término para referirse a la persona que tiene abdomen prominente. Por extensión, en un sentido figurativo, se refiere a las mujeres embarazadas. (cf. Coimbra 2007 :327)

132 Por cuestiones deontológicas se mantiene el anonimato de la persona a la que se refiere.

En un taller se afirmó categóricamente la inexistencia de casos de violación de niños varones entre los ayoreode. Se manifestó que los hechos de ese tipo, conocidos por medio de la televisión principalmente, son considerados una aberración que se debería castigar con la muerte:

“No hay casos de violación de niños entre los ayoreos. Ahora dicen los ayoreos eso que ven en la tele, dicen que es eso de guardarlos en la cárcel, es mejor matarlos, porque es feo, es una vergüenza, es lo que he escuchado que dicen los ayoreos. Porque si salen otra vez vuelven a hacerlo, no hay eso, hay que hacer una ley grande de los ayoreos, que los maten” (Taller Bélgica 1 MJ MA).

Los testimonios muestran que las ayoredie definen como violentos aquellos comentarios que descalifican las conductas de mujeres que transgreden mandatos de género y que se podrían definirse más bien como “maltrato psicológico”. Se hace referencia generalmente a “las habladoras” protagonizadas por otras mujeres del asentamiento:

“Yo veo por mi persona sobre el maltrato, a mí me gusta tomar cervecita y yo escucho que las otras mujeres me dicen: ‘Esta mujer es loca, le gusta tomar, estar con los hombres’, y eso me hace sentir mal como mujer y eso es maltrato para mí, y parece que cae encima de ella lo que decía, porque cuando se murió su marido, ella ahora también toma, así fue con la mamá de una amiga que tengo y Luisa me dijo: ‘Rebeca deja de tomar, ella siempre habla para usted’, pero yo no le hice caso a Luisa, si yo fuera otra lo dejaba para que siga tomando la otra señora que siempre hablaba, eso es maltrato para mí, ¿qué dicen ustedes?” (Taller Bélgica 1 MA MJ).

“Maltrato es el chisme que le hace mal. Que le digan loca, que le gusta beber, eso hace mal. El chisme vuelve” (Taller Bélgica 1).

“Si una mujer ha tenido varios maridos, las otras mujeres hablan mal, contra ella. Hablan mal porque ella está con otro y después lo deja y busca a otro; ellas dicen: ‘Esa mujer perra’, y hay algunas que le dicen a sus hijas que no la miren porque es mal que se junten con ella, y las otras mujeres le dicen a ella: ‘Usted para cambiando de marido’. También en las mujeres he visto más antes una jovencita que cambiaba sus maridos, pero esa mujer ya no lo hace porque es vieja. Las otras mujeres ya no lo miran a ella, si se enojan le van a decir: ‘Usted tuvo varios maridos’” (Picaneré MA).

“¿Qué otro tipo de humillaciones puede hacer un hombre a una mujer? Si le pega, si la trata feo a ella, si le dice: ‘Sos perra, hija de puta’” (Taller Bélgica 1).

“Para mí, si un hombre no alimenta a su mujer, para mí ya eso es maltrato, si un hombre no puede mantener a su mujer, también es maltrato para mí. Estar aburrido con su esposa y la mujer para llorando, eso es maltrato, como si no la quisiera a su mujer, y la mujer se siente humillada y eso es maltrato” (Taller Bélgica 1 MA MJ).

Las mujeres dedicadas a la prostitución se encuentran en una situación de mayor discriminación y de violencia por su pertenencia a este pueblo y por la actividad que desarrollan.

Se han presentado casos de violación sexual y algunos casos de asesinato que no han sido resueltos por las autoridades competentes:

“Hace cuatro años, un blanco buscaba chicas vírgenes, pagaba mucho y varias chicas se iban con él. Él se enfermó y murió, algunas ayoredie dicen que se murió y Dios le castigó porque él quería ser el primero. Él le daba el teléfono y lo llamaban, y pagaban a los dos, a la chica y al contacto. Después que es *desvirginada*, la chica ya se dedica a cualquier cosa buscando plata para comprar cosas. Ese hombre blanco se contagió de sida parece, era malo cuando se enfermó. Volvió a barrio Bolívar y su chofer volvió a avisarles a las chicas de que su patrón tenía sida, era bueno el chofer, vino a decirles que no se acuesten con él. Las chicas ya no querían irse con él” (Cutamiño MJ).

“Las violaciones existen de las *cuajojódie* con los *cojñone*. Los ayoreos se enojan. No denuncian porque es culpa de la chica nomás, pero si la chica lo conoce al hombre, sus hermanos van y le pegan,

y si no lo conocen, no hacen nada... Hay veces que la chica se va con los *cojñone* y no le pagan y eso es violación, a veces dice que lo llevan en una moto al medio del monte y ahí la botan y no le pagan” (Taller Bélgica 1 MJ MA).

“A las chicas que venden su cuerpo las violan, a cualquiera, pero más a las chicas que venden su cuerpo” (Taller Bélgica 1 MJ MA).

“Las chicas *cuajojó* que venden su cuerpo no tienen marido, son jóvenes desde 13 años de edad, regalan plata a su mamá, por eso las dejan ser *cuajojó*” (Reunión coordinación Canob).

3.2. Testimonios de violencia de género

Los testimonios siguientes que muestran hechos de violencia se han seleccionado y agrupado en categorías, unos por el ámbito en el cual se presentan o el tipo de violencia al que se refieren, y otros, por los factores desencadenantes de la violencia. Los relatos que se han incluido fueron narrados por mujeres y varones de diversas edades y clanes de origen. Se realizan comentarios breves cuando se desea hacer notar algún aspecto ya que, como se ha manifestado en el caso de los ayoreode, por las características de la investigación y la complejidad del tema, no es posible realizar afirmaciones conclusivas. Los testimonios son muy expresivos, por esto se los pone a disposición de los lectores para futuras investigaciones.

Maltrato o violencia física

“El hombre humilla a la mujer cuando le pega, porque a veces ella lleva fuertes golpes” (Taller Bélgica 1 MJ MA).

“No, no soy celoso, no sirve ser celoso; cuando uno es celoso no anda bien con su mujer. Alguna vez le he pegado a mi mujer porque a veces yo no quería alguna cosa que ella hacía, yo le pegaba, a veces me discuto con ella y no sirve ser celoso” (Picanerai HAA).

“He sido celoso también, antes porque mi mujer no llegaba a la hora indicada, por eso le pegaba a ella, pero ahora ya no peleamos, todo tranquilo...” (Etacori HA).

“A veces les dicen a las mujeres: ‘Sos mala, cualquier rato te voy a dejar’, dicen. ‘A ver si con otro marido vas a hacer lo mismo’, les dicen, pero la mujer igual les dice: ‘Vos también sos malo, a ver si con otra mujer vas a seguir haciendo esto, tu otra mujer te va a guasquear’, le dice, y el hombre igual le dice” (Etacore MAA).

“Un hombre que es celoso, él no quiere que visite a su familia o donde están las otras mujeres. Si su marido está en su trabajo llega a su casa y no está la mujer, cuando llega la mujer el marido le dice: ‘Para en otra, si te pilló otra vez, te doy guasca’. No hay remedio para esos que son celosos. Si la mujer es celosa, le dice a su marido que obligado tiene que andar junto a su mujer. Si una persona no es celosa, la mujer puede visitar a su familia y él no dice nada, el hombre puede trabajar tranquilo, pero si su marido es celoso, es grave” (Picaneré MA).

“Si la mujer no quiere dejarlo ir, el hombre no va, porque entre ambos se respetan” (Chiquenoi HA).

“Mi esposo dice: ‘Te estoy pegando porque te quiero’. Eso nace de él, así nomás es y yo pienso que es verdad; si uno no le pega a uno es que no lo quiere a uno, eso dice él cuando está medio *chupadito*. Me dio puñete y también me pegó porque no hice el amor de despedida, estábamos viajando a Sucre y me pegó, y le dije: ‘Cálmate, vamos a hacer despedida’, y fuimos a un alojamiento, él lo pagó, y después él se calmó y me dijo: ‘Ándate a tu viaje tranquila’ (risas). Cuando me pegó no me dolió mucho. Yo tenía la culpa porque se me hizo tarde para salir al viaje, llegué tarde a la CPESC y lo apagué mi celular, y por eso se enojó mucho, si usted lo apaga su celular, su marido se enoja. Por eso, Susana dice: ‘No tengo control’ (Chiqueño Taller Bélgica 1 MA).

Control social sobre la violencia en la pareja

“Si el hombre se pelea con la mujer, las otras mujeres le dicen que no le pegue. Hay hombres que no hacen caso y se hacen los sordos. Él dice que ha visto (a su mujer) y él dice que no escucha nada y no puede dejar, además tiene nieto. Se olvida todas las cosas, ya se dio cuenta que son viejos y tienen vergüenza, y ya no hace esas cosas, y ya no pelea porque le enseña, pero él se arrepintió porque él mismo dice: ‘Ya no le voy a pegar más a mi señora’ (Etacore MAA).

“Si es que uno es malo, los otros tienen que hablar con él; si le pega a su mujer y a sus hijos, otros de la comunidad hablan” (Cutamiño MAA).

“Si un hombre es malo y le pega cada rato a su mujer, los otros hombres hablan mal de él porque ya lo conocen que es malo. Si un hombre es bueno con la mujer, no le dicen nada porque no pega a su mujer ni a los chicos” (Chiquenoi HA).

“Si él es celoso, las otras mujeres hablan (mal de) él. Los otros hombres le dicen a él: ‘¿Por qué estás celando a tu mujer si nosotros no celamos a nuestras mujeres?’”. Y las mujeres le dicen a la mujer: ‘¿Por qué te está celando tu marido?, porque a nosotras no nos están celando’” (Etacore MAA).

“Depende de la familia ¿no?, la violencia. Pero desde que yo me junté con mi señora no, no he hecho ninguna violencia con mi señora. Lo que he visto, la violencia de mi hijo, sí yo he visto que estaba pegando, puedo decir que mi hijo le pegó a mi nuera, le pegó. Yo le dije a él que no haga eso porque, a ver hijo, le dije: ‘Párese ahí, a ver si mi nuera te va dar, a ver si no va a sentir dolor, pare ahí’, le dije y nunca lo ha hecho, porque esta vez creo que sentía el dolor. Y así yo le dije a mi hijo, que no haga eso, yo le dije, con su mujer, porque su mujer le siente un dolor. ‘Pare ahí’, le dije, entonces ella también le va a dar con palo, con lo que usted le dio a ella, sí va a doler. Ahora él está calmado ya. (Ella) no me dijo. Yo he visto. Entonces ahí dije, voy a participar y voy a llamar la atención a mi hijo. No tiene nada que ver con ella” (Chiquenoi HA).

“No es común, es raro que el marido ayoreo le pegue para tener relaciones. Si un marido le pega a su esposa, la comunidad no se mete, los deja nomás, ellos como pareja que arreglen sus problemas, sólo si viene la suegra del hombre le reclama: ‘Dejá, porque le estás pegando a tu mujer, no ves a tus hijos’, así le enseña a su yerno, y le dice también a su hija: ‘Dejá de enojarte, si no lo quieres a tu marido mejor sepárense y si se quieren, dejen de pelear’, les dice. Los dos son importantes, el suegro y la suegra de los dos, las dos suegras son importantes para dar el consejo al marido” (Taller Bélgica 1 MA MJ).

“Hay una ley para que no peguen a las mujeres, ley de *cojñone*, no de ayoreos” (Chiqueño HA).

“Su marido les pega a las mujeres cuando es celoso. A veces se defiende ella misma, su mamá decía: ‘No miro a ese lado, es su mujer, que le pegue nomás’. Su mamá decía: ‘No definiendo a nadie, es su marido, que le pegue nomás’” (Taller Bélgica 2).

“No, no soy celoso, no sirve ser celoso; cuando uno es celoso no anda bien con su mujer”.

Maltrato psicológico

“Hay hombres que cambian de mujeres, no sirve esa cosa, más antes sí, la mujer dice: ‘Te voy a dejar porque usted está haciendo ese problema’, y la mujer lo deja, entonces las chicas lo conocen a él y ya no lo quieren porque está haciendo ese problema. Yo creo que ese joven se olvida porque he visto a un joven que era cholero y después se olvidó porque se acobardó de ser cholero. Sí, entre los hombres también si se miran, van a decir: ‘Ese es cholero’, pero se olvidan si está en su casa, pero si su marido busca a otra mujer, otra vez empieza la pelea” (Picaneré MJ).

“El hombre que es celoso no deja ir (a las mujeres) a visitar a sus familiares, ni a nadie. No deja andar a su mujer sola. Van los dos juntos. Si la mujer quiere ir de visita y no le hace caso a su marido, empieza el problema. La mujer no lo quiere a su marido si es celoso” (Etacore MAA).

“Hay algunos hombres que no lo dejan salir a su mujer, que no quieren que trabaje su mujer, porque dicen: ‘Mientras yo esté vivo, yo no quiero que mi señora trabaje’. Un hombre que gana bien, alcanza para su familia, pero un hombre que gana poco, no alcanza para mantener a su familia, así que es mejor que trabajen los dos” (Picaneré MA).

“Si un hombre es celoso y no deja que su mujer mire a un lado, la mujer no lo quiere porque es celoso. Si el hombre no es celoso, ayuda a la mujer y deja que visite a sus familiares” (Chiquenoi HA).

“Las mujeres no tenían que dormir con su marido, no mirar a la cara del hombre, mirar agachadita” (Cutamiño MJ).

“¿Los hombres miran al otro hombre si es celoso? El hombre tiene que ver cómo está yendo la mujer, si se comporta bien o hace cosas malas” (Dosapei HA).

“Es preferible tener un solo marido. Tener hartos es insulto, se dice: ‘Esa es de todos’. Para los hombres es bueno tener varias mujeres. Que le digan puto, dice: ‘Pa’ eso soy’...” (Taller Bélgica 1 MA MJ).

“Cuando una mujer ayorea se siente humillada, cuando se siente mal por una cosa que le dicen, ofendida porque le han hecho un daño, no de pegarle. Por ejemplo, a Tania cuando le dicen: ‘Es feo ese ayoreo’, se siente triste; yo puedo sentirme humillada cuando le tengo que pedir plata a mi marido para comprar algo. ¿Cuándo una mujer ayorea se puede sentir humillada? Si le pide plata a un hombre para comprar comida o cuando el marido la engaña, cuando se siente humillada, ¿se siente mal cuando su marido se la hace con otra? Se siente mal porque le dan lástima sus hijos que quedan como huérfanos, pero a veces una mujer lo bota al hombre y a sus hijos se los deja a la comunidad o los deja con su papá. Hay casos de esos bastantes” (Taller Bélgica 2MA).

“Más antes, en el monte no había personas que eran mentirosas, porque si había mentirosos o mentirosas los mataban, no los querían también a los chismosos. No permitían también que alguien grite fuerte, si uno grita fuerte quiere decir que hay alguien o algo ha encontrado y los ayoreos se iban y se quedaban dos o tres días” (Chiquenoi HAA).

“Ella y su marido se eligieron como pareja. Sus padres lo aceptaron porque era bueno casarse con él, ‘era valiente’. Otra eligió a su marido, a pesar de que su madre no lo quería, no le gustaba, quería que se case con otro. ‘Yo quería un *Chiqueño*, mi mamá no quiso porque era malo, yo acepté’. Cuando yo elegí un *guidaigosode* que mató al padre y hermano de mi madre, ella nuevamente se opuso. Mi papá era bueno, no decía nada. Me junte con él, fui a la casa donde vivía, cada día lo visité. Mi mamá no sabía. Él quería casarse, yo no me junté con él. Él casi no trabajaba, era *Picanerai* y era *Guidaigosode*. Ayoreo se casa cuando ya tiene hijo. El matrimonio es los hijos, sea varón o mujer. Cuando tenía 20 años era profesora, necesité casar con Registro Civil. Ahora se aplica ya la ley del *cojñone*. Después de casi un año tuve mi primer hijo” (Taller Bélgica 1 MA MJ).

3.3. Transgresiones en el ámbito de la integridad

En este capítulo se incluyen casos relacionados principalmente con conflictos que se han desarrollado en el ámbito familiar del *jogasui* en la vida en pareja. En los diversos casos encontrados se ha realizado una selección que muestra diferencias y similitudes en el tipo de problemas, procedimientos, autoridades a las que se acude y tipos de sanciones que se aplican. El cuadro de registro cuantitativo de casos permitió hacer el trabajo de categorización inicial de casos.

La especificidad de la violencia de género tipifica como maltrato los casos que van desde actos de violencia de aparente menor gravedad, como las agresiones verbales y emocionales, hasta las lesiones físicas y los abusos sexuales. El concepto de violencia no remite únicamente a casos extremos como lesiones graves y feminicidio, sino también a otro tipo de agresiones. La mayoría de los estudios sobre la agresión y el maltrato muestra que no son actos aislados, sino que aparentemente son parte de formas de interacción potenciadas por valores vinculados a relaciones de dominación, sumisión y desigualdad entre sexos (Moreira, s/f: 19).

En el caso ayoreode, se tiene indicios de una combinación de situaciones internas de su pueblo por la existencia de relaciones de desigualdad y dominación de mujeres jóvenes y adultas, potenciadas por un contexto social desfavorable en el que predominan situaciones de discriminación, incremento del abuso de drogas entre los jóvenes, inseguridad económica y violencia de género que en el entorno social circundante.

En la época de la vida en el Gran Chaco, la violencia de género se sancionaba con la venganza de la familia de la agredida y con castigos como la expulsión y el rechazo social al agresor. En la actualidad, las situaciones de violencia contra las ayoredie quedan aparentemente sin solución.

Las mujeres ayoredie amenazan y denuncian las agresiones y abusos. No es considerada una forma normal de relación de pareja y, aunque los casos son tratados o encarados inicialmente en la privacidad de la vida de pareja y familiar, no son silenciados debido al marco de convivencia y colectividad del *jogasni* y redes de parentela. Si bien consideran y valoran la vida en pareja, las mujeres ayoredie parecen tener menor dificultad de finalizar su vida conyugal. Se ha manifestado que la violencia se denuncia a la red de parentela y que se amenaza y acaba acudiendo ante las autoridades externas, defensorías de derechos y principalmente la Policía. Van por este camino a pesar de la importancia que tiene para ellas contar con el ingreso económico de sus cónyuges, con su vida en pareja para su situación social, su pertenencia a redes de parentela que ofrecen apoyo para la solución de conflictos y el valor de la educación de los hijos en pareja.

Consideran que las defensorías y la Policía son instituciones a las que se puede acudir en busca de apoyo, aunque con poca capacidad de respuesta y relativa efectividad.

Como manifiesta Moreira (s/f: 17), citando a Ahumada y Arancibia (1993), se reconoce que la fuerza policial desempeña un rol fundamental en relación con la violencia intrafamiliar, tanto a nivel preventivo como asistencial. Es una institución clave en la respuesta social que un país da a esta problemática, por ser la única institución que ofrece una combinación del poder coercitivo del Estado y accesibilidad, debido a que en la mayoría de los países es el único servicio disponible las 24 horas del día y con una amplia cobertura geográfica. Sin embargo, en Bolivia, como en muchos países y en la experiencia ayoreode, los datos confirman que en términos generales la respuesta de la Policía a las demandas de las víctimas de la violencia de género no es satisfactoria y que existe una tendencia a una nueva victimización (Ibid.). A ello se añaden, en el caso de las mujeres, la discriminación por su identidad cultural, el desconocimiento de sus prácticas y pautas culturales, sumado a las dificultades que tiene la Policía para aplicar los procedimientos legales nacionales entre los ayoreode.

Las denuncias de las ayoredie no prosperan si las autoridades piden presentar las pruebas establecidas en la ley y se rigen estrictamente a los procedimientos para casos de ese tipo. Al margen de ello están el costo y la lentitud de los trámites. Se argumenta que no se comprende a los ayoreode y que la participación de la red de parentela en la defensa de los agresores para evitar la privación de libertad (que hace a los administradores de justicia temer por represalias) impide aún más el acceso a justicia.

En este trabajo no se incluyeron datos sobre las consecuencias de la violencia doméstica en cuanto a daños físicos y psicológicos, tanto para la víctima como para el resto de la familia, en especial los niños y las otras mujeres de la comunidad.

Casos 1: Violencia conyugal en el Gran Chaco

Caso 1.1.

“Si un hombre golpeaba mucho a su mujer en el Gran Chaco, el *dacasuté* lo mandaba a matar. La suegra iba al *dacasuté* y le reclamaba, y él lo hacía matar al violento”.

Caso 1.2.

“Otra historia es de un hombre que mata a su mujer en el Gran Chaco. Se vuelve a su casa y quería hacer lo mismo con su segunda mujer. Antes que lo haga, ella pidió ayuda a sus familiares y éstos lo mataron como castigo”.

Caso 1.3.

“Más antes dice que los mataban a ellos, a los violentos. Si un hombre golpeaba mucho a su esposa y no dejaba de maltratarla, era mejor matarlo. La suegra iba al *dacasuté* y decía: ‘Mi yerno es muy malo, mi hija ya no le aguanta los golpes’. El *dacasuté* daba orden a otros hombres: ‘Se fijan cuando se va a cazar, ustedes lo siguen y más allá lo matan’. No hay quién reclame porque es una orden, es una regla; eso era antes en el Gran Chaco”.

Resumen de los casos				
N°	Problema	Autoridades	Procedimiento	Sanción y/o solución en el Gran Chaco
1.1.	Agresión física a la esposa.	El <i>dacasuté</i> mandaba a cumplir el castigo	La suegra acudía al <i>dacasuté</i> y hacía el reclamo.	Castigo con muerte.
1.2.	Asesinato de primera esposa e intenta matar a la segunda esposa.	Red de parentela o <i>jogasui</i> .	La esposa acude a miembros de su familia.	Castigo con muerte.
1.3.	Agresión física reiterada del varón a su pareja.	El <i>dacasuté</i> define la sanción y ordenaba a sus seguidores a cumplirla	La suegra acudía ante el <i>dacasuté</i> poniendo en conocimiento la conducta violenta de su yerno.	Castigo con muerte.

Implicancias culturales y normativas

En el primer caso, en esa época al parecer la agresión física era considerada una conducta negativa cuando ésta era de magnitud o reiterativa, al punto que se podía llegar a sancionar con la muerte. Se destaca el rol de la madre de la mujer, que interviene para detener la violencia.

En el segundo caso se llega al feminicidio de la primera esposa, conducta que el agresor intenta repetir con su segunda esposa. La amenaza hace que la mujer acuda a su *jogasui*, el que da muerte al marido violento, como castigo. Se castiga la violencia del acusado y se previene la posibilidad de otro feminicidio.

El tercer caso muestra con mayor claridad que, en el Gran Chaco, la violencia contra la mujer podía ser sancionada con la muerte. Este castigo era considerado una “regla” ordenada por el *dacasuté* y aplicada por sus seguidores. La intervención de la madre de la esposa en su defensa puede estar relacionada a la práctica de la matrilocalidad. En dicho sistema, la pareja establece su vivienda en la casa de la familia de la esposa, permitiendo con ello que la madre tuviera cercanía, conociera el desarrollo de la vida de la pareja y pudiera intervenir, lo que al parecer era aceptado en este grupo.

Las situaciones que se presentan más abajo han sido narradas como experiencias hipotéticas de problemas y formas de solución, para ejemplificar cambios en la forma de resolver los conflictos:

Problema 1: “Por ejemplo, si ella mata a la otra con un cuchillo, yo que soy la mamá de la otra, pido justicia. La mamá va donde el *dacasuté* y le dice: ‘La mató a mi hija y yo quiero que ella también muera’, y la matan. Eso sucedía en el monte. En la misión ya no había, y ahora ya no tampoco. Ahora se castiga con la cárcel. Ahora ya es el castigo de *cojñone*”.

Problema 2: “Sí, había hombres que mataban a sus mujeres, la familia de la mujer le pedía al *dacasuté* que lo mate a él. Lo mataban, no había amenaza, de una vez los mataban”.

Al parecer la violencia sistemática y el asesinato de mujeres eran conductas consideradas negativas para el grupo social, drásticamente sancionadas con el castigo máximo: la muerte. En una situación de violencia extrema que culmina con la muerte, se solicita que se aplique la condena máxima. Ésta, al parecer era una norma rígida definida por el *dacasuté* ante la denuncia de la madre o aplicada por los familiares de la víctima. Se evidencia cómo han ido cambiando el procedimiento y la sanción, anteponiéndose la prohibición de la muerte como castigo y la vigencia de la legislación estatal.

Problema 3: “Había problemas de violencia contra la mujer, dice, como el hombre que mataba a su mujer a golpes. Me imagino que seguro era por celos. Él decía que ella estaba con otro hombre y decía que nadie vino a aconsejarlo. Pero el *dacasuté* ya lo mató (al agresor), porque él había dicho: ‘Voy a matarla a mi mujer y no quiero que nadie se meta’, y como nadie se metió, la mató a ella. Es una historia que cuentan los antiguos. Hay una señora en el barrio Bolívar que tenía 11 años y lo vio todo. Mató a la señora a golpes, con un golpe en la cabeza”.

El testimonio denota que cuando hay una conducta violenta puede intervenir alguien del *jogasui* para resolver el conflicto, antes de que la violencia incremente y llegue a causar la muerte que, a su vez, puede ser negada por el agresor:

Problema 4: “En el monte, como decía ella, los mataban, por decir, a una mujer ‘quita marido’. Uno (la esposa afectada) le avisaba al *dacasuté* y la mataban a la ‘quita marido’. También había veces que a los dos los mataban, a los infieles. Si no la mataban, ella huía, y en el monte vivía sola”.

Problema 5: “A veces, cuando hombre y mujer eran infieles, se iban juntos al monte, pero el *dacasuté* enviaba una tropa para que los siga y los mate. Como que van a cazar, los encontraban y los mataban”.

En el primer caso se presenta una situación de infidelidad, en la cual se atribuye la responsabilidad a otra mujer, calificándola de “quita marido”. El castigo, a solicitud de la esposa afectada, podía ser la muerte de la “quita marido”, y ésta debía huir al momento y vivir como una “paria” para huir del peligro de morir. También se manifiesta que se podía castigar con la muerte al infiel y a su amante. En el otro caso se confirma que se aplica el castigo con muerte contra la pareja infiel, persiguiéndola si escapaba. Con estos testimonios se puede ver que, como se ha manifestado antes, al parecer la fidelidad era una regla estricta.

Casos 2: Violencia física en los días de hoy

Caso 2.1.

“El hombre, cuando se enojaba, le pegaba y la podía matar. Ahora las mujeres saben todo, tenemos Defensoría y se quejan ahí sobre la violencia. El hombre se controla más. Ahora el hombre tiene miedo, si su mujer le va a dejar, ya no pilla otra, porque las otras piensan que si su mujer lo dejó es porque es malo”.

Caso 2.2.

“Los días de hoy, si un hombre le pega a una mujer, ella va a ver al jefe de la comunidad, y si no lo soluciona, busca a la autoridad policial u otras”.

Caso 2.3.

“Era de esa comunidad, era él, mató a su esposa. Sí, siempre le pegaba y ella fue y se quejó a (Defensa del Niño Internacional) DNI... hasta que se murió. Y porque la comunidad lo vio que la golpeaba mucho, lo criticaron, y dicen que la mató a su mujer a puro golpe. O sea, era el rumor de que la mató a golpes, pero no era así. Sí, pero su comunidad ya lo critica así. Es feo, es mal visto por la comunidad que un hombre le pegue a su mujer, pero no le dicen nada, es problema de parejas, piensan...”

Caso 2.4.

“Si el hombre le pega a su mujer ya viene la familia y le pega al hombre. El hombre le pega a la mujer, por celos. La familia viene a pegarle cuando le pega muchas veces. Ya no es igual que antes, todo cambió, antes cuando un hombre le pegaba a una mujer, lo mataban al hombre y lo enterraban”.

“Si el hombre le pega a su mujer ya viene la familia y le pega al hombre”.

Caso 2.5.

“Hoy en día, si es casada y se va donde venden bebidas y se queda hasta el amanecer, su marido le pega...”.

Resumen de los casos				
Nº	Problema	Autoridades	Procedimiento	Sanción y/o solución
2.1.	Agresión de un varón a su compañera, pasando de golpes a asesinato.	Defensoría Municipal de la Mujer.	Presentación de queja.	Abandono de la esposa (castigo no corporal). Amenaza de denuncia ante la autoridad estatal.
2.2.	Agresión física a cónyuge.	Jefe de la comunidad. Policía: autoridad alternativa.	Presentación de queja.	
2.3.	Agresión física a cónyuge.		Ni las personas ni la comunidad intervienen.	Sanción moral aplicada por la comunidad.
2.4.	Agresión física del varón.		La familia se venga golpeando al agresor.	La familia de la agredida castiga con golpes.
2.5.	Agresión física del varón como forma de control del comportamiento de la esposa.			

Implicancias culturales y normativas

En el primer caso, se manifiesta que las mujeres tienen conocimiento de la existencia de instituciones públicas de apoyo y defensa de sus derechos. En la actualidad, saben que pueden acudir a la Defensoría para denunciar casos de violencia conyugal, ya sea porque algunas autoridades comunales no son reconocidas como legítimas, son miembros de las redes de parentela de la pareja o no existen. La sanción al agresor es de tipo moral o relacionada con el control social interno, que se evidencia en el abandono del agresor y la difusión de los hechos de violencia entre las potenciales futuras parejas.

En el segundo caso, se presentan dos procedimientos alternativos. Se busca la solución primero con el jefe del grupo y luego se acude a la Policía.

En el tercer caso, la comunidad juzga negativamente al agresor y aplica la sanción moral, no corporal, de comentar el hecho con connotaciones negativas. Se enfatiza que la comunidad reprocha la violencia. En la expresión: “es problema de parejas” se nota la ambigüedad de la narradora en contraste con los demás testimonios.

En el cuarto caso, se evidencia que se atribuye a los celos la conducta violenta del hombre. La familia interviene cuando la violencia es reiterada y golpea al agresor. Se enfatiza en el relato el hecho de que antes se mataba al violento y que ese castigo ha cambiado. También se reitera que la violencia contra la mujer es mal vista.

En el quinto caso, se advierte un control del comportamiento de las mujeres, ya que frecuentar un lugar público donde se expende alcohol es visto como una conducta no apropiada para las casadas. Se nota que existe bastante conocimiento de las personas que dan su testimonio sobre lo que constituye violencia hacia las mujeres.

Casos 3: Violencia sexual en los días de hoy**Caso 3.1.**

“El muchacho viola a mujeres, chicas y jóvenes, a veces vírgenes, si una no se deja violar, él le pega. No le hacen nada porque le tienen miedo a su familia y a él, porque su vicio lo hace no tener lástima de nadie. En esa comunidad ha violado a varias chicas, las familias de las violadas se van a otro campamento y no le hacen nada. Tuvo problemas con un taxista que era medio brujo, que le hizo daño por lo que

se enfermó un tiempo. Las abuelas tienen miedo de él. Si alguna mujer habla feo de él, le avisan a su madre y hermana que lo defienden. Si su madre se muere, él amenaza con matar a cualquier persona... porque dice que será culpa de cualquiera. Es un caso especial de maltrato a la gente, de violar a las chicas, de agredir a ancianas. Es mal visto”.

“El muchacho tiene familia grande y poderosa, por eso nadie lo denuncia. El otro día violó a una niña en la sede, frente a su abuelita, a quien la amenazó con violarla también para que se calle. Su madre la encontró tirada, llorando y le pidió a ambas que no hablen, que se callen porque no quieren vivir esa vergüenza y no quieren tener que acusar o vengarse, porque tienen miedo. Entonces dijeron que fue a otra chica, y se metieron en lío por el chisme. Él dijo que si hacían algo contra él, podía pasarle algo a la abuelita o violar a la madre de la chica, cuando las encuentre por ahí. Esa familia se fue a otra comunidad. Nadie puede acusarlo porque es hijo y sobrino de la autoridad, son su familia. También porque amenaza con vengarse, es drogadicto, alcohólico y malvado, tiene mucho coraje, es malo, como había hombres antes en el Gran Chaco, que eran malos”.

Caso 3.2.

“Ahora, dicen los ayoreos, eso de (hombres) violadores de niños varones, eso que ven en la televisión, dicen: ¿qué es eso de guardarlos en la cárcel? es mejor matarlos, porque es feo, es una vergüenza. Es lo que he escuchado que dicen los otros ayoreos, porque esos violadores, si salen otra vez, vuelven a hacerlo, no hay eso (entre los ayoreos). Hay que hacer una ley grande como la de los ayoreos, para que los maten. Ella dice que los *cojñones* deberían respetar las leyes de los ayoreos, que dice que los maten. Yo estoy de acuerdo”.

Caso 3.3.

“Hay pocos (casos de violación). Yo creo que hay, porque escuché en una comunidad que hubo un chico que agarró a una chica a la fuerza. Sí, y en otra comunidad también hay otro caso. Eso fue hace poco, y estaba *petacuda* ella. Lo regaló su hijo a otra señora, no lo quería. Ella es huérfana, no tiene papá, nadie dijo nada. Sí, de repente sucede en caso de huérfanas porque la chica de la otra comunidad es huérfana también. Las dos son huérfanas, no tienen quién las defienda. El chico ayoreo es huérfano de papá... Pero esos casos son raros. Yo creo que era porque eran huérfanas, no tenían ni madre ni padre que les aconseje y las defienda. Las dos cosas. La mamá de la chica es la encargada de educar a los hijos entre los ayoreos, el que violó es hijo de una profesora y a la chica la estaba criando la profesora, era su entenada. La profesora decía que el hijo no era de su hijo, pero la chica decía que fue el hijo de la profesora, y cuando dio a luz se fue al hospital y nadie la fue a ver. Una señora cambia la sacó de ahí y la llevó a su casa por un año y después volvió con su hijo y regaló a una señora ayorea su hijo. En la segunda comunidad, la chica no tuvo hijo, sólo que los dos jóvenes que la violaron, la amarraron con sogas a la chica y la violaron, y ella no avisó a nadie. Es que mi hija es su compañera, así supimos. Mi hija me avisó a mí y mi hija me dijo que no le avise a nadie, pero yo no le avisé a nadie, pero estaba bien nomás ella, porque ella tiene unos 18 años. Los muchachos a lo mejor son mayores de edad y no tenían mujer. Ninguno le pidió casarse con ella o juntarse. No hubo castigo porque fue escondido todo eso, nadie le avisó a nadie, la chica era huérfana también, no tenía quién la defienda. Yo creo que se debería dar un castigo para no seguir más y eso era lo mejor”.

Caso 3.4.

“Las violaciones a las *cuajojodie* (jóvenes ayoreas dedicadas a la práctica del comercio sexual), existen de parte de los *cojñones*. Los ayoreos se enojan, pero cuando no conocen a quién viola, no denuncian porque es culpa de la chica nomás. Pero si la chica lo conoce al hombre, sus hermanos van y le pegan, y si no lo conocen, no hacen nada. Hay veces que la chica se va con los *cojñones* y no le pagan. Eso es violación. A veces dice que la llevan en una moto al medio del monte, ahí la botan y no le pagan. Pero la chica lo reconoce al señor, y el domingo lo agarraron a ese *cojñone* en esa comunidad, lo agarraron y pagó una multa de 500 bolivianos a los dirigentes de la comunidad. La autoridad dice que no se metió, fueron otros dirigentes que apoyaron a las chicas. Ese señor *cojñone* llamó a la Policía para que

lo venga a defender, pero la chica le explicó bien a la Policía, que la llevó a medio monte, que la violó y la dejó allá, y que iba también a buscar a otra chica para llevar al monte para hacer lo mismo. Pero la gente agarró la moto, el *cojñone* era el de la moto. Sí, eso es violación. Pero el policía no lo defendió al *cojñone*, lo dejó nomás, que pague 500 bolivianos de multa)”.

Caso 3.5: Violencia a una mujer en un asentamiento/misión

“Antes había una mujer sola y otra la celó con su marido, durante la misión. La mujer celosa se enojó y le dijo: ‘Voy a traer a mi familia y te vamos a sacar la ropa’. La mujer dijo: ‘Venga que no le tengo miedo, aunque sea una tropa’. ‘Al que lo agarro se muere’, dijo. La mujer estaba solita en su casita y con un agujón desde dentro de su casa dijo: ‘Entre, el que entre, eso es la muerte’. Las otras mujeres no se pegaron de miedo. El que entra ella lo agarró y lo mató. Estaba con su machete y aguja. Los del grupo grande se volvieron porque tuvieron miedo de que a quien iba a entrar lo iba a sunchar. Nunca más volvieron a tratar. Si eso hubiese sucedido en el Gran Chaco, el *dacasuté* la defendía a la viuda y los mataba. En la época actual, alguien la iba a defender”.

Resumen de los casos					
Nº	Problema	Autoridades	Procedimiento	Sanción y/o solución	Sanción y/o solución en el Gran Chaco
3.1.	Agresión física contra mujeres y violencia sexual contra niñas y jóvenes.			Las víctimas abandonan la comunidad por temor.	
3.2.	Agresión sexual, violación a niños.			Se recomienda aplicar el castigo con muerte.	
3.3.	Agresión sexual, violación a niñas y jóvenes huérfanas.				
3.4.	Violación a jóvenes dedicadas a la práctica del trabajo sexual.	Policía.	La víctima es denunciada por el agresor y ella aclara el hecho ante la Policía.	La Policía acepta la forma de resolver el conflicto por los líderes ayoreode.	
3.5.	Agresión física de un grupo de la comunidad a una mujer soltera/viuda, motivada por celos de otra mujer.		En el Gran Chaco, se hubiera acudido al <i>dacasuté</i> para buscar su apoyo. En los asentamientos-misiones no había apoyo.	Autodefensa. “Nadie defiende durante la época de la misión”. En la “época actual alguien la iba a defender”.	Castigo de muerte a los agresores

Implicancias culturales y normativas

El primer caso trata de violencia permanente y abuso de poder, donde se involucran aspectos culturales, reglas existentes y aspectos relativos a la interrelación entre familias grandes y poderosas, y el ejercicio de la autoridad comunal. El agresor en diversas ocasiones ha atacado a mujeres, principalmente niñas y ancianas. Los elementos involucrados en el conflicto que se mencionan son: posee una familia grande y poderosa que lo respalda y puede vengarse; tiene una actitud agresiva contra quienes intentan defender a las víctimas; amenaza con vengarse utilizando brujería, con denigrar a sus víctimas y destruir los pocos bienes materiales con que cuentan los familiares de las agredidas. Por su parte, las víctimas argumentan que no denuncian por temor a las represalias.

Esta situación ha obligado a las víctimas y sus familias a abandonar la comunidad ante la impunidad con la que actúa el agresor. Las agredidas y sus familias no presentan denuncia ante ninguna autoridad interna de la comunidad, ni autoridad externa o del Estado boliviano, ya que se teme la represalia de la familia poderosa que respalda al agresor. Por su parte, esta misma familia al parecer tampoco procede a controlar o a castigar al agresor por miedo a que actúe en contra de ellos mismos. Otro elemento que se puede advertir es la respuesta temerosa de otras

redes de parentela y *jogasui*, evitando involucrarse en el conflicto. La violencia con la que el agresor actúa ha impuesto el terror en la comunidad.

En el segundo caso se puede notar el asombro que producen entre los ayoreode los casos de violación a niños varones por hombres adultos. El testimonio recomienda que se aplique el castigo con muerte, como hubieran hecho los *dacasuté* durante la vida en el Gran Chaco. Es decir, el uso de la “ley ayoreode” del monte. Se manifiesta que sería un hecho prohibido y, por tanto, castigado con una sanción dirigida a evitar o prevenir una posible reincidencia.

En el tercer caso se observa que las personas huérfanas están en una situación de vulnerabilidad en el grupo y por lo tanto corren más peligro. Las agresiones a estas personas quedan en la impunidad cuando no tienen familia de adopción que las defiendan y se involucre en los casos. Es una situación de indefensión que únicamente cambia cuando ellas se “casan” y la unión se consolida con la procreación.

En los casos presentados como violación sexual a jóvenes dedicadas al trabajo sexual, se categoriza el hecho como tal cuando el cliente no paga o retribuye por el “servicio” o trabajo realizado. Se evidencia que dicha actividad es considerada “trabajo” por las jóvenes y por la comunidad. Por tanto, la comunidad las apoya cuando se ven afectadas en su labor.

Los ayoreode acuden en defensa de las jóvenes imponiendo una multa al *cojñone* considerado agresor, indirectamente lo obligan a pagar por el servicio. El agresor recurre a la autoridad estatal buscando evadir el pago de la multa. La Policía facilita esta forma de resolución del conflicto, refrendando la sanción establecida por los líderes. Con ello, la Policía actúa mediando y promoviendo una solución extrajudicial al problema.

El quinto caso sugiere que en la época de los asentamientos administrados por misioneros, las mujeres estuvieron aparentemente en situación de indefensión. Al haber perdido vigencia la figura y autoridad del *dacasuté* se presentó un vacío de autoridad. Se observa que en la actualidad se conocen instituciones que hubieran defendido a la mujer agredida, ya sea una autoridad interna comunal o una autoridad estatal.

LYNN CLOUGH



Zapocó, 1960.



ARCHIVO APCOB

Economía: acceso, manejo y control de los recursos

4.1. Organización social y división del trabajo

Antecedentes

Las mujeres ayoredie y varones entrevistados tienen presentes los cambios experimentados por la forzada relación que debieron establecer con otros grupos sociales en espacios territoriales propios y fronterizos, durante los últimos 60 años. Las formas de vida de los *cojiñone* y de los otros pueblos indígenas fueron y aún son observadas detenidamente. Reconocen que las novedades tienen amplia influencia en los cambios que están experimentando, cuando éstos se han venido produciendo por reacondicionamiento o reconfiguración, imitación o adopción. Al mismo tiempo, distinguen las prácticas que les son impuestas, ya sea mediante acciones directas, por ejemplo a través de proyectos de desarrollo o como resultado indirecto de su inserción en contextos dinámicos rurales y, en especial, urbanos:

“Algunos cambios duelen. Por ejemplo, ya no nos ayudamos tanto entre parientes, eso se copia de los *cojiñone*, no se entiende la vida de los *cojiñone*. Otros cambios son buenos y es mejor haber cambiado. Por ejemplo, antes se estaba siempre en guerra, se mataban entre parientes cuando era necesario; en otras situaciones no sabemos qué hacer y parece que la televisión nos muestra cómo vivir para parecernos a los *cojiñone*. Yo les digo a mis hijas que eso sólo es de la televisión, que a veces no es cierto” (Cutamiño MA).

Una importante preocupación se centra en la noción: “pensar sobre el futuro”. En varios testimonios se enfatiza que los ayoreode viven del día a día, como en el pasado, en los días del monte, cuando la entrega de regalos, la reciprocidad, la distribución de productos y de bienes materiales, y el consumo inmediato de los mismos eran aspectos sustanciales de su cultura y forma de vida. Se dice que ello debe cambiar porque no se ajusta a la situación actual. Prácticas enseñadas por los *jnanibajade* y *chequebajedie*, como las mencionadas, se contraponen a las sentidas necesidades actuales de ahorro, acumulación de excedentes y almacenaje de productos para el cuidado individual y del grupo familiar en un futuro que, al parecer, desean visualizar con mayor claridad. Sin embargo, al mismo tiempo se rechaza la flexibilización de la regla del intercambio recíproco¹³³ y la existencia cada vez mayor de personas con comportamiento avaro, conocidas como “tacañas”:

“No, no piensan mucho en el futuro. Piensan en el desayuno de mañana; yo pienso por mi trabajo también, qué va a pasar y qué voy a comprar. Lo he estado pensando eso, ¿quién me va a ayudar a mantenerme cuando sea viejita? Sí, y yo dije: ‘Si yo muero antes de esto, está bien’, yo digo. Yo pensaba en las enfermedades también... Antes, los otros ayoreos, sus familias y amigos ayudaban a los ancianos; ahora, ya poco o nada” (Taller Bélgica 1 MA MJ).

“Para ellos es mejor vender nomás, dice (vender artesanías) ahí en la calle, y alguno ya se lo compra y ya tiene (para) ese rato. Y ellos están ahí, juntando los bolsones y otras cosas que tejen y les cuesta (trabajo), dice, porque ellos no tienen y eso es lo que les alimenta a ellos, ¿no? y termina de tejer eso y ya lo vende en la calle...” (Cutamiño MJ).

133 Bessire (2001), citando a Bórmida (1978:47-49), comenta que entre los ayoreode la familia extensa social actuaba como la entidad económica básica y que dicho autor registra la existencia de ciclos periódicos de intercambio similar al “*kula*” (*kula like cycle*), dirigido a restaurar la armonía social. En tiempo de conflictos, tristeza o hambre, dicho ciclo de intercambio y reciprocidad era iniciado por cualquier individuo, acto al que se sumaba la comunidad completa intercambiando bienes materiales, independiente de su número o valor.

“Los ayoreos no piensan en su futuro, cómo va a ser el pueblo de los ayoreo dentro de unos 10 ó 15 años. Ellos no piensan, no saben esas cosas. Sí, yo he pensado y va a mejorar en vivienda, y va a mejorar la educación porque ya van a entrar dos señoritas a la universidad, Julia y una de Zapocó. Ya entraron, Julia entró a Trabajo Social y la otra a Contabilidad. Ya va a entrar un hijo de Teresa, ella quiere que vaya a Cuba o Venezuela, eso me decía” (Taller Bélgica 1 MA MJ).

La preocupación manifestada hace también referencia al estatus actual de otros grupos que, al igual que los ayoreode, en la literatura han sido incluidos en la categoría de pueblos originariamente cazadores-recolectores, y su situación como ciudadanos en el mundo actual. Su economía¹³⁴ inicial, que consistía en una estrategia o forma de subsistencia¹³⁵ que combinaba actividades de caza y recolección con una agricultura suplementaria u horticultura semisedentaria (Bessire, 2001: s/p)¹³⁶, así como su organización social y política, se encuentra enfrentada a un contexto en constante cambio. Por ello, en este trabajo se presentan los cambios experimentados por los ayoreode, conocimiento necesario, pero no exhaustivo, para comprender su situación actual y sus posibilidades futuras, prestando especial atención a la realidad de las mujeres y cómo esto influye en la manera que se resuelven problemas enfrentados por ellas en su vida cotidiana.

Según Lee y DeVore (1968 citado por Barnard y J. Woodburn, en Ingold et al., 1991), el estilo de vida nómada caracteriza a grupos que pueden cargar pequeñas cantidades de bienes, son relativamente igualitarios, se movilizan en grupos pequeños, normalmente no establecen derechos exclusivos sobre recursos (entre los cuales es raro el almacenaje de productos), distribuyen o comparten¹³⁷ recursos, y es común que en su vida social se visiten frecuentemente entre grupos locales. Esta definición muestra que es posible encontrar situaciones diversas de mayor o menor adecuación a las características señaladas, especialmente en relación con su organización económica y política¹³⁸.

A manera de resumen introductorio sobre la vida económica y la situación de las mujeres, antes de que se establezcan relaciones permanentes con *cojiñone* en el Gran Chaco, es relevante el comentario de Rojas (s/d 8), en el que asevera que los ayoreode pueden ser definidos como una sociedad “igualitaria”, especialmente en el ámbito económico.

Johansen (1994:9, citando a Ingold, 1992) también afirma que la vida nómada posibilitaba la existencia de una organización social igualitaria. Bartolomé (2000:247) adicionalmente observa que “en sociedades donde todos los individuos desarrollan todas las funciones productivas y reproductivas, de acuerdo a su género y posición generacional, la responsabilidad de la caza y de la guerra, de matar animales y seres humanos es compartida por todos sus miembros...”¹³⁹.

Por su parte, Fischermann (2005:42) comenta que las mujeres poseían un “papel dominante” en la economía, puesto que aportaban la mayor parte del sustento de la familia o del grupo, evidenciando también cómo ello influía en su participación en la toma de decisiones: “La mayoría de los hombres admite francamente que en las discusiones hogareñas las mujeres tienen la última palabra e influyen terminantemente sobre sus posiciones...”. Sobre la división del trabajo, Zanardini y Biedermann (2001:30) aseguran que predominaba una clasificación de miembros de la comunidad, más por fajas etáreas (niños, jóvenes, adultos y ancianos) que por género.

El estudio de caso detallado de Suaznábar (1995:118-119), realizado en la comunidad Poza Verde, muestra que la organización de labores y la cooperación en la unidad doméstica tienen una

134 En algunos estudios se cuestiona el uso del término economía para referirse al modo de vida de los grupos definidos como cazadores y recolectores. Creemos válido utilizar ese término en la medida que consideramos que la economía es un aspecto de la vida social, en vez de un segmento (fragmento o sección) de la sociedad (Gudeman 1986). Se adopta un concepto general: “Economía estudia cómo las sociedades y las personas escogen, mediante el uso de dinero o sin él, usar recursos productivos escasos que pueden tener usos alternativos, producir varios bienes y distribuirlos para el consumo inmediato o futuro entre varias personas y grupos en la sociedad (Samuelson y Nordhaus, 1985:4 citado en Plattner, 1991:6). Es posible analizar el comportamiento económico en cualquier sociedad en términos de sus funciones sociales, políticas y religiosas, incluyendo sus funciones económicas (Plattner, 1991:15).

135 Ambos términos han sido sujetos a discusiones académicas de largo alcance (Ingold et al. 1991), debate en cuyas connotaciones no nos podremos adentrar en este trabajo.

136 A lo largo de esta investigación también se utiliza el término “vida seminómada o itinerante” para caracterizar el traslado, la movilidad espacial y migración estacional o periódica que se produce en combinación con actividades extractivas y productivas.

137 Distribución, compartir y reciprocidad son instituciones económicas.

138 Por ello, se afirma que los grupos cazadores y recolectores no necesariamente son sinónimos de “bandas” (Plattner, 1991:6).

139 El mismo autor comenta también: “Al parecer no se comprende que al no existir instituciones especializadas, tales como el Ejército, las sociedades militares, la Policía, todo hombre es potencialmente un guerrero; pero también un padre, un esposo, un cazador, un artesano, un cantor, un agricultor o un poeta”.

fuerte marca generacional asumida en especial por mujeres y hombres adultos, mientras que las parejas jóvenes venden su fuerza de trabajo para obtener ingresos monetarios. Afirmo que la cooperación la realizan principalmente los adultos y que existe una distribución equitativa de labores entre hombres y mujeres. “La mujer no está recluida al ámbito del hogar, sino que participa de actividades agrícolas, caza y recolección, y si bien no comercializa productos, participa en la adquisición de bienes”.

Las estrategias de subsistencia y las actividades productivas de los ayoreode han venido cambiando después de su establecimiento en puestos misionales y la creación de comunidades localizadas en zonas rurales y urbanas. La mayoría de las comunidades y asentamientos de zonas rurales presentan circunstancias similares. Por su parte, las comunidades y/o asentamientos de zonas urbanas muestran una configuración de actividades económicas que, en muchos casos, complementan las labores realizadas en las comunidades rurales y viceversa. La movilidad estacional y/o la migración periódica entre comunidades y/o asentamientos combinando actividades económicas, que aún se mantiene hasta la actualidad, al parecer es una práctica importante para la sobrevivencia de los miembros de este pueblo. El hecho social de la movilidad, una itinerancia moderna permite que Riester y Weber caractericen a los ayoreode como “nómadas de las llanuras y nómadas del asfalto”. Roca (2007, 2008) muestra en su trabajo la vigencia de dicha práctica.

En esta aproximación inicial se recogen testimonios que aportan datos que pueden contribuir a debates futuros. Adicionalmente, para analizar la participación de las mujeres y de los hombres en las actividades económicas, se realizó, en coordinación con Canob, un taller donde participaron mujeres provenientes de todos los asentamientos y de pertenencia a la mayoría de los clanes y grupos locales que se reconocen existentes en Bolivia. Dicho ejercicio permitió identificar labores que realizaban hombres y mujeres durante la vida en el Gran Chaco y tareas en la época actual en las comunidades establecidas por misioneros y otras localizadas en zonas rurales y urbanas. A ello se suman datos obtenidos mediante entrevistas y observación participante de las investigadoras (en ocasión de otros trabajos¹⁴⁰), a fin de plantear un posible acercamiento crítico a algunas conclusiones obtenidas en estudios anteriores.

El tiempo en el Gran Chaco y el proceso hasta el “mundo” actual

“Cuando se van al monte, se quedan en su campamento y cazan y *melean*; cuando había pocos animales (en ese lugar) se van a otro lado (al) que no hubiera ido nadie, se cambiaban de campamento. Si siembran zapallo, frejol o maíz, siembran, y después se van a otro lado y cuando ellos creen que ya están para comer, vuelven” (Cutamiño MAA).

“En el monte, yo me acuerdo, mi mamá se levantaba a las cuatro de la mañana. Hacía pita y mi papá cantaba, usted sabe; cuando es cantador, canta a las cuatro de la mañana y todas las mujeres a escuchar su canción. El hombre canta canción de amor y canción de luto, y toda clase de canción. Las mujeres también cantan, pero antiguamente no cantaban las mujeres y ahora ya cantan. Era prohibido, decían que sólo cantaban las mujeres viudas; si ellas cantan, después muere su marido; ya puedo cantar (risas). Entonces, se levantaba a las cuatro y el hombre cantaba, y después ya salía el sol y ellos se iban a cazar ya. Las mujeres se iban a buscar *garabatá*, a quemar atrás de la comunidad y a comer. Su desayuno ellas guardaban, comían en la mañanita un poquito y después otra vez a buscar *garabatá*, almorzaban en el monte a las tres o las cuatro de la tarde. En las noches, las mujeres trabajaban tejiendo hilo” (Taller Bélgica 2 MA MJ).

El territorio tradicional de los ayoreode era el centro-norte del Gran Chaco, agreste, duro, de grandes contrastes entre estaciones seca y lluviosa, donde los calores son tan fuertes, como intensos son los inviernos. En ese mundo, cuyas cualidades aprendieron a conocer para adecuarse y modificar, habitaron también los antepasados dejando como legados las experiencias de vida y enseñanzas que aún se respetan y valoran. Aprendieron que sustentar una relación armónica con sus pares de la naturaleza requería de movimiento cíclico. Por ello, también la relación entre grupos locales y clanes, basada en mandatos de los antepasados, establecía fronteras territoriales, fronteras de acceso y uso de todas las “cosas” materiales y no materiales de la naturaleza y de la cultura:

140 Entre los años 1988 y 1991, una de las autoras de este trabajo, Mercedes Nostas Ardaya, acompañó a comunarios de Poza Verde en el desarrollo de proyectos de cooperación económica, con participación de hombres y mujeres, así como en la definición, delimitación y demanda de la primera solicitud de territorio de los ayoreode, *Gnidaei Ichai*. Dicha solicitud fue la primera realizada por la organización Cidob, como demanda de titulación colectiva.

“Cada vez cambian de campamento porque el campamento ya es viejo, entre ellos dicen: ‘Vámonos al otro lado’. Antes que cambien de campamento hay un hombre que se encarga de hacer el camino, ellos se imaginan si ya está lejos el campamento viejo, y ellos dicen: ‘Vamos a descansar y vamos a ir a cazar’. Cada familia hace su casa donde van a dormir y nuestra madre se echaba abajo y extendía su sábana abajo” (Etacori HAA).

La época seca definía el desarrollo de una serie de actividades centradas principalmente en la cacería y recolección de frutos en lugares cercanos a campamentos semipermanentes aledaños a una fuente de agua. Era una estación fría que afectaba a los ayoreode y a la naturaleza por igual; era una temporada de cuidado para evitar transgresiones que perturben el regreso de *Asojné*, que debe castigar a los infractores y, dependiendo de la magnitud de la falta, a todos los miembros del grupo. En el mes de julio, casi finalizando ese periodo del tiempo “cerrado” o el mundo triste y de tensa espera por el canto de *Asojné*, los ayoreode comenzaban a prepararse para el cambio de ciclo estacional del mundo, anunciado por la deidad pájaro (Bartolomé, 2000: 48). Dicha renovación se iniciaba luego de realizadas la fiesta y ceremonias, cumplidas todas las prohibiciones, quemados todos los artefactos utilizados y abandonado el campamento. Comenzaba otro periodo de vida en un espacio ambiental diferente, un nuevo y renovado campamento.

Como se ha mostrado antes, la vida nómada en el Gran Chaco se caracterizaba por la movilización permanente de pequeños grupos con identidad específica (*gagué*) en espacios territoriales de los grupos locales. Las actividades de cacería, recolección, pesca y siembra de pequeños huertos agrícolas, que en algunos casos se realizaba en claros naturales del bosque y en otros mediante una limpieza del bosque bajo, se organizaban de acuerdo a la época de lluvia y de sequía. Durante la primera, establecían campamentos por periodos más extensos en áreas cercanas a las fuentes de agua y a los chacos. Durante la época seca se movilizaban de manera casi permanente recolectando productos, raíces, frutas y miel, y pescando y cazando animales (Johansen, 1994:9). El acceso a fuentes de agua y a depósitos de sal era primordial, por lo que su control generaba confrontación y guerra entre grupos locales (Fischermann, 1976, citado en Johansen, 1994:9).

Johansen (1994:9, citando a Ingold 1992) manifiesta que la vida de cazadores y recolectores, así como la permanente conexión de los ayoreode con el medio ambiente, permitían que se practique un manejo sostenible de los recursos naturales, como tradición cultural, prácticas y conocimientos accesibles a todos sus miembros para sostener una dieta y una vida sana. Bartolomé (2000: 270) comenta que los datos que tiene sobre la vida económica sugieren que los ayoreode poseían una adaptación adecuada que no suponía una sobreexplotación y modificaba el medio ambiente paulatinamente, lo que permitía una reconversión cultural de la naturaleza:

“Se cambiaba de campamento por orden del *dacasuté* que indicaba el día de irse lejos, a otro campamento. Para mí cambiaba, porque iban donde haya más carne, que quede cerca de *curichis* (pequeñas lagunas), cerca como su grifo. Cuando había poca agua, buscaban dónde vivir cerca” (Cutamiño MJ).

“Las mujeres hacían una soguita larga para amarrar las hachas. No es igual que ahora, los ayoreos ocupan las hachas para trabajar; antes se subían a los árboles y no los tumbaban” (Cutamiño MAA).

Si bien los ayoreode eran principalmente cazadores-recolectores, el hecho de que conocieran una gran variedad de especies de frijoles, zapallo y sandía, cultivos propios y adaptados a las condiciones difíciles del Chaco, y desconocidos para la población de la región, “podría indicar que la agricultura ayore, como la describen los cronistas, era más importante y más extensa” (Fischermann, 2005:18). A nivel mítico también se encuentra una historia sobre el origen de la agricultura, que rescata la indicación dada por las abejas de compartir sus posesiones y cosechas, y construir depósitos para guardar los productos (Szabó y E. Stierlin 2005:13), lo que permite pensar que algunos eran almacenados:

“Para los hombres, era bueno tener varias mujeres, hacían competencia, hacían pozo grande para guardar las *petas* y los *corechis* (...), se los guardaba en el monte, como tener víveres guardados. Guardaban joco, maíz, frejol, cuando llegaron los misioneros; antes guardaban la semilla. La miel la guardaban en sus vasijas, para hoy y para la abuelita (que) tomaba miel fuerte (podían tomar porque ya no podían tener hijos, era prohibido para las mujeres fértiles)” (Cutamiño MA).

La agricultura suplementaria con huertos agrícolas

“Nuestros abuelos dicen que el tiempo de cosecha ya llegó y se escuchó un viento fuerte que venía, parece que está tumbando árboles y los comunarios huyeron. Un hombre que se apellidaba *Dosapei*, él fue el que hizo calmar el viento, era fuerte que venía y después se acercó un hombre de apellido *Picanerai* y le dijo: ‘Yo voy a acompañarte aquí’, era el año que hubo zapallo y dice que sonaban los árboles y después ya era el tiempo de unos frutos que son como el camote, que nosotros llamamos *userenie* y dijo: ‘Todas las cosechas del año van a pertenecer al clan *Chiquenone*, porque todos huyeron y me quedé’, y el *Picanerai* dice: ‘Alguna cosa del año me va a pertenecer también’...” (Etacori HAA).

Después de agosto, conociendo el inicio del periodo de lluvias, se seleccionaba un espacio de monte, áreas limpias o a ser limpiadas (no quemadas) para sembrar productos en pequeñas huertas, producción que se combinaba con las actividades de caza, recolección y pesca de carácter apropiativo. Esta actividad duraba casi hasta fines de febrero y cada año escogían áreas diferentes, bien seleccionadas. Después de la siembra, se tomaban cuidados para garantizar el germinado de las semillas:

“Más antes, los hombres hacían su chaquito y ellos cultivaban maíz y frejol, ese era su trabajo de las mujeres, colaborando con sus maridos a sembrar y a cosechar” (Chiqueno MA).

“Sólo el hombre *carpe*, la mujer no ayudaba antes (en la carpida) en el chaco. La obligación de la mujer es traer agua” (Chiquenoi HA).

Luego, se trasladaban a lugares cercanos para preparar otra *chacra* diversificada, retornando esporádicamente antes de la cosecha para realizar un cuidado básico. Las pequeñas superficies cultivadas con pocas variedades de plantas, generalmente de tres meses de maduración, eran rotativamente cosechadas, así como era rotativo el uso de las áreas aledañas de caza y recolección. Ello, con el fin de evitar el agotamiento de los recursos. Se guardaban las semillas y se trasladaban nuevamente:

“No había hambre en el monte cuando era tiempo de cosecha de los productos. Robaban para sus chacos las semillas, los ayoreos tenían de todo... Cuando un hombre encontraba un *joco* decía: ‘Ya tengo para mi semilla’” (Cutamiño MAA).

“Más antes, las mujeres les decían a la otras mujeres: ‘Vayan al chaco a traer *joco* o zapallo, o choclo o frejol y sandía’. Alguno los amarra los choclos y los ponen arriba o alguno los desgrana y los pone al sol para que sequen y los guarda para el próximo año, en ese bidoncito lo guarda la semilla del zapallo o el maíz” (Cutamiño MAA).

Aunque en algunos casos las mujeres apoyaban a su pareja en la siembra, el trabajo principal asignado a ellas era la cosecha, que además era compartida con otras mujeres y miembros del grupo en general, como un hecho de distribución e intercambio de productos. Se ha manifestado que las mujeres eran consideradas “dueñas” de la cosecha y que a ellas era asignada la tarea de distribución para compartir los productos. Sin embargo, dado que la cosecha era el resultado del trabajo de su pareja, al parecer en algunos casos el varón, que definía cuándo los productos estaban listos para realizar la cosecha, podía encargarse de anunciar la actividad y permitir el acceso de los miembros del grupo, invitados a compartir (Nuruminé [Jnuruminé] MA y Cutamiño MJ):

“Cuando los ayoreos llegaron a ellas, las abejas los recibieron con amabilidad en sus casas. Los hombres dijeron a las abejas que dejaron a sus esposas más allá porque tuvieron miedo del ruido. Las abejas respondieron que no tenían nada que temer y los llevaron a sus casas. Compartieron con ellos su cosecha de zapallo, sandía, porotos y maíz. Es así cómo los ayoreos aprendieron a compartir sus pertenencias y su comida con los parientes recién llegados. Aprendieron también a compartir el resultado de la cosecha” (Wilbert-Simoneau 1989:226 citado en Szabó y E. Stierlin 2005:13).

“Nuestros abuelos dicen que el tiempo de cosecha ya llegó y se escuchó un viento fuerte...”.

Cacería, recolección y pesca

“Los hombres van al monte y ellos llegan temprano, unos cazan y otros traen miel y regalan a sus familiares, y los familiares les regalan a ellos también, por eso dicen que era mejor la familia grande. Más antes, nuestros abuelos eran buenos; me recuerdo cuando mi papá se iba al monte, él llevaba primero y nosotros regalábamos miel a los otros y se nos acabó, pero cuando llegaron los otros nos regalaron también la miel que traían y mi papá dijo: ‘Lávense la mano, cacé una *peta* y un *tatú* también’” (Etacori HAA).

La cacería era la actividad predominante de los hombres, aunque muchas de las incursiones o expediciones las realizaban con las mujeres, quienes se dedicaban a cazar animales menores y recoger materiales para trabajos de artesanía. Era una actividad muy frecuente que se realizaba todo el año, principalmente en otoño. La cacería de tortugas era practicada por hombres y mujeres. La abundancia de productos de cacería y de diversos tipos de miel que se distribuían en el *jogasui* y mediante intercambios recíprocos, hacía que se valore la pertenencia a una familia grande o extensa:

“Ellas se iban al monte también a cazar o buscar *peta* o *tatú*, pero las mujeres se iban con sus maridos porque en el monte había tigre. Entre las mujeres se iban al monte a recolectar miel. El miedo de la mujer era al tigre; no solamente buscar *peta*, sino cualquier animal” (Chiqueño MAA).

“En el monte, se va a *melear* y cazar para los hijos, hombres y mujeres” (Chiquenoi HA).

“Había mujeres valientes más antes, las mujeres cazaban. Si había un pico alto, se subían y *meleaban* arriba, y algunas se ayudaban con un palo para subir, los hombres tenían sogas para subir porque los ayoreos tenían su hacha, pero no era original, era un pedazo de machete que ocupaba para *melear* el pico, pero hoy en día ya no existe esa costumbre. Ellos espiaban la casa de los *cojñones* y cuando no había nadie se llevaban los machetes, lo cortaban en pedazos, lo amarraban a un palo. Cuando llevan un hacha, la cortan con piedra por la mitad. Los machetes chicos se llaman *gebebi*” (Cutamiño MAA).

Como evidencian los testimonios, las mujeres también participaban en excursiones de cacería de animales pequeños con sus cónyuges y entre mujeres. Resalta la obtención de miel como una actividad importante; aunque es definida principalmente como actividad masculina, era realizada también por las mujeres, previo cumplimiento de todas las prohibiciones establecidas o *puyac* para tener éxito en la obtención y el consumo del producto¹⁴¹.

Los recursos obtenidos en la incursión de cacería eran distribuidos primero entre los que participaron directamente de la expedición, y luego entregados a las mujeres para que los repartan entre su *jogasui* y otros familiares y amigos de la comunidad. La distribución se realizaba bajo normas establecidas que han sido registradas por diversos estudiosos como Fischermann (2005), Riester y Weber (1998), y Bartolomé (2000), entre otros. Fischermann (2005: 63) ejemplifica cómo se realiza la distribución en el caso de un oso hormiguero grande que ha sido transportado al campamento:

“...al cargador le corresponden una parte del pecho y las patas delanteras, así como la otra parte del pecho al cazador. Las mejores partes se distribuyen como se ha descrito anteriormente. El provecho real para un cazador joven y bueno se sitúa más en el prestigio que gana como tal; con el tiempo y edad progresiva lo hará subir en la escala social y tendrá como resultado que en las distribuciones futuras disputará una posición privilegiada. Las mismas normas o similares valen para la miel. Si se ha encontrado poca miel o si se trata de animales pequeños, de los cuales se ha cazado uno o dos ejemplares solamente, como una tortuga o un armadillo, éstos sólo se distribuyen dentro del *jogasui*”.

¹⁴¹ La obtención de miel estaba también regulada por prohibiciones, llamadas *puyac*, que organizaban el comportamiento de los individuos y su relacionamiento entre ellos, así como con la naturaleza o el medio ambiente, de acuerdo a su edad, sexo y a veces también por las épocas del año, desde el nacimiento hasta la madurez. Un ejemplo de ello era la obtención de la miel, tarea masculina; aunque la recolección de frutas y la cosecha de los productos vegetales eran tareas principalmente femeninas. A pesar de los cambios en la alimentación, la recolección de miel silvestre sigue siendo hasta la actualidad una actividad muy practicada y apreciada (en Szabó y E. Stierlin, 2005: 11).

Se puede notar que la distribución de carne era pautada y que la participación de los varones en determinaciones previas era importante, aun cuando la carne era entregada a las mujeres, esposas o madres para la distribución. Al parecer, generalmente ellas asignaban la tarea a sus hermanos (también registrado en Fischermann, 2005 1b:50).

Otra actividad era la pesca. Los grupos locales se asentaban en áreas cercanas a fuentes de agua, especialmente durante el tiempo seco, cuando aprovechaban los pozos que se formaban, llamados también lagunas, donde se acumulaban diversas variedades de peces:

“(...) nuestros abuelos siempre estuvieron junto al río y cuando querían pescar se ponían a pescar; los *Dierequedéjnaigosode* se respetaban con otros grupos, porque ellos no querían que otros pescaran en el río, porque dicen que no había hartos que cazar en este río (...)” (Chiquenoi HAA).

Los grupos con mayor acceso a ríos y lagunas tenían en la pesca una práctica más frecuente. Comentaba una mujer anciana *Chiqueño*, del grupo *Guidaigosode*, que ella no gusta de la carne de pescado porque no era una actividad común para su grupo en el monte ni en la comunidad de Puesto Paz, donde se crió.

Usaban una red tejida en forma de cesto con la que empujaban a los peces que en ella se introducían, para después sacarlos por la apertura superior del cesto. También utilizaban arco y flecha, pero sobre todo preparaban un veneno extraído de cortezas que arrojaban en las lagunas. Los pescados eran distribuidos también entre miembros de la familia y los sobrantes, ahumados y salados, se guardaban para consumo posterior, antes de su deterioro o de un traslado de campamento. Es decir, de alguna manera se guardaba dicho producto para los días subsiguientes, quizás significando una actividad inicial de almacenamiento de alimentos:

“Era mejor cuando estuvimos en el monte porque comíamos *garabatá* para tejer, *dajudie*, o la papas, *doidie*, que teníamos y comíamos miel de señorita y tapa de *peto* y la fruta del *taracoe*, y los hombres hacían su chaco y sembrábamos maíz, frejol, zapallo, sandía” (Picaneré MAA).

La recolección de alimentos, cosecha de *garabatá*, obtención de miel y sal, entre otros insumos, y de materia prima para la elaboración de los utensilios básicos, era una actividad sustancial en la economía ayoreode realizada por las mujeres cotidianamente. Principalmente se recogía palmito, frutas y ají, que era considerado un ingrediente importante para dar sabor a las comidas¹⁴². Se cosechaba *garabatá* y se realizaba el acopio de sal. Ésta era recogida periódicamente de las salinas y requería de expediciones a cargo de cazadores y jóvenes guerreros experimentados ya que, en la época de colecta, grupos locales amigos y enemigos se reunían en las salinas del Chaco con el riesgo de que se produzca alguna confrontación. Mujeres jóvenes o solteras acompañaban a estos cazadores y recolectores de sal en las largas incursiones que duraban hasta tres meses. A nuestro conocimiento no existe un registro exhaustivo sobre la relevancia de la recolección para la subsistencia —especialmente en términos comparativos con la cacería— que pudiera permitir conocer si eran cazadores/recolectores, como principalmente se los define o viceversa.

El trabajo manual-artesanal en la vida cotidiana en el Gran Chaco

“Entonces, el trabajo de hacer los bolsos era de las mujeres, recoger el *garabatá*, hacer el hilo, raspar, teñir, hacer pita, teñir la pita, tejer; y ahora ya es vender. Sí, ahora ya es vender más” (Taller Bélgica2 MA MJ).

“Otro trabajo que la mujer hacía era teñir el hilo y esa teñida del hilo es muy trabajosa. Sí, se tiñe más o menos, porque se buscaba en el monte; esa piedrita se buscaba y sale también color rojo y lo tiñe, y el *cupesí*, también sale color cafecito. Hay una fruita así chiquitita y la raspan y la hierven; es muy negra para hacer color negro. Y hay azul también, era una fruta color plomo, era azul, bien azul” (Taller Bélgica 2 MA MJ).

El trabajo de tejidos era una especialidad de las mujeres, aunque las piezas artesanales que se elaboraban eran diversas. Canob (2005: 10) registra que se “han podido clasificar más de 40 piezas tra-

¹⁴² Giesbrecht (1996:23), lista alimentos y productos que se consumían en el monte: “miel, frutas, caraguata, fruta de tuna, ají silvestre, palmito, armadillo, *tatú* negro, *tatú* bolita, oso hormiguero, chanco, tortuga, venado”.

dicionales y contemporáneas, distribuidas en tres grupos”: 1) bolsos de fibra de *garabatá*, 2) indumentaria y artículos decorativos corporales, 3) tallado en madera. No se incluyeron en esa clasificación los instrumentos de caza y labranza, recipientes e instrumentos musicales, todos elaborados combinando fibra de *garabatá*, plumas, madera y algo de hierro que se obtenía de los poblados circundantes. Algunos de estos productos estaban restringidos a las mujeres en su uso, como se ha mostrado en el capítulo 1, por ejemplo el *pamoi* (para uso de varones adultos); el *ayoi*, utilizado por los *dacasuté*, junto al *kobia* y el *mañanonie* que empleaban los guerreros en festividades y en las reuniones nocturnas cuando se rememoraban momentos de confrontación. El cubre-sexo (*gapuchayé*) del varón se utilizaba a partir de los 12 años y la falda corta (*oidi*) era utilizada por las jóvenes mayores de 10 años, simbolizando su paso de la niñez a la adolescencia. Las sandalias de cuero y madera tenían un significado especial, y la mayoría de estos objetos poseía una relación con un mito de la época de los *jnanibajade* y *chequebajedie* que establecían su origen y uso.

También se debe mencionar que los ayoreode poseían una diversidad de utensilios en madera, armas y otros enseres de uso cotidiano, elaborados principalmente por los varones: cucharón (*catibei*), bandejas cuadrangulares y rectangulares (*bajó*), cucharas (*aribei*), palillos para obtener fuego; el *chimeno* para atrapar peces. Se empleaba arco y flecha (*docojí*) de diversos tamaños para la cacería, lanza de madera de dos filos (*asore*), la lanza de madera con punta de hoja de machete (*gebé*), la lanza con punta cilíndrica de hierro (*oshnai*) y el garrote (*paragué*).

Entre los instrumentos musicales se encuentra la sonajera (*paracará*), no utilizada por las mujeres para acompañar cánticos y el *potá*, un silbato grande empleado por los cazadores para indicar alguna ubicación (Canob, 2005: 10-14)

En los testimonios, el tejido de *garabatá* es definido como un trabajo (utilizando dicho término) significativo para las mujeres. La cosecha de la planta se realiza en grupos y en forma manual en todo el año y durante siete meses se puede obtener una fibra de buena calidad. Las plantas de *garabatá* fina son cada vez más difíciles de obtener a raíz de la destrucción provocada por la siembra intensiva de cultivos agrícolas y, en algunos casos, por la sobreexplotación en áreas aledañas a las comunidades. El procedimiento de cosecha, extracción de la fibra, secado de la fibra, hilado, teñido, recolección de semillas y otros elementos de adorno, así como el tejido mismo, es un proceso largo y muy trabajoso:

“El trabajo de nosotras las mujeres era (recoger y cocinar) *doidie*, era nuestra alimentación y la otra *garabatá* era *dajudie*, también era nuestro trabajo raspar y después la ponemos al sol hasta que seque, después recién hacemos las fibras y recién tejemos bolsón o *utebetai*” (Etacore MAA).

“Sí, las mujeres se iban al monte a recolectar miel y buscar *peta*, eso era nuestro trabajo (...) si un hombre se va al monte a *melear*, uno llega en la tarde, su mujer de uno ya tiene lista la comida de *doidie*, esa era nuestra alimentación en el monte y cuando llegó el marido de una mujer y trajo miel, la mujer hace *guarapo* para la familia” (Etacore MAA).

Las mujeres utilizan el tejido de la fibra de *garabatá* para utensilios, como bolsos, *utebetai* y *peyé* de diversos tamaños, dependiendo del uso específico que se le asigna, como transporte de leña, colchas para el piso, alimentos, semillas o el traslado materno de niños pequeños, *jubebí*. En los bolsos, en especial el *utebetai*, se teje el símbolo de los siete clanes ayoreode. En los pequeños bolsos, que eran entregados a los futuros yernos, la suegra tejía el símbolo del clan y lo entregaba al joven, al parecer para simbolizar la aceptación de su persona ya adulta y preparada para asumir una familia, con su identidad clánica a su nuevo hogar de acuerdo a la regla de la matrilocalidad:

“Su trabajo de la mujer en la casa era traer *garabatá* para comer y los hombres se iban al monte a cazar *peta* y miel, y buscábamos *sipoi* para sacar agua del *chicori*” (Etacore MAA).

Utensilios trabajados en barro al parecer también eran utilizados, aunque con prohibiciones para su elaboración:

“No había ollas antes, pero cuando pillaban pedazos de tinaja, la llevaban al campamento para moler y hacer una olla. No todas las mujeres hacían olla de barro porque era prohibido. Un ave que se llama *tiluchi*, cuando canta en la noche, quiere decir que esa mujer que está fabricando olla va a

morir y las otras mujeres, cuando escuchan cantando de noche ellas dicen: ‘Seguro que va a morir ella’. Fabricaban bidón de barro, ellas aprendieron de las abuelas de más antes, la costumbre no es igual que ahora” (Cutamiño MAA).

“Más antes sólo había olla de barro; en eso comíamos el frejol con zapallo, pero cuesta que hierva, ellos ocupan los mates también. Con eso se recolectaba la miel, esos mates algunos eran grandes, ellos hacían un pequeño huequito” (Etacore MAA).

División sexual y valoración del trabajo

Existían actividades que los jóvenes y ancianos no realizaban, como se puede ver en el siguiente cuadro muestra la progresión de actividades en un día cotidiano:

Tareas asignadas	
Mujeres	Hombres
Caminar de noche, cuando había guerra.	Algunos hacían guardia en el campamento (los guerreros).
Despertar al amanecer.	Al amanecer, adultos y ancianos despertaban y cantaban.
Hacer el desayuno.	Cantar.
Mujeres adultas: Ir al monte a traer <i>garabatá</i> para comer. Ancianas: tejer y compartir el cuidado con jóvenes y niños que se quedaban en el campamento.	Adultos y jóvenes: Ir al monte a buscar miel y <i>petas</i> . Los ancianos se quedaban en el campamento.
A veces acompañan a sus maridos al monte para cazar y traer <i>peta</i> . En grupos de mujeres adultas iban a cazar y traer palmito.	Adultos y jóvenes: cazar tatú, otros animales o sacar palmito. Había especialistas en cazar puerco o en <i>melear</i> . Adultos: llevar la <i>peta</i> cocida u otras carnes a su mujer para que distribuya al grupo.
Dar de comer a los hijos y a los ancianos.	
Invitar y compartir lo que se ha conseguido en el monte. Mujeres adultas y ancianas: Tejer <i>garabatá</i> para ellas y su familia.	
Reunión de todo el grupo, con mujeres y hombres por separado: Las mujeres tejen y hablan de sus antepasados, de sus historias, de los sueños y de las actividades del mañana. Los hombres cuentan de su trabajo en el monte y cantan de la vida de los antepasados y de la vida de hoy.	

Fuente: Taller Canob

No se pudo establecer los horarios porque varían mucho. Pero la jornada comenzaba aproximadamente a las cuatro de la mañana, cuando los ancianos iniciaban sus cantos, como se manifiesta en los testimonios:

“No sirve trabajar de noche para raspar *garabatá*, de día nomás se trabaja (raspando). Una mujer, cuando acaba de trabajar (raspando *garabatá*), se baña...” (Cutamiño MAA).

Como se ha manifestado en el capítulo 2, se puede afirmar que si bien existía una división del trabajo por género, también se observa una flexibilidad en el desempeño de actividades de ambos sexos, el intercambio de roles o reemplazo en momentos de necesidad, y la influencia de los aspectos generacionales, tabúes y prohibiciones en la atribución de roles:

“La comida de los ancianos era *garabatá*. Las jovencitas comían *garabatá* y la miel y la *peta* es igual; una jovencita no puede traer *garabatá*, sólo su madre que trae” (Etacore MAA).

“Su trabajo de ellos (varones) era buscar qué comer en el monte, cazar *tatú*, *peta* o buscar miel, eso era más antes. Pero sí, él traía *peta* no ves, y la mujer, ella era la que hacía fuego, ya lo ponía la *peta* ahí o si

“Más antes sólo había olla de barro; en eso comíamos el frejol con zapallo...”.

no el *tatí*, eh, como si la mujer ya hubiera estado cocinando, porque ese era su derecho (obligación) de la mujer antes y ahora es los derechos (obligación) del hombre igual es trabajar nomás y fuerte trabaja. De la mujer es eso nomás...” (Taller Bélgica2 MA MJ).

En el monte, la preparación de los alimentos ha sido tarea de las mujeres, especialmente adultas. Durante los traslados se preparaban comidas poco elaboradas. En los campamentos se utilizaban todos los productos con que se contaba, privilegiando especialmente la sal y la miel. Lo que se comía durante el traslado y se respetaban estrictamente las prohibiciones respecto al consumo de alimentos para las diferentes generaciones, sexos y situaciones de las personas, cumpliendo con la ingesta cotidiana de comidas frescas. De contar con cantidades de productos obtenidos, se permanecía en el campamento hasta agotar su consumo¹⁴³; aunque algunas carnes y pescados eran ahumados para su consumo posterior, como se ha comentado antes. El trabajo de las mujeres para conseguir *garabatá* del monte era extenuante y el tejido se realizaba día y noche.

Las participantes explicaron que durante la vida en el monte una forma de descanso para las mujeres era sacar piojos¹⁴⁴ a sus hijos o entre ellas, y los hombres a sus mujeres cuando llegaban del monte. También les pareció importante resaltar que en esa vida de trabajo, “cuando una persona causaba daño, al otro día lo mataba el *dacasuté*, esa era la justicia cuando estaban el monte” (Taller Canob).

En resumen, las actividades principales de los hombres eran la cacería (las incursiones para cazar animales grandes o en la pesca se realizaban en grupo), la obtención de miel, siembra, en algunos casos el desmonte de vegetación rala y limpieza del chaco, organización y participación en la guerra, construcción de los diversos tipos de viviendas y la vigilancia y escolta del grupo durante los traslados. Fischermann (2005: 59) califica la “toma de decisiones” como una de las actividades centrales del hombre. Las mujeres se dedicaban sobre todo a la recolección, el tejido, el transporte de todos los enseres en los traslados, la siembra y la cosecha, la distribución de productos y la mayoría de los trabajos en el cuidado de niños y preparación de alimentos.

La división del trabajo y la “cooperación” se expresaba al parecer inicialmente en el seno de la pareja, como esfera básica. Fischermann (2005: 59-60) define dicho ámbito como una unidad económica activa: “Todas las tareas a realizarse, ellos las concretizan mediante una división del trabajo donde los trabajos específicos corresponden tradicionalmente al hombre o a la mujer. La parte con la que contribuye la mujer es con seguridad la más importante, hecho que generalmente los hombres reconocen sin vacilar... en caso de pérdida de su cónyuge, enseguida se buscará una nueva pareja que le colabore”. Sin embargo, se evidencia que las actividades podían ser realizadas por ambos cónyuges cuando era necesario, cumpliéndose las prohibiciones o *puyade* existentes y definiciones generacionales ya que no existía una especialización. Por ejemplo, las mujeres buscaban ciertos tipos de miel, algunos hombres tejían enseres, participaban juntos en la siembra de ciertos productos y cosecha, podían hacer incursiones de caza y recolección en grupo mixtos. Las prohibiciones o *puyade* influían fuertemente en la división del trabajo y se manifestaban principalmente en términos generacionales más que de género. Esta hipótesis, también planteada en Suaznábar (1995: 118-119) en el caso de Poza Verde en la década de 1990, requerirá de investigaciones futuras, especialmente para saber si ello aún influye o no en la división de labores en la actualidad.

Por otro lado, como se evidencia en el cuadro y en los testimonios, las mujeres también cumplían roles de género que incluían el cuidado de niños y ancianos, y la preparación de alimentos. Dichas actividades eran “apoyadas” por sus parejas en caso de necesidad; aunque la noción de “trabajo doméstico” no existía durante la vida en el Gran Chaco. Estas actividades, al parecer también se podían realizar en cooperación entre las mujeres de la familia unida o *jogasui* (ver Suaznábar, 1995). Como se ha evidenciado, la unidad conyugal se encontraba integrada plenamente a un *jogasui*, entre quienes practicaban la solidaridad, el intercambio, reciprocidad y distribución de bienes.

Fischermann (Ibíd.) describe el *jogasui*, al que llama también de “comunidad doméstica”, como una unidad de cooperación mayor que permite expediciones colectivas de cacería y construcción de casas, y luego menciona que “realizan trabajos de desmonte y limpieza de chacra... sólo después el jefe del *jogasui* divide el área rozada con estacas y la asigna a las respectivas familias nucleares. Las diferentes parcelas se delimitan dejando franjas angostas que no se cultivan”. Al parecer, el autor considera actividades de cooperación que se realizan en los puestos misionales ya

143 Fischermann (2005: 65-66) detalla el tipo de alimentos y la forma más común de preparación.

144 Insectos parasitarios diminutos y desprovistos de alas que se crían en el cuero cabelludo de los seres humanos.

que, como él mismo evidencia, la agricultura suplementaria no incluía roza y quema —se registran desmontes— en algunos asentamientos estables.

En lo relativo a la práctica de “cooperación” en el seno de la unidad conyugal, los hallazgos de Fischermann (2005) pueden resultar algo confusos ya que el reconocimiento a la dependencia mutua, de pareja y entre miembros del *jogasui* se menciona como aspecto fundamental cuando al mismo tiempo se manifiesta que: “La cooperación en el trabajo es muy escasa. A la posición fuerte que tiene el individuo contrasta la obligación de la distribución y el intercambio de toda clase de recursos y bienes, como también las alianzas y relaciones múltiples a nivel personal y del clan, que fortalecen la tendencia hacia una comunidad solidaria” (2005, 1a: 312). Sin embargo, nos parece relevante para la comprensión de la colaboración y del intercambio de roles su afirmación: “Este pensamiento de dependencia mutua vale también aunque la mayor parte de las tareas y trabajos la realizan individuos sin la cooperación de otros, ya que dentro del marco de la división de trabajo entre esposo y esposa, ellos son capaces de realizar todo lo necesario para sobrevivir” (2005, 1a:59).

Durante la vida en el monte, al parecer era posible reconocer una combinación entre lo que Fischermann (2005: 58-59) denomina una “economía individual” (donde cada persona realizaba sus actividades de manera individual y tenía acceso al conocimiento requerido para ello, con una flexible distinción de sexo y edad) y una economía de “dependencia mutua” entre miembros del grupo para garantizar la sobrevivencia. Al igual que en otros ámbitos, los conocimientos y la tecnología que permitían realizar actividades y fabricar herramientas provenían de las enseñanzas de los antepasados y estaban influenciados por su fuerza, poder y prohibiciones (*puyades*). El mismo autor afirma sobre la vida de antes: “No existen especialistas y junto a su cónyuge, cada cual puede ejecutar todas las actividades conocidas y fabricar todas las herramientas y bienes que conoce la cultura ayoré. Aunque se valoricen las habilidades de ciertos miembros del grupo que, por ejemplo, se destacan como cazadores o que saben realizar un adorno de plumaje de especial belleza, nadie tendrá la idea de desistir de esta actividad y de pedir a otra persona la fabricación de ciertas cosas. La única persona que puede ser considerada como especialista es el chamán...”.

Es muy claro que la institución económica principal entre los ayoreode es la “distribución”, combinada con reciprocidad, solidaridad e intercambio; actividades que formaban parte de los roles asignados y en las que la contribución de las mujeres era sustancial, como se verá más adelante.

En resumen, la economía del pueblo ayoreode durante la vida en el Gran Chaco, en el monte, tiene características específicas que se asemejan a algunos pueblos cazadores-recolectores y poco sedentarios en aspectos tales como: el trabajo que se realiza permite obtener recursos casi de forma rápida y sin provocar mucha modificación en la naturaleza; los recursos son utilizados o consumidos también casi de inmediato y se presenta un concepto de derechos sobre las cosas más relacionado a uso y usufructo (mínimo énfasis en derechos propietarios).

Los cambios experimentados hasta la situación actual

Las misiones constituyeron lugares de refugio y se establecieron como residencias esporádicas. Los misioneros de “Nuevas Tribus” crearon puestos en lugares aislados como Tobité, en 1948; posteriormente, la Misión Sudamericana fundó Zapocó en 1950. El mismo año, la Misión Bautista Letona fundó Rincón del Tigre. Misioneros católicos crearon Santa Teresita en 1957, ya en una zona más cercana a un centro urbano intermedio como San José. Posteriormente, se crearon nuevas comunidades, la mayoría en lugares más próximos a centros de provisión de trabajo, pueblos o establecimientos empresariales, como por ejemplo Poza Verde y Puesto Paz, y proliferaron los asentamientos periurbanos como los de la ciudad de Santa Cruz de la Sierra: Degui, Jogasui y Garai. Nuevas comunidades y/o asentamientos se establecieron principalmente en lugares de fácil acceso al mercado laboral y a infraestructuras de salud (Giesbrecht, 1996:15).

La vida sedentaria que se intenta forzar entre los ayoreode tiene éxito parcial¹⁴⁵, ya que se observa un patrón de movilidad estacional o itinerancia que se desarrolla en el tiempo y se consolida como forma de vida actual. Fischermann (2005 1b: s/p) señala que se mantiene el traslado de familias y asentamientos alrededor de los territorios tradicionales de los grupos locales.

145 Hacer una afirmación similar sobre el éxito o fracaso de su conversión al cristianismo no es posible en este trabajo, pero sin embargo, llama la atención que Johansen (1994:8) al respecto comenta que la conversión ha producido un cambio drástico, al mismo tiempo que observa sobre la importancia de preceptos establecidos durante la vida de antes para la identidad étnica actual, entre ellos prácticas y lógicas económicas.

La necesidad de un trabajo asalariado o de acceso a ingreso monetario hace que los ayoreode se trasladen periódicamente entre comunidades, así como a zonas periurbanas hacia fuentes laborales rurales. Sin embargo, este no es el único aspecto. Son citados factores similares a los que provocaban la división de los *guidai* (asentamientos o campamentos) y el traslado de *gagué* (pequeños grupos con identidad territorial) durante la vida de antes: Conflictos entre familias, expulsión por parte de las autoridades y visitas largas a miembros del *jogasui* que se encuentran en otras comunidades.

Durante el proceso misional, inicialmente se introdujo la agricultura de roza y quema, la ganadería vacuna y la crianza de animales domésticos. Se mantuvieron las actividades de cacería y recolección, a pesar de la negativa de los misioneros, porque ello implicaba incursiones periódicas al monte fuera del control misional. Mediante aquello se produjo una especie de retorno al “espacio propio”, donde era posible revivir y recordar la cultura que la acción evangelizadora intentaba cambiar.

En los testimonios y en las conclusiones de uno de los talleres con mujeres ayoredie se enfatizó que en los puestos misionales se diferenciaron roles de género de manera más marcada, incentivando la capacitación y el trabajo productivo entre los varones, así como la formación de líderes, predicadores y profesores. Se intentó capacitar a las mujeres en actividades domésticas, costura y se les incentivó a producir “artesanías” y cumplir con los papeles mencionados. Algunas mujeres fueron capacitadas como profesoras y enfermeras, actividades en el marco de una “maternidad pública”; aunque entre los ayoreode se transformaron en tareas que se valoran como de alto prestigio:

“Los hombres hacían el chaco para los misioneros. Tumbaban árboles, hacían el chaco y trabajaban en carpintería (le enseñaban los gringos), eran capacitados como profesores. Las mujeres hacían trabajo para las misioneras: traer agua, cocinar para los peones, limpiar baños, lavar ropa para la gringa (el trabajo era pagado). Una mujer ayorea y una mujer chiquitana cocinan para el internado, donde vivían los niños que no tenían mamá (por la guerra); las niñas vivían con otras mujeres ayoreas de la comunidad. Las misioneras les enseñan a las mujeres que se bañen, que se vistan, a cocinar, ser profesora, costurar, tejer. A los chicos les enseñan que estudien” (Taller Canob).

Posteriormente, en algunos asentamientos se incentivó el manejo de madera y la venta de cueros de animales de monte, entre otras actividades dirigidas a los varones, así como la venta de productos artesanales en tejido y madera, proporcionando ciertos ingresos a las mujeres y recursos adicionales a los talladores de madera. Los ayoreode comenzaron a acceder a fuentes de trabajo, en condiciones de explotación en emprendimientos agrícolas y forestales, nacionales y extranjeros, pero ello les permitió también generar ingresos monetarios para adquirir nuevos bienes materiales y cubrir necesidades básicas de salud y alimentación. Es decir, se diversificaron las actividades que permiten acceso a recursos en el marco de nuevas estrategias familiares; aunque distribuir, compartir e intercambiar productos y la reciprocidad en los espacios comunales todavía estaban vigentes en el *jogasui*. El siguiente cuadro muestra el resultado de la reflexión sobre las actividades y el “trabajo” diferenciado entre varones y mujeres en este periodo, que se realizó en el taller con Canob.

Trabajo diferenciado actual	
Mujeres	Hombres
Adultas y ancianas: Despertar, hacer pita.	Despertar.
Jóvenes y adultas: Trabajo para las gringas (pagado)	Trabajo para misioneros en el chaco (jornal).
Jóvenes y adultas: Hacer desayuno.	Desayunar.
Trabajo doméstico con misioneras: cocinar para huérfanos, para peones y planchar. Algunas mujeres recogen <i>garabatá</i> para continuar tejiendo.	Trabajo para los misioneros, chaco y otros como carpintería. Algunos hombres salían a trabajar fuera, (por jornales) y cazar <i>peta</i> , animales y recolectar miel y frutas.
Almorzar con el marido.	
Trabajar para las misioneras.	
Preparar la cena.	
Reunión de descanso con grupos de mujeres y de hombres por separado, igual que durante la vida en el monte.	

Del análisis de los datos del cuadro se puede inferir que, al parecer, en este periodo se imponen nuevos roles de género, de los cuales algunos se adoptaron y otros; aunque resistidos, han implicado cambios en la vida de las mujeres:

“Para nosotros los hombres, nuestra obligación es trabajar, es igual que las mujeres que le ayuden a su marido, se van a trabajar a la cocina y en la tarde el marido ya come la comida que la mujer ha preparado; puede ser chequeado o puede ser otro trabajo, busca la forma para el día o para el día siguiente, le da de comer a los niños y a la mujer. Si un hombre no trabaja, su familia no come” (Dosapei HA).

“Yo hago solo mi chaco, ella se encarga de cocinar” (Chiquenoi HA, Picanere MJ).

Producción y división del trabajo en la actualidad

“Su trabajo en el campo de las mujeres en la casa era lavar ropa, cocinar y tejer, y traíamos *garabatá* para hacer bolsones a los chicos y a veces traíamos leña. La mujer no lo deja a su marido porque él trabaja, por eso la mujer no lo deja” (Etacore MAA).

Sobre la base de su estudio de caso en la comunidad de Poza Verde en 1995, Suaznábar (1995: 103-108) identifica cuatro tipos de unidades sociales que combinan parentesco, organización económica y política: la familia nuclear, la unidad doméstica, el *jogasui* y las redes de parentela.

En los testimonios obtenidos se evidencia que la unidad conyugal consolida y amplía su papel progresivamente, que la importancia del *jogasui* es cada vez menor y que el potenciamiento de las redes de parentela se da más en el ámbito político que económico. Se observa también que la unidad primaria de producción y distribución son los cónyuges, es decir la “familia nuclear” que se convierte en la unidad básica de división del trabajo y “cooperación” (identificada por Fischermann, 2005, como existente en el Gran Chaco, durante la vida en el monte). Además de los esposos e hijos, también se incluye a los niños “adoptados”. Tanto durante la vida en el Gran Chaco como en la actualidad, se privilegia la condición de pareja y existen reglas estrictas para garantizar la vigencia de la misma. De manera similar, hoy la pareja conforma una unidad económica activa y dinámica en la cual cada uno está capacitado para realizar la mayoría de las actividades en casos de ausencia del otro, a excepción de las tareas aún prohibidas para uno de los sexos.

La mujer realiza diversas labores reconocidas por los varones como de importancia para la reproducción familiar del grupo de parentesco y de la comunidad o asentamiento en su conjunto. Como Suaznábar (1995:117) evidencia, la diferencia generacional parece tener mayor importancia que la diferencia de género también en la actualidad.

En la actualidad se identifica a las unidades domésticas como un segundo nivel en el cual se desarrolla la organización social y económica. Es definida como el grupo de personas que habitan en una misma casa y tienen un fondo de alimentación, es decir aportan y comen de una “olla” común. Pertenecen a ella una o más unidades conyugales con sus hijos, familiares viudos, solteros y huérfanos con parentesco con los dueños de la vivienda. Las labores domésticas se realizan en cooperación y se maneja un sistema de intercambio, aportes, regalos y servicios. Se organizan de manera diversa las labores productivas y reproductivas; aunque se constata que la administración de los recursos generados no es colectiva, sino familiar, así como la posesión de enseres, utensilios, de la vivienda, alimentos y productos compartidos cuando el “dueño” ha tomado una decisión al respecto (Suaznábar 1995: 103-110).

Al *jogasui* se lo define como una unidad mayor de “cooperación”. Resumiendo la descripción detallada de Suaznábar (1995: 103-110), se registra que además de las expediciones comunes de cacería y recolección, se trabaja en conjunto en la construcción de viviendas y en el desmonte y limpieza de las huertas familiares, donde participan los miembros masculinos del *jogasui*. Después de la división del área limpiada, el jefe del *jogasui* asigna porciones de terreno a las familias nucleares. En algunos casos, las mujeres participan en la siembra, limpieza y mantenimiento del cultivo, y en otros casos solamente en la cosecha. Miembros del *jogasui* comparten el desmonte y limpiado de la chacra, siembra, carpida, cosecha y transporte de lo cosechado (también en Fischermann, 2005: 59).

La autora mencionada evidencia la existencia de relaciones estrechas establecidas entre tres o cuatro generaciones de mujeres, base de relaciones de cooperación, intercambio, distribución y solida-

“Su trabajo en el campo de las mujeres en la casa era lavar ropa, cocinar y tejer...”.

riedad. Explica que el *jogasui* hoy se diferencia del que existía en el Gran Chaco porque incluye a parientes de primer, segundo y hasta tercer grado. No explica la definición del *jogasui* en el Gran Chaco, pero como se ha visto en el capítulo 1, y extractando de Fischermann (2005), *jogasui* (s.m.) y *jogasúode* (pl.m.) es la “familia extensa que habita una casa o mantiene un fogón común”. La mención al “fogón común” acerca esta definición a la de unidad doméstica de Suaznábar (1995):

“*Jogasui* quiere decir matrimonios unidos o familia grande unida” (Nuruminé [Jnuruminé] MA).

“*Jogasui* quiere decir familia unida. Sí, ahora se está perdiendo eso. El jefe de esa familia unida es el hombre. Sí, algunos tienen *jogasui*, algunos hay, como hemos hablado. Cristina, por ejemplo, pertenece a mi familia, con otro padre y otra mamá. Es de mi familia, del mismo grupo porque es el mismo apellido. Se ayudan. Ellas dicen: ‘Yo reparto a quien no tiene’” (Taller Bélgica 2 MJ MA).

Nuestras entrevistas confirman que las relaciones entre mujeres del *jogasui* era estrecha y que ejercía influencia en la existencia de situaciones de armonía y conflicto. Sobre la base de que la mujer “es la administradora de los alimentos, aunque hayan sido obtenidos por los hombres, o sean de propiedad del *jogausode* (*jogasui*)” (Rojas, s/d; 8) o de otros objetos no prohibidos, la relación que se establece entre ellas es fundamental y, según las personas consultadas, se encuentra reglamentada, como se ha mostrado en el capítulo 2. También se anota el hecho de que dichas relaciones están cambiando, como observa Suaznábar (1995:107), “influenciadas por el individualismo fomentado por los misioneros, por la posibilidad de depender menos del grupo en lo económico, la incorporación en relaciones de tipo mercantil y la escasez de recursos naturales de acceso”¹⁴⁶.

Un cuarto nivel que registra Suaznábar (1995:109) es el de la red de parentela conformada para establecer alianzas en decisiones comunales y resolución de conflictos, cuya base pueden ser las relaciones entre miembros de *jogasuode*, “incluso de tipo conyugal (celos, infidelidad, violencia)”. Como se explica en el capítulo 5, la red de parentela ha adquirido un rol sustancial en la actualidad como espacio de resolución de conflictos y es utilizada para controlar el acceso a la toma de decisiones para beneficio colectivo y a fuentes de provisión de ingresos. Se deberá profundizar con investigaciones ese rol ampliado que al parecer adquiere en lo económico la red de parentela en la actualidad.

En el taller de reflexión realizado con Canob se buscó detallar las actividades y la noción de “trabajo” actual, desarrolladas en el cotidiano vivir de las mujeres cuando están en las comunidades rurales.

Trabajo diferenciado actual	
Mujeres	Hombres
Hacer desayuno.	Tomar desayuno.
Recoger <i>garabatá</i> y hacer artesanía para vender.	Hacer artesanía para vender.
Limpiar la casa (poco)	Las actividades son: agropecuaria, peón asalariado o jornalero, trabajo en las minas, actividad forestal.
Lavar ropa. Ir al chaco o ir de incursión para recoger <i>garabatá</i> , miel y otras cosas del monte, como palmito, leña, etc.	
Costurar.	
Cocinar.	
Descansar.	Tomar mate.
Tomar mate.	
Buscar piojo.	
Hacer artesanía.	
Cenar (té o café con pan).	
Reunión comunitaria igual que antes con grupos de hombres y mujeres por separado.	
Tejer y hablar de sus experiencias.	Algunos cantan (lo que le pide la comunidad).

En orden de prioridad para las mujeres, éstas se dedican a elaborar artesanías para la venta, diversos tipos de bolsones, collares y manillas. Cuando van al chaco, hacen carpido, recogen yuca y otros productos, y cuando es tiempo de cosecha se dedican a ello con los miembros del *jogasui*. Eventualmente, realizan otras actividades de recolección, cacería y otras de orden doméstico.

¹⁴⁶ La vigencia de relaciones de cooperación entre mujeres fue puesta en cuestión por un dirigente *Chiquenoi* consultado.

“No hay hora fija para almorzar, como los *cojiñone*. No hay horario, ni día, para visitar a la familia, ya que se juntan a trabajar en sus tejidos a lo largo del día” (Cutamino, MJ).

Los varones también se involucran en diversas actividades, desde el tallado de madera y elaboración de arcos para la venta en los pueblos. Hacen agricultura diversificada, siembran maíz, yuca, camote, frejol, arroz, sandía, zapallo, joco y papaya para la familia y la comercialización. También trabajan como peones o trabajadores rurales y en las minas (en las comunidades aledañas a empresas mineras):

“En Zapocó, ahora la mujer sigue ayudando a carpir” (Etacore HA).

En el taller con Canob se realizó el siguiente cuadro sobre las actividades en las comunidades en las zonas periurbanas o ciudades intermedias y capitales:

Trabajo diferenciado actual	
Mujeres	Hombres
Hacer desayuno.	Desayunar.
Hacer artesanías para vender.	Trabajar (algunos en empresas).
Ir a pedir. Otras van a “canchear” (comercio sexual).	
Hacer artesanías.	Artesanía.
Mirar TV (novelas).	Mirar TV (noticias).
Reunión del grupo de hombres y mujeres. Están todos juntos.	
Tejer.	Cantar.
Algunas se bañan para dormir.	

“Cada mujer buscaba la forma para comer. Y la mujer que es valiente busca qué comen los chicos, ella se va al monte a traer *garabatá* que se come. Hoy en día todo ha cambiado porque antes no es lavaba (ropa), pero ahora ya lavamos” (Chiqueño MA).

Las participantes explicaron que en la ciudad, mayormente las mujeres se dedican a actividades como: “pedir” (mendicidad), elaborar y vender artesanías, pasar el tiempo de ocio en las viviendas (tomar mate, jugar loba, “sacar piojos” (acicalarse), escuchar radio comunicándose con los parientes, mirar televisión), trabajar en ONG’s o como dirigentes. Algunas mujeres jóvenes y adultas, muy pocas casadas con ayoreode, se dedican al comercio sexual por ciertos periodos:

“Los hombres se dedican casi a lo mismo que las mujeres, pero no ‘canchean’ (no realizan comercio sexual)” (Taller Canob).

Los varones combinan actividades urbanas con trabajos eventuales, como peones o jornaleros en zonas rurales. También varios ancianos se dedican a la mendicidad. Otros fabrican artesanías de madera y algunos ocasionalmente tejen. Son pocos los que trabajan en ONG’s, como traductores acompañando a investigadores, y un grupo de ellos se involucra en actividades de las organizaciones indígenas. Cuando están en sus viviendas, se dedican al ocio con los grupos familiares.

Las labores domésticas realizadas por las mujeres actualmente son: limpieza de la vivienda y mantenimiento de enseres domésticos, lavado de ropa y preparación de comidas, traslado de agua y otros insumos para alimentación y la preparación de alimentos. A ello se suma el cuidado de niños y ancianos. Dichas actividades, que en la actualidad ya se consideran domésticas y obligatorias, son realizadas principalmente por las mujeres. Muy eventualmente los varones ayudan en esas labores, principalmente en caso de enfermedad. Las exigencias a este respecto varían ya que no existen parámetros ayoreode para juzgar la eficiencia de las mujeres en esas tareas:

“El hombre no tiene obligación de lavar ropa ni de cocinar” (Taller Bélgica2 MA MJ).

Recolección, tejidos y artesanías en zonas rurales y periurbanas

“Hoy en día tengo mucho trabajo, cocino para mi hijo, lavo nuestra ropa y después de eso me pongo a tejer cartera. Tengo mucho trabajo, a veces me voy al monte a traer *garabatá*” (Etacore MAA).

La recolección de *garabatá* aún es una actividad importante para las mujeres, ya que la venta de sus tejidos es una fuente sustancial de ingresos, tanto en las comunidades rurales como urbanas. Es posible encontrar *garabatá* durante todo el año (Johansen, 1994: 24). Los grupos de mujeres recolectoras en las comunidades salen temprano por las mañanas y vuelven al atardecer para preparar la comida. Las mujeres de comunidades de zonas urbanas tienen mayores dificultades para acceder a la materia prima, porque están lejos de los lugares donde abunda el *garabatá*. Eventualmente, organizan visitas a las comunidades rurales o solicitan a sus familiares que les envíen la valiosa materia prima para sus tejidos.

Otro componente importante es la recolección de miel, a pesar de la disminución progresiva del recurso. Se han registrado unas 35 variedades en los ecosistemas ocupados por los ayoreode. La recolección de miel la hacen hombres y mujeres, solos o juntos, dependiendo del tipo de abeja y de las prohibiciones de manejo y consumo, principalmente en verano. Algunos tipos de miel se comercializan en la actualidad, actividad realizada sobre todo por varones. Se observa la sustitución de miel por azúcar. A veces se tala el árbol para tumbar el avispero. Ello no es una práctica propia ya que se ha manifestado: “Antes no se tumbaban los árboles” (Taller Bélgica 2).

También se recolectan palmitos, raíces y frutas. La cosecha de palmito es una actividad de las mujeres en grupo. Estas labores se realizan todo el año, especialmente en la época húmeda.

En cuanto a la leña, se recogen diversas especies. Es una tarea que realizan ambos sexos, en especial los hombres mayores; aunque las mujeres recogen pequeños pedazos de madera para las comidas mañaneras.

Como Johansen (1994:30) observa, en la actualidad existen diferencias de género y generacionales en las responsabilidades de recolección. Las mujeres adultas, sobre todo ancianas, son las que más realizan la cosecha de frutas y plantas, ya que se mantiene la prohibición para las jóvenes que no pueden recoger *garabatá* hasta cierta edad.

El tejido se combina con el cuidado de los niños, la preparación de comidas y otras actividades desarrolladas alrededor de las viviendas. Las mujeres se sientan en grupo preparando su materia prima o tejiendo en cualquier horario del día y por la noche, alrededor de fogatas. En el Gran Chaco las mujeres tejen para uso propio; en los puestos misionales tejen para vender el producto a los misioneros. Actualmente tejen para la venta a algunos *cojñone* y a turistas.

La artesanía es realizada por mujeres adultas y por hombres de mayor edad. Se realiza a lo largo de todo el año. Genera ingresos por su venta, ya sea en comercios urbanos o por medio de la oferta en las calles citadinas. Al parecer no es una actividad rentable, por lo que no podrán ser totalmente dependientes de este rubro de ingresos (Giesbrecht, 1996:23):

“Lo más importante para nosotros es que hacemos bolsón y la cartera para vender, y la gente la compra” (Chiqueño MA).

Como lo señala la Canob, “lo crítico del trabajo artesanal es su comercialización. La urgencia económica obliga a que artesanas y artesanos ambulen por las calles de los principales centros urbanos, ofreciendo sus piezas a los transeúntes, rescataistas y tiendas. El precio de la pieza se regatea sin considerar el esfuerzo y el valor cultural de tan delicados y elaborados tejidos y tallados en madera” (Canob 2005: 10). Actualmente, tres instituciones apoyan la comercialización formal de sus artesanías: Artecampo, *Ychepe Usaka* (Gas Transboliviano), FCBC, Asarchi-Museo de Historia y Comunidad Viva.

En pueblos intermedios y ciudades, la artesanía ayoreode es frecuentemente vendida en las calles y combinada con el ejercicio de la mendicidad. Muchas mujeres ayoredie prefieren este modo de comercialización, con el que obtienen beneficios menores pero más inmediatos que la venta a instituciones.

En comunidades localizadas en áreas urbanas, la artesanía es una actividad que realizan las mujeres casi de manera permanente, al igual que los varones, especialmente adultos y ancianos, que se dedican esencialmente al tallado de madera:

“Yo trabajo porque tengo que mantener a los hijos de mi señora; yo no tengo hijos. Trabajo en talla-do para comprar alguna comida. Gano más trabajando en los tallados que afuera” (Cutamiño MAA)

Producción agropecuaria

“Las mujeres no hacen chaco, pero si el chaco no se quemó bien, ellas ayudan a juntar lo que el fuego no quemó. Las semillas son de nuestros abuelos, ellos guardaban las semillas y cuando no tenían nada qué comer, ellos comían las semillas” (Etacori HAA).

En algunas comunidades, actualmente predomina la actividad agrícola, dadas las restricciones de acceso a fuentes de caza y recolección, transformándose éstas en la base del sistema de producción. Las tareas agrícolas fomentadas por misioneros, como parte del proceso “civilizador”, se centraron en la fuerza de trabajo de la familia nuclear, orientando su prevalencia como unidad básica de consumo y producción. En la actualidad, cada familia siembra entre una y tres hectáreas, considerando la fuerza de trabajo con que cuenta:

“La mujer no chaquea, no carpe, no cosecha arroz. No somos para eso, el hombre tiene que trabajar en el sol; no sabemos pescar, no rozamos barbecho, son trabajos de hombre. Sólo llegamos al chaco cuando está listo para cosechar. La cosecha se invita a los familiares; pero a los animales, si mi marido está en el chaco, yo les doy de comer y los cuido” (Cutamiño MA).

Se manejan varios chacos al mismo tiempo para permitir el acceso a diversos productos y al manejo de barbechos. Johansen (1994:20) explica que el chaco limpio se transforma en área de uso individual de quien lo limpia y cultiva. Otros miembros del *jogasui*, en especial el suegro y el yerno, intervienen durante la época de tumba y quema. La siembra de arroz y maíz, cuando se hace con máquina, es responsabilidad de los hombres. En la actualidad, en algunas comunidades se promueve una agricultura intensiva, utilizando maquinaria. Las mujeres siembran principalmente vegetales cerca de los campamentos. La cosecha continúa siendo una actividad a cargo de las mujeres, en especial cuando se trata de productos para el consumo diario, que se combina con las labores domésticas, el tejido y la recolección. Se encargan de ello principalmente adultas y ancianas (Johansen, 1994: 15), cargando sus productos en grandes bolsas sostenidas en la frente:

“Las mujeres ayoreas cultivan arroz, maíz, frejol, yuca, sandía, camote y zapallo. Los maridos rozan y ya ellas siembran. El marido roza y hace el hueco, y la mujer siembra la semillita. Pero, eso sí, si es una mujer valiente, le ayuda al marido; si es floja, el marido nomás siembra, a veces con su hermano. Su marido limpia el chaco o es lo mismo; si quiere le ayuda cuando tiene tiempo; la señora le ayuda a su marido, porque las mujeres ayoreas tienen hartito trabajo, lavar ropa, artesanías y cocinar también. Como le dije, si una mujer es valiente, le ayuda a su marido y si es floja no le ayuda, sólo lo acompaña al chaco y le mira cómo está su siembra, eso nomás y de carpir, no. La que es floja, no, y la que es valiente ayuda. Después de la cosecha ayudan, es obligatorio. Los dos traen los productos del chaco, pero más es la mujer. En esos bolsos que usan ellos, esos grandotes *ubeiguipe*, todos los productos. Cuando está madurando la sandía dice: ‘Ya está madurando la sandía en el chaco, vamos a traer’, y ya las mujeres van en grupo, no importa que se traiga hartito o una, no importa, no dice nada. Si uno trae hartito del chaco de Susana, ella no dice nada. Especialmente el arroz, el frejol hay que guardarlos. Cuando es tiempo de sandía se come todo. Sigue la costumbre de que la mujer puede invitar a cosechar su chaco. Ahorita ya hacen tres, ya hacen ya, ellos dicen: ‘Una va a ser para comer y dos para vender, ni bien sale el maíz’. No, cada persona hace su chaco. Solitos nomás. Si uno está en la ciudad, igual puede hacer chaco allá porque ya ellos saben. Yo puedo decir: ‘Le pago una hectárea si usted me hace el chaco’, igual así se hace. Sí, ahora uno deja barbecho. Yo he escuchado que allá en Zapocó dejan plátano. Yuca también se deja en el barbecho. A ellos no les gusta repetir ese chaco, porque si repite ese chaco la tierra ya no da, dice. La tierra no produce igual, entonces sólo deja plátano. Va y saca el plátano y va, y hace otras tres hectáreas nuevas. Sí, allá en el campo; en la ciudad no tiene chaco. Aunque en *Jogasui* parece que hay pequeñas huertas” (Taller Bélgica 2 MA MJ).

“Las mujeres ayoreas cultivan arroz, maíz, frejol, yuca, sandía, camote, y zapallo...”.

En el testimonio se destaca que en la actualidad se asigna una hectárea de cultivo para la comercialización del producto y también se resalta que en una comunidad periurbana se trabajen pequeñas huertas y que algunas familias aún se trasladen a las comunidades rurales a trabajar su chaco porque consideran importante contar con esos recursos como reserva. También sobresale la

adopción de nuevos conocimientos de las mujeres sobre el manejo de barbecho y la importancia de la rotación de suelos, lo que muestra que ellas se integran a las actividades agrícolas.

El manejo de ganado vacuno es responsabilidad de la familia. El ganado es considerado como una reserva de dinero (Giesbrecht, 1996:10). Cuando se tiene vacas que pastorean en la estancia comunitaria... (Ibíd:25). La crianza de animales domésticos y de ganado menor se da a nivel familiar.

Considerando el aporte generacional, Suaznábar (1995:122) comenta acerca de la práctica de distribución y solidaridad en esas actividades:

“Las familias maduras que forman parte de un *jogasui* son económicamente independientes, es decir que son capaces de producir lo que consumen, tienen la potencialidad de hacerlo dada la diversidad de sus actividades, pero su acceso al dinero es limitado debido a su preferencia por no salir de su comunidad; los jóvenes por su parte gustan y pueden hacerlo, de modo que durante la época seca, cuando en las comunidades se vive una época de carestía e incluso hambruna, el aporte de las familias jóvenes a la unidad doméstica resulta de fundamental importancia; ellas sostienen al conjunto con alimentos, ropa y otros enseres a los que se accede mediante dinero”.

Actividades alternativas en las comunidades

Durante todo el año hay un grupo de personas que se queda en las comunidades de manera permanente. Cuida el chaco familiar y otros se responsabilizan del chaco comunitario, cuando éste existe.

En algunas comunidades hay cooperativas para la compra y reventa de productos, las que en algunos casos están a cargo de los ayoreode. Los almacenes, además de proveer insumos que no son producidos internamente, sirven como instituciones de crédito para parientes, sobre todo ancianos, quienes a la larga cubren sus deudas (Giesbrecht, 1996:11). Se han presentado situaciones en las que se constituye a quien hace malversación de fondos (Giesbrecht, 1996:10).

La extracción de madera es una actividad que en algunas comunidades se desarrolla desde fines de la década del 70. También hay cacería de animales silvestres para la comercialización, a cargo de los varones. En algunas comunidades existen talleres de soldadura, ladrillos u olería, para lo que se capacita a hombres principalmente. Las mujeres no participan de este tipo de cosas:

“Trabajan con patrones menonitas... contratados para trabajos asalariados. Otros trabajos realizados en general por los hombres son de tractorista, vaquero, personal de aserradero, ayudante de mecánico” (Taller Bélgica 1).

Se ha mencionado que entre las actividades urbanas que se desarrollan se encuentran el trabajo en la organización indígena ayoreode (Canob) u otras relacionadas al movimiento campesino. Los dirigentes que ocupan cargos son trabajadores asalariados durante el periodo de su gestión. También se ocupa la fuerza de trabajo ayoreode en la organización de eventos en pueblos y comunidades:

“(¿Qué piensa usted de que su marido trabaje en la Canob?) Para mí sería mejor que Carlos trabaje fuera o chaquear, para mí es mejor cuando los dos trabajan para dar de comer a sus hijos...” (Picaneré MA).

Un trabajo adicional que representa un ingreso, especialmente para los ancianos, es el de los ayoreode que trabajan con investigadores. Como se ha mencionado, desde la época de los puestos misionales se promovió la práctica de remunerar a mujeres y varones por su participación en entrevistas y reuniones de trabajo, en algunos casos bajo la figura de viático. Existe un grupo de ancianos que se ha especializado en “contar” historias. También se está formando un grupo de traductores especializados, así como de trabajadores contratados como promotores de proyectos y programas implantados por instituciones públicas y privadas de desarrollo¹⁴⁷:

“Ahora cobran por su conocimiento, pero cuentan cuando saben que no están ganando. A cualquiera que anota tienen miedo. Si uno lleva hoja con lápiz, tienen miedo, ya no confían, ya saben su picardía de los investigadores...” (Cutamiño MJ).

¹⁴⁷ El impacto del pago de “viáticos” a “informantes” y traductores, así como el establecimiento de relaciones laborales entre líderes de organizaciones indígenas e instituciones de desarrollo, que crea el doble rol de dirigentes-promotores de proyectos, requiere de una reflexión crítica entre partes.

Como se puede ver, el listado de actividades productivas no es exhaustivo y no se encontró un estudio que detalle la diversidad y magnitud de las mismas en las diferentes comunidades.

La mendicidad y el comercio sexual son actividades que dan fuentes de ingreso consideradas complementarias para las familias. Ambas se realizan en casi todas las comunidades asentadas en áreas cercanas a poblaciones urbanas.

En lo que respecta a la mendicidad, hasta hace unos cinco años era una actividad a la cual accedían mujeres y varones ancianos, pero lo hacen mujeres adultas. En general se acude al apoyo de niños y niñas quienes recogen el dinero, mientras las madres se dedican al tejido. Mujeres y hombres entrevistados se debatieron entre opiniones que definían ambas actividades como “trabajo”, argumentando que ello provee de ingresos y otras que dicen que eso es sólo “pedir”.

Roca (2008:55-57) señala que esta actividad es una importante estrategia de producción económica para los ayoreode urbanos, por lo que para su comprensión debe considerarse como un fenómeno resultante de la interacción entre ayoreode y *cojñone*, que combina por un lado la racionalidad económica específica de este pueblo en su característica de cazador-recolector, con la ideología de la caridad y la asistencia que define la relación social de pobreza, según Simmel (1908/1998 en Roca 2008:56), por lo que la asistencia que implica la mendicidad tiende a mantener el estatus quo, antes que a buscar modificaciones estructurales en el mediano plazo. Cuando a inicios de la década de 70 se asentaron en la ciudad de Santa Cruz, los ayoreode se involucraron en esta práctica que les fue de utilidad, generando conocimientos y técnicas específicas para lograr éxito en lo que podría ser definido como colecta. Roca (Ibíd.) cita a Picon (1998: 392-393), quien en su trabajo sobre los *mataco-wichi* argentinos comenta que el sistema de producción de origen de los mismos entre sus características presentaba fluidez, diversificación y flexibilidad, donde los individuos toman decisiones y muestran oportunismo, interrogándose sobre el aprovisionamiento mediante la colecta, que podría ser considerada “como una extensión del ‘modo’ cazador-recolector que se ejerce en un nuevo medio”.

Entre sus características, la mendicidad presenta una división específica del trabajo, estacionalidad y organización colectiva en misiones de recolección. Roca (2008: 57) afirma que su interpretación evita establecer causales deterministas e inferir que los pueblos cazadores-recolectores puedan ser potenciales mendigos urbanos y observa:

“...sin embargo, es un elemento a tomar en cuenta para comprender las sensibles diferencias en esta práctica tan recurrente en las ciudades del mundo, como es la mendicidad. Así pues, la mendicidad/limosna para los unos y recolección para los otros, no es simplemente el resultado de la pobreza esencializada. Porque la abundancia y la pobreza son relativas al contexto de representaciones (Sahlins, 1976), la práctica de la mendicidad es indisociable del contexto de interrelación entre ayoreode y *cojñone*; pero también se trata de una estrategia de producción económica reinterpretada con el filtro cultural del cazador-recolector”.

En el caso de las trabajadoras sexuales, desarrollan su actividad tanto en espacios urbanos como rurales, ya que algunas mujeres de comunidades del campo acuden a las estancias para ofrecer sus servicios a los trabajadores. Sin embargo, cabe mencionar que al inicio de esta investigación las mujeres consultadas rechazaron esa actividad y reaccionaron con ambigüedad cuando se trataba de definirla como “trabajo” o de establecer su importancia y valoración como fuente de ingreso para las familias. Esto parecía relacionarse con sentimientos de vergüenza o expresiones negativas escuchadas en los *cojñone* que han trabajado con ellas. Posteriormente, a lo largo de sesiones de reflexión y validación se fueron expresando ideas positivas. En general, es una actividad que no se rechaza con juicios negativos, ya que se consideran alternativas importantes de acceso a ingresos. Sin embargo, se comentan experiencias de discriminación y violencia por el repudio que genera en sectores de la población circundante (ver capítulo 3):

“Las chicas no se sienten mal con ese trabajo, las madres tampoco con que sus hijas hagan eso, porque no es malo meterse con un hombre o trabajar así, es nomás por traer plata. Yo creo que si mi hija decide hacer eso, yo lo que voy a pedirle es que trabaje en una casa para que se cuide su salud. Y también que sepa ahorrar su plata, porque ellas lo gastan fácilmente” (Cutamiño MJ).

“No es trabajo para una mujer ir a la calle a buscar hombres, los trabajos son tejer. Para los *cojñones*, es trabajo que la mujer vaya a la calle, para los ayoreos no es trabajo. Las mujeres y los hombres que piden no es trabajo, es sólo pedir. Los hombres paran ahí también pidiendo porque no pillan trabajo y se quedan. Está bien que los ayoreos pidan limosna porque nosotros somos pobres, son nuestras mujeres las que van a pedir” (Chiquenoi HA y Picaneré MJ).

Trabajo sexual y mendicidad: práctica y valoración

“Las chicas jóvenes que ahora se dicen *cuajojó*, antes se decían *gapudie*, una chica es *gapuá*. Era normal, cuando es joven hacer eso de ir a la placita y tener parejas” (Chiquenoi MJ).

“Mujeres viudas o solas buscaban hombres que estaban sacando miel y *peta*, y hacían el amor a cambio de un poco de comida o miel también. Iban también al camino a esperarlos y hacían el amor con ellos” (Cutamiño [Cuchamijñoro] MJ).

Durante la vida en el Gran Chaco, al parecer existían mujeres que acompañaban a varones en sus incursiones hacia las salinas y en expediciones de cacería y recolección de miel. Lo hacían con el fin de obtener parte de esos productos y en esas experiencias mantenían relaciones sexuales con los futuros proveedores. Eran mujeres solteras o viudas, sin límite de edad para realizar una práctica aceptada, sujeta a control social, ya que podía generar conflictos a hombres que tenían matrimonios estables, es decir familia, esposa e hijos:

“Cuando se iban lejos a traer sal y las chicas se iban con ellos, y para llegar a la salina tardaban unos dos meses y los jóvenes dormían con la chica, la embarazaban en ese tramo; a veces los hombres les daban miel o a veces les daban *peta* y las mujeres se quedaban conformes. Es igual hoy en día que las chicas salen a la calle, encuentran a un hombre, las chicas le hablan sobre el amor (sexo), es igual a esa señora que se llama *monoidate*, que ella para en la calle, encuentra a un hombre y es para un rato” (Picaneré MAA).

“Había jovencitas o mujeres que andaban con varios hombres y les decían ‘locas’ (*dibé*) a ellas” (Cutamiño [Cuchamijñoro] MAA).

Como se ha manifestado, existen estudios que muestran la dinámica actual de las jóvenes dedicadas a la actividad de *cuajojó*. Zolezzi, Sanabria y Canedo (1998) consideran que ésta se inserta en la dinámica de marginalidad, exclusión y discriminación de poblaciones en condiciones de pobreza en zonas urbanas. Es decir, enfatizan en el hecho marginal de la prostitución o trabajo sexual, y su carácter de actividad que expresa la opresión y discriminación de género. Cuestionan la posibilidad de que se considere que esta práctica es un traslado o adaptación a condiciones urbanas o de contexto actual de la actividad de las mujeres *gapudie*.

Sin embargo, las ayoredie argumentan que esa actividad ya se realizaba en el Gran Chaco, dada la independencia y libertad personal de las adolescentes, que es uno de los aspectos de la vida de antes que se ha mantenido a pesar de las presiones de los misioneros evangélicos y católicos para erradicar su práctica. Ya que un debate de este tipo requiere de mayor tiempo, no podemos más que mostrar que en los testimonios obtenidos se equiparan ambas actividades y que la mayoría de las mujeres entrevistadas manifestó que las familias involucradas consideran o definen esa actividad como “trabajo”; aunque algunos dirigentes varones presentaban opiniones ambiguas al respecto. Se presentan cada vez más casos en los que se incentiva la práctica del trabajo sexual, el estado de *cuajojó*, porque genera ingresos que mantienen y se distribuyen en la familia. Ello está influyendo incluso en la valoración del sexo del recién nacido y se muestra preferencia por hijas mujeres:

“Las ayoreas piensan que todas las chicas van a vender su cuerpo porque eso da plata y que es bueno tener hijas mujeres que llevan dinero al hogar. Algunos lo ven como ‘trabajo’. Hay casos de mujeres con marido que se dedican a eso y los maridos no dicen nada. Especialmente cuando son viciosos. Algunas chicas saben de usar píldoras. Un burdel sería bueno porque ahí las chicas tienen médico y se cuidan. Es difícil cuidarlas porque a algunas no le gusta el condón, y otras dicen que no les gusta que los médicos las vean y las conozcan así todo el tiempo. Usan mal su plata, porque llevan a sus padres

al mercado y se acaba la plata en un día. No lo ven más (al hombre con el que ellas se meten), entonces no es feo. Las madres no ven mal ese trabajo porque dicen que las *cojñones* también hacen eso y entonces y traen plata” (Cutamiño [Cuchamiñoro]).

Las mujeres *cuajojó* se involucran con varios clientes en la misma noche, no utilizan preservativos porque algunas lo rechazan o en la mayoría de los casos los clientes no aceptan. Ello provoca embarazos no deseados y contagio de enfermedades de transmisión sexual. Muchas de las chicas han sido objeto de violación por *cojñone*, situaciones poco denunciadas y menos castigadas:

“Si va a ser mujercita, va a ser para mí tu bebé, ella quiere escoger... Ahora se valora a las chicas por que venden su cuerpo, es un poco lo mismo, para alimentarse” (Cutamiño [Cuchamiñoro] MA).

Esta actividad está cambiando las prácticas relativas a las relaciones reproductivas, porque muchos padres usan como estrategia el incentivo a un matrimonio prematuro y, con ello, intentan cambiar la preferencia para formar parejas estables después de los 20 años. No siempre tienen éxito:

“¿Y cuántas mujeres son *cuajojó* ahora y cómo lo ve la comunidad eso de ser *cuajojó*? No dicen nada. Porque si tengo dos hijas jóvenes, no dicen nada si venden su cuerpo porque entonces hay plata para la casa. No es mal visto que vendan su cuerpo, lo importante es traer la plata, sería mejor hacer ahí cerca del barrio, un motel, donde se controle la salud de las chicas, que ellas vayan a controles cada mes para que no haya enfermedad, no haya contagio. Es que algunas huérfanas hacen lo que quieren, ya que no hay quién les dé de comer a ellas, pero sería bueno que haya una casa ahí, para que trabajen tranquilas. Un papá no puede oponerse a que ellas vendan su cuerpo. No, no dicen nada, es decisión de ellas a partir de los 14 ó 15 años” (Taller Bélgica 1 MA y MJ).

Incluso se han encontrado casos de varones ayoreode que se dedican al proxenetismo. Se responsabilizan de un grupo de niñas con el supuesto objetivo de protegerlas de sus clientes, pero al mismo tiempo incentivan la actividad, lo que genera conflictos entre ellos y los padres. Se conoce un caso de conflicto en una comunidad entre dos encargados de proteger a jóvenes que prefieren incentivar la actividad entre niñas cada vez menores, para dar satisfacción a clientes:

“Venden su cuerpo en Pailón, vienen de Poza Verde y de Puesto Paz, por ejemplo. Ellas van (también) a Cuatro Cañadas. Esa es su visión de ellas, porque alguien las ha instruido a las chicas, después ya van creciendo, creciendo. No es un trabajo lo que yo estaba viendo, no es un trabajo, sino es un contagio de enfermedades. Se contagia. Todo, todo...” (Chiquenoi HA).

Las personas entrevistadas están informadas sobre el peligro de contagio de enfermedades de transmisión sexual y se teme que puedan existir personas con VIH y sida. Por ejemplo se menciona el posible caso reciente de un joven travesti que falleció con un diagnóstico inicial de neumonía. Como toda la población está en situación de riesgo, es probable que el contagio se produzca tanto a personas ayoreode como a los clientes de las y los trabajadores sexuales. Esta problemática requiere de un tratamiento urgente y cuidadoso también para evitar mayor discriminación:

“...desde los años 60; no había prostitución antes. Después de años 60 ya hubo prostitución, comenzó de la mujer de Tobité, de Rincón del Tigre... Ya otro ya la instruye mejor: ‘Es que usted también haga esto porque esto, recibimos plata a diario’. Si no nos casamos y comprometemos con un hombre, el hombre no trabaja o trabaja y no alcanza. Eso es lo que yo estaba escuchando en aquellos tiempos. Años 60, ya había la mujer, cómo yo te puedo decir, pero que internamente como la *Juñame*, estaba trabajando también de eso, la máxima dirigente de toditas, su mujer de... también estaba trabajando y luego la mujer, la madre de... también les hacía hacer eso, de esa edad de 65 años hacía eso, ya instruyendo a las mujeres a las chicas. De ahí ya comenzó, todo eso ya comenzó ya, haciendo ese trabajo, parece que es más fácil ganar la platita. Usted no sabe la vida de la mujer, desde los 12 años ya está empezando cómo vivir ahora. En todo lado ahora. De Zapocó viene a entregar su cuerpo a la gente de ahí nomás, de Concepción y de Rincón del Tigre, a los pasajeros (del tren). Entonces son intereses económicos, todo eso. No hay nada que se pueda hacer,

“Las ayoreas piensan que todas las chicas van a vender su cuerpo porque eso da plata...”.

no se puede. No, nada, la plata para las mujeres ahora, que son una esperanza de un proyecto de producción, de producir, de derechos, de hacer líderes, mujeres nuevas dirigentes. No entienden, no entienden, solamente piensan en lo inmediato, no hacen visión, no hay futuro. Yo quería tener un proyecto productivo de crianza de pollos, pero nadie me apoya, crianza de chanchos; pero cómo van venir los pollos, pero cómo va venir los chanchos para que las mujeres mismas puedan dejar (de hacer) eso, o sea las chicas futuras” (Chiquenoi HA).

Esta actividad se ve como una renovada búsqueda de sobrevivencia de mujeres solteras que no se limita a mujeres púberes, sino también a otras mujeres adultas solteras y/o viudas. Se ha contado que existen algunos casos de mujeres casadas que se dedican a esa actividad con la anuencia del marido, lo que cambia mucho la práctica anterior de fidelidad y monogamia, y que habría que revisar en su concepción. Ello se da al parecer porque en la situación actual que viven de escasez y reducidas posibilidades de acceso a otras alternativas de trabajo para los padres y el marido, el ingreso que ellas proveen al hogar puede ser hasta la fuente única o complementaria a lo que obtienen los padres con la venta de artesanía y de su mano de obra. Por ello, a pesar del peligro de las violaciones, los embarazos no deseados, el incremento de abortos peligrosos y las enfermedades de transmisión sexual, muchas mujeres lo comprenden y justifican. Sin embargo, existen mujeres y varones a quienes no les parece adecuado y buscan maneras de que se encuentren alternativas de trabajo para las chicas o, por último, dan sugerencias de cómo se podría controlar la actividad para evitar los peligros mencionados, con la creación de instituciones que vigilen la actividad.

Conceptos de trabajo, descanso y ocio

En las sesiones de complementación y validación con mujeres adultas y jóvenes, se hizo una reflexión sobre los conceptos actuales de trabajo, descanso y ocio. También se buscó conocer si se establecen categorías diferenciadas de trabajo, como por ejemplo entre trabajo asalariado, trabajo por cuenta propia y trabajo doméstico. Se recogieron algunas de las actividades definidas como tales en español. No se realizó un trabajo exhaustivo porque este tema requiere ser profundizado:

“Cuando estoy tejiendo, estoy trabajando, *yisagodedei* (estoy ocupada). Está trabajando en la mañana y en la tarde. Trabajar para ellos es todo, estoy cocinando, estoy trabajando. Si uno baña a sus hijos, es trabajo. En la noche, tejiendo estoy trabajando. Uno dice: *inoque nerenai* (no tengo tiempo). Cuando uno teje para uno mismo, igual es trabajo. Si tengo que lavar ropa, es trabajo. Cualquier actividad que uno hace es ocupación. Si estoy barriendo, estoy trabajando. Pedir en la calle es trabajo. Cuando uno es *cua-jojó*, uno sale todos los días y está yendo a su trabajo. Para ellos mismos es trabajo porque recibe algo de retorno, aunque para otros no es. En el momento que hace cualquier cosa ya está trabajando. Si me baño, estoy ocupada, si la baño a la niña, estoy trabajando” (Cutamiño MJ).

Durante la vida en el Gran Chaco, entre los ayoreode, trabajo era todo lo que requería una inversión de tiempo para obtener un objeto, un bien material o un bien intangible. Fischermann (2005: 65) manifiesta que esto se expresa a través del uso de posesivos gramaticales, como: “mi fabricado, mi hallado, mi visto, mi cargado en el hombro, etc.”.

Las mujeres ayoredie realizan actividades casi de manera permanente. En los asentamientos se puede observar que combinan el tejido con las otras labores a ellas asignadas, a excepción de los momentos en que se cocina, se amamanta o se va en excursiones de recolección de tortugas, *garabatá* o cacería. Inclusive cuando están mendigando, muchas de ellas tienen sus tejidos en sus manos y es más notorio durante las reuniones nocturnas.

Al parecer en la categoría trabajo se incluye las actividades que resultan de la producción de algún bien y generan ingresos, y las que se realizan alrededor de la familia y en la vivienda. Se puede notar que se tiende a calificar una actividad como trabajo y se alude a indicadores sobre la forma en que se realiza, la energía que toma y el producto que se obtiene. Ello incluye el concepto de laboriosidad, explicado antes en relación con los mitos de la época *jnanibajade* y *chequebajedie*:

“Trabajo es cuando está haciendo algo, *yipesudode deji*, estoy haciendo cosas: artesanía, cuidar a la hija, cocinar, lavar ropa, es trabajo. Cuando estoy trabajando de lavar ropa nadie me habla, no tengo

tiempo. Si está cocinando se concentra en lo que hace, nadie perturba. Trabajo mental es estar recordando los antepasados” (Chiqueño MJ).

En la actualidad se distingue entre trabajo asalariado y trabajo por cuenta propia. Sin embargo, al parecer existen diversas valoraciones sobre las actividades domésticas, en su mayoría realizadas y atribuidas a las mujeres. En algunos casos, son labores consideradas “trabajo”.

En otros testimonios se evidencia el uso de la categoría trabajo, relacionada con actividades públicas o fuera del hogar, lo que puede denotar la adopción de un concepto de trabajo que predomina en el entorno regional en el que se desenvuelven:

“Hay algunos que no quieren que trabaje su mujer porque dicen: ‘Mientras yo esté vivo, yo no quiero que mi señora trabaje’. Un hombre que gana bien alcanza para su familia, pero un hombre que gana poco no alcanza para mantener a su familia, así que es mejor que trabajen los dos” (Chiquenoi HA, Picaneré MJ).

“Más antes, había hombres que eran flojos y no iban al monte a cazar animales, y es igual hoy en día que hay jóvenes que no trabajan para él mismo ni para su familia. Había mujeres que eran valientes, se iban al monte a cazar o a *melear*, igual como ahora salen a trabajar, puede ser su chaco, pero ahora algunas de la mujeres ya no van a sus chacos, sino que ellas trabajan en oficina” (Picaneré MAA).

En el testimonio se utilizan los conceptos “valiente y flojo” para especificar prescripciones y atribuciones. Ser flojo, en el caso de los varones, apunta al incumplimiento del rol asignado y, en el caso de las mujeres, se las considera valientes cuando realizan actividades también atribuidas a los varones.

En lo relativo a los conceptos de descanso, ocio y recreación, al parecer durante la vida en el Gran Chaco no existía una organización del tiempo en momentos del día o días asignados al trabajo o al descanso:

“No, en el monte no había un horario de descanso. No conocíamos ni lunes ni viernes. Entonces, no había día de descanso, no había. Todos los días trabajaba igual y no descansaba, solamente de noche. Como a las 11, si ya terminaba de cazar el hombre y traía hartito, ya se venía nomás, como a las dos y ya descansaba nomás hasta el otro día. Se repartía el producto que cazaba, igual que la miel y el chaco” (Taller Bélgica 2 MA MJ).

“Patrón, es cuando hay pago. Amiga, para nosotros, es ir a visitar con el tejido para ocupar el tiempo... No hay ocio; estar sin tejer, sentada, es ser floja, no hacer nada. Ella es floja porque espera lo que gana su marido” (Cutamiño MJ).

Es decir, durante la vida en el Gran Chaco, la recreación se producía sobre todo mediante los juegos de intercambio y distribución de recursos, y los juegos lúdicos. Una actividad de recreación considerada y valorada como importante era la de sentarse alrededor de los cantores o contadores de historia. En las noches o en los amaneceres aún se escuchan atentamente las historias sobre experiencias cotidianas, extrayendo de ellas enseñanzas y aprendizajes:

“Están bien los trabajos de las mujeres. La mujer que trabaja tiene que descansar, si tiene que descansar; en el monte muy poco descansaban...” (Cutamiño MA).

En la actualidad, las mujeres ayoredie relacionan ocio y descanso también con actividades en grupo o acciones individuales, con actividades placenteras o con la posibilidad de distracción entre labores categorizadas como trabajo:

“Antes descansar era así, cuando hay hartas mujeres y voy a escuchar. Ahora estoy descansando (*queyaca*), después de almuerzo, voy a dormir siesta... Jugar fútbol es descanso, jugar cartas, voleibol. Descanso cuando me pongo tiempo, lavo dos horas y descanso 10 o cinco minutos y luego busco otra actividad. Mirar tele, visitar a las amigas, sacar piojos (*inoque yipesudode*), no estoy haciendo ninguna cosa” (Chiquenoi MJ).

“Ahora, para los jóvenes ocio es dormir después de almuerzo. Cuando uno está sentado o echado sin hacer nada, no está trabajando. El descanso de la mayoría es buscarse piojo, no está haciendo nada” (Cutamiño MJ).

4.2. La distribución de bienes tangibles e intangibles

La necesidad creada de poseer bienes o apropiarse de algún recurso y mantenerlo en su poder no era un valor entre los ayoreode, durante la época en el Gran Chaco. Generalmente, los bienes u objetos resultantes de un trabajo se intercambiaban, distribuían o rotaban. Los objetos fabricados por una persona, si bien eran los que mantenían en sus manos por mayores periodos, podían también ser intercambiados con otros similares, como muestra el testimonio, y cuando esos bienes de posesión eran necesitados por otras personas o eran escasos, se rotaba con mayor rapidez:

“Había una mujer que era valienta, empezaba a tejer en la noche y lo acabó en la mañana. Era valienta, trabajaba toda la noche. Llamó a uno de sus parientes para ver si alguien lo quería, llamó para que vengan a mirar su trabajo y dijo: ‘Si alguno se lo quiere llevar, que me deje otro de medio uso’” (Cutamiño MAA).

Relacionado con ello, la generosidad era y aún es otro valor fundamental que muestra la calidad de persona ideal de quien lo posee y practica. Lo mismo sucede con el trabajo, por ello el conocimiento y las habilidades deben ser compartidos (bienes intangibles), y los bienes materiales, distribuidos. Sin embargo, existen límites a la generosidad en el contexto de la pobreza generalizada y de dificultad de acceso a recursos de sobrevivencia de los ayoreode, así como por la introducción de nuevos valores. Todas las personas consultadas consideran que la progresiva pérdida de este valor es un aspecto negativo para la subsistencia de los ayoreode.

Con relación a las concepciones de propiedad de bienes materiales de los ayoreode, en la bibliografía revisada existen dos nociones resumidas por Fischermann (2005:60). Por un lado, presenta la afirmación de Kelm (1964a:19 en Ibíd.) sobre la existencia de normas de derecho de propiedad de bienes, que en esencia “no difieren considerablemente de las nuestras”. El autor considera dudosa dicha afirmación, ya que los datos resultantes de sus investigaciones de la década del 70 muestran otras concepciones y en contraposición establece: “El derecho a la propiedad parece no existir en la sociedad ayoré, a lo sumo un derecho restringido a la posesión y a la utilización” (Fischermann: 2005:60). Observa que el trabajo invertido en la obtención y elaboración de un bien u objeto indica un derecho de posesión más prolongado. Muestra también que la forma de expresar ese derecho puede variar de un grupo local a otro y que existe una obligatoriedad de distribución e intercambio que es más evidente en situaciones de escasez de bienes materiales o cuando algún miembro del grupo produce bienes mejor elaborados.

El objetivo de los actos de distribución era y todavía es evitar la desigualdad entre los miembros del grupo. Ello se opone a la acumulación individual y a la existencia de jerarquías entre individuos y colectividades. Se ha mencionado la práctica de distribución mediante la cual el *dacasuté* recibía objetos y productos de cacería y recolección provistos por sus ayudantes, y los distribuía entre los miembros necesitados del grupo.

En coincidencia con la idea de que la noción de propiedad es equiparable al concepto de posesión, Bórmida (1978-1979:54) señala: “La propiedad de los ayoreos, en su acepción más semejante a la de occidente, se resuelve entonces en un derecho prioritario de uso por parte de un individuo, de aquellos bienes que ha conseguido en cuanto los ha elaborado, producido o le han sido entregados por otro...”.

En el mismo sentido, Fischermann (2005:62-65) afirma que tampoco existe un derecho de propiedad intelectual. Se presenta, como ejemplo, la noción de posesión o propiedad de los *edopasade* por los diferentes clanes, cuyo uso está abierto a los diferentes clanes sin limitaciones (ver capítulo 1):

“Mezquinar las cosas de los clanes (*edopasade*) significa buscar reconocimiento de la propiedad y del conocimiento. Podían usar herramientas y bienes; sal, por ejemplo, pero tenían que reconocer propiedad de los otros, esto quizás porque daba poder” (Cutamiño MA).

Es decir, el derecho a la propiedad se manifestaba como un derecho limitado a la posesión temporal y al usufructo o utilización transitoria. Es importante colocar el concepto de propiedad en el contexto de su propia ideología. En ese sentido, distribuir, intercambiar, rotar el uso de los bienes y regalar, eran principios que permitían la adquisición de prestigio social, especialmente para los *dacasuté* o quienes aspiraban a serlo. ¿Podían las mujeres distribuidoras acceder a prestigio por ese medio? Parece ser una pregunta relevante. Dado que el acceso a la propiedad y el derecho propietario, así como la acumulación y distribución de bienes, son aspectos fundamentales para configurar situaciones de igualdad y dominación, es importante sugerir la profundización del conocimiento sobre dicho aspecto.

Fischermann (2005:61) también registra: “Esta clase de socialización va mucho más allá del marco de cooperativas progresistas o comunas socialistas, porque los miembros del grupo desisten por lo general del producto de su propio trabajo y sólo pueden esperar una compensación por la eficiencia de otros, que están obligados a la misma renuncia. Con esta forma de expresar la posesión se manifiesta más un reconocimiento al trabajo invertido y en algunos casos, aunque limitada por las tradiciones, un derecho sobre las modalidades de la distribución”.

Dichos conceptos y prácticas experimentan modificaciones, en principio introducidas por las misiones que establecieron las primeras relaciones con los ayoreode y luego por su permanente interrelación con otros grupos en comunidades involucradas en actividades rurales o urbanas. Fischermann (2005: 62-65) establece que especialmente los misioneros norteamericanos promovieron la ideología de la acumulación individual, “aun cuando las tradiciones antiguas se imponen todavía en muchos aspectos... un chanco del monte u otro animal grande del monte se distribuye todavía, según las reglas tradicionales”.

En la actualidad, como en otros pueblos indígenas, la propiedad como concepto de apropiación individual es utilizada para referirse a bienes obtenidos mediante adquisición o compra en los mercados, y a bienes no conocidos en el Gran Chaco. Se están creando nuevas reglas para la distribución de dinero/moneda diferentes a las que aún rigen para la distribución y para compartir lo que se obtiene de la cacería y del uso de otros recursos del grupo:

“No le da a su familia, la plata no le puedo dar a mi familia. Una vez estaba visitando a un amigo en la mañana y la mujer de *Igori* me dijo: ‘Lucho, para usted estos dos bolivianos’, y yo le dije: ‘No, yo no quiero, para usted’, y el esposo me dijo: ‘Llévalos para que compres coca’, y llevé los dos bolivianos. Nadie regala plata, porque es bonita la plata” (Chiquenoi HAA).

“Mi morral tejido por mí es mío propio, no alzo cosas sin pedir permiso. Las colchas tejidas eran de ellas o de la pareja. Los hijos podían también alzar la colcha. En la actualidad, si hay algo que es de la mamá, se pide permiso. Radio comprada, es de la familia. Si tocan los primos, piden permiso. Objetos comprados, se pide permiso. La familia es dueña de la casa, si se divorcian se queda con la mujer, ahora ya se piensa dejar la mitad para que no haya problema. Préstamo, te presto y me lo devolvés. Ahora, no se recoge las blusas sin permiso, es robo. Algunos ya venden sus casas, cuando se va a ir para siempre. No se regala la casa” (Chiqueño MJ).

Como se puede notar en el testimonio, el concepto de ser “dueño” o “propietario” de un objeto se relaciona con el tipo de objeto; cómo es obtenido y cómo se lo va a consumir (Suaznábar, 1995:12). Los objetos del mercado comprados con dinero son de propiedad de los miembros de la familia nuclear únicamente. Su venta, regalo o intercambio se decide en consulta:

“La bolsa es mía porque sólo yo la uso. Me tienen que pedir prestado a mí... Tengo que pedir prestado, se devuelve también. Si es de mi marido, yo se lo puedo prestar si es a su hermano; si es a otra persona, no se lo puedo prestar yo. En el caso de mujer, es con la dueña nomás. Entre hermanas se pueden prestar cosas sin permiso. Cosas que son de propiedad de la mujer, el bolso, la casa, todos los enseres domésticos o colchas, son de la mujer. Las herramientas son del hombre, ropa del hombre es de él. Se pueden ocupar los objetos prestados en el *jogasui*. No se puede usar ropa de la suegra ni pedir prestada. Entre hermanos pueden usar ropa, no de suegra ni de padres. Puedo regalar mi ropa a mi madre. A mi suegra, tiene que ser de lo que he comprado. El bolso que le hacían las mujeres a su yerno se está perdiendo. Ya no es bolsa que se regala” (Cutamiño MJ).

“Había una mujer que era valiente, empezaba a tejer en la noche y lo acabó en la mañana...”.

Las mujeres son las encargadas de vender sus tejidos que consideran de su propiedad. Es decir, objetos que ellas manufacturan, compran con su dinero o han sido obtenidos como regalo. Pertenecen al propietario quien puede disponer de ellos, entre estos se incluyen los animales domésticos considerados como caja de ahorro. La decisión de su venta la toma quien se ha encargado de su domesticación. La mujer dispone cuando son bienes del ámbito doméstico. Se ha afirmado que las mujeres administran todos los ingresos en dinero provenientes del trabajo de ambos cónyuges. En ese sentido, esto se considera como algo “natural” y se dice que cuando no sucede es porque el varón es “malo” (Taller Bélgica 1, MA MJ) y manifiestan que su situación actual en las decisiones es mejor que la que se presentaba en su vida en el Gran Chaco:

“La casa y la cartera que hago son mías, y el bolsón, porque son mi trabajo. Si el hombre gana la plata, no hay pelea entre nosotros, la plata que él gana es para mí” (Cutamiño MA).

Formas de propiedad y acceso a la tierra y recursos naturales

“Su marido le regala a su mujer chaco, cuando ya hay todo preparado, dice: ‘Es para usted y si quiere llamamos a su amiga y la trae a cosechar, porque ella lo cosecha todo’. Los dueños del chaco son los dos, pero especialmente la señora. La propiedad de la tierra es de la comunidad. No tienen parcelas, solamente casas. Cuando tienen cama, ropero se compran. Compra la mujer. Con la plata que le ha dado el hombre, la mujer compra, o con su plata” (Taller Bélgica 2 MA MJ).

Durante la vida en el Gran Chaco, en el monte, los ayoreode no manejaban un concepto de propiedad de la tierra; las huertas eran de uso o usufructo de la persona que la cultivaba; no existían utensilios perezcos o viviendas construidas que heredar. Los recursos naturales eran de acceso y manejo de todos los miembros del grupo, bajo ciertas pautas definidas desde el tiempo de los antepasados. Zanardini y Biedermann (2001:31) aseveran: “El producto cultivado pertenece a quienes han trabajado la tierra. La presa se divide entre quienes han practicado la caza, luego los alimentos pasan a la mujer casada que debe alimentar a todo el clan familiar: marido, hijos, padres, suegros y otros parientes”.

El concepto de propiedad de la tierra entre los ayoreode, como entre otros cazadores-recolectores, puede ser combinado con la noción de “territorialidad” (un concepto ecológico), en vez de tenencia de la tierra (concepto económico)¹⁴⁸. En este caso, los grupos locales tenían una noción de pertenencia a un espacio territorial que establecía fronteras, el cual defendían en competencia por el control de recursos (la defensa de sus espacios territoriales es definida como una “ley” en la actualidad, se manifestó en el taller de revisión final). Había un uso fluido de la tierra, donde cualquier individuo puede asentarse donde desea, sin solicitar permiso al grupo. Las mujeres ayoredie tenían el mismo derecho de acceso y uso que sus cónyuges, aunque como se ha manifestado antes, los varones controlaban la agricultura suplementaria.

Actualmente, la aspiración a la propiedad existe en la acepción occidental del término para aplicarlo a determinados bienes. Ello se combina con la persistente noción de uso y posesión, ya que consideran suyo lo que personalmente consiguen, lo que en ocasiones deben distribuir, intercambiar y/o regalar:

“Propiedad. *Nãnie* es mío o *nãnichó*, estas cosas son mías, es de propiedad de la familia, *yí jogasui yocanichó cuchade unojó* (mis cosas que están dentro de mi casa). No hay tierras de uno propio todavía. El chaco pertenece a la persona que lo hizo. Después que se cosecha, si no lo ocupa, lo deja libre, pero sigue siendo el tuyo. Se genera un sentimiento de propiedad porque limpiaste el monte, es como la propiedad de los *edopasade*, se pedía permiso. También se pelea por el chaco” (Chiqueño MJ).

Todo ello se combina en la actualidad con el desarrollo de actividades a largo plazo promovidas por los ayoreode y, en algunos casos, se está implantando a través del manejo de barbechos y de proyectos agroforestales. Esto tiene implicaciones en los conceptos tradicionales de propiedad o uso y cambios en las prácticas cotidianas de sobrevivencia, ya que involucra introducir un valor mercantil de propiedad que motive a “ahorrar”, “guardar” y “almacenar”, entre otras previsiones:

148 Ambos conceptos son apropiados en su uso entre cazadores y recolectores, ya que la literatura evidencia que existe una diversidad de sistemas de propiedad de la tierra y territorialidad.

“Hay personas que piensan a veces en el año que viene, entre nosotros los ayoreos son pocos los que piensan, que piensan en el futuro; en cambio la gente cambia, ellos piensan en el futuro, nosotros pensamos en comer. Son pocos los que quieren hacer chaco, hay algunos que hacen su chaco en las comunidades y hay otros que trabajan con otra gente y los que hacen chaco en las comunidades, son ellos que está pensando en el año que viene. De mi trabajo que estoy trabajando con mi patrón, siempre trabajo con él, porque él es que me salva de mis enfermedades y no sólo a mí, ha salvado a mi suegra también, por eso no le doy algo a mi familia, pero mi familia ya no me visita. Si tuviera chaco, tendría que decir a mi familia primero, si quiere trabajar, pero si no quiere, entonces le digo a otra persona que trabaje para mí; por ejemplo, si tengo dos hectáreas de maíz para cosechar” (Dosapei HA).

Los productos de cacería, pesca, recolección, el agua, la leña y los productos agrícolas son entregados a las mujeres para que organicen el consumo en la unidad conyugal e inviten a otros parientes del *jogasui* o amigos para compartir lo obtenido. La decisión de venta de algunos de esos productos la toman ambos cónyuges; aunque los varones se involucran en la comercialización.

Johansen (1994:20), por ejemplo, observa un cambio radical en la organización social de producción de una vida nómada, donde prevalecía la cooperación y la reciprocidad entre familias hacia una mayor expresión de la individualidad. “Contrariamente a las áreas de bosque usadas para la recolección y la caza, percibidas como tierra comunal, los chacos agrícolas tienen hoy propiedad individual” (Ibíd.).

De acuerdo a los testimonios y a las lecturas realizadas, durante la vida en el Gran Chaco el cultivo de la huerta era individual, aunque se cooperaban en ciertas tareas entre miembros del *jogasui*. El acceso y uso de los cultivos de la huerta, a través de la distribución de la cosecha, eran practicados en el ámbito de la familia grande (*jogasui*), a veces extendiéndose mediante intercambio de regalos y reciprocidad con otros miembros de la comunidad, según los registros recogidos. Ello no implicaba que exista un concepto de “propiedad” individual de la tierra, lo que pudo haberse introducido posteriormente. La diferencia entre ambas nociones de tenencia de la tierra se encuentra en el derecho al usufructo o posesión temporal, en el primer caso; y el derecho “propietario”, en el segundo. Entre los ayoreode, como en la mayoría de pueblos indígenas del oriente boliviano, existe una noción de acceso individual o de usufructo sobre la tierra, que implica un derecho temporal de uso, aunque se ha venido introduciendo, como resultado de concepciones de la Ley de Reforma Agraria de 1953, el concepto de derecho propietario que, el autor manifiesta, es el caso de los ayoreode en la actualidad. Al parecer, se combinan ambas situaciones con la predominancia del uso o usufructo individual:

“Hoy en día, los hombres respetan a las mujeres. Yo soy dirigente de la Canob y entiendo algo de leyes que dicen eso de la mujer. Más después no va a haber tierra para agarrar, todo va a tener papeles. Es mejor tener tierra ahora, porque después no va a haber. En las comunidades hay que parcelar la tierra para que no nos la quiten. Poza Verde eran 5.000 hectáreas, están a nombre de los gringos y los comunarios ya vendieron algo. Zapocó, 40.000 hectáreas a nombre de los comunarios; Guidai Ichai, 12.000 hectáreas. No tienen título y vendieron poco a poco a los menonitas para que cultiven” (Picanerai MA y Chiquenoi HA).

La propiedad de amplios territorios de titulación colectiva solicitada desde fines de 1980 permitiría mantener el manejo individual de la tierra, bajo un sistema de control de barbecho. La noción de propiedad colectiva se trabaja como un valor desarrollado y promovido desde el movimiento indígena, del cual los ayoreode son miembros fundadores. En situación similar se encuentran conceptos y derechos nuevos como la herencia, propiedad de los bienes en casos de separación o divorcio, propiedad de la vivienda, así como de otras posesiones materiales que se explicaron anteriormente.

También los proyectos de desarrollo introducen nuevos valores y prácticas. Johansen (1994:31) evidencia que mediante la venta de productos forestales se introduce el elemento de comercialización y explotación de recursos del medio ambiente, lo que representa un cambio en las normas tradicionales de su manejo. Se incorporan conceptos de propiedad y derechos individuales, creándose un proceso de individualización, mediante el cual son abandonadas las nociones de territorio comunal y normas de reciprocidad. Ello, en aras de fortalecer las pequeñas unidades de producción, la comercialización de recursos forestales y el fomento de un concepto de propiedad individual de

la tierra. A dichos elementos se suma un manejo cada vez mayor de dinero, lo que ha dado inicio a un proceso de desigualdad y heterogeneidad en la comunidad, donde inclusive se está perdiendo la actividad agrícola para dedicarse casi totalmente a la venta de fuerza de trabajo en madera, creándose una economía monetaria y la dependencia del mercado. Las observaciones de este autor plantean la necesidad de una investigación más profunda sobre el desarrollo de estas actividades y su impacto en la vida de las mujeres y su rol en las comunidades, y un análisis comparativo en las comunidades ayoreode localizadas en áreas rurales y urbanas:

“Si yo me muero reparto todo. Si tuviera lote, le dejo a la mujer. El techo de calamina se reparte. Se tiene que repartir entre todos; si no, se pelean. Si la esposa muere, la hija o hijo mayor reparte. Hay otros casos en los que a los hermanos no les importa, dice: ‘Dale la mitad al otro o que quede para vos’. Algunos quieren tener más que el otro. Eso de ambicionar es nuevo. En el monte repartía el hacha” (Cutamiño MJ).

“...ella, como hija mayor, su papá muere y (ella) se queda con todo” (Taller Bélgica 2 MA y MJ).

Por lo que se puede notar, la noción de distribución es la que prevalece. Uno de los bienes más apreciados durante la vida en el Gran Chaco eran las herramientas o instrumentos para el trabajo, como por ejemplo el hacha, que se repartía. No se enterraba a la persona con su hacha. De la misma manera, se trataba de repartir los bienes para evitar conflictos. El testimonio evidencia la existencia actual de la ambición, la aspiración a la propiedad o la necesidad creada de acumulación de bienes:

“Las mujeres tienen derecho a tener terreno, un pedazo. Sería mejor que la mujer tenga tierra. Es mejor tener su parcela para poder hacer chaco, para vender algo y poder comprar zapatos y camisa” (Picaneré MA).

“Sí, la mujer puede agarrar un terreno para su familia, pero no le dan papeles; los papeles salen a nombre del hombre” (Picanerai HAA).

Los testimonios también muestran que para los ayoreode no representa un problema que el título de la tierra se encuentre a nombre de la mujer. Sin embargo, poseer la propiedad de un terreno, más que para asegurar un acceso seguro o permanente a la tierra, parece referirse a la necesidad de contar con un bien que garantice un ingreso futuro mediante su venta. Ello podría estar relacionado con la combinación entre valores y prácticas de la vida de cazadores-recolectores seminómadas (base de la itinerancia de los ayoreode que se mantiene desde la vida en el Gran Chaco) y los nuevos principios de acumulación y necesidades dadas por el contexto actual. El testimonio siguiente es muy claro ya que evidencia el rechazo a la estabilidad que supone “poseer” ese tipo de bien. Se valoriza la relación con la red de parentela que se mantiene mediante las visitas permanentes entre asentamientos:

“Estaría bien que la mujer agarre su lote, sí sería bien, pero nosotros no sabemos de cómo agarrar para nuestro lote y hoy en día las mujeres le hacen caso al marido, si la mujer le dice voy a agarrar para mi lote, pero el marido le dice: ‘No, porque nosotros no tenemos esa costumbre de estar lejos de nuestra familia’” (Dosapei HA).

4.3. Decisiones sobre recursos y bienes familiares: participación y control

Como se ha visto, la distribución de recursos y bienes en los grupos cazadores-recolectores y de agricultura suplementaria era fundamental para ajustarse adecuadamente a las variaciones en la abundancia o escasez de recursos, extremos difíciles de controlar en ambientes ecológicos de alta variación como el del Gran Chaco. Por lo tanto, la distribución se transforma en una estrategia adecuada en la medida que se garantiza la reciprocidad generalizada. Son establecidas presiones de socialización muy fuertes contra el robo, la *tacañería*, la falta de generosidad en la entrega de regalos y el egoísmo. Estos valores son prácticamente impuestos y las reglas culturales relativas a la distribución, especialmente de carne, refuerzan su vigencia. Compartir y hacer circular objetos mediante regalos apuntan a lograr un equilibrio de acceso a bienes. Esta igualdad económica es a veces acompañada de una igualdad política.

En el caso de los ayoreode, Fischermann (2005: 62-65) manifiesta que a las reglas de distribución se suma el regalo y la solicitud expresa de bienes, “ya sea a amigos, a un *acotei*, al líder del grupo o a personas con quienes alguien se siente relacionada por sucesos o aventuras comunes”. También hay juegos y entretenimientos establecidos para ese fin:

“Si a alguien le hace falta algo, un hacha, un pedazo de carne o una bolsa, hace pública su necesidad y después extiende una colcha en el centro del campamento. Entonces, alaba a la persona de la que desea conseguir el objeto, puede aplaudir la destreza de un buen cazador o la habilidad de una mujer que teje bolsos hermosos. Los elogiados se ven entonces obligados a poner sobre la colcha los objetos reclamados y la persona los puede retirar... Un hombre tiene hambre y busca algo para comer. Entonces, él enumera a las mujeres más bellas en el pueblo y éstas le dan luego algo para comer (...) Por otra parte, la existencia de múltiples tabúes acerca de la comida afecta de cierto modo la distribución de alimentos. Los favorecidos son aquí los ancianos que, debido a su debilidad física, tienen menos posibilidades de atrapar con sus propias fuerzas un plato exquisito y especial. Por razones diversas, personas que todavía son capaces de reproducirse no pueden comer ciertos animales o partes de animales o animales cazados que muestran ciertas particularidades. A los ancianos que no entran en esta categoría les es permitido el consumo”.

Los beneficios de ser buenos cazadores y de compartir más no eran directamente económicos, podía relacionarse con un tratamiento preferencial de los otros miembros del grupo, sin que ello necesariamente implique jerarquía. Entre los ayoreode podían tener más hijos y más esposas, con ello familias más extensas y poderosas. En el caso de las buenas recolectoras y tejedoras, se adquiría mayor estatus a través de la distribución, el compartir los recursos obtenidos y el intercambio de los bienes elaborados. Determinar cuáles son las implicaciones de ello para las mujeres en términos de poder, igualdad y dominación, obliga a realizar investigaciones más profundas.

Al realizar una explicación detallada de las modalidades de distribución, Fischermann (2005: 62-65), concluye: “La distribución, y no tanto la producción, se revela entre los ayoreode como el principal elemento constitutivo para la cohesión económica del grupo local... La distribución de los bienes que fueron realizados y aportados por individuos o en trabajo comunal está sujeta a reglas definidas por la tradición o reglamentos de tabú”. En este sentido se reafirma la importancia del rol de la mujer, principal distribuidora en dicha sociedad. Como se ha manifestado, en casi todas las sociedades nómadas, no siendo una excepción la situación de las mujeres ayoredie, ellas juegan un rol crucial en el procesamiento y distribución de comida y productos hasta la actualidad (Hawkes y O’Connell, 1981; citado en Burch, E. y Ellanna, 1996:11-13).

Por su parte, Bartolomé (2000: 280) realiza una observación similar cuando explica que las regulaciones o controles sobre los intercambios recíprocos hacen “que la distribución sea tanto o más importante que la producción (o apropiación), que constituye a la vez un complejo mecanismo para la convivencia humana que busca alejar la posibilidad de conflicto entre sus participantes” y considera que la redistribución era un imperativo moral. Zanardini y Biedermann (2001:31) confirman que en la situación actual: “...la cultura ayorea no consiente la acumulación de bienes; está mal visto que un miembro de alguna familia no haga participar de esa riqueza a los miembros del *ogazu*...”:

“Más antes, las mujeres le decían a la otra mujeres: ‘Vayan al chaco a traer joco o zapallo o choclo o frejol y sandía’” (Cutamiño MAA).

Bartolomé (2000:272) resume con claridad aspectos como los mencionados anteriormente, que permitirían que se defina al pueblo ayoreode como “sociedad igualitaria”:

“La ayoreo constituía hasta hace pocos años, y en muchos niveles aún constituye, una sociedad básicamente igualitaria. La caza y la recolección no permiten la acumulación de alimentos, ya que éstos deben ser consumidos antes de que se descompongan (aunque la agricultura básica ya permitía algo de acumulación de los productos repartidos después de la cosecha de los chacos, así como los peces ahumados que se preservaban en ambos casos para consumo antes del deterioro del producto). Por otra parte, si hay comida suficiente, el haberla obtenido no es un privilegio personal, puesto que todos tienen derecho a consumirla, de acuerdo a una definida normatividad que regula su distribución.

“Si yo me muero reparto todo. Si tuviera lote, le dejo a la mujer. El techo de calamina...”.

De la misma manera, no existe una estratificación derivada de la posesión de cosas, ya que no hay bienes duraderos, tierras, huertas, ni viviendas que heredar. Quizás la única herencia definida sea la filiación social proporcionada por la membresía clánica. Todos los miembros del pueblo ayoreo están capacitados para producir las herramientas y objetos necesarios para la obtención de alimentos, así como para vestirse, adornarse, y demás necesidades vitales y sociales”.

En relación con los productos agrícolas cosechados, Fischermann (2005: 62-65) comenta el derecho de la mujer a “invitar a ciertas compañeras del clan o familias amigas a servirse de los frutos de la chacra sin control, naturalmente con la esperanza de una futura retribución”. El mismo autor evidencia que se marca el área de cosecha de exclusividad del *jogasui*, garantizando el consumo de la “familia nuclear” y de los miembros de la familia extensa, para luego distribuir al resto de personas del grupo:

“La persona que ya ha hecho su chaco y está para cosechar, invita a otras mujeres, hay mujeres buenas que invitan sólo a los familiares, los invitan a cosechar. Existía maíz y frejol en el monte. El hombre que lo sembró les dice a las otras que vayan a cosechar. El hombre y la mujer le dicen al otro hombre que es de su mismo clan que vaya a cosechar, si son familia del hombre o la mujer. Si el hombre caza un oso bandera le dice a su familia, que es del mismo clan, que se lleve lo que tiene más carne y los pedazos que no tienen mucha se los dan a los otros” (Cutamiño MAA).

Las reglas de distribución involucran prácticas resultantes de la matrilocalidad y patrilinealidad:

“Las mejores piezas tocan, entonces, a las familias con cuyo clan el padre del cazador o el cazador mismo se ha emparentado mediante matrimonio e implican una recompensa por la adquisición de una mujer de este clan. Otras piezas menores reciben los miembros del clan del cazador. Lógicamente, las mejores piezas de la caza de un huérfano o viudo, que no tiene madre o esposa, se quedan en su propio clan. Al cazador y a su *jogasui* les corresponde solamente la cabeza del chanco del monte” (Fischermann [2005: 62-65]).

Un aspecto importante planteado por Giesbrecht (1996:44) se refiere al impacto que tiene en la vida de las mujeres el uso de moneda y la administración de bienes materiales antes desconocidos, que se inicia en la década de los 60. Considera que fue limitada la obligación tradicional de las mujeres de repartición de recursos en la familia y tomó años para que ellas aprendan a manejar en cierta medida el componente monetario de la economía no indígena. Ello derivó en el cambio de fuerza de liderazgo entre los hombres –que percibían dinero del mundo no indígena por las actividades realizadas– y las mujeres que no sabían cómo administrar ese recurso. El autor destaca la importancia del aprendizaje y paulatino dominio de la economía monetaria por parte de las mujeres, a través de la producción y comercialización de la artesanía. Recuperaron protagonismo en la administración de recursos del hogar cuando aprendieron a realizar las operaciones de suma y resta, como resultado de la experiencia de comercialización de artesanías que les generaba ingreso monetario:

“Podemos decir que las mujeres ayoreas distribuyen, regalan, deciden sobre plata y también regalan plata en la ciudad (en las comunidades urbanas)” (Taller Bélgica 2 MA y MJ).

“Es el dinero que uno no puede dar ni a su familia, porque la plata es bonita y nadie dice: ‘Toma esta plata, es para usted’, pero hay alguno que da para comprar algo. Soy del grupo *picadebuigotó*, mi papá era *dojobiegosí*” (Etacori HAA).

Con referencia a las relaciones de cooperación y distribución de bienes, Suaznábar (1995:126) comenta que:

“Se dan necesariamente bajo el control de las mujeres emparentadas y bajo principios de socialización, en cierto modo opuestos a las relaciones de tipo mercantil. Ahora bien, el acceso de los hombres a posiciones de decisión en la organización de la producción y de los recursos es creciente y se está viendo favorecido por la penetración de relaciones de tipo mercantil en la vida de los ayoreos y por nuevos procesos ideológicos tendientes a reproducir la forma de vida del entorno social regional, don-

de las relaciones de parentesco entre mujeres, la socialización de los bienes y de los recursos e inclusive el mismo concepto de persona, característico de la cultura ayoré, no tienen lugar”.

Las prácticas de reciprocidad y solidaridad se presentan entre los cónyuges, y se amplían a la unidad doméstica, el *jogasni*, y luego a la red de parentela en ámbitos comunales e intercomunales. Mediante estas acciones se refuerzan los lazos de amistad, se cumple con las atenciones entre parientes, se consolidan las alianzas y se trata de evitar o eludir conflictos, además de apoyar a quienes lo necesiten. Estas relaciones se enmarcan en los principios ya explicados de cooperación y distribución de bienes.

El intercambio de regalos incluye objetos considerados valiosos, como bolsas tejidas, herramientas, objetos de uso personal y remedios, pero también las cosas de valor compradas son regaladas entre parientes, sin mencionar los materiales de caza y recolección. Así como la distribución de productos está disminuyendo, la entrega de regalos es también cada vez menor, especialmente si los bienes son comprados. Es decir, el ámbito de la reciprocidad y del intercambio recíproco se está reduciendo a regalos en la familia nuclear. La reciprocidad generalizada está actualmente restringida a la familia más cercana. Esta actitud es considerada como mezquindad y es muy criticada especialmente por las mujeres, alegando que se está ampliando la desconfianza, el sentido de acumulación en desmedro del bienestar de los otros, así como el abandono de adultos, ancianos y niños que no pueden mantenerse o cuyas familias son pequeñas:

“Le enseño a mi mujer que no hable mal con las otras mujeres, que tiene que ser buena persona, que ayude a las otras mujeres; si hay alguien enfermo y le falta plata y usted tiene, dele algo de plata” (Chiquenoi HA y Picaneré MA).

“Siempre había hombres tacaños, no faltan. Una persona llega del monte con cosas y no quiere regalar a nadie, ni compartir. No lo quieren a ese hombre, me contó mi abuelo. Hoy no es como antes, ahora todos los ayoreos conocen la vida de los *cojñones* y hacen lo mismo. Es mejor compartir con la gente porque somos pobres. Hay algunos ayoreos buenos y otros que no lo son” (Chiquenoi HA y Picaneré MA).

Suaznábar (1995:122) señala: “El gran flujo de regalos de una unidad doméstica a otra por las líneas de parentesco es una de las normas más fuertes en la sociedad ayoré. El deber de compartir lo que se tiene no es sólo una estrategia económica fundamental, sino también uno de los más altos valores morales, hoy en día es una confrontación con las nuevas condiciones económicas e ideológicas que forman parte de su relación con la economía de mercado”. En las narraciones y testimonios de personas consultadas se evidencia un conflicto en la ideología y en la práctica. El hecho de que aún se mantengan los valores anteriores, cuyo cumplimiento es demandado y su transgresión castigada socialmente, al mismo tiempo que se vea como inevitable la adopción de otros que vulneran los anteriores (en especial por parte de generaciones de jóvenes y adultos) muestran situaciones internas. En muchos casos, estas contradicciones subyacen a conflictos entre personas y grupos que llegan incluso a generar la división de comunidades:

“Cuando se peleaban, se gritaban... y a veces la mujer no invita a su suegra a su chaco. Los ayoreos lo ven mal. Hay que compartir con los parientes, se veían conversando y ahora ya no. Cada uno por su lado, ya no comparten, pero si hay un problema entre ellos, no se olvidan, se acuerdan siempre. Antes, amor era regalar un collar o un bolsón ayoreo. Era un amor de hombre a mujer y amor cualquiera, si yo le regalo algo a la licenciada, eso ya es mi amor y hoy en día todavía existe eso. Los ancianos, cuando cobran su Bonosol y reparten a sus nietos, a sus hijas, y en un *ratingo* se acaba la plata. Repartiendo comida, muestra amor, pero a la familia nomás, porque siempre que voy al barrio Bolívar, mi cuñada siempre me invita; tengo dos cuñadas en el barrio, la una me invita y la otra no me da nada. Ahora sólo los chacos se reparten, las mujeres lo hacen, ahora no le regalan a cualquiera, sólo a su hijo e hija, a la familia nuclear (por ejemplo, plata), a los primos ya no regala. Es bueno eso de regalar. Mientras que yo esté vivo, mi hijo cuenta conmigo, cuando yo muera recién le falta alguna cosa o a mis nietos. Es malo ser tacaño. En el monte, la costumbre era de regalar todo a cualquiera, no sólo a su familia. Ahora eso se está perdiendo, ahora sólo la familia nuclear, hijos y nietos” (Cutamiño Taller Bélgica 1 MA MJ).

“Si el hombre sale a trabajar, si trabajó y ganó poco, es para mí. Los de antes hacían chaco y cuando tocaba le decían a la familia que vaya a cosechar. Las mujeres les dicen a las otras mujeres que vayan a traer cosas. Son para todos del mismo clan. En el monte era igual, invitaban a su familia o *diguiosode* y le daban a otros también, cuando veían que no tenían, le daban. Esa era la costumbre” (Chiquenoi HA).

En general, cuando se intenta definir a estos grupos sociales en su vida de cazadores y recolectores semisedentarios, se debate si existe especialización del trabajo o de tareas, de hombres-cazadores y mujeres-recolectoras, y de hombres-proveedores y mujeres-distribuidoras. Como se ha hecho evidente, en este caso no hay una especialización estricta, ya que se presenta cierta flexibilidad, a excepción de actividades restringidas por prohibiciones establecidas. Se valoraban las habilidades especiales de ciertos cazadores, porque ello les ofrecía posibilidades para ser futuros *dacasuté*, tanto como las destrezas especiales de tejedoras, públicamente reconocidas. También existe una combinación en la provisión y distribución de productos y bienes, ya que ambos pueden ser considerados proveedores. En lo relativo a la distribución —principalmente en manos de las mujeres hasta la actualidad—, testimonios mencionan que en el caso de algunos bienes y productos influye la definición previa sobre el destino de los mismos, tomada por el proveedor y que muchas de las decisiones se toman en pareja. El alcance de dichas afirmaciones requiere de una investigación más profunda:

“Había mujeres que tenían coraje para enfrentarse con otro para pelear más antes, porque he visto a una mujer que ella empezaba a zapatear porque ella no quiere que otra persona le lleve sus cosas y ella dijo: ‘Si ustedes huyen, yo no me voy a ir, yo quiero morir junto con mis cosas’. Yo no sé si eso existe hoy en día” (Cutamiño [Cuchamijñoro] MAA).

“Su trabajo de la mujer era tejer, hacer su falda, morral para que cace el marido (*jubei*), era su trabajo; hombre siembra y mujer cosecha. Incluso, ellos esperan que se madure todo y de ahí va y avisa a la comunidad para que se coseche todo junto. El hombre era dueño del chaco, invita a toda la comunidad para que coseche, la mujer va y cosecha. El dueño ordena que vayan todos a cosechar. La mujer era encargada de distribución de los productos, el hombre traía y entregaba la carne, se daba a las dos familias, pero había hombre malo que decidía, el hombre. Había algunos que autorizaban. Sin autorización del hombre ella no daba” (Nuruminé [Jnuruminé] MA, Nuruminí [Jnuruminí] HJ, Chiqueño MA).

El testimonio anterior muestra un aspecto a tomar en cuenta, relativo a que al parecer el varón era considerado “dueño”, en el sentido de ser responsable del chaco (con otros varones del *jogasui* que participaban) que sembraba, en términos de manejo individual, y él mismo autorizaba la cosecha y la distribución de los productos, avisando a la comunidad. A pesar de que la esposa era la encargada de organizar la distribución de carne y de otros productos recolectados, como la miel, la autorización y la asignación del producto, en algunos casos este trabajo lo hacían los hombres. Estos casos pueden indicar que aún en el Gran Chaco existían situaciones de subordinación, en las que la mujer cumplía un rol de distribución, pero con limitada participación en la toma de decisiones, aspecto que se debe considerar en investigaciones de mayor profundidad y que se desarrollaron con mayor detalle en el capítulo 2.

Como afirman Burch y Ellanna (1996:11-13), al trabajar temas relativos a la división del trabajo y la construcción de género, se debe incorporar un análisis de aspectos de distribución del poder, responsabilidades sociales, ceremonias, simbolismo, comunicación y expresiones emocionales, entre otros. Si bien nuestra investigación no llega a tener ese alcance por los datos con los que se cuenta, el aporte de la mujer a la economía era tan central como lo era el del varón, pero no permiten dilucidar la trascendencia del prestigio que proporcionaba la actividad o los otros puntos mencionados por los autores.

Podría plantearse como hipótesis que el rol de la mujer ayoredie es muy importante en el ámbito económico en un control “casi total” del proceso de distribución y cooperación interna y entre *jogasui*, unidades domésticas y redes de parentelas. No se evidencia que las mujeres, especialmente encargadas de la distribución de bienes y recursos, hayan tenido acceso a estatus y poder privilegiado, mayores responsabilidades sociales y expresiones simbólicas relativas a una jerarquía especial en la época en el Gran Chaco. De la misma manera, tampoco se puede afirmar que el rol de la mujer en la economía ayoreode la colocaba en una situación de dominio sobre el varón.

Ello es más complejo en la actualidad, ya que por ejemplo si bien las mujeres pueden disponer de la cosecha, es posible que el hombre busque restringir esa generosidad, particularmente entre las parejas jóvenes que desean acumular bienes. Esto también es registrado en Suaznábar (1995: 126) y Riester, Zolezzi y Rivero (s/f: 130): “Mientras los hombres apelan a su restricción, invadiendo un campo de dominio de las mujeres, ellas la defienden por cuanto afecta sus relaciones parentales y les comporta pérdida de prestigio y deterioro para la cooperación y solidaridad; aunque tienen a mano recursos, como recurrir a su *jogasui* para hacer ver a su marido de mezquino, avaro, mujeriego o vicioso, y exponerlo a la vergüenza”:

“Cuando yo salgo a trabajar, con lo que me pagan, compro víveres; cuando estoy buscando trabajo, mi señora hace la comida y si sobra, le da a otros. Si tengo plata, le doy unos quintos a otro y el resto me lo quedo. Hay gente en las comunidades, que cuando tiene chaco, le dice a otros que vayan a cosechar. Si hay poco, se lo queda él; si sobra, lo vende y lo regala” (Chiquenoi HA y Picaneré MA).

“Actualmente, se combina venta con distribución de productos. La mujer trabaja cuando traemos *garabatá*, tres o cuatro bolsas le regalamos. Una a la mujer que las trajo, pero con espigas; sin espigas, no regalamos. Algunas mujeres se regalan, pero no todas, no se regala cuando es *tajua*, *garabatá*¹⁴⁹. Ya no hay mujeres que regalen bolsón, ya éstos se venden para comprar otras cosas. Antes las mujeres hacían bolsones y le regalaban a su yerno, ahora ya no regalan. La mujer puede dar *tajua* a su nuera. Sería mejor que no lo olviden las cosas de antes. Si una chica no sabe tejer, cuando se case, ya no puede hacer bolsón a su marido. Antes los jóvenes usaban bolsón, ahora ya no usan. Ahora si una viejita le regala bolsón, el joven lo vende, no lo usa. Ya no podemos usar todo eso porque todo lo vendemos, por eso se está perdiendo. Algunos ya no le dan a su suegra. Ya estamos haciendo lo que los *cojiones* hacen” (Picaneré MA).

Sin embargo, los estudios referidos a la importante participación de las mujeres en la toma de decisiones económicas tienen sustento empírico. Las preguntas realizadas sobre el significado de la distribución de bienes y productos entre las mujeres y las implicaciones de la división sexual y generacional del trabajo, son respondidas por Sanabria y Zolezzi (1998:3-4), cuando afirman: “El control de la distribución de los bienes y de los mecanismos de cooperación se encuentra en manos de las mujeres. Una fuente de prestigio para la mujer ayorea estriba en su capacidad de regalar y distribuir los recursos económicos productivos en su grupo familiar”. Giesbrecht (1996:5) confirma que en el proceso de toma de decisiones, las mujeres ayorei juegan un rol muy decisivo controlando “muy de cerca dentro de sus posibilidades, las negociaciones que se realizan, recriminando tajantemente a los hombres si no ven representados sus intereses”.

Un aspecto sustancial para rescatar como principio ético imperativo (Bartolomé 2000: 279) en el pueblo ayoreode, en especial de las mujeres ayoredie, es la reciprocidad como valor esencial. Se enfatiza en los testimonios su importancia para promover la armonía social, lograr el acceso igualitario a bienes y recursos, y sobre todo posibilitar la proyección del grupo. Fue evidenciado el valor de mantener una necesidad de dar y entregar, en términos de que la reciprocidad y el regalo eran incorporados como principio de vida durante la época en el Gran Chaco; así como la preocupación por los cambios y dificultades contextuales de reproducir dicho valor:

“Se distribuye de esa comida. Cuando consigo algo, digo: ‘Aquí está lo que he traído. Aquí está, esto es, ya es de usted’. Ya depende de usted, le digo a mi señora. Ella, si distribuye o no distribuye, qué se yo, pero ya nada que ver yo, porque ya cumplí. Ya cumplí yo. Distribuye a su familia, distribuye a su hijo, todo eso, pero yo lo entrego, levanto mi mano. Se queda con algo de víveres porque ya comparte ya con sus hijos, con su amiga, todo eso. Me acuerdo bien el año, este año mismo que hubo inundación. Entonces, los pueblos yucararé, mojeño; entregó una ración a cada uno, un quintal de arroz, un quintal de azúcar, que de café, que leche, que avena, que todo eso. Entonces, le entregué a mi señora. Cuando me acordé, ya tenía poquito ya” (Chiquenoi HA).

4.4. Transgresiones en el ámbito de la economía

En este capítulo se incluyen casos relacionados principalmente con conflictos del ámbito de la economía, control y acceso a los recursos naturales. También se ha realizado una selección que

“Había mujeres que tenían coraje para enfrentarse con otro, para pelear...”.

149 *Tajua*, garabatá seco listo para hacer pita o soga.

muestra tanto diferencias como similitudes en el tipo de problemas, procedimientos, autoridades a las que se acude y tipos de sanciones que se aplican; aunque se ha registrado un menor número de casos. El cuadro de registro cuantitativo permitió realizar el trabajo de categorización inicial de casos.

Caso 1: Propiedad y/o redistribución de los productos del chaco

“En el caso de un chaco, un hombre se enfermó y ya (tenía) sus dos hectáreas de arroz. Hubo problema entre las familias de la pareja. La familia del hombre quería cosechar el arroz porque fue él quien lo sembró. Ella reclamaba su derecho como esposa, como era antes. La familia del hombre mandó a cosechar y la esposa no los dejó. La esposa dijo: ‘Tengo más derecho’, y mandó a su hermano y la esposa de su hermano para que vayan a cosechar. El padre del hombre decía que se repartan el arroz y la idea no le gustó a la esposa. Ella reclamaba el hecho de (ser) esposa; ellos, el hecho de acceder a los alimentos del hijo enfermo”.

Resumen del caso				
Nº	Problema	Autoridades	Procedimiento	Sanción y/o solución
1	Conflicto entre nuera y suegros por el derecho de apropiación sobre una cosecha.			

Implicancias culturales y normativas

Se muestra la vigencia de las formas establecidas de derechos de uso y distribución de los productos cosechados en el chaco. Por un lado, el rol de la esposa quien era y continúa siendo la encargada de distribuir los recursos y administrar los productos de la cosecha. Por otro, el de la familia del esposo, de acceder a los recursos considerados como de “propiedad de uno de sus miembros”. Al estar enfermo el “dueño” del chaco, y al parecer imposibilitado de actuar, su familia paterna ve peligrar sus “derechos” de acceso a esos recursos, generándose una situación de conflicto.

Caso 2: Problema de herencia

“El papá muere, ‘hereda’ (utiliza) la hija o el hijo mayor. Algunas veces ella no lo reparte, se quiere quedar con todo. Mi abuelo tenía una casa en Zapocó. Se quedó para la hija de Zapocó. El hijo no lo pelearía. ‘Cuando me muera, dejaré mitad para mi hija y mitad para mi hijo’. Hay hijos que se pelean en algunas familias. *Yabode ganicho yuguchade unojó* (estoy dejando estas cosas para mis hijos). Cuando suceden esos conflictos, la misma familia los resuelve charlando y llegando a acuerdos; aunque están bravos después se olvidan y se hablan si son familia. En caso de problemas de propiedad y herencia todavía no se acude a OTB o a autoridad externa o a Canob”.

Resumen del caso				
Nº	Problema	Autoridades	Procedimiento	Sanción y/o solución
2	Conflicto por uso de bienes después de la muerte de los padres.	La familia.	Se resuelve en la familia.	

Implicancias culturales y normativas

Ya que no se presenta un concepto claro de propiedad entre los ayoreode, como se ha manifestado en este capítulo, esta noción está cambiando debido a la relación que se viene estableciendo con

otros grupos sociales. El testimonio se refiere a la repartición de bienes después de la muerte de los padres. Este aspecto debe ser investigado con mayor profundidad ya que el caso no es claro y fue el único mencionado.

Caso 3: Robo de productos

“Entre las mujeres, había que robaban; si van al chaco las mujeres, la que le gusta robar se desvía y se oculta y las deja que a la vuelta pasen sin que la vean y ella después se va al chaco y saca cosas. No solamente en la comunidad, sino también en el monte y en Santa Cruz. En algunos grupos ayoreos mataban a los hombres o mujeres que les gustaba robar. No es igual que ahora, si ahora hay un joven o jovencita que le gusta robar, la encierran por un rato, no la matan”.

Resumen del caso					
Nº	Problema	Autoridades	Procedimiento	Sanción y/o solución	Sanción y/o solución en el Gran Chaco
3	Robo.			En la actualidad, encierro temporal.	Castigo con muerte.

Implicancias culturales y normativas

Al parecer se presentaban casos de mujeres robando productos de los chacos de otras personas. En el testimonio se manifestó que el castigo con muerte se aplicaba en el Gran Chaco. En la actualidad, el robo es considerado un delito y el castigo ha cambiado, como se manifiesta en el testimonio: “No es igual que ahora, si ahora hay un joven o jovencita que le gusta robar la encierran por un rato, no la matan”.

IRENE ROCA



ARCHIVO APCOB

ARCHIVO APCOB



ARCHIVO APCOB



Organización política y participación en los espacios de decisión

5.1. Sistema de organización política y participación de las mujeres

Antecedentes

“...Los abuelos los han conformado a los jefes porque ellos piensan que se enfrentarán algún día con los contrarios, por eso eligen a una persona que confían y reconocen a un hombre para cabecilla del grupo” (Chiquenoi HAA).

En la literatura sobre el pueblo ayoreode, existe unanimidad acerca de tres características básicas de la forma de organización política en la época de su vida en el Gran Chaco. La primera, es que nunca existió una organización política que integrara y representara a todo el pueblo ayoreode, por lo tanto, no existía poder ni autoridad centralizada. La segunda se refiere a un liderazgo comúnmente poco autoritario y restringido a situaciones de guerra cuando se expresaba en forma vertical. La tercera tiene relación con los procedimientos para la toma de decisiones por el *dacasuté* que, de acuerdo a los investigadores citados, se realizaban en consulta con los miembros del grupo local que él lideraba.

La forma de organización política, el tipo y forma de expresión de liderazgo y ejercicio de la autoridad, y la participación política de las mujeres en dichos ámbitos son temas abordados en este capítulo. Los datos de la investigación revelan diversas facetas de la organización social, permitiéndonos realizar observaciones iniciales. Desde nuestra perspectiva, como afirmamos en la introducción de este texto, optamos por una antropología no idealizadora que sostiene la inexistencia de “sociedades igualitarias” en todos los ámbitos sociales; aunque sí se puede encontrar sociedades más o menos estratificadas, con mayor o menor diferenciación social o igualitarias en ciertas dimensiones sociales.

Los aspectos mencionados, así como otros relacionados al sistema de organización política, presentan cambios resultantes de la interrelación de los ayoreode con otros grupos poblacionales. Es posible afirmar, como resultado del análisis de nuestros datos, que dicho sistema, tanto como los valores y la ideología que dan la base al orden normativo y jurídico, se encuentran en proceso de reconfiguración y redefinición. El alcance de este trabajo nos permite dar algunas sugerencias sobre las indagaciones necesarias para comprender el orden normativo/jurídico actual y sus implicaciones para las mujeres ayoredie:

“La única organización que existía antes era la del *dacasuté*. El *dacasuté* de *Guidaigosode* era para todas las familias de *Guidaigosode*, y estos podían ser de diferente apellido o clan...” (Taller Bélgica 1 MA MJ).

Formas de organización política en el Gran Chaco

Durante la vida en el Gran Chaco, cada grupo local contaba con una autoridad, el *dacasuté*, que poseía el respaldo y confianza de los miembros de su grupo, y el apoyo de otros *dacasuté* o *asuté* de menor rango, todos ellos potencialmente futuros jefes:

“En cada grupo había un *dacasuté* principal, ya sea de los grupos *Direquedéjnaigosode* y *Guidaigosode*. En el mismo grupo había varios *dacasuté*. Si hacían guerra y lo mataban a ese *dacasuté*, buscaban a otro dentro del mismo grupo...” (Cutamiño MJ).

“Antes no se podía dormir en la noche por miedo; si oían pajaritos de noche, se preparaban para la guerra, se pintaban la cara, se amarraban el cabello, se aseguraban el pene; las mujeres se agarraban la

falda. El *dacasuté* se ponía la gorra de cuero de tigre (*ducayo*), cuando se iba a la guerra se ponían eso. *Dacasuté* era siempre *dacasuté*, si fallecía se ponía otro, siempre había *dacasuté*. Para todo era *dacasuté*, ordenaba todo” (Cutamiño MA).

Los jefes adquirirían su poder mediante la demostración de cualidades y atributos. El *dacasuté* accedía al liderazgo principal cumpliendo diversos requisitos y con variadas cualidades: la muerte de un número determinado de individuos en orden de importancia (*cojñone*), ayoreode de otros clanes o de otros grupos locales, tigres, mujeres y niños (de su mismo grupo o al parecer de otros grupos). Personas entrevistadas manifiestan, lo que algunos autores confirman, que se tenía mayores posibilidades de ser autoridad principal si se mataba primordialmente *cojñone*, antes que a otros guerreros ayoreode o a una cantidad mayor de tigres, por el valor de “fuerza” o “poder” atribuido a cada muerte, como se ha explicado en el capítulo 1. No se han encontrado estudios que exploren la posible razón por la cual la mujer se encuentra en los últimos niveles de la jerarquía, así como tampoco se pudo obtener explicación en la investigación. Fischermann (2005, 1b: s/p) evidencia:

“Un homicidio circunstancial o dar la muerte a un jaguar no bastaban para ascender a *dacasuté* del grupo local. A ello se sumaba la costumbre de asignar calidad variable a los diferentes homicidios. Era así que matar a un “sedentario” valía más que matar a un indígena; a hombres más que a mujeres y niños”.

Atributos importantes de los líderes debían ser el coraje, el carácter fuerte, así como también la práctica de principios valorados, como la generosidad, la solidaridad y la ecuanimidad en sus decisiones, y contar con capacidad de liderazgo para motivar a otros miembros del grupo a realizar actividades conjuntas en su beneficio:

“Más antes, era bien porque había jefes o *dacasuté*, se le dice *dacasuté* a un hombre que es corajudo, que ha matado tigre o a gente cambia o entre ayoreos de otro grupo, es igual hoy en día que hay autoridades” (Chiqueño MA).

Sin embargo, no necesariamente los jefes cumplían con esos requisitos o características. El análisis de los testimonios muestra que al parecer existían ciertas diferencias entre grupos locales respecto a las características personales, funciones (cómo) y atribuciones (en qué y hasta dónde) que debían tener los líderes. Se ha confirmado en las sesiones de validación que los *dacasuté* tenían formas diversas de ejercer su liderazgo y hacer respetar su autoridad, a tal grado de libertad personal que los testimonios parecieran contradictorios. Ello se podría explicar por la combinación de actitudes personales de los jefes, con la influencia de prácticas propias de los grupos locales:

“Había jefes que eran buenos y otros que eran malos, unos que pensaban bien antes de decidir cosas y otros que se enojaban rápido y no se controlan en su autoridad, a esos se les temía mucho” (Nuruminé MA).

El coraje (*ajínjarai*) definido como valentía o falta de temor para matar a los enemigos del grupo aparentemente era altamente valorado, al mismo tiempo era cuestionado, criticado y considerado como abuso de poder cuando ese comportamiento violento se ejercía contra miembros del propio grupo.

Al parecer existieron *dacasuté* cuyas historias se recuerdan por su valentía y su buen juicio, así como existen otros cuya violencia y ejercicio inadecuado del poder contra miembros de su propio grupo también quedan grabados en la memoria:

“El *dacasuté* era autoridad para todo. En las épocas de *jnanibajade* había cosas que hacían para mejorar (la situación del grupo), había otros que sin pensar autorizaban que maten; eso estaba mal porque podía acabar con la gente. *Uejai* era bueno. *Baguedé* era malo. El *dacasuté* no cazaba, sus seguidores le entregaban. Nadie daba a *Baguedé*, era malo, mataba por matar, no solucionaba las cosas. Otros orientaban solución de problema, castigaban a malos y tacaños, entre la gente. *Dacasuté* había que eran matones, no tenían respeto de la gente. Dos tienen el mismo título, pero uno era menos respetado que

el otro por malo y tacaño. El malo guardaba las cosas para el otro día. Si llegan sus seguidores a su *chapa*¹⁵⁰, no regalaba” (Nuruminé MA y Chiqueño MAA).

Los testimonios coinciden con lo registrado por Fischermann (2005, 1b: S/p), en que aún cuando se valoraba el haber matado enemigos como un requisito importante para ser líder, atributos como falta de equilibrio, mal genio o inclinación a no distribuir bienes, eran considerados inapropiados, así como el manejo inadecuado del coraje (Fischermann, 2005: 248-251):

“El coraje es el rasgo de carácter más exigido y más adjudicado a los capitanes. El coraje del capitán no se expresa solamente en una posición prudente, desafiando todo peligro, sino como un estallido emocional que incluye más condiciones: temeridad, arrebato de cólera, dureza y brutalidad. Tener coraje significa para los capitanes o guerreros jóvenes ser capaz de dirigir la rabia hacia peligros y enemigos que amenazan al propio grupo. Las denominaciones que se utiliza para expresar coraje como *ajínígarai*, *sumájíningai* y *urungúringai* tienen al mismo tiempo el significado de rabia e ira, y el concepto de rabia define mejor lo que los ayoreode entienden con un comportamiento corajudo. Se exige del capitán que se pueda intensificar su rabia, de tal manera que su cara se quede roja de ira y que se lance sobre sus adversarios sin pensar en su propia seguridad. A eso se añade que en la lucha se acrecienta hacia un delirio que se concentra en la aniquilación del enemigo, que no respete a mujeres ni a niños y no ponga freno a la mutilación de enemigos muertos. Aun dentro del grupo se tolera a veces que el capitán, por ejemplo en el caso de una disputa que no parece tener fin, resuelva el conflicto matando en un estallido de rabia a uno de los contrincantes o el objeto de la disputa, quizá una mujer o un huérfano. Estos atributos de los capitanes encuentran sus prototipos entre los antepasados míticos, que en su tiempo eran también capitanes... Importantes homicidas que reúnen todos los requisitos para ser líder de un grupo local o de un subgrupo nunca pueden aspirar a tal estatus si demuestran una falta de dominio de sí mismos o sufren de arrebatos de rabia contra compañeros del grupo. Así se exige de un gran capitán o guerrero no sólo capacidad de una gran rabia contra los enemigos, sino también un carácter equilibrado y buen juicio”.

Se destaca que entre los grandes jefes se encontraban renombradas *dacasuté* mujeres, cuya actuación fue valorizada con los mismos atributos de coraje y violencia establecidos para los varones, como registran mitos sobre la época de los *jnanibajade* y *chequeibajedie*. Sin embargo, estas historias no son registradas en la memoria histórica de las líderes actuales, quienes se preguntan el por qué de tal olvido y comentan la necesidad de recuperar el registro de la actuación de entidades femeninas (Nuruminé, MA).

A pesar de que Fischermann (2005) enfatiza cuánto se valoraba el carácter equilibrado de los *dacasuté*, en su registro y en los testimonios recogidos se evidencia que entre algunos de ellos predominaba el uso autoritario del poder, como se ha mostrado en capítulos anteriores.

Los *dacasuté* que apoyaban al jefe principal debían respaldar sus decisiones para el cumplimiento de su función y reproducir sus atributos, esperando acceder al cargo en el futuro. El cargo era hereditario solamente en el caso de algunos grupos locales:

“Cuando en el grupo había también dos *dacasuté*, entre ellos se enojaban, pero tenían miedo mutuo, así que no se peleaban... cada uno tenía su grupo de seguidores o ayudantes, y si el *dacasuté* le decía a su gente (que) mate a esa persona, a veces el otro *dacasuté* lo defendía y nadie lo tocaba... si el *dacasuté* que defendió no estaba, el otro mandaba a matar y lo mataban; si el que defendía, volvía, mataba al asesino. Entre ellos también se apoyaban y acordaban matar” (Cutamiño MJ).

En los testimonios se menciona que entre los *Direquedéjñagosode* a veces se elegía como jefe al hijo del *dacasuté* que mostraba haber heredado cualidades de su padre. Eran los hijos varones guerreros quienes recibían el cargo y se mencionan pocos casos en los que la pareja, cónyuge y la hija, asumieron el liderazgo:

“*Uejai* (*Pajeide*), era *Guidaigosode*. *Vejai* era *Direquedéjñagosode*. La primera mujer de *Vejai* era también jefa. La esposa y la hija del jefe podía ser jefa. *Josédaté* es hija de jefe, se llamaba *Ichaguedé* o *Diekei*. Se le tiene miedo o temor porque ella avisaba a su padre” (Taller Bélgica 2 MJ MA).

150 Según la definición de Coimbra (2007 :130) “Armazón de palos a modo de parrilla que, según su tamaño y ubicación, se destina a diversos usos, tales como cama, mesa, parrilla, zarzo y puesto de observación en los árboles en las cacerías nocturnas”.

“Entre los *Guidaigosode*, que actualmente se encuentran en Puesto Paz, se recuerda al *dacasuté* *Uejai* (*Pajeide*). Era un jefe muy conocido, definido como el más poderoso porque era también *chamán* (*dajjnai*). Era valorado porque en él predominaba la ecuanimidad: ‘Era buen *dacasuté* porque tenía buen pensamiento’. Se dice que él mismo había decidido no dar sucesión hereditaria a sus hermanos, por considerarlo un peligro para el grupo. Es decir que se evitaba designar a personas autoritarias, dado que el acceso al cargo podía empoderarlos sin control:

“Si por ser *dacasuté* se cree mucho, va a matar a mucha gente y el grupo podría desaparecer” (Nuruminé, MA).

En otros grupos locales se elegía entre los *dacasuté* de menor rango, a quien posea las cualidades, atributos y confianza o apoyo de los miembros del grupo local.

Al parecer la relación entre los jefes de un grupo local no estaba libre de conflicto, especialmente durante la sucesión del jefe y cuando el principal mostraba debilidades en las cualidades esperadas en el cumplimiento de su rol y de las funciones que le eran asignadas. También se evidencia que personas con habilidades específicas valoradas, como por ejemplo de buen cazador, podía tener un estatus de jefe y asumir, en coordinación con el jefe principal, un rol especial en la organización de actividades colectivas relacionadas:

“Los jefes peleaban sin ningún motivo porque entre ellos no se querían, de los mismos ayoreos (de su clan) o de diferentes grupos” (Chiqueno MA).

“En la época del monte, (existía) el jefe que era el *dacasuté*, pero era jefe para la guerra. Hay jefe de grupo de caza o de recoger miel, de todo. O sea, hay una persona que es experta de la caza. No sé, no sé yo, pero hay personas que tienen habilidades de la cacería, entonces influye en la comunidad (grupo local), coordina con el jefe de la comunidad. Entonces, dice: ‘Aquí nosotros vamos a estar unos tres días’. Organiza porque tiene habilidades de cazador. Entonces, ya instruye ya, el jefe dice: ‘Usted no vaya a cazar, pero todos estos muchachos que van a ir a cazar, van a entregar, todo poco a poco a usted, pero se va hacer grande’. Ese es jefe (principal) de grupo, organiza la cacería, lo mismo la pesca, recolección de miel, recolección de fruta, todo eso. Entonces, usted (después) comparte con la ancianita, con los ancianos, con los huérfanos” (Chiquenoi HA).

Por su parte, los jefes principales tenían a su disposición un grupo de seguidores, generalmente jóvenes guerreros que cumplían sus órdenes. “El jefe comunica a los seguidores y les informa su decisión. No cualquiera es seguidor del *dacasuté*. Eran personas corajudas, mujeres y hombres” (Nuruminé MJ, Nuruminí HJ, Chiqueno MAA). Muestra Fischermann (2005 1b, s/d) que los ayudantes de los jefes, *irigode*, eran jóvenes que buscaban destacarse para “ascender socialmente”¹⁵¹, y eran especialmente útiles en las actividades económicas:

“Cuando estuvimos en el monte yo he sido jefe también. Los jefes son como los doctores y cuando yo era reconocido por el grupo, muy poco iba al monte a cazar, ellos me traían algo. Cuando cazaban a veces uno me dice: ‘Traiga algo o alguna vasija para que yo lleve al monte para su miel’” (Etacori HAA).

“Participaban también mujeres en el grupo de seguidores del *dacasuté*, eran mujeres valientas y solteras” (Nuruminé MJ, Nuruminí HJ, Chiqueno MAA).

Es decir, los seguidores del *dacasuté* se desempeñaban también como fuerza de trabajo para acompañar al jefe en expediciones colectivas de cacería, recolección de miel y apoyo al trabajo en sus huertos que le aseguren el acceso a productos y bienes para su familia. El rol que cumplían las mujeres jóvenes, como parte de esos grupos, no ha sido detallado; puede relacionarse con la división sexual del trabajo y la posición de las esposas de *dacasuté*, quienes se debían relacionar con otras mujeres, dadas las restricciones para su contacto con varones, en especial solteros.

¹⁵¹ El autor no explica esta afirmación que se contradice con su hipótesis sobre la “sociedad igualitaria” ayoreode. De la misma manera, en su texto sobre el concepto de guerra y homicidio (1997), el autor afirma que el interés personal en el homicidio tiene que ver con que este hecho es indispensable para ganar estatus político y social dentro del grupo; aunque no profundiza en la forma en que ello influenciaba en el acceso y control del poder.

“Él nombraba a sus ayudantes permanentes, ya no iba a buscar qué comer, su gente le traía... Eran hombres y mujeres los ayudantes” (Cutamiño MJ).

Los *dacasuté* recibían mayor apoyo que el resto de miembros del grupo en cuanto a regalos y solidaridad para la subsistencia de su familia. En este sentido, el jefe poseía una provisión permanente de recursos de manera privilegiada; aunque tenía similares o mayores obligaciones de distribución de los recursos disponibles, lo que le obligaba a la redistribución y atención solidaria.

Como se manifiesta en el testimonio, el jefe principal organizaba las actividades cotidianas para que se proceda a la distribución de los recursos, en especial a las personas solas o con dificultades para sobrevivir. Se evidencia la solidaridad de la colectividad con determinados individuos:

“Las otras familias le llevaban regalos para que él use y reparta entre todo el grupo” (Taller Bélgica 2).

“Cuando los hombres se iban al monte a recolectar miel o cazar *peta* o *tatú* le regalaban al jefe, era su costumbre de ellos; y si la mujer del jefe no iba a traer *garabatá*, las otras mujeres le regalaban a ella para que su familia coma” (Etacore MAA).

Sin embargo, según el testimonio de un anciano *Chiquenoi*, al parecer esa no era una práctica generalizada en todos los grupos y en otros relatos se evidencia que aquello no era obligatorio y permanente, especialmente en situaciones de conflictos internos, guerras y traslados. Tampoco se menciona que la provisión de medios de sustento al *dacasuté* era una especie de “tributo” obligatorio. Al parecer la práctica se ajustaba a la figura ya descrita de “regalos” y apreciada como un valor social importante:

“La gente (ayorecode) no tenía lástima de los otros ayoreo porque ellos quieren ser hombres fuertes. Quieren ser jefe. Los jefes tenían varias mujeres porque cualquier cosa le regalan al jefe, todos eso de compartir” (Chiquenoi HAA).

Liderazgo y autoridad

Si bien el ejercicio vertical de autoridad era permitido, principalmente durante periodos de guerra, el líder debía mantener su autoridad de manera consistente, dado el carácter permanente y vitalicio del cargo:

“El *dacasuté* era para la guerra y para solucionar los conflictos, también para todos los problemas. Por ejemplo, cuando una mujer mataba a otra mujer, era el *dacasuté* el que solucionaba. Cuando robaban los *dacasuté*, los mataban...” (Taller Bélgica 1 MA MJ).

Es decir, al parecer las competencias del *dacasuté* no eran uniformes o regulares en todos los grupos. Hay testimonios que muestran un alcance mayor al descrito en otros documentos. No queda del todo claro el procedimiento utilizado para solucionar conflictos y definir sanciones, y si ello se aplicaba en todos los grupos locales.

Se confirma que principalmente debía ser capaz de liderar las guerras y los traslados periódicos y cíclicos. Al parecer en algunos grupos, dependiendo de sus características como autoridad, el *dacasuté* se limitaba a mediar para solucionar conflictos internos y aplicar los castigos definidos en reuniones convocadas para tal fin. Es decir, en algunos casos se le atribuye el rol de mediador y canalizador de decisiones colectivas y, en otros, la legitimidad para definir el castigo, en forma exclusiva y de manera discrecional, y tomar decisiones que debían ser obedecidas incondicionalmente:

“Algunos *dacasuté* definían y comunicaban a sus seguidores la sanción que definía. El jefe comunica a los seguidores y les informa... Si alguien no estaba de acuerdo con la decisión del *dacasuté*, tenía que irse, eran personas y familias que se iban a vivir solas al monte; si no, las mataba el *dacasuté*” (Nuruminé MA, Nuruminé HJ, Chiqueño MAA).

**“Cuando
estuvimos en
el monte yo he
sido jefe
también. Los
jefes son
como los
doctores...”.**

Fischermann (2005:30-40) afirma que la autoridad del jefe era absoluta y vertical sólo en tiempos de crisis y guerra, cuando sus decisiones debían ser acatadas por todos. Comenta que cuando no se aproximaban enfrentamientos guerreros, la influencia del *dacasuté* era restringida:

“La influencia que él posee en tiempos normales descansa, no tanto en su posición como en el aprecio que sienten casi todos los miembros del grupo hacia su persona. Su palabra tiene peso singular cuando se trata de decisiones acertadas, sin por ello tener que ser determinante. Por lo demás, el *dacasuté* tiene los mismos derechos y obligaciones que cualquier otro miembro varón del grupo local”.

Ese es un aspecto que deberá ser investigado en mayor profundidad. También en testimonios se enfatiza en que el *dacasuté* no mataba directamente a miembros de su propio grupo, él mismo definía la sanción que era ejecutada por sus ayudantes. Este es un dato que no hemos encontrado registrado en la literatura revisada:

“Entonces, esos hombres eran como ayudantes y él los mandaba a ellos a que maten; él no mataba, sólo sus ayudantes mataban” (Taller Bélgica 2 MA MJ).

“El *dacasuté* no mata el mismo, ordena matar, tenía sus matones” (Taller Bélgica 1 MA MJ).

“El *dacasuté* no mataba, mandaba a hombres que elegía para asesinar...” (Nuruminé MA).

Al parecer no eran aceptadas opiniones divergentes a la decisión final tomada por el *dacasuté*. Sin embargo, Fischermann (2005:42) tiene otra visión al respecto, como lo indica la cita siguiente:

“...aun existiendo la aprobación de los jefes y los representantes de familia en la reunión, no existe la obligación de compartir las actividades definidas. En general, esto sucede por el respeto al *dacasuté*. Las personas que no se adhieren a las resoluciones no pueden ser obligadas a ello ni censuradas públicamente. El respeto por la individualidad del otro es tan grande que a lo sumo, entre dos personas, es posible que uno dé su comentario sobre la actitud de esta persona y no así en público. Antes de tomar una decisión, se presta atención sobre todo a las opiniones de los jefes reconocidos. Tanto como el criterio del *dacasuté* pesa el del chamán, ya que él, gracias a sus facultades sobrenaturales, puede prever peligros eventuales en una operación o afirmar, debido a sus visiones, la presencia de animales de caza”.

Riester y Suaznábar (1990:13) comentan que la autoridad del *dacasuté* se “restringía” cuando no había situaciones de guerra, por lo que se puede inferir que no se anulaba del todo, como afirman otros autores. El *dacasuté* tenía los mismos derechos y obligaciones que el resto de los miembros del grupo, por lo que el cumplimiento de su papel, afirman estos investigadores, era controlado por los miembros del grupo.

En los testimonios de ancianos, adultos y jóvenes se podría interpretar que la autoridad podía ser ejercida de manera algo vertical e impositiva, no únicamente durante tiempos de guerra. Su injerencia tenía influencia en la solución de conflictos y se ampliaba a otros ámbitos de la vida cotidiana. Sin embargo, si se excedía en su poder podía perder apoyo y ser rechazado con expresiones de indiferencia. El amplio poder del jefe se muestra con fuerza, en opinión de varias mujeres que mencionan la autoridad vertical del jefe:

“Había en el monte mujeres chismosas, cuando un jefe no quería a esa mujer chismosa, le decía a otro hombre que la mate; entonces el otro le obedece porque es su jefe. Si un chico huérfano le pide algo al jefe y él no quiere que le pida algo, entonces le dice a otro hombre que lo mate; entonces lo mata...” (Chiqueño MAA).

“Si uno es celoso del otro, le dicen al jefe para que castigue al otro hombre. Si el jefe no lo quiere, lo mata, no lo apalea para dejarlo herido, tenía que matarlo” (Dosapé MJ, Chiqueño MJ y Cutamiño MA).

“Si el *dacasuté* es bueno, no mata al huérfano, dice: ‘Que viva con su abuela’; si es malo, lo hace matar, dice: ‘Para que no sufra’; así también a las viudas o a las viejitas porque para viajar les estorbaba, porque se movían de campamento” (Cutamiño MJ).

“Antes, en el monte, si alguien robaba en su chaco, como sandía, zapallo, el *dacasuté* lo mataba” (Taller Bélgica 2).

El *dacasuté* aplicaba sanciones que afectaban tanto a individuos como al grupo. Al parecer una sanción era el castigo con muerte, ya que otro castigo físico podía dejar impedida a la persona.

Sin embargo, aunque parezca contradictorio, al parecer en algunos grupos y/o casos un procedimiento para la resolución de problemas era presentar la queja ante el *dacasuté*, quien podía hablar con los involucrados, y de no solucionarse el problema, se definía una sanción que él mismo ordenaba aplicar a su grupo de apoyo o a los otros *dacasuté*:

“Si hay personas que quieren pelearse en el monte, lo primero es ir donde su jefe para que él les hable y no se molesten entre ellos” (Cutamiño MA).

“El jefe de *jogasui*, padre o abuelo, ya acude al Capitán Grande del grupo. El Capitán Grande del grupo viene a ser el *dacasuté*. El *dacasuté* instruye ya a sus seguidores, ya para que pueda matar también a la persona. No, no tiene reunión (la pregunta era sobre proceso), de una vez liquidaron a la persona que hizo mal. Si una persona porque dice que... ha hecho un robo, entonces, la van a matar para que no crezca ese robo, se castigaba matar. Eso nomás. Después con los misioneros no pudieron seguir haciendo matar, se acabó. Esto ha sido antes de año 42” (Chiquenoi HA).

“Más antes, cuando había problema alguno se iba a avisar al jefe, pero ya no lo hacen porque saben que existe Dios...” (Etacori HAA).

“Era mejor antes porque entre ellos se escuchaban, las mujeres no se peleaban; cuando hablaban mal contra los otros, el jefe lo solucionaba” (Etacore MAA).

Tampoco son claros y conclusivos los valores que se ponderaban para definir el castigo. Una investigación específica de mayor alcance tendrá que ser realizada sobre el orden normativo, en lo referido a los principios que regían las acciones de las autoridades y que orientaban los procedimientos.

Toma de decisiones

Un espacio importante de deliberación y participación eran, y aún lo son, las reuniones nocturnas que se realizan en las comunidades, en los patios de las viviendas de diversos *jogasui*. Durante la vida en el Gran Chaco, el sitio especial de reunión era alrededor de la fogata del *dacasuté*. En las reuniones era común comentar las experiencias cotidianas, las historias de los antepasados, se cantaba, así como también se emitían opiniones sobre las estrategias de sobrevivencia diaria. Los hombres se sentaban separados de las mujeres, antes fumando pipas y hoy, tomando sus poros de yerba mate. Las mujeres sentadas en sus colchas de tejido de *garabatá* hilaban sus bolsones y colchas o preparaban sus plantas de *garabatá* para otros tejidos, como lo continúan haciendo en la actualidad. Las conversaciones podían ser independientes, entre mujeres o entre varones; aunque la mayor parte del tiempo intervenían ambos grupos, en especial cuando se trataba de temas de interés colectivo.

En este sentido, Bartolomé (2000: 39-40) comenta sobre la forma de consulta utilizada por el *dacasuté*:

“...contaban con consejeros, *ñuminorone*, que lo apoyaban para tomar aquellas decisiones que requerían de la opinión de todos. Pero, cuando había que tomar una decisión muy importante, tal como cambiar el rumbo y elegir nuevos campos de caza, se debía convocar a reuniones de consejo, *pimata-pidi*, donde se resolvían las cuestiones que interesaban a toda la gente. Si no había unidad de criterios,

si varios estaban disconformes con las decisiones que se tomaban, algunas veces decidían separarse del grupo con sus familias y buscar otros senderos y otras selvas de las cuales vivir”.

Este procedimiento se justifica en el marco del respeto a la individualidad, instituido mediante reglas rigurosas establecidas por los antepasados, ya que cuando eran infringidas se aplicaban sanciones a través de los *sarode* o castigos impuestos por los mismos *dacasutédie*.

Fischermann (2005:42), apoyando lo manifestado anteriormente, describe la forma en que se tomaban decisiones cuando los *dacasuté* convocaban a una reunión, llamada *páyipiedie*. Los jefes formaban un círculo interior, rodeados de los jóvenes que los acompañaban. Escuchaban la exposición de los asistentes hasta que todos habían opinado, para luego conocer la interpretación del *dacasuté*. Se realizaba una nueva ronda de opiniones sobre lo manifestado por el *dacasuté*, generalmente aceptando su palabra. La toma de decisiones no tenía un carácter seco y formal, ya que los temas en discusión se debatían previamente en familia y en círculos informales adquiriendo una opinión mayoritaria. “Es una tarea exclusiva del *dacasuté* compilar la opinión predominante y, a través de la reunión oficial, darle el rango de una decisión formal. Si luego de una reunión se dan nuevos conocimientos, tiene que tomarse una nueva decisión” (Ibíd.).

En las sesiones de validación también se manifestó que las reuniones de consulta no eran una práctica común en todos los grupos locales, y que los encuentros de intercambio de experiencias nocturnas, realizadas en todos los *gagué* y *guidai*, no eran utilizados para tomar definiciones colectivas. Se podía llegar a un intercambio de opiniones sobre eventos importantes para la comunidad, que en algunos casos podrían influenciar en las decisiones que el *dacasuté* adoptaría. Las reuniones nocturnas tenían un carácter diferente (que se explican también en el capítulo 1). Sin embargo, se manifestó que había personas conocidas por tener “buenos pensamientos” (*ayipiémone*) o por ser sabias y pensaban antes de actuar, por lo que algunos jefes tomaban en cuenta sus opiniones, pudiendo designarlas como consejeras e incorporarlas a su grupo de apoyo (Nuruminé MA, Nuruminí HJ, Chiqueño MAA).

Poliginia o poligamia de los *dacasitédie*

Otro aspecto relevante que se evidencia es que algunos jefes practicaban la poligamia como un privilegio de su cargo, especialmente entre los grupos locales del sur:

“Un *dacasuté* que tenía cinco mujeres, las primeras eran las preferidas, pero a todos los hijos se los quería por igual...” (Nuruminé MA, Nuruminí HJ, Chiqueño MAA).

Cuando existían varios *dacasuté* en algún grupo local, entonces se encontraban varias familias polígamas, como se registra en testimonios obtenidos. Ello puede tener repercusiones para la organización social y económica que no han sido estudiadas:

“Los jefes tenían varias mujeres porque los jefes eran valientes y les regalaban cosas de comer, por eso las jovencitas lo querían al jefe, porque era bueno y amable” (Etacori HAA).

“Las dos mujeres del jefe, ellas no se pelean, porque ellas lo quieren mucho, pero si una de ellas a cada rato discute con las otras mujeres, la pueden matar a ella” (Etacore MAA).

“El jefe le enseñaba a su mujer que no hable mal contra (sus) otras mujeres” (Chiquenoi HA).

“En el grupo de *Direquedéjnaigosode* no tenían de dos mujeres, de una nomás tenían” (Chiquenoi HAA).

Se cuenta con el testimonio de un anciano *Etacori*, quien cuando era *dacasuté* recibió la solicitud de una mujer que quería ser una de sus esposas. Esa aproximación por parte de la mujer no era rara, como se ha manifestado en capítulos anteriores:

“Siempre las mujeres vienen a mi casita donde yo vivía... la señora *Nekedate* quería que yo me case con ella, pero yo tenía mi mujer y le dije a ella: ‘Yo las despacho a las mujeres’, pero ella dijo: ‘Mi sangre es

igual que tu sangre’, le dije: ‘Porque sos mujer de otro’; y le dije: ‘Espere un ratito, voy a ver qué sucede con *Esoide*’, y ella me dijo: ‘Está bien (si eso es lo que yo quería), eso es lo que quería’, y le dije a ella: ‘Ya, está bien, échate ahí al lado izquierdo’. Era la mujer de *Channadai*, pero la gente cambia la mató a ella; después (él) se casó conmigo” (Etacori HAA).

En algunos grupos locales se registra que la poliginia no se restringe a los jefes principales ni a los diversos *dacasuté* y más bien se amplía a otros varones. Este es un aspecto que deberá ser investigado en el futuro, ya que contradice las conclusiones de estudios revisados. Lo que se ha registrado es una valoración positiva de la estabilidad de la pareja y de la fidelidad, como comportamiento esperado sobre todo de las mujeres, como se ha explicado en el capítulo 2:

“Pero antes, los hombres tenían dos mujeres porque ellos eran valientes y cada vez que iban al monte cazaban. Nunca les faltaba la comida (a las mujeres)...” (Etacori HAA).

Fischermann (2005:41) manifiesta que “en los relatos míticos ya se mencionaba la existencia de la poliginia y su presencia en la actualidad entre los grupos del sur podría estar relacionada con el hecho de que estos grupos, en sus enfrentamientos con los grupos locales enemigos, matan a los hombres, pero conservan vivas a las mujeres y las incorporan a su hogar”. Es decir, se puede preguntar si puede tratarse de un intercambio de mujeres con fines de alianza futura entre grupos locales¹⁵².

Mujeres “jefas” y/o mujeres “poderosas” en los días del Gran Chaco

Como se ha manifestado en el capítulo 1, cuando se comenta de mujeres jefas o poderosas se hace referencia a dos situaciones. Por un lado, la existencia de algunas mujeres que pudieron ocupar el cargo de *dacasuté* en la época de los antepasados, *jnanibajade* y *chequebajedie*. Por otro, se manifestó categóricamente que durante el periodo de la vida en el Gran Chaco no hubo mujeres que accedieron a ese cargo. Ciertas mujeres recibieron el apelativo de *dacasuté* por su condición de pareja del *dacasuté*.

Dada la importancia de los antepasados en la prescripción de comportamientos, se evidencia que el “coraje para matar”, considerado como un atributo importante para llegar a ser *dacasuté*, fue también una característica de mujeres *chequebajedie* (antepasados) que fueron grandes “homicidas”. Fischermann (2005: 249) registra:

“Entre los capitanes más importantes de los antepasados figuran estos que se destacaban como homicidas de otros grandes, de capitanes enemigos o de “blancos”, como *chunguperedatei*, *arori*, *soré*, *joiniámia* y *jnanugutó*. Llama la atención que muchos de los grandes homicidas fueron mujeres. Aunque *jnanugutó* era una mujer, ella mataba a los *cojiñone* y solamente a hombres poderosos. Hasta ahora vemos que ella es un pájaro más poderoso que los otros. Ella dijo: ‘No cualquiera va a poder portar el nombre que tengo, *Amuna caraté*, la roja *Amuna*’¹⁵³. Solamente le entrego a personas que se igualan a mí’. Algunos de los grandes homicidas se destacaban mostrando especial brutalidad. La *Soré* cortaba los corazones de sus víctimas; *arori*, que luchaba sin armas, quebró los huesos de sus adversarios con sus manos. La *joiniámia* era, cuando era todavía ayoré, ni gorda ni alta. Era chica nomás. A pesar de esto era homicida de poderosos *cojiñone*. Como arma usaba el machete con mango largo. Con éste cortaba y despedazaba a estos que había matado. Después cortaba la nuca para separar la cabeza, la agarraba y la llevaba consigo’¹⁵⁴”.

A pesar de la existencia de esos mitos, los investigadores y las mujeres entrevistadas no mencionaron a mujeres *dacasuté* (ocupando el cargo a plenitud) durante la vida en el monte o en el Gran Chaco. Al respecto, una líder del clan *Nuruminé* se preguntaba: “¿Por qué no se siguió con esa costumbre que existía entre los antepasados?”:

“Los jefes tenían varias mujeres porque los jefes eran valientes y les regalaban cosas...”.

¹⁵² Existen amplios debates antropológicos a este respecto. Sin embargo, dadas las características de este trabajo sólo nos queda recomendar que se consideren investigaciones futuras.

¹⁵³ Probablemente este era su nombre original (Fischermann, 2005:249).

¹⁵⁴ Se puede notar cierta ambigüedad en el análisis de Fischermann, entre sus datos y sus conclusiones, cuando en el mismo texto (2005: 44-45) realiza las siguientes afirmaciones: “En las conversaciones, ritos y otras expresiones culturales juegan un papel importante la guerra y la matanza de enemigos... También los antepasados, míticos en su mayoría grandes guerreros y homicidas, basaron su poder en estos actos. Son estas demostraciones de valor y espíritu emprendedor los que hacen resaltar el mundo de los hombres respecto al de las mujeres” (énfasis de la autora).

“*Edopasade Picanerai* es una madera *pajajode* que servía para cortar barriga, para marcar que era corajuda como hombre, era *dacasuté*. Mujeres adultas en el monte se quemaban, para mostrar coraje” (Chiqueño MA y Picaneré MA).

“Mujeres no eran *dacasuté*, si entra su mujer, ya podía haber mujeres. La mujer del *dacasuté* ya se convertía en *dacasuté*” (Taller Bélgica 1 MA MJ).

“Las mujeres poderosas son las esposas de los *dacasuté* en el monte. Ahora son sobre todo las que tienen familias grandes que las defiendan” (Nuruminé MA).

Con el antecedente mencionado y los testimonios recogidos, la validación permite sugerir la hipótesis de que el poder atribuido a los *dacasuté* podría extenderse a sus esposas, a través de funciones internas en el grupo. En los testimonios, al parecer se denomina de *dacasuté* a mujeres que fueron parejas de *dacasuté*:

“Había cuatro mujeres que fueron *dacasuté*. *Depajeydaté* que era *Guidagosode*, *Tesedia*, *Direquedéjnaigosode*. Otra no sé, pero es la mamá de *Josédaté*. Esas nomás eran, yo sé que eran cuatro, pero no me acuerdo, sólo sé que había una de *Jmupedagosode*. La mujer igual si quiere puede ser *dacasuté*. Los dos podían ser *dacasuté*. Su marido de *Pajeydate* es *Uejai*. Es el más poderoso. Si el marido caza y mata tigre y gente, y se vuelve *dacasuté*, la esposa tiene que matar también a mujeres. Sí, porque ella no mata, manda a otra y ella ya se vuelve *dacasuté*” (Taller Bélgica 1 MA MJ).

De manera similar a los *dacasuté*, algunas de esas mujeres podían ordenar la muerte de mujeres de su grupo. La *Asojnë* fue la primera persona muerta por violencia extrema y *Chunguperedatei*, la primera muerta en guerra (ambas aves femeninas). Fischermann (1997:48) explica que además del valor de matar como interés personal, la venganza era una razón para los permanentes enfrentamientos y guerras, tanto entre ayoreode como con los *cojñone*. A ello se sumaba el interés colectivo por la defensa del territorio y adquisición de bienes. El autor registra mitos que evidencian que “...el acto de matar tiene un componente social, ganar energía, fuerza y habilidades. Al otro lado, es un acto asocial que tiene como consecuencia, que los matados se puedan vengar”.

Las mujeres *dacasuté* también recibían de las otras mujeres productos recolectados para la redistribución. Sin embargo, el esposo ordenaba y definía a quién debían entregarse determinados bienes en la distribución de los recursos:

“Entonces, hay una representante de las mujeres que irá recolectando lo que están trayendo las mujeres, aunque sea una *peta*, miel, una fruta, todo eso. Entonces, lo entrega, lo amontona, aquí lo tira. Primero llega a su mesa de la familia del Capitán, de la esposa, la *dacasuté*. Entonces, si es miel, todo eso llega a la mano de la señora dama, Primera Dama. Entonces, ordena ya el Capitán que dice: ‘Usted va compartir con tal anciano, tal anciana, tal huérfano, tal ciego’. Entonces, no faltaba nada a todas las familias. Son cualquier persona que no tienen a quién acudir, no. Entonces la familia, el Capitán comparte qué comer a todos” (Chiquenoi HA).

El testimonio de un hombre adulto muestra que al parecer también el entrevistado desconoce los mitos de antiguas “homicidas” jefas, entidades personificadas en aves míticas con poder, en el registro antes mencionado de Fischermann (2005). Cabría preguntarse si estas historias forman o no parte del acervo de su grupo local o si son historias prohibidas, lo que limitaría su difusión entre los ayoreode. En ese marco, la inexistencia de conocimiento en la memoria histórica de algunas personas consultadas, y por lo tanto de referentes de comportamiento, se podría reflejar en un vacío en la definición de posibles atribuciones que podrían tener las mujeres dirigentes en la actualidad:

“En época de los abuelos no existían mujeres jefas. No había más antes. Hoy en día hay mujeres que trabajan en organizaciones, es mejor que antes, con sólo hombres para que no suceda nada. No había jefas antes en el monte, sólo hombres había. No había autoridades mujeres (en el monte), entonces no se sabe qué tienen que hacer ahora; si hubiera autoridad en el monte, quizás deberíamos seguir buscando la autoridad de la mujer ahora. No sé qué es el trabajo de las mujeres en la comunidad. No

había jefa en el monte, por eso no sé qué hacen. Si es que hubiera autoridad de una mujer antes, entonces deberíamos seguir eso hasta ahora; como no había, no sabemos” (Etacori HA).

Este testimonio al parecer es otra confirmación de la noción de que los ayoreode buscan en las experiencias dejadas por los antepasados la definición de los límites de los comportamientos actuales.

Un varón adulto *Chiquenoi* señala que las mujeres escogían para casarse a hombres de clanes fuertes que potencialmente podrían ser *dacasuté*. Comenta: “...con la mirada ya las mujeres lo reconocían al futuro jefe”. Eso muestra no sólo el interés de las mujeres por acceder a los privilegios de la autoridad, sino también una tendencia a fortalecer a miembros de clanes más grandes y poderosos (ver también en Fischermann, 2005: 40).

“Lo han elegido para que sea su jefe porque lo han visto que ha matado gente y las otras mujeres le hacen caso a una mujer del jefe. Por ejemplo, *Pajeide* era jefe y las otras mujeres le hacían caso a la mujer de *Pajeide*” (Chiqueño MA).

A pesar de que la magnitud del poder de las esposas de los *dacasuté*, no hay claridad en cuanto a su alcance y atribuciones. Fischermann (2005:41) observa que la esposa del *dacasuté* desempeñaba un rol especial porque de ella se esperaba una “conducta ejemplar en su ámbito. Si no hay otros jefes en el pueblo, ella asume la dirección y toma decisiones eventualmente necesarias”. Sin embargo, el testimonio siguiente muestra que podrían haberse presentado actitudes autoritarias de parte de algunas mujeres esposas de *dacasuté*, y la pregunta sería si ese comportamiento de “control” social y uso autoritario del poder era tolerado, dado que podrían haber existido referentes de ese tipo de comportamiento entre los antepasados:

“Más antes había jefes, sus mujeres (de los jefes) las miraban a las otras para que no peleen. Los jefes tenían dos o tres mujeres, los misioneros cambiaron eso” (Chiqueno HA y Picaneré MJ).

“Dicen que había una mujer, pero no me acuerdo el nombre. El hombre es jefe y la mujer es jefa también, y si una mujer habla mal contra ella, ya le pega o la mata...” (Chiquenoi HAA).

En el ámbito de la familia, Fischermann (2005) evidencia la aparente relación entre el importante aporte económico de las mujeres y el alcance de su opinión y sus decisiones:

“Pese a que ellas (las mujeres ayoredie) no toman parte en las reuniones oficiales (aunque su presencia no está excluida) ni aparecen como interlocutores en los círculos informales, su opinión en gran parte de los casos se impone. La mayoría de los hombres admite francamente que en las discusiones hogareñas, las mujeres tienen la última palabra e influyen terminantemente sobre sus posiciones. Se debe también remarcar el papel dominante en la economía que tienen las mujeres, que aportan la mayor parte del sustento de la familia o del grupo” Fischermann (2005:43).

Zanardini y Biedermann (2001:30) comentan que “aunque el grado de cacique es propio del hombre, la influencia de la mujer, como se ha dicho, es determinante para tomar decisiones”. Ello coincide con el testimonio siguiente que enfatiza en el rol importante de las mujeres en la distribución de productos:

“Entonces, también el Jefe Grande (*dacasuté*), el Capitán Grande, tiene su familia; pero la familia de la mujer, no va ahí a buscar qué traer para la cocina, también las mujeres le entregan (cosas) a su mujer; o sea cómo puede decir la Dama, que dice la Primera Dama no...” (Chiquenoi HA).

“La jefa es la esposa del jefe, si el jefe no dice nada, ella regalaba alguna cosa a alguna visita” (Etacori HAA).

Otro aspecto que resalta es que, tal como sus esposos, al parecer las mujeres *dacasuté* debían ganarse el respeto de las mujeres del grupo y no estaban exentas de críticas. Se registra que en los casos de familias polígamas debían armonizar sus relaciones con las otras esposas:

“Si el hombre era *dacasuté*, era la mujer también... De esas mujeres del *dacasuté* había unas flojas que eran criticadas. Si un *dacasuté* tenía cinco mujeres, las primeras eran preferidas. Si usted se metió primero, si tiene celo de la segunda, llega una tercera; había celo. Llega a un límite donde tiene que quererse, por último ya se ayuda” (Nuruminé MA, Nuruminí HJ, Chiqueño MAA).

“De su mamá era *dacasuté*, se llamaba *Josédacode*. Su papá era *dacasuté Diekei*, su abuelo también, *Chequedakide*. Mataban ayoreo, *cojñone*. Mató mujeres ayoreas, *chequedie*. A su abuelo mató *Guidaigosode*, venían de los campamentos del sur. Su papá murió porque un paraguayo le quebró la pierna en el monte. Si el marido es *dacasuté*, su mujer *dacasuté* está apoyada para matar. No había mujer *dacasuté* sola. Mamá de *Dugnidadcode*, era *dacasuté* mandaba matar a mujeres, porque se enojaba, si no lo quería a una, mandaba a matarla a otro ayoreo, con un palo. *Dacasuté* malo era su marido *Dujuidakide*, era *Direquedéjnaigosode*, fue mucho tiempo *dacasuté*. Tenía miedo de los *Guidaigosode* y se fue solito con su familia a formar otro campamento. *Dikasei*, *dicasé* mujer, no son miedosos que matan” (Picaneré MAA, Chiqueño MA).

El testimonio anterior ilustra sobre el poder que ostentan algunas mujeres, nietas o hijas de *dacasuté* en la actualidad, independientemente de la calidad de su liderazgo y de su gestión, como se registra más adelante.

Chequenaijne, chamanes, curanderas y autoridades importantes

Soré, la primera fumadora, mujer origen de todos los chamanes:

“La *Soré*, águila, era una chamán que utilizó la pipa y de ella vienen los chamanes. Ella poseía una *catója*, una fuente de calabaza que tenía un signo pirografiado en ella. Los demás ayoreode le pidieron que fumara pipa, para que mediante su *puopíe* viera el futuro para decirles qué iba a pasar en el pueblo. La *Soré* portaba un *pamoi*, en el cual habían colgados *potadie*, silbatos de señales. Como era chamán, estos soñaban de sí mismo. La *Soré* tenía dos pipas, una usaba solamente para ella, la otra podían usar todos. Ella ofreció a los ayoreode de fumar también, y les entregó pipa y tabaco para que fumaran. Algunos ayoreode robaron algo de tabaco de la *Soré*, y cuando alguno de sus parientes se enfermaba, ellos sacaban lo robado y guardado y le entregaban a esta chamán. Con el tabaco que le daban, ella fumaba pipa e iba donde el enfermo para poner su boca sobre él. La *Soré* preguntó entonces a los otros si alguien quería hacerse *dajinai*, y que en este caso debería fumar la pipa. El *quiraquirai* fumaba y se volvió *dajinai*. *Gatabia*, escarabajo pequeño, una mujer anciana, fumó la pipa de la *Soré* y se volvió chamán. La *Soré* era una chamán poderosa. Si venía una enfermedad y hacía enfermar a alguien, entonces ponía su boca sobre él y succionaba la enfermedad del cuerpo. Pero, las cosas que extraía succionando del cuerpo, ella las tragaba. Como ella comía todo lo que succionaba, ella se murió de esto. También era una chamán maligna porque mediante su *puopíe* mató a otras personas. Estos que habían fumado y que se hicieron hombres y mujeres chamanes, se dispersaron, se fueron a la región de los *Direquedéjnaigosode*, en la parte del Chaco que es de los *Guidaigosode* y allá, donde viven los *cochocoi-gosode*. Pero aquí, al norte, ellos no vinieron, y es por esto que entre los *Jnupedogosode* existen solamente pocos chamanes” (Fischermann, 2005:349; M. 24).

Una figura importante en el pueblo ayoreode era el o la *dajinai*, magos-médicos-advinos-parasitólogos-brujos de la comunidad (Zanardini y Biedermann, 2001:30). Su actividad se basaba en la palabra, cantos terapéuticos y soplos bucales, y no utilizaban hierbas medicinales. Eran autoridades del sistema religioso, personas que curaban a cambio de prestigio, poder y regalos. Complementaban el poder chamánico que se adquiría de manera individual, mediante el uso de canciones, rezos y fórmulas que todas las personas conocían y podían utilizar. El o la *dajinai* tenían poderes especiales que los vinculaban con los seres y fuerzas invisibles y les permitían ser también consejeros de los *dacasuté*; eran personas temidas también por sus capacidades de dañar a individuos y a grupos (Riester y Weber, 1998:155-158).

El hecho de que el origen del poder chamánico esté relacionado a una entidad femenina podría explicar que ellas accedan a ese rol que, como en otros mitos, le otorga poder sobre aspectos

vinculados a dar “vida” y en este caso también a provocar la “muerte”. Esta hipótesis está en continuidad con otras planteadas en lo relativo a que aquello que fue enseñado por los *jnanibajade* persiste en la vida de los ayorei *disi ejode*.

En la figura del chamán ayoreode se encuentran desplegadas las nociones del bien y del mal, así como podría decirse que a través de su poder se disminuye la distancia entre naturaleza y cultura, como manifiesta un líder adulto *Chiquenoï*: “El tigre le enseñaba a curar, pero también a embrujar...”, y como afirma una mujer adulta *Juruminé*: “Los chamanes podían transformarse en tigres”:

“El *dajjnai* o *gaipabi* ayoreo cuidaba y si quería también podía hacer daño. Aprendía a curar él. Dice que tomaba jugo de tabaco, él tomaba mucho y dice que después venía un tigre y hablaba con él. Se desmayaba, dice, y el tigre le hablaba nuestro idioma y le decía: ‘Va a ser curandero, va a ver su poder’; le daba su poder al hombre” (Cutamiño MJ).

“Más antes había ayoreos que eran brujos, apareció su brujería del tabaco, lo muele, lo exprime y después lo toma. Había brujos buenos y había malos que son peligrosos porque pueden dañar a su vecino, a los buenos los querían y les daban cosas” (Etacori HAA).

El papel del *dacasuté* como consejero, sea varón o mujer, así como el hecho de que la autoridad del jefe se fortalecía al cumplir los dos roles, hace que se consideren estos personajes como importantes en la resolución de conflictos y toma de decisiones:

“Hay mujeres curanderas. Tenían la misma experiencia que el hombre. El jugo del tabaco y el tigre, era lo mismo, era el tigre. Curaban con humo, a veces con la mano, con la saliva también, con chupar también. El tigre les enseñaba a curar, pero también a embrujar. Hay casos en el pueblo ayoreo que han matado también en el monte. Ya se acabaron en las misiones, antiguos los mataron también. Eran muy poderosos. Si yo era brujo y si yo era más poderoso, yo le hacía daño a él, y los otros ayoreos que no saben nada no le hacían nada, más bien les tenían miedo a los brujos, no les hacen nada. El brujo más poderoso lo mataba al otro por su poder” (Taller Bélgica 1 MA MJ).

“*Chequenajjne* o mujeres chamanes eran varias: *Dicaseode* era *Direquedéjnaigosode*, *Danielate* de Poza Verde, eran buenas” (Picaneré MAA y Chiqueño MA).

“Las mujeres no pueden fumar la pipa. Las mujeres brujas la fuman” (Bórmida, 1978-79:38).

“Si los hombres que saben secreto lo pillaban, la salvaban a una persona. Los abuelos enseñaron a ello, algunos de escuchar a ellos, saben. Había mujeres que sabían los secretos, las mujeres lo chupan y le sacan la cosa que estorba a una persona. Había hombres malos y los otros hombres no les decían nada a ellos porque eran malos y eran sus doctores de ellos. Más antes la gente era buena con sus compañeros, curaban” (Etacore MAA).

Fischermann (2004:40) observa que ocasionalmente el líder *dacasuté* era también *dajjnai* y en esos casos su prestigio era mayor, como “*Uejai*, jefe de los *Guidaigosode*... hombres y mujeres tienen el mismo derecho a ser *dajjnai* o ser *gaipabi*, no tiene importancia si la persona es mayor o menor de edad. No se hace ninguna ceremonia ni fiesta para aquellas personas, más bien todos los enfermos se presentan a la persona que quiere ser *dajjnai* para que haga la prueba para el futuro”:

“Más antes había ayoreo que eran como doctores de los *cojñone*, pero los ayoreos, ellos los chupan ahí donde está la enfermedad. Cuando me enfermé, me acordé de los montes que no había muchas enfermedades, no es igual como hoy en día. En el monte todos los alimentos eran limpios, no es igual como hoy en día; un hombre que estudió para ser doctor (chamán), él era ayoreo y él sabía que la comida que comíamos era limpia y de esto que comemos hoy en día nos enfermamos, a veces se enfermaba, pero los doctores ayoreos los chupa y les saca la cosa que estorba. Si el *cuyabo* le ha dado una enfermedad a algún hombre o mujer, el doctor ayoreo le saca” (Etacore MAA).

**“Más antes
había
ayoreos
que eran
brujos,
apareció su
brujería del
tabaco...”.**

5.2. Sistema de representación y mediación política en los días de hoy

Los ayoreode en la actualidad distinguen dos tipos de autoridades formales: las comunales en zonas rurales y urbanas, y las intercomunales que se colocan en cargos directivos de las organizaciones indígenas, tanto de la propia organización indígena ayoreode, como de las organizaciones indígenas del oriente boliviano de nivel local, regional y nacional.

En la actualidad, los liderazgos son ejercidos en las comunidades por “hombres fuertes”, con capacidad de convocatoria, respaldo de su grupo o red de parentela, y con funciones de intermediación por su manejo del castellano y conocimiento del mundo ajeno, entre otros factores, sin que sus atribuciones alcancen a tener poder de mando ni de toma de decisiones que afecten a la colectividad (también en Suaznábar, 1995: 36 y Riester, s/f: 131). Este liderazgo de hombres “fuertes” tiene similares connotaciones al de las mujeres “poderosas”, como se las ha llamado en los testimonios y que los entrevistados ayoreode y ayoredie han definido con claridad (ver también el capítulo 1), quienes asumen roles y funciones con poca de representación; aunque su legitimidad se renueva y es puesta a prueba de manera permanente.

Otro tipo de liderazgo es el de las personas respetadas por sus capacidades de conciliación, evocándose a los hoy llamados consejeros. Son personas respetadas por su capacidad de “pensar bien” o de razonar mucho antes de actuar, sin ser necesariamente representantes o autoridades, como explica una mujer adulta *Nuruminé*. Ello podría permitir que se indague en el futuro las diferencias entre líderes religiosos, consejeros y autoridades formales, comunales e intercomunales, para entender la sucesión de algunos líderes en puestos que poseen distintas denominaciones.

Adicionalmente, se encuentran personas que ocupan diferentes puestos en organizaciones con fines sociales y productivos, fomentadas por instituciones públicas y privadas de desarrollo con un rol claramente delimitado; aunque generalmente acceden al cargo después de desempeñarse como autoridades y se proyectan como potenciales autoridades. Los dirigentes y las dirigentas de la organización intercomunal, promovida por el movimiento indígena del oriente boliviano, tienen mayores limitaciones para asumir la representación de las comunidades, clanes y grupos locales en su conjunto, dada la inexistencia de antecedentes de organización intercomunal o intergrupala centralizada.

Líderes y autoridades formales en las comunidades rurales

Cuando los misioneros encontraron a los ayoreode, en la década de 1940, éstos se hallaban en intensas y fratricidas luchas entre grupos del norte y del sur. Era una época en la que los *dacasutédie* y los *daijnaneí* poseían mucho poder para controlar la situación de conflictos internos. La presencia misionera sirvió como catalizadora de las disputas internas más fuertes entre las partes en conflicto (Giesbrecht, 1996:52). Progresivamente, los misioneros lograron que los grupos locales se asienten en diversos puestos misionales. Al prohibir la práctica de matar, bajo el principio de “no matarás,” y tratar de que se eviten las guerras entre grupos locales, los conflictos disminuyeron y también el rol de los *dacasuté* (Bartolomé, 2000). La práctica de los *daijnai* también fue prohibida (ver Bessire, 2001):

“Aparte del *dacasuté*, después que ya entraron a la misión, ya no había un jefe ayoreo como *dacasuté*, sólo los gringos. El *dacasuté* desapareció” (Taller Bélgica 1 MA MJ).

“Durante la misión cambia eso del *dacasuté*. Ahora hay cacique en algunas comunidades. La autoridad se elige en reunión grande, Asamblea. Ya no lo llaman *dacasuté*, ya no lo llaman así, ya no lo nombran. Ya no lo nombran así porque ya no mataba. Les hacen caso a los misioneros, ellos saben que nuestro reglamento antes era matar hartos y ahora ellos respetan. Había mujer cacique, pero ahora no sé” (Taller Bélgica 2 MA MJ).

La administración misional asumió la autoridad en los asentamientos en una primera etapa. Posteriormente, formaron líderes religiosos y promovieron el nombramiento de autoridades formales que sustituyan a los *dacasutédie*, imponiéndoles nuevos roles. En opinión de Fischermann (2005 1b:s/p):

“el *dacasuté* y el chamán perdieron autoridad e influencia, porque no eran capaces de liderar y orientar a los ayoreode en la situación de un permanente sedentarismo y una creciente dependencia de los misioneros y de la sociedad envolvente”.

Se promovió el nombramiento de autoridades en reuniones comunales y la conformación de organizaciones comunales para diversos fines. Si bien estos cargos adquirieron diversas denominaciones, tales como “caciques”, “presidentes de comunidades” y “alcaldes comunales”, su rol y atribuciones fueron similares. Sobre todo se trataba de contar con representantes que mediaticen la relación entre los comunarios y agentes externos del entorno regional. Quienes asumieron ese papel fueron principalmente líderes religiosos formados por misioneros, cuya particularidad era ser bilingües y tener facilidades para relacionarse con instituciones externas. Esos aspectos se han transformado en elementos centrales o requisitos fundamentales para llegar a ser líder entre los ayoreode actuales¹⁵⁵. Algunas de estas personas, formadas con el objetivo mencionado, fueron enviadas a otros países para completar su educación. Sin embargo, al interior de las comunidades su poder era simbólico y limitado.

Podría sugerirse que los ayoreode suman a las características delineadas por los misioneros, como sucede en el caso de otros pueblos indígenas, aspectos que se recuperan de las formas de liderazgo reconocidas en los antepasados, como valentía, coraje y el contar con el respaldo de un clan o una familia “poderosa” o fuerte, red de parentela, los que se combinan con nuevos atributos y competencias asignadas a las autoridades por la sociedad regional y la legislación nacional que se están adoptando.

Entre los ayoreode, al parecer el hecho de que no hubiera una autoridad centralizada y las características de liderazgo del *dacasuté*, dificultan la obtención de reconocimiento y respeto de las familias y *jogasuede* presentes en cada comunidad, lo que influye en la situación de debilidad de autoridades hasta la actualidad y en que algunos dirigentes pueden tener tendencia a utilizar su poder para beneficiar a sus redes de parentela, comunidades y/o antiguos grupos locales de pertenencia (Picanerai HA).

En la actualidad, las comunidades rurales han consolidado cargos de autoridades formales con una diversidad de denominaciones: Cacique, Capitán, Comité de Ancianos, Presidente comunal, Organización Territorial de Base (OTB), Alcalde y Corregidor, entre otros. En los testimonios se enfatiza que cada comunidad ha adecuado su organización a sus necesidades, influyendo también en ello algunas prácticas anteriores de los grupos locales. Se podría decir que en general las autoridades son electas en reuniones comunales, con el rol principal de organizar aspectos de la vida de la comunidad, resolver conflictos menores y representar a los comunarios ante instituciones externas. La reunión comunal se asemeja, en su procedimiento, a los encuentros nocturnos realizados históricamente para intercambiar experiencias y tomar ciertas decisiones, por ello es aceptada por los ayoreode y es adaptada a la necesidad actual. Las autoridades formales, alcaldes, Presidente de OTB y el Corregidor, como explica una mujer adulta *Nuruminé*, se eligen en las llamadas “asambleas comunales”, como espacio político nuevo para los ayoreode, resultado de la interrelación con organizaciones indígenas e instituciones públicas y privadas del entorno.

Algunas denominaciones son producto de la adopción de nombres y formas de organización existentes entre otros pueblos indígenas del oriente, como el de cabildos y capitanes. Las denominaciones Comité de ancianos y/o Presidente comunal resultan de la influencia de la organización indígena; aunque también han sido promovidas por instituciones privadas de desarrollo.

La existencia de autoridades como alcaldes, corregidores y, en el último periodo, presidentes de OTB en algunas comunidades, son resultado de su incorporación en el entorno nacional y de procesos históricos y políticos como el de Participación Popular, que empezó en 1994. Sin embargo, en la mayoría de los casos se ejercen de manera limitada algunas competencias del cargo, ya que por ejemplo en Puesto Paz, que nos fue descrito en detalle, el Alcalde tiene como función principal organizar actividades de limpieza comunal y arreglo de infraestructura educativa, entre algunas otras actividades colectivas de beneficio comunal. El Corregidor asume el rol de resolver conflictos menores.

¹⁵⁵ En el presente trabajo no fue posible profundizar más al respecto. Sin embargo, sabemos que existe una amplia literatura sobre el impacto de las misiones evangélicas en la promoción y formación de liderazgos comunales y en particular de liderazgos indígenas, que recomendamos revisar para investigaciones ulteriores.

La Presidencia de una OTB es un nuevo cargo, resultado de la aplicación de la Ley de Participación Popular de 1994¹⁵⁶ que impulsó la asignación de nuevos roles a las autoridades comunales internas o la designación de nuevas autoridades como representantes indígenas ante las administraciones municipales o provinciales. Sus atribuciones son amplias y con fines tanto de control social como de gestión. Considerando el caso de la comunidad de Poza Verde, el representante de la OTB maneja recursos y bienes públicos, y representa a la comunidad en el ámbito de la gestión municipal. En algunas comunidades, esas autoridades cumplen funciones de representación y participan en las reuniones y eventos de las organizaciones indígenas:

“Poza Verde es diferente porque tiene OTB y tiene cacique, ya no llaman *dacasuté* (a las autoridades). En la comunidad de Poza Verde, Fernando es el Cacique, fue nombrado por la comunidad. Puesto Paz tiene Corregidor, Cacique y OTB. Tienen encargada de organización de mujeres artesanas. Zapocó tiene OTB y otras autoridades” (Taller Bélgica 1 MA MJ).

En algunas comunidades, como Puesto Paz, existe un comité comunal que articula a todas las autoridades, incluyendo al Presidente de la Junta Escolar, un Secretario de Salud, los presidentes de organizaciones productivas, artesanales y de talladores.

La legitimidad de las autoridades depende de las valoraciones propias del pueblo ayoreode, como el respeto que logran por tener el respaldo de una familia grande y poderosa, por ser familiar de un antiguo *dacasuté* y por conseguir recursos y bienes para el beneficio colectivo.

En la mayoría de los casos mencionados, se cuestiona la representatividad de las autoridades formales para hablar a nombre de los comunarios o de las comunidades, lo que en ocasiones genera conflictos:

“En las comunidades, en el campo hay como OTB y hay (encargado) de Salud, hay de Educación, hay de, esas tres cosas. ¿Y qué se llama a eso? Iglesia Evangélica. En Poza Verde el jefe es OTB. En Puesto Paz, OTB y Corregidor. Rincón del Tigre, ellos dependen de la Misión (Bautista Letona). Porvenir, el Corregidor y OTB. En Zapocó, está el OTB, su Alcalde, Corregidor y Comité de Ancianos” (Chiquenoi HA).

En las reuniones comunales se toman las decisiones y definiciones sobre aspectos que afectan a la colectividad (inclusive en temas productivos, como hacer chaco comunal). A este espacio deben acudir las autoridades para rendir informes de sus actividades.

Las decisiones finales se toman después de un largo intercambio de opiniones, hasta que se obtiene la valoración de la mayoría. Los disidentes deben respetar a la colectividad (Nuruminé, MA). Sin embargo, se realizan asambleas comunales para elegir nuevas autoridades formales al término de su gestión, corregidores, alcaldes, presidentes de OTB.

Suaznábar (1996: 36) afirma que los liderazgos ejercidos actualmente por los hombres fuertes en las comunidades destacan por su convocatoria y su influencia para lograr apoyo y reconocimiento de su grupo familiar. Habría que añadir aspectos centrales señalados en este trabajo, como son la pertenencia a alguna familia poderosa o tener algún aliado entre las mujeres y/u hombres fuertes o poderosos¹⁵⁷. Ello no involucra poseer atribuciones de mando ni el derecho a tomar decisiones que afecten al grupo o a la comunidad. Sus funciones pueden ser de intermediación por su manejo del castellano y sus conocimientos del mundo ajeno, entre otros factores. Otro tipo de liderazgo está a cargo de personas reconocidas en el ámbito intercomunal que actúan en momentos de conflictos de interés colectivo, optando por un estilo sereno, de conciliación y sin aparecer como jefes o representantes. Los unos son “intermediarios” y los otros, “consejeros”, y además se les asigna funciones delimitadas.

¹⁵⁶ La Ley de Participación Popular, Ley No. 1551 de 1994, reconoce personalidad jurídica a las comunidades indígenas, pueblos indígenas, comunidades campesinas y juntas vecinales, como organizaciones territoriales de base (OTB), relacionándolas con los órganos públicos conforme a ley. La OTB y su representante con personalidad jurídica son sujetos de derechos y obligaciones. Proponen, piden, controlan y supervisan la realización de obras y prestación de servicios públicos, de acuerdo a las necesidades comunitarias en materias de educación, salud, deportes, saneamiento básico, micro-riego, caminos, desarrollo urbano y rural. Participan de la gestión municipal.

¹⁵⁷ Opinión compartida con Irene Roca (2008).

Acceso de mujeres a cargos de representación en comunidades rurales

Las mujeres ayoredie no fueron capacitadas por los misioneros para ser líderes religiosas o líderes comunales, pero sí para asumir otros roles, como el de educadoras, enfermeras o médicas. En ese sentido, se les dotó de medios para acceder al bilingüismo y a relacionarse con instituciones externas, entre otras capacidades valoradas actualmente como características de potenciales dirigentes. Puede notarse que algunas de esas mujeres utilizaron esa formación para transformarse en líderes actuales, como dos mujeres adultas *Picaneré* y *Nuruminé*.

Las mujeres desarrollan las capacidades y conocimientos adquiridos para elaborar estrategias propias de acceso a situaciones de poder.

A dichas particularidades se suman aspectos fundamentales ya mencionados, como por ejemplo, la relación que dichas líderes tienen con personas y familias poderosas y grandes.

En la actualidad, la mayoría de los cargos directivos que ocupan las mujeres son de organizaciones con fines productivos y/o sociales (Junta Escolar, Comité de Salud y crianza de animales menores, entre otras). En especial, las instituciones que apoyan la actividad artesanal han sido dirigidas y controladas por mujeres, como se promovió desde las entidades involucradas y probablemente por una exigencia de las mismas mujeres que intervienen en las actividades. En Rincón del Tigre se ha nombrado a una mujer en el cargo de Vicepresidenta, aduciendo como razón principal el hecho de que ella mantiene buenas relaciones con los *cojñone*, por lo que obtiene recursos para la comunidad, como por ejemplo un tractor. Con ese antecedente, es posible que se nombre a otras mujeres en ese tipo de cargos comunales:

“Más antes, cuando estuvimos en Zapocó, Rebeca era dirigente... era Vicepresidenta de la Junta Escolar y después la eligieron a ella para que trabaje en la organización Coordinadora de Pueblo Étnico de Santa Cruz (CPESC). Rebeca ocupaba la Secretaría de Salud durante cuatro años y después cuando cumplió los cuatro años nos fuimos otra vez a Zapocó. Después, Hortensia le habló otra vez para que trabaje en la Central Ayoreo Nativa del Oriente Boliviano (Canob) y ella ocupa la Secretaría de Salud” (Etacori HJ).

También existe participación de mujeres que representan a las comunidades en reuniones y eventos que, por un lado forman parte del intercambio cultural y social entre ayoreode bolivianos y paraguayos, y del fortalecimiento político como pueblo indígena; y por otro lado, intervienen en otras actividades que se desarrollan en torno su pertenencia a las organizaciones indígenas regionales y nacionales.

Las reuniones comunales nocturnas son un espacio importante de deliberación y participación y, en algunos casos, de toma de decisiones. Las mujeres que por alguna razón no pueden estar presentes en esas reuniones o no participan en las asambleas comunales que se realizan, en la actualidad son consultadas de manera informal por sus cónyuges y de manera formal en las reuniones siguientes.

Casi no existen decisiones comunitarias en las que las mujeres no participen de manera activa; de ellas depende en igual medida la ejecución y puesta en práctica de dichas decisiones (Rojas, s/d:8).

Como se ha señalado, en el caso de las autoridades comunales se ha registrado un único ejemplo reciente, en Rincón del Tigre. Es probable que ello haya estado relacionado a la influencia de las misiones y de las instituciones de apoyo, que no han promovido su acceso a dichos cargos y tienden a establecer relaciones con varones, ya que muchas instituciones consideran esta estrategia más viable para lograr el contacto con los comunarios:

“Todas las mujeres a las que se escucha su voz son poderosas. Cuando estaba en Poza Verde, se sentaban a tejer y algún hombre cantaba o hablaba de algún tema, hablaban los hombres; en esos casos la opinión de las mujeres se escucha. Si por ejemplo una mujer se opone a que trasladen una cerca, se escucha. Sí, hay valor igual que los hombres y decía que tiene más poder que los hombres, porque somos más, hay que tener más poder que los hombres, a los hombres les gusta que hablen más las mujeres. ‘Digan más, hablen’, decían ellos. Es que todo tiene que ser un acuerdo con la palabra de ella” (Taller Bélgica 2 MA MJ).

Participación de mujeres ayoredie en las comunidades de zonas periurbanas

En las comunidades periurbanas asentadas en la ciudad de Santa Cruz de la Sierra existen liderazgos que, en general, son designados en reuniones comunales:

“Sí, hay valor igual que los hombres y decía que tiene más poder que los hombres...”

“Su forma de organización de las comunidades, de las tres, hay un jefe. Los comunarios eligen a la persona que la dirige. Eso es lo mismo en las tres” (Chiquenoi HA).

Cada una de esas comunidades o asentamientos: Degui (Barrio Bolívar), Garai y Jogasui (aunque éste último ha sido abandonado a inicios del año 2009, por conflictos internos), tienen sus autoridades internas electas que resuelven problemas entre los comunarios, buscando facilitar su acceso a las autoridades locales. Ello se concreta cuando se trata de problemas que involucran a personas del entorno regional. La gente se ve obligada a acudir a la Policía para resolver dichos problemas, incluso a abogados privados:

“Eso es en la ciudad, no ve que hay tres comunidades que tienen su propia autoridad; pero en realidad la autoridad de acá (local), en la ciudad no se hace valer la autoridad porque no tiene su conocimiento (de las leyes). Podría ser que la persona tendría que tener un poder ante la autoridad, entonces ese sería el poder (no legitimado ante la administración pública), pero hasta que no tenga credencial no puede hacer nada. Quiere decir eso si le dieran una credencial ante la autoridad competente: Prefecto, la Policía, todos esos. Por decirle que Hugo Etacori tenga una autoridad, un apoyo de la Prefectura o de la Alcaldía... Pero, si bien esa autoridad se la concede su propio pueblo que lo elige. Pero como pueblo (Degui), éste no está reconocido ante autoridad competente. Los ayoreos lo reconocen como su autoridad a Hugo porque ellos lo han elegido, pero autoridad competente municipal, no es” (Chiquenoi HA).

Ya que los asentamientos urbanos tienen que sujetarse a la organización política de administración pública, sus autoridades internas funcionan paralelamente a las autoridades formales de las juntas vecinales y OTBs. En ese sentido, es coherente la demanda de reconocimiento formal de sus autoridades propias para que estas adquieran legitimidad, tanto ante los comunarios como ante la administración estatal. La resolución de conflictos que resulta de la relación con otros actores regionales se complica por la poca claridad que tienen los ayoreode sobre las competencias de las autoridades. Generalmente se acude a la Policía como única opción no muy efectiva, dada la escasa respuesta institucional en la mayoría de los casos, como se ha visto anteriormente. En comunidades como Poza Verde, cercanas a pueblos intermedios, como Pailón, se acude sin mucho éxito a la Policía ya que, como nos han relatado los ayoreode, ésta responde escasamente a solicitudes de comunarios porque al parecer sus determinaciones son poco acatadas, temen la agresión de la familia de los acusados y en algunos casos responden con discriminación. Pareciera que es fuerte la intervención de las redes de parentela en los conflictos para evitar la intervención de la Policía, cuando uno de sus miembros ha sido denunciado ante la institución del orden, incluso por otro ayoreo.

En el caso de Degui, las autoridades han sido cambiadas a lo largo del tiempo desde la creación del asentamiento y en diversas situaciones se consulta a varias personas, cuyos consejos son respetados por los comunarios. La primera autoridad fue un antiguo *dacasuté* muy respetado y fundador de la comunidad homónima, Timi Degui; luego se eligió a una dirigente de una red de parentela muy fuerte, para que luego su hermano ocupe el cargo. La dirigencia en el cargo deja un precedente en el nombramiento de mujeres como autoridades comunales a nivel urbano. El actual Presidente cuenta con una directiva que lo apoya, con encargados para salud y educación:

“Degui es el asentamiento más antiguo. Antes era Timi, el OTB representante a su Alcaldía... Fue jefe, años, de Degui. Anterior gente lo había elegido a Timi, su pueblo, él era jefe de un grupo ayoreo (*dacasuté*). Entonces él llegó a eso, como diría nuevamente se ha reelegido a él como Capitán. Sí, sí. Hortensia fue jefa de Degui en coordinación con Timi. Es jefa para resolver problema de la comunidad y entre vecinos. Creo que Hortensia tenía un cargo de dos años o tres años. Ahorita el presidente comunal es Hugo Etacori. Su trabajo de Hugo es defender los derechos de los ayoreos. Así lo mismo departamental y municipal. Hugo resuelve si hay encarcelamiento o dice todo eso, va Hugo a resolver. Ellos tienen una directiva. Entonces, cada uno conoce su rol político” (Chiquenoi HA).

“De Barrio Bolívar o Degui es presidente Hugo, su hijo de Luisa... Los comunarios lo eligieron ahí en la comunidad porque lo respetan, porque es una familia grande la de Hugo, es hermano de

Hortensia. Resuelve los problemas de robo entre ayoreos y de la gente *cojñones* que los achacan a los ayoreos y a veces violaciones también de la gente *cojñone* contra las mujeres ayoreas” (Taller Bélgica 1 MA MJ).

En lo que respecta a Garai, dicha comunidad se ha ido desarrollando progresivamente desde 2005. No cuenta con una autoridad interna legitimada, ya que existen conflictos entre *jogasude* y redes de parentela asentados en la misma. Se han integrado a formar parte de la junta vecinal, eligiéndose a una mujer con el único rol de representación ante la junta vecinal:

“No tenemos todavía organización en Garai. No tenemos todavía autoridad. En Garai ya son todos mezclados, ahí hay un presidente de los ayoreos, pero es un *cojñoi*, presidente de la junta vecinal. No vive en Garai, es vecino nomás del barrio, sólo ahí donde viven los ayoreos le pusieron Garai y todo el barrio se llama San Silvestre” (Chiquenoi HA).

Adicionalmente, Garai se encuentra al parecer dividido por las afinidades políticas de redes de parentelas. Un grupo se identifica con la organización indígena Central de Pueblos Étnicos de Santa Cruz (CPESC), y con ello, al Movimiento al Socialismo (MAS), en contraposición a quienes trabajan más estrechamente con la Alcaldía y la Prefectura, a la que se relaciona con la alianza política Podemos y se los define como “autonomistas”:

“La autoridad en Garai; hay una señora, pero ella es junta vecinal nomás en todo el barrio. Dice que hay dos grupos ahí en Garai. Uno de Podemos y otro del CPESC. No hay, por ejemplo en mi comunidad no tenemos todavía ningún Capitán; pero en la urbanización están reconociendo que estamos dentro de la junta vecinal. Entonces, la señora (...) Chiqueño, está en la junta vecinal, no depende de los pueblos ayoreos, sino depende de la junta vecinal. (Ella) es ayorea, es responsable en la junta” (Taller Bélgica 1 MA MJ).

En la comunidad Jogasui, cuya infraestructura de viviendas y chacos trabajados por algunas familias que han sido abandonados recientemente, se había nombrado como presidente a Daniel Picanerai, quien también es uno de los representantes ayoreode ante la CPESC. Es esposo de la actual Presidenta de Canob, anteriormente autoridad en Degui.

Al margen de la compleja situación que atraviesan por la forma en que se incorporan en el contexto urbano, sus relaciones con el entorno regional, su situación interna de confrontación y alianzas entre *jogasui* y redes de parentela, las comunidades ayoreode de la ciudad tienen el problema de ser utilizadas políticamente. El impacto negativo de la injerencia político-partidaria que se relaciona principalmente con el acceso a recursos ofrecidos a cambio de su participación masiva en eventos políticos, divide a las familias y las coloca en situaciones de confrontación, como se verá en la presentación de los casos:

“La división en Garai es porque la gente, los *cojñone* que son los ‘autonomía’ y el gobierno es indígena. Los *cojñone* dicen que el gobierno nos ha dejado a un lado a nosotros y que el Prefecto del departamento quiere que cada uno maneje sus propios recursos. Los *cojñone* buscan a los ayoreos en Garai y les pagan una miseria para que los apoyen, es por eso que hay divisiones entre nosotros los ayoreos. Nuestros abuelos eran comunistas, lo que este Gobierno quiere es que este país sea unido. Nuestros abuelos se iban al monte a *melear* y el hombre llegaba en la tarde y traía miel, y el hombre le decía a su mujer que cocine. ¿Nuestros abuelos eran comunistas? Yo creo” (Picaneré MJ y Chiquenoi HA).

Un aspecto mencionado en una sesión de validación fue que los ayoreode están considerando proponer como autoridades a representantes de los antiguos grupos locales territoriales para ocupar cargos, tanto en las comunidades como en la organización. La motivación principal es la búsqueda de resolución de conflictos actuales entre autoridades pertenecientes a diferentes grupos, por ejemplo *Guidaigosode* (Puesto Paz) y *Direquedéjnaigosode* (Poza Verde). Este es un dato relevante porque muestra la relativa vigencia de dichos grupos, la importancia de las redes de parentela y la fuerza de los *edopasade*, cuando entre miembros de los clanes se atribuyen características y valores que dan mayor legitimidad en la representación colectiva a uno u otro grupo (Nuruminé MA).

Los testimonios de casos de conflicto muestran que las comunidades urbanas más grandes registran mayor incidencia. Además de los inconvenientes internos en los asentamientos, se presentan dificultades entre comunidades urbanas que son motivadas por problemas interpersonales y de grupos de familias, por ejemplo entre Jogasui y Degui. Es decir, la convivencia en los asentamientos urbanos es compleja en estos momentos.

Se ha considerado la alternativa de separar poblados, lo que en muchos casos se presenta de manera espontánea. Es frecuente la creación de asentamientos nuevos y el abandono de otros por la magnitud de conflictos o la búsqueda de fuentes alternativas de trabajo, entre otros aspectos.

La organización institucionalizada: Canob, CPESC y Cidob

Como no es propósito de este trabajo extendernos sobre la historia de la Canob, se mencionarán brevemente algunos de sus antecedentes, enfatizando en su carácter de institución intercomunal creada con el objetivo de dar al pueblo ayoreode una organización de representación centralizada. Esto se produjo sobre todo por demanda externa en el proceso de consolidación de las organizaciones indígenas del oriente y de su plataforma, antes que por necesidad o reivindicación de las comunidades ayoreode. Como se ha explicado en el capítulo 1 y en acápite anteriores, durante su vida en el Gran Chaco y dada su forma de vida, los ayoreode ayoreode no crearon una organización política centralizada, otorgando amplio margen de acción a los *dacasuté* de los grupos locales (*gagué*).

En ese marco, la creación de una estructura intercomunal de organización que centralice las decisiones fue un desafío que continúa en proceso de consolidación. Se realiza permanente vigilancia sobre dirigentes para evitar “que hablen a nombre de todos” o tomen definiciones a nombre de los otros grupos¹⁵⁸, aunque no pertenezcan a una comunidad y a un clan específico.

El reconocimiento de un solo líder o un grupo de líderes a nivel intercomunal es todavía fuente de conflictos, especialmente por la reciente creación de una institucionalidad de ese tipo, promovida desde afuera del mundo ayoreode y respaldada por organizaciones no gubernamentales, organizaciones indígenas, instituciones religiosas y públicas, entre otras (ver Heijdra 1996:71-73, Suaznábar 1995: 36 y Riester, Zolezzi y Rivero, s/f: 132).

Fischermann (2005 1b:S/p) señala que la organización de los pueblos indígenas “aprovecha una coyuntura internacional favorable, donde el ‘primer mundo’ descubrió a los indígenas como aliados contra la destrucción de los bosques tropicales y subtropicales... Participaron en la fundación de las organizaciones indígenas del oriente boliviano a tiempo de su intervención en el proyecto de Jinca y en el de la creación de una Casa del Campesino en la ciudad de Santa Cruz, ambos apoyados por la ONG Apcob”,.

Como afirma Riester et Al. (s/f: 132): “Canob se crea como instancia de organización intercomunal, en base a un grupo de la nueva categoría de ‘hombres fuertes’ -jóvenes desarrollados en el ámbito de las misiones y primeros en aprender castellano y conocer el mundo ajeno- para asumir la reivindicación política de algunos derechos y la representación con el mundo externo”. Un comentario importante que se realiza refiere a que “estas instancias intercomunales no son articuladas a núcleos organizativos como los grupos de parentesco, donde el peso de las mujeres en la toma de decisiones es gravitante”, por lo que se podría inferir que ello explica en parte la menor participación de las mujeres en esta organización.

Canob, que se creó en 1987 como organización indígena sin fines de lucro, “representando al pueblo ayoreode en territorio boliviano ante el Estado y la sociedad civil¹⁵⁹, establece procedimientos novedosos de participación y toma de decisiones para los ayoreode, que son comunes a las organizaciones indígenas del oriente. También plantea objetivos comunes a las organizaciones de carácter intercomunal, expresando las necesidades de la colectividad.

Sin embargo, como se ha hecho notar en el capítulo 1, en el Gran Chaco predominaba la identidad relativa al grupo local, a pesar de que se expresaban nociones de pertenencia a una colectividad ayoreode diferenciada del *cojñone* y de otros grupos sociales. En tal sentido, no existían intereses

158 Lo que puede terminar resultando en una centralización del poder, con efecto negativo, cuando no se establece una estructura tal que permita el acceso de los y las comunarios a la toma de decisiones, la posibilidad de una fiscalización a la gestión de los dirigentes, así como la rotación de liderazgos. Estudios sobre estos aspectos, en especial sobre las organizaciones ayoreas de Paraguay, han sido realizados; sin embargo, no se ha podido tener acceso a ellos. Contamos con la experiencia de seguimiento de Mercedes Nostas Ardaya al desarrollo de las organizaciones indígenas y la elaboración de algunos documentos de análisis, así como de las consultoras que apoyaron en la lectura crítica de este texto.

159 Texto proporcionado por Canob a Teresa Nuruminé en agosto de 2008.

que representen a una “colectividad de pueblo ayoreode”, así como no se registran acciones conjuntas de grupos con cualquier fin. La reivindicación de derechos colectivos, así como el contenido de la plataforma que demanda la organización intercomunal ayoreode, al parecer se encuentran en proceso de apropiación, así como la consolidación y reconfiguración de la construcción política “pueblo ayoreode”.

“En su estructura organizativa, la Canob cuenta con la Asamblea intercomunal, Directorio, Presidente, Vicepresidente y secretarías de Organización, Salud, Educación, Tierra y Territorio e Información y Difusión. Desde su creación, trabaja en torno a los derechos individuales y colectivos del pueblo ayoreode en las siguientes áreas de acción: Defensa y consolidación territorial (jurídica, organizativa y económica), Educación, Salud y Producción” (Canob, 2008).

Si bien es reconocida la existencia de un pueblo ayoreode con cultura común, los grupos locales de antes y ahora las redes de parentela que quedaron de esos grupos locales en las comunidades tienen aún algunas especificidades y aspectos de formas de vida e intereses propios (Nuruminé MA). Adicionalmente, un problema que se plantea es que la Canob tiene su sede en la ciudad de Santa Cruz de la Sierra y sus actividades son principalmente de reivindicación de derechos, organización política y canalización de financiamiento para proyectos en las comunidades, y las decisiones cotidianas se toman entre los miembros del Directorio. Es complicado llegar a acuerdos consensuados y lograr la participación de los líderes de las comunidades o de los comunarios. Fischermann (2005 1b:S/p) registra que una organización indígena similar se formó en Paraguay, el año 2002, para representar a todos los ayoreode del sur del Chaco Boreal, la UNAP (Unión Nativa Ayoreo del Paraguay).

En lo relativo al nombramiento para los cargos de la organización, éste se realiza en Asamblea Departamental y al parecer entre los requisitos implícitos se encuentran: la pertenencia a una familia grande y poderosa, antecedentes de su trabajo en la comunidad, así como su valentía para resolver problemas, asumiendo posiciones de autoridad frente a los otros. El comportamiento de los líderes es vigilado permanentemente; aunque es muy difícil hacer críticas de frente o intentar relevarlos de su cargo antes de que finalice su gestión. Un factor que influye en ello es el temor a la represalia de la familia grande que apoya su gestión y liderazgo, y al conflicto entre redes de parentela que de aquello podría resultar.

Al parecer los líderes poseen flexibilidad y autonomía similar a la que tenían los *dacasuté* para desempeñar su gestión, sin embargo deben contar para ello con un fuerte respaldo de su red familiar de parentesco. Esta flexibilidad de gestión colisiona con los intereses comunales en algunos casos:

“A (...) la presidenta de Canob le tienen miedo porque ella habla fuerte. Le dije a ella que saquemos a los drogadictos y va a ser una oficina de los pueblos ayoreos; le dije y lo hemos logrado; sacamos a los drogadictos y después fui dirigente de la CPESC” (Chiqueño, Taller Bélgica 1 MA MJ).

La organización intercomunal establece procedimientos de participación y toma de decisiones, que si bien no son del todo nuevos para los ayoreode, el hecho de que se ocupe de temas de interés mayor a los de la comunidad introduce una variación que plantea conflictos a los liderazgos de ese nivel de organización central. Las asambleas ya son una práctica común, en ella se eligen a los líderes de la Canob y se realizan en comunidades urbanas y rurales:

“La organización de Canob hace una gran Asamblea y se vota. No hay Canob comunal. No hay, (las autoridades comunales) son los caciques. Los caciques son los que asisten a las asambleas de Canob” (Taller Bélgica 2 MA MJ).

Como resultado de participación en estas asambleas, se ha constatado la presencia de mujeres ayoredie provenientes de comunidades, ya que generalmente los organismos financiadores exigen una participación equitativa de hombres y mujeres. Sin embargo, nunca se alcanza una participación paritaria; aunque dicho requisito está siendo apropiado por las mujeres, quienes con conocimiento de lo anterior, demandan mayor presencia en asambleas y talleres.

Los resultados de las asambleas son generalmente aceptados por todos, sin que ello evite las críticas no explicitadas a la gestión, ya que continúan cuestionándose estos liderazgos centralizados:

“...lo hemos logrado; sacamos a los drogadictos y después fui dirigente de la Cpesc...”.

“En las comunidades son puro hombres las autoridades y ellos los respetan. Por voto se eligió a (esta mujer ayoredie). No es buena líder, pero algunas la eligieron desde la primera directiva de Canob. No sé por qué la eligieron, porque ella tiene poder, ella vivía en la oficina de Canob en 1994, 1995. Había harta gente de las que fuman pitillo, se quedaban en la casa campesina, en Canob. La gente no sabe por quién votar y cuando la eligieron (...), ella los sacó. Sí, por eso la eligieron...” (Taller Bélgica 2 MA MJ).

Se ha establecido un sistema de información mediante radio-comunicación a las comunidades, que también es utilizado para organizar actividades comunales e intercomunales promovidas por la organización. Ello se combina con la práctica de visitas periódicas entre miembros de las familias *jogasui* o redes de parentela que se encuentran en las comunidades, en las que se aprovecha de informar y hacer reuniones. Al parecer podría relacionarse dicha práctica con las reuniones nocturnas en las que se informa y se comentan actividades, propuestas y proyectos de interés de la comunidad:

“Cuando se va a hacer una reunión en una comunidad, lo primero que hago es hablar con una autoridad de la comunidad, le explico que estoy en la comunidad para reunirme con los comunarios, yo lo respeto a la autoridad. Por ejemplo, cuando yo fui a Rincón del Tigre, lo primero que hice fue hablar con Sergio Etacori, él era la autoridad y le conté que había ido por el tema de la carretera, porque Rincón del Tigre no era afectado, pero como soy dirigente, estoy haciendo el seguimiento, he luchado para que esa comunidad no sea afectada. Sergio hizo la reunión con la gente. Después, el gobierno nos ofreció tractores para sacar a crédito y yo hice un recorrido, fui a Poza Verde, *Guidai Ichai*, y no pude ir a Puesto Paz porque no me alcanzó mi plata. Yo informé sobre los tractores que estaba ofreciendo el gobierno a los indígenas y los comunarios estaban de acuerdo con la reunión, y después a los de *Guidai Ichai* y ellos estaban de acuerdo. Pero lo que pasa es que los ayoreos no tenemos recursos, aunque algunos tienen su capital, igual los de Garai, ellos son medio divididos, además es un terreno pequeño que ellos tienen y el tractor es para que trabaje y hacer ‘*ramplar*’ la tierra” (Picaneré y Chiquenoí MJ HA).

El testimonio muestra que existe una relación entre las autoridades de los barrios urbanos y su organización Canob, de la misma manera que esta institución intercomunal apoya en algunos casos en la resolución de conflictos en las comunidades:

“Entonces, ahí es donde se tiene que solucionar con el presidente o la autoridad de Jogasui de Garai, ¿no es cierto? La presidenta de Canob es Hortensia, siempre van, o sea que Canob es importante para solucionar los problemas, ahora. Es importante cuando está Hortensia, pero cuando está enferma no sabemos qué es lo que sucede, dicen: ‘Voy a llamar a Hortensia para que esté presente para poner orden’; por ejemplo ella es mi sobrina y alguna señora quiere pelear conmigo, ella va porque es poderosa. Es que hay algunas mujeres chismosas y doña Ote no es así, y ella dice que ella es recta, ella es mi sobrina, hija de mi hermana y ella me decía: ‘Si algo pasa, yo te apoyo’. Si algunas señoras dicen: ‘Me voy a quejar con Hortensia’, ella dice que me apoya...” (Taller Bélgica 1 MA MJ).

Acceso, ejercicio y participación de las mujeres en organizaciones indígenas

La participación de las mujeres en la Canob aumenta progresivamente después de haber tenido una presencia marginal, que generalmente se limitaba al acceso a las carteras responsables de Salud y/o Educación. Actualmente, la Presidencia es ocupada por una mujer considerada poderosa, que ha sido también presidenta de su comunidad:

“Ahora por ejemplo, si hay un joven ayoreo drogadicto y roba las cosas de una casa ayoreo, la Presidenta de la organización hace reunión y ella habla con los chicos para que devuelvan esas cosas que se perdieron y como ellos le tienen miedo, lo devuelven (...). Hortensia, como jefa de Canob, como autoridad máxima, Hortensia también resuelve si es en Barrio Bolívar, si la llaman a ella, ella va hasta allá” (Taller Bélgica 1 MA MJ).

El testimonio enfatiza la importancia de la autoridad de la Presidenta de Canob para la resolución de algunos conflictos que se presentan en comunidades urbanas y rurales y que no han logrado ser resueltos en el *jogasui*.

En gestiones anteriores de Canob también se han incorporado mujeres en sus directorios. Ellas participan expresando su opinión, liderando marchas, proponiendo y controlando la administración de proyectos nacionales e internacionales, como por ejemplo aquellos de impacto ambiental y social en sus comunidades y territorios:

“En 1994 entró la primera mujer ayorea a Canob, era Regina Chiqueño, ella era luchadora, no le tenía miedo a las mujeres de familias poderosas; por eso ella murió en manos de un ayoreo enemigo de su familia. También siempre ha estado Luisa como encargada de Salud. Trabajaron todos los temas de las organizaciones indígenas” (Taller Bélgica 1 MA MJ).

“En 1994, eran pura mujeres ayoreas de Canob que fueron nombradas dirigentes de Barrio Bolívar y que trabajaron todos los temas de las organizaciones indígenas” (Taller Bélgica 1 [dato también rescatado en Riester, Zolezzi, Rivero, s/f: 132]).

En espacios de la organización indígena nacional Cidob, en los que actúan las mujeres ayoredie, ellas son reconocidas porque su participación no indica únicamente una presencia femenina. La defensa de las plataformas indígenas en las marchas lideradas por Cidob ha sido amplia y el aprendizaje logrado las ha provisto de un lenguaje político de defensa de derechos, que incluye derechos de las mujeres. Aunque lentamente, avanza su participación en este nivel organizativo y la articulación y apropiación de una lectura propia de su problemática desde su situación de mujeres ayoredie, combinando intereses específicos con demandas colectivas. En ello influye la capacitación y actuación de las mujeres en espacios de reflexión acerca de la opresión de género que se promueven desde instituciones locales, nacionales e internacionales.

De hecho, en la Gran Asamblea de Cidob, que se realizó en 2007, el grupo de mujeres ayoredie que trabajaba en esta investigación promovió ampliamente, como lo viene haciendo ya desde hace un tiempo, la creación de una organización nacional de mujeres indígenas del oriente. Se propuso una candidatura al directorio nacional que se eligió, por lo que se tuvo acceso a la cartera de Recursos Naturales. Al parecer los avances de la Confederación de Mujeres son también lentos; aunque al presente están logrando sostenerse como organización nacional. En el evento que dio paso a su conformación se pudo notar la fuerte presión que algunos dirigentes varones ejercen sobre las mujeres, argumentando el impacto negativo de una posible división de organizaciones, la fragmentación de esfuerzos, lo que a su parecer podría debilitar la causa y su plataforma nacional, que definían como una plataforma que atendía demandas “familiares”, y con ello se podrían satisfacer las necesidades de las mujeres integradas al ámbito familiar. Al final, se argumentó que las mujeres podrían complementar la plataforma común de las organizaciones mixtas, en caso de ser necesario.

Adicionalmente, manifestaron que las mujeres tendrían una doble representación (en las organizaciones mixtas y en sus propias organizaciones) con una organización paralela, lo que no era considerado adecuado. Un dirigente nacional de Cidob, que en 2007 se encontraba aconsejando a las mujeres que le pidieron su opinión sobre la formación de la nueva Confederación, decía al respecto: “No es bueno porque se representan ustedes, las representamos sus maridos que estamos aquí luchando por nuestras familias, además que quieren irse y formar otra organización que traería nuevas representantes a las asambleas, lo que quitaría espacio a otros varones”.

En el ámbito de la organización indígena regional CPESC, mujeres ayoredie vienen participando en diversos directorios, ocupando carteras de Salud y Educación, entre otras. No han tenido acceso a carteras más relevantes como la de Territorio, Recursos Naturales o la Presidencia y Vicepresidencia, ocupadas por varones ayoreode como representantes de su pueblo. Sin embargo, mujeres ayoredie han participado y promovido activamente las secretarías de Género y apoyado la creación del cargo de Promotora de Género, actuando a niveles regionales y nacionales en representación de CPESC. La cartera de Género, en gestiones de directorio de estas organizaciones, ha sido muchas veces acomodada a los discursos e intereses de los varones. Al mismo tiempo, se observa que esto puede estar cambiando debido a las actividades de instituciones de apoyo al desarrollo, que incluyen el enfoque de género en sus programas de intervención.

Estas mujeres dirigentes suelen destacarse en las organizaciones porque, con visión de futuro, algunas consideran importante conformar una entidad femenina y desde hace un tiempo llevan este planteamiento a los espacios de promoción de derechos y reflexión de género de las instituciones indígenas. Su participación en talleres se caracteriza por ser testimonial y por mostrar aspectos de la construcción de género en su pueblo, resaltando elementos favorables que pueden ser valorados y compartidos con mujeres de otras culturas en el proceso de intercambio de conocimientos entre pueblos indígenas sobre sus formas de vida.

En conclusión, una característica importante de las mujeres ayoredie que participan y actúan como líderes en organizaciones indígenas (Canob, CPESC y Cidob), y de las dirigentes de las comunidades urbanas mencionadas, es que son consideradas y definidas como “poderosas” o que están apoyadas por mujeres poderosas.

Como se ha explicado en los capítulos 1 y 2, el término “poderosa” es utilizado por mujeres ayoredie para referirse a personas que por diversas razones pueden imponer sus decisiones y su accionar a la colectividad. Aunque son cuestionadas y criticadas en privado, estas mujeres son temidas y consideradas “fuertes”. Las razones para ello radican en aspectos tales como: el prestigio y tamaño de la familia *jogasui* y/ o red de parentela a la que pertenecen; su relación pasada con algún *dacasuté*; ser *dajnai*, hoy llamadas “curanderas”; tener carácter fuerte para defender sus posiciones o ser capaces de enfrentarse a hombres y mujeres mediante el uso de la fuerza física y la palabra. También se mencionan cualidades que le facilitan su relacionamiento con otros actores: ser bilingües, escribir español, actuar en representación de su pueblo ocupándose de apoyar actividades, tener relacionamiento con personas de las organizaciones indígenas, instituciones de desarrollo u otros agentes externos (ver también capítulo 1), entre otros aspectos como los que se menciona:

“¿Qué quiere decir ser una mujer poderosa?, ¿por qué decimos que una mujer es poderosa? Es que ella pelea, es que ella no tiene miedo a nadie, tiene que hablar bien español. Sí, tiene que tener plata... Tiene que tener familia grande, poderosa. Tiene que saber leer y escribir. Aunque una no sabe escribir, pero sí hablar, una es poderosa. Tiene que tener mucha experiencia en cualquier cosa, como hacer proyectos, hablar mucho en reuniones, aunque no sepa leer así, de hablar ella de organizar todo y eso igual cuenta” (Taller Bélgica 2 MA MJ).

“Ella no es una mujer poderosa. No es poderosa porque no tiene familia grande, pero tiene marido, tiene hijos. Teresa es una mujer poderosa, más o menos ella también, porque tiene familia, hermanos y hermanas, y porque ella habla bien español. Sharon o Julia va a ser una mujer poderosa, va a ser después ella, Sharon también habla bien el español. *Josédaté* es muy poderosa, su padre era *dacasuté* y tiene familia que la defiende” (Taller Bélgica 2 MA MJ).

“Doña Hortensia es Cacique y presidenta de Canob, es la encargada de tierras y tiene los títulos de *Jogasui*, es también poderosa” (Taller Bélgica 2 MA MJ).

La participación individual de las mujeres en cargos de autoridad en las comunidades urbanas y organizaciones indígenas es relevante. Por otro lado, si bien no existen organizaciones político-reivindicativas de mujeres ayoredie, se han conformado nuevos espacios de organización que involucran a mujeres, como son los grupos de artesanas tejedoras, grupos de asociaciones de productores (proyectos económicos), directorios de cooperativas de agua, cooperativas para la venta de insumos o pulperías, y otros similares. Se diferencian de los anteriores cargos porque la autoridad que se adquiere, aunque es formal y les brinda un estatus relacionado con el control de recursos económicos, su liderazgo y representación, es restringida a su ámbito de acción. Riester, Zolezzi, Rivero (s/f: 129-132) consideran que esos cargos “no son de autoridad, aunque también registran una participación activa y definitoria en la toma de decisiones (Zolezzi y Sanabria, 1998, y Suaznabar, 1995). Por su parte, Giesbrecht (1996:52) comenta que:

“Las mujeres ayoré asumen una postura bastante fuerte cuando se trata de tomar decisiones. Progresivamente, las mujeres van teniendo acceso a los nuevos espacios de decisión que se han creado. Sin embargo, ellas participan muy de cerca cuando hay reuniones por asuntos conflictivos y/o

de importantes tomas de decisión. Durante toda la reunión, ellas comentan en voz alta el proceso de negociación, instando a sus aliados en la mesa negociadora a que se pronuncien tal como es requerido por ellas. Inclusive en situaciones conflictivas los comentarios que emanan de las mujeres pueden ser muy agresivos hacia el grupo de hombres y mujeres contrarias que participan en las negociaciones de un tema de relevancia, como vendría a ser por ejemplo el tema de la elección de líderes. En tales circunstancias, hasta pueden ocurrir agresiones físicas de gravedad. Resumiendo, se podría señalar que en el marco comunitario, si bien se ha conseguido que las mujeres no representen un poder oficial, de ninguna manera se ha conseguido acallar la opinión de las mujeres en cuanto a toma de decisiones en juego. Las mujeres siempre influirán considerablemente de manera directa mediante la participación activa durante negociaciones o conferencias, y en forma indirecta a través de una fuerte presión o libertad que le otorguen su propios maridos en relación a decisiones tomadas en ausencia de las mujeres” (Giesbrecht, 1996:45).

Los testimonios muestran que la participación de las mujeres ayoredie en cargo de líderes se acepta y legítima. Se definen como requisitos o aspectos similares a los establecidos para la elección de los líderes varones, por ejemplo: ser bilingües, tener capacitación para el manejo organizativo, resolver situaciones de conflictos, dedicación a tiempo completo y ser electa en Asamblea, entre otros:

“Si hay algún problema, esas mujeres autoridades pueden solucionar todo, ella puede solucionar. Los hombres sí están de acuerdo con una mujer dirigente en la comunidad” (Chiquenoi HA).

“A esa mujer que ya está trabajando en su cargo, a veces piden algunos requisitos para que trabaje. Si tiene todos los requisitos, sólo buscan el carnet. Hay que resolver si es dirigente. Eligen a esta mujer porque tiene experiencia, no pueden elegir a una que casi no entiende nada. Deberíamos aprender de los *cajñone* cómo es el tipo de organización. Si la mujer no hace nada, si no está bien, eligen a otra. Muy pocas de las mujeres son las que tienen cargo, si lo sacan a uno de su cargo, se enojan. Es mejor también tener mujeres que sean jefas en las comunidades. Quiero que esa mujer trabaje en la organización porque es bueno que una mujer trabaje en una organización para que vea las cosas que necesitamos. Los comunarios hablan, primero hablan en una reunión para elegir a la mujer que va a ir a la reunión. Es bueno que participe la mujer” (Etacori HAA).

“Sí, es mejor una chica dirigente; ahora está mejor porque las chicas estudian” (Etacore MAA).

“Sí, es bueno que haya una mujer dirigente, pero que ella sea buena, que no hable contra las otras mujeres” (Chiquenoi HA y Chiqueño MA).

“Es bueno tener dos autoridades, hombre y mujer. Todas las autoridades reciben plata, la plata que mandan va directo a él; si son dos, el hombre lo gasta, la mujer lo guarda. Es bueno que sean dos para cuidar la plata. Si esa mujer tiene ese cargo, tiene que hacer el trabajo, no tiene que hacer otra cosa” (Poza Verde, entrevista colectiva Cutamiño).

Con relación al papel de la mujer y al procedimiento para ejercer su liderazgo, se especifican características similares a las planteadas para los varones: mantener el liderazgo a través de la información permanente sobre sus actividades a las comunidades, actuar en beneficio de las comunidades antes que en beneficio propio, entre otras:

“Porque si una mujer es dirigente está bien, porque esa mujer es elegida de los comunarios, tiene que hacer cosa buena, no la cosa mala; la mujer que han elegido ella tiene que informar a los comunarios de qué se ha tratado, pero esa mujer que no ha informado nada ya no va a seguir en su cargo, los comunarios pueden elegir a otra que se responsabilice de su cargo, es igual para un hombre; si es que no la quieren a una persona, los comunarios se reúnen para buscar otra persona...” (Dosapei HA).

“Es mejor que las mujeres tengan cargo, sin cargo no hacen nada. Es mejor la autoridad de las mujeres en la comunidad. Si hay problemas en la comunidad, se acude a la jefa, tienen que acudir. Si es que

“Sí, es mejor una chica dirigente; ahora está mejor porque las chicas estudian”.

esa mujer no puede arreglar las cosas, ella busca la autoridad de los *cojñones*. Entonces, las autoridades ya se encargan. Tienen derecho las mujeres de arreglar las cosas...” (Poza Verde HAA).

“Si esa mujer no está trabajando muy bien, hay que hacer una reunión para reemplazar a ella y tienen que elegir a otra mujer. Si ella no hace bien las cosas otra vez, a la nueva mujer se la saca y se reúnen otra vez para elegir a la nueva mujer. Y si es que es un hombre autoridad, es igual que las mujeres; si el hombre no hace bien, se lo saca y se elige otro” (Cutamiño MAA).

Un aspecto central señalado es que la autoridad de las mujeres es reconocida y se enfatiza que ellas pueden aconsejar, aunque un hombre anciano enfatiza que su ámbito de acción es la familia:

“Una mujer que es autoridad, entonces una tiene que hacer de eso un trabajo. Si la mujer dice que vayan a rozar para que quede limpio, entonces se le hace caso. Si hay una mujer que es jefa, hay que respetarla en su comunidad. Si la comunidad no la respeta, la sacan. Ambos deben ser responsables, los comunarios y los hombres y las mujeres autoridades. Los comunarios, si no la quieren, no lo dicen de frente, lo dicen de lejitos. No tienen costumbre de hablar frente a frente. Es mejor hacer reunión y decir de frente. En las reuniones se habla de todo” (Poza Verde NN).

“Las mujeres tienen derecho a aconsejar porque las mujeres tienen que decirles algo a ellos. Es bien lo que una pueda aconsejar a sus hijos, le hacen caso”. (Etacori HAA).

Aspectos calificados de importantes para legitimar su autoridad serían, entre otros: mostrar resultados de su trabajo, informar a los comunarios, ser responsables con sus bases, promover eventos para las mujeres, cumplir con los roles tradicionales de género y tratar necesidades de las mujeres ayoredie:

“Es mejor que haya dirigentes mujeres, pueden ser de la junta vecinal o presidenta; siempre los *cojñone* quieren que nos organicemos y si alguien le pega a una mujer o puede ser que le golpean con palo, (habrá) alguien (que) lo ayude...” (Chiquenoi HAA).

“Si hay una reunión, está bien que las mujeres informen a los hombres, porque hay hombres que entienden algo y eligen a alguien para que vaya a la reunión y después explique. No hay problema que una mujer trabaje en la comunidad. Si me invitan a reuniones, vamos a participar” (Cutamiño MAA).

“¿Es mejor que se reúnan solas las mujeres o es mejor que se reúnan los dos hombres y mujeres? Depende del tema, si es para todos, se reúnen todos. Es importante que los hombres se reúnan porque ellos tienen sus propios problemas. Las mujeres asisten a las reuniones, siempre hay mujeres que ocupan unos cargos” (Cutamiño Taller Bélgica 2 MJ).

Por lo que se manifiesta en los testimonios, la participación de la mujer adulta casada está en la actualidad condicionada a contar con la aceptación de su pareja:

“Hay mujeres que las eligen autoridades, sería mejor si la eligen autoridad. Una mujer puede ir a una reunión sin preguntar a los hombres, pero es mejor siempre avisar al hombre. Si no quiere, la mujer no va...” (Picaneré MJ).

“Si es que quieren que una mujer vaya a una reunión, pero el marido no quiere, no va. Si el marido dice que vaya, va; depende del hombre” (Poza Verde NN).

Las actividades de participación colectiva en comunidades rurales y urbanas se realizan con el apoyo de todos sus miembros. Al parecer esta actividad ha sido introducida como práctica en los puestos misionales. Posteriormente, este tipo de labores fue promovido por las instituciones públicas y privadas en desarrollo económico e infraestructura social. En los casos de necesidad, un grupo de mujeres se encarga de las actividades de tipo doméstico:

“Hay algunas actividades que son comunales, solamente limpieza de la comunidad y ahí participan en olla común, con todos, los hijos, señoras...” (Taller Bélgica 2 MA MJ).

“Antes se hacían reuniones para hacer un trabajo comunal. Están de acuerdo en hacer trabajo en conjunto, hay trabajo en conjunto, se puede trabajar en conjunto. Si no hacemos caso, tenemos vergüenza de no hacer caso en un trabajo comunal. Si la autoridad de la comunidad, si viene un *cojñone* y no lo quieren, nosotros le decimos: ‘Anda y se tiene que ir. Hay una autoridad de la comunidad que dice: ‘Vayan a limpiar el callejoncito, ambos lados del chaco *alambrado*’, entonces vamos. Es bueno elegir a la persona. Cuando había autoridad en el monte, la autoridad decía: ‘Hay que matar ese hombre por chismoso’, ahí nomás lo mataban” (Etacori HA).

“En Barrio Bolívar hicieron una olla comunitaria para hacer la limpieza comunal y se juntaron todos, y ellos hacen todito antes de repartir la patasca. Cuando terminan de barrer, todos recién reciben su patasca, es cada fin de mes” (Taller Bélgica 2 MA MJ).

Dada la predominancia de actividades individuales que se realizan como resultado de la continuidad de prácticas del modo de vida ayoreode, aquellas que se basan en un trabajo colectivo tienen pocas posibilidades de éxito (también en Fischermann, 2005 1b:S/p). Adicionalmente, los liderazgos dominantes que sobrepasan el ámbito de la familia extensa son rechazados, como se puede observar en el control permanente y los conflictos que se presentan entre familias, *jogasui* y/o comunidades, y líderes comunales e intercomunales. En nuestra experiencia de ejecución y evaluación de proyectos implantados con comunidades y comunarios ayoreode, hemos podido observar las dificultades para diseñar un proyecto que contemple esas características y las incorpore en sus marcos teóricos y metodológicos. Así también la poca comprensión de las instituciones financieras sobre la complejidad del modo de vida ayoreode, obliga a encarar con seriedad investigaciones etnográficas y el estudio de la organización social ayoreode, dada la importancia de lo político en interrelación con aspectos económico y social. Cabe coincidir con Fischermann (Ibíd.) que entre los principales problemas se encuentran la debilidad del liderazgo, el pensamiento inmediatista y, con ello, la necesidad poco sentida de generar un sustento a largo plazo, en especial cuando se afirma que “gran parte de este pensamiento sigue vigente; aunque adaptado a la situación de la convivencia con el mundo de los *cojñone*”.

5.3. Transgresiones en el ámbito de la participación política

En este capítulo se incluyen casos relacionados principalmente con conflictos que hacen más directamente al manejo y organización del poder en la vida social y la participación política. También se ha realizado una selección que muestra diferencias y similitudes en el tipo de problemas, procedimientos, autoridades a las que se acude y tipos de sanciones que se aplican. El cuadro de registro cuantitativo permitió realizar el trabajo de categorización inicial de casos:

Caso 1: Problema entre familias

“Antes había crímenes. Una sunchó con machete de rozar a la hija de X porque se enojaron las niñas, se pelearon entre ellas y después se hizo grande el problema con la hija de S. La mujer de X era poderosa, pertenecía a la familia de Y. Eso se mantiene en la memoria, dice que Y antes tenía más familia, era más poderoso y ahora ya no tiene defensor, dicen a Y. La hija de S. frente a la Policía aceptó que sunchó a la hija de X y la Policía no hizo nada, por eso se quedó con la idea que la Policía no hace nada. La herida fue grande, era honda. Hay un problema entre la familia Chiqueño contra Picanerai. Se acuerda de lo antiguo, que ustedes eran más poderosos, ahora ya no son nada. La hija de X es diabética, es alcohólica y *clefea* igual que su marido”.

Caso 2: Amenaza de muerte

“Toda la familia de X está amenazada por la familia de Z, de que los van a matar cualquier rato. Pienso la gente salirse de Garai y dejar a la familia de X sola. Se irían los de X y los de Puesto Paz. Ellos son

también Picanerai, pero no los quieren a ellos. Su hija de X dice: ‘Para qué salir, es como tener miedo’. Si se enojan los ayoreos, se tratan a cada rato, es grave. En Poza Verde es igual, se pelean entre familias. Su familia de Y se separó, se fueron a diferentes lugares. Se visitan”.

Caso 3: Conflicto entre familias

“(esta) familia (...) es poderosa, es más grande, ella no se mete en los problemas, son sus nietas... sus nietas vinieron a meterse en los problemas de anoche. Los Picanerai tienen miedo contra los Chiqueño. La nieta es Chiqueño y Picanerai. Si la nieta está ahí nadie le hace nada a su abuelo (...), ya cuando ella se va, lo amenazan. (Este hombre) Chiqueño es del mismo apellido que (el otro), pero es de otro grupo de familia en Paraguay”.

Resumen de los casos				
Nº	Problema	Autoridades	Procedimiento	Sanción
1	Conflicto entre jóvenes que involucra a los padres y a las redes de parentela a las que pertenecen.	Policía. No responden, lo que disminuye el respeto de los ayoreos ante su autoridad.	La víctima denuncia ante la Policía y la agresora acepta su falta.	
2	Amenaza pública de muerte.		Salida de la comunidad. División de comunidades.	
3	Conflictos entre familias poderosas.		División de comunidades.	

Implicancias culturales y normativas

Ya que en la actualidad en la mayoría de los casos no existe *dacasuté* ni otra autoridad interna con la legitimidad necesaria para intervenir en la resolución de conflictos, al parecer una solución para evitar mayores daños es la división de comunidades y/o la creación de nuevos asentamientos. Hay dudas. ¿Abandonar la comunidad, ante la posibilidad de la crítica sobre el supuesto temor de la familia que deja el asentamiento, afecta a las familias involucradas? Parecería que los conflictos más difíciles de resolver son aquellos entre redes de parentela con antecedentes en experiencias de divergencias y problemas antiguos. El inconveniente es mayor cuando la comunidad se divide por intereses relacionados con actividades político/partidarias. Las personas acuden a los miembros del *jogasui* y éstos buscan el respaldo de las redes de parentela. Entonces, el conflicto se convierte en un problema que puede causar enfrentamiento de largo alcance entre grupos.

ARCHIVO APCOB



MERCEDES NOSTAS ARDAYA



Suia Picanere.

ARCHIVO APCOB



ARCHIVO APCOB



Adorno de capitanes.

Conclusiones

Este trabajo, realizado con mujeres y varones ayoreode, reafirma nuestra concepción sobre lo complejo y valioso de su cultura. Al mismo tiempo, nos compromete a sumar esfuerzos con líderes ayoreode que están buscando lograr las condiciones sociales necesarias para que este pueblo pueda expresarse plenamente en su reconfiguración cultural, reconociendo sus diferenciaciones, tensiones y riqueza interna.

Nos impulsa a incidir para que desde los órganos del Estado se efectivicen acciones coherentes con los marcos jurídicos actualmente existentes que suponen la vigencia de derechos y deberes. Y, al mismo tiempo, se promueva una interculturalidad concebida desde el respeto entre los diferentes actores sociales y políticos, lo que en el actual contexto también incluye que los pueblos indígenas en Bolivia superen ideas y acciones que, en los hechos, implican jerarquías que colocan en desventaja a algunos pueblos, como el caso de los ayoreode, con el fin de cerrar también este tipo de brechas.

El proceso de la investigación dejó inscrita en nuestra experiencia la complejidad del relacionamiento entre personas de culturas diferentes; en especial, cuando la libertad de la interrelación se restringe por una multiplicidad de factores. La comprensión del otro está mediatizada por contextos, ideas, temores y marcos conceptuales que pueden obstaculizar los diálogos y sesgar la lectura de datos que sintetizan narraciones, testimonios y prácticas observadas.

Nos sorprendimos ante el reconocimiento de situaciones que no habíamos observado en trabajos previos, algunas de las cuales contradecían ideas e idealizaciones, así como certezas construidas a partir de vivencias, lecturas y afirmaciones contenidas en estudios anteriores propios y de otros autores. Varias pueden ser las razones por las cuales se abrieron a nuestra percepción otras dimensiones de la vida de las mujeres ayoredie. Entre ellas podrían estar la temática y el enfoque de la investigación, la participación personal y comprometida de mujeres y varones, con quienes en muchos casos nos une una larga amistad y, en ese contexto, accedieron a brindarnos un tiempo extenso para expresarnos vivencias históricas y actuales, permitiéndonos involucrarnos en reflexiones y en reiteradas revisiones de la interpretación de los datos. La opción por una lectura de género¹⁶⁰ para comprender la situación específica de las mujeres ayoredie, permitió observar y comprender otros hechos sociales, o ver los mismos sucesos con otros ojos.

Sin dejar de reiterar el carácter de aproximación inicial de este trabajo, debemos señalar que la complejidad del proceso que viven actualmente los ayoreode nos generó más preguntas que respuestas y, en ese marco, nos condujo a esbozar, apenas, sugerencias formuladas con la voluntad de motivar investigaciones posteriores que aporten progresivamente a una comprensión más amplia de la situación de las mujeres en esa cultura.

El análisis de la información obtenida durante el trabajo de campo así como de fuentes bibliográficas consultadas, nos ha permitido realizar consideraciones finales para el debate de temáticas que se presentan en este texto y fueron abordadas de manera sintética. Como punto de partida para unas conclusiones que se asumen de manera provisional, resumimos tres aspectos interrelacionados que consideramos relevantes: 1) las construcciones de género en la cultura ayoreode; 2) las regulaciones y referentes normativos, así como la resolución de disputas y conflictos en los ámbi-

160 En el sentido explicado en el marco teórico del libro de síntesis.

tos de estudio; 3) la interlegalidad, como una posibilidad a la que las mujeres ayoredie (*cheque ayoredie*) apelan para la resolución de conflictos que enfrentan en su vida cotidiana actual, acudiendo tanto a regulaciones y referentes normativos de su pueblo como a normativas e instituciones del derecho republicano que se intersectan en la práctica de defensa de sus intereses.

1. Construcción de género en la cultura

Una de las premisas de este trabajo plantea que las construcciones de género y la condición de las mujeres se encuentran permeadas por procesos históricos, culturales y de relaciones de poder, al mismo tiempo que sustentan —y se sustentan— en normativas y regulaciones sociales, influyendo en las formas de resolución de virtuales conflictos y transgresiones femeninas. Asimismo, partimos de que las identidades de género, en el marco del sistema sexo-género, incorporan categorías establecidas en reglamentaciones y referentes normativos, en la relación de mutua influencia entre visiones, valores y normas, como es ampliamente reconocido en trabajos académicos de Antropología Jurídica y Sociología del Derecho (Smart, 1995 1a-1b).

Otro aspecto que enfatizamos es que el sistema de género, articulado con otras formas de desigualdad y discriminación, establece fronteras y es, al mismo tiempo, un campo abierto para la disputa de sentidos y de prácticas favorables a sus intereses.

Las mujeres del pueblo ayoreode experimentan cotidianamente vivencias que entrelazan elementos del pasado vigente en la memoria y en las acciones, con la interculturalidad de los días de hoy. En su evocación aún perviven los antepasados *jnanibajade* (los primeros varones) y *chequebajedie* (las primeras mujeres), hoy reconocidos como seres míticos del orden antiguo o generación del *erape bajade*, portadores de sabiduría y coraje, capaces de lograr la metamorfosis y fusión armónica entre naturaleza y cultura, corporeizados en nuestros días en los ancianos y ancianas que experimentaron la vida en el Gran Chaco.

En la narrativa, testimonios y representaciones de las generaciones actuales o *disi ejode* del mundo de hoy, también conocido como el orden actual (*erape ejoi*) de mujeres y hombres adultos y jóvenes, se expresan las enseñanzas y recomendaciones legadas por los *jnanibajade* y *chequebajedie*, entrelazadas con las vivencias actuales. La bipartición de su mundo y de su historia se manifiesta en el presente. En efecto, en el espacio de diálogo establecido para la revisión de este texto (febrero 2009), líderes ayoreode confirmaron la existencia de ideas y visiones, representaciones y mitos —que expresan una historicidad ayoreode en la que se diferencian dos periodos (la bipartición de su mundo)— inscritos en su memoria; cronología también registrada en los testimonios obtenidos y en literatura secundaria estudiada.

A lo largo del texto, se afirma que el primer orden de los antepasados *jnanibajade* y *chequebajedie*, incluía el mundo mítico y que el segundo orden tuvo inicio en el momento de la transformación de dichos antepasados míticos en las generaciones de *disi ejode*, abarcando la vida en el monte (Gran Chaco), el periodo de creación y consolidación de los puestos misionales y la vida actual, “los días de hoy”. Sin embargo, en la revisión realizada con líderes ayoreode se expuso una divergencia que puede considerarse como dato relevante para investigaciones futuras. Se afirmó que el primer orden abarca tanto el mundo mítico de los antepasados como la época del Gran Chaco o vida en el monte, como se resume en este testimonio:

“En nuestro idioma, tendría que ser casi como traducir la vivencia de atrás, de antes, y la vivencia de ahora. La primera época es el *erape bajade*, en el *erami*. La segunda época es el *erape ejoi*, en el mundo nuevo, de la nueva generación. La primera época, de los *jnanibajade* y *chequebajedie*, (el mundo de los antepasados míticos) y en el monte; y la segunda época después de la colonización, de los *disi ejode*, los días de hoy, los de la generación actual, de los que toman la vida del *cojñoi*, del inútil. Parece que... es como dos etapas, el *disi ejode* comienza con la colonización, la abuela que ha vivido en el monte es *chequebajedie*. Ellos todavía se podían transformar en animales y vivían con la sabiduría” (Jnurumini HJ, Taller de validación, febrero 2009).

La diferencia puede estar relacionada con visiones de grupos locales, aspectos generacionales, o con una reconfiguración de la historia ayoreode por líderes actuales. Una líder *Chiqueño*, mujer adulta de la generación actual, manifestaba su dolor por el fallecimiento de su madre, expresando al

mismo tiempo su pena por la pérdida de una valiosa mujer *chequebajedie*, quien nació y vivió su infancia en el monte. Lo expresaba de esta manera: "...ella se fue con su conocimiento y sus historias".

Junto con un sentimiento de orgullo por el valor y conocimientos de los antepasados, que se expresan en la apreciación de su identidad como pueblo ayoreode, coexisten voces de rechazo hacia aspectos de la forma de vida en el Gran Chaco.

Al mismo tiempo, el desagrado por algunas vivencias actuales, formulado como una forma de desprecio a quienes adoptan la vida del *cojñoi*, hombres y mujeres definidos como "inútiles y sin conocimiento", se matiza con la valoración a ciertos cambios en su forma de vida, visiones y representaciones de futuro, mediante la adopción de pautas culturales de los *cojñone*. Por ello, adultos y jóvenes ayoreode viven conflictivamente experiencias de discriminación y exclusión en su relación con un entorno –al mismo tiempo que hostil– de posibilidades. Se debaten en una ambivalencia entre el legado de los antepasados y las nuevas prácticas, aprendizajes y esperanzas.

Los ayoreode han sido caracterizados como cazadores-recolectores, que desarrollaban una horticultura de claros de monte y practicaban una vida seminómada o itinerante, con una organización social y política centrada en los grupos locales, definidos en esta tipología como sociedad igualitaria. Al respecto, la Antropología actual debate la validez de una conceptualización estricta de la organización social de pueblos similares a los ayoreode como cazadores-recolectores, sin que esto implique una generalización e impida reconocer su especificidad. En esta línea, nuestro trabajo llama la atención con respecto al uso de esta categoría en la literatura consultada para definir a los ayoreode.

Investigaciones hechas para desmitificar las construcciones sobre los "cazadores-recolectores", como una imagen más del "buen salvaje" (basadas en la revisión y el contraste de datos etnográficos sobre este tipo de pueblos en el mundo), muestra la diversidad presente en sus formas de vida. Algunas de las construcciones mistificadoras han tendido a soslayar dos aspectos: a) la existencia de diferenciaciones sociales internas con base generacional y en la división sexual del trabajo, en términos de estatus y acceso a poder de decisión en lo social, político y económico, y b) la existencia de esferas separadas de intercambio y prestigio que podrían representar desventajas en el acceso a toma de decisiones para ciertos actores sociales, entre otros aspectos¹⁶¹.

Respecto a la definición de los ayoreode como "sociedad igualitaria", el análisis de los datos de campo sugiere que en la dimensión económica, de acceso, manejo y control de recursos naturales, era posible encontrar condiciones de igualdad, aspecto en el cual se coincide con otras investigaciones. Al parecer, existió en la vida en el Gran Chaco y existe en la actualidad, un acceso más igualitario a conocimientos, así como al manejo de recursos naturales y un cierto control, diferenciado por prescripciones generacionales y de género, así como prohibiciones señaladas sobre todo por los *puyade*.

Sin embargo, en las esferas de organización social y política se registran al mismo tiempo prácticas del Gran Chaco y del presente que denotan la existencia de jerarquías, estatus y rangos entre individuos y redes de parentesco, que incluyen diferenciaciones en términos de género y generaciones.

El análisis de los datos muestra que si bien la división sexual del trabajo tiene roles definidos, tanto durante la vida en el Gran Chaco como en la actualidad, éstos se flexibilizan dada la importancia de la colaboración y apoyo mutuo en la reproducción social del grupo, intercambiándose los roles en caso de necesidad sin que implique una valoración negativa del varón o de la mujer, incluso atribuyendo mayor estatus a esta última (por ejemplo en la cacería de piezas grandes).

Las mujeres eran y continúan siendo proveedoras y distribuidoras de recursos. Aunque en los puestos misionales tuvieron limitaciones para el control de ingresos (ver capítulo 4), dada la tendencia de los administradores de concentrar la enseñanza sobre el manejo y gestión de nuevos recursos en los varones, dicha situación fue progresivamente revertida por ellas. Inclusive, sería necesario hacer un análisis detallado de la importancia de las actividades económicas a su cargo, en la vida en el Gran Chaco, durante las misiones y en el sistema de producción actual.

En otras esferas de las relaciones sociales en el Gran Chaco regían construcciones de género que restringían la participación de las mujeres, especialmente las adultas en edad reproductiva y en pareja estable, lo que las colocaba en un estatus diferenciado y no igualitario. Los testimonios revelan que la mayoría de las restricciones normativas, expresadas mediante los *puyade*, recaían sobre esa categoría de mujeres. Sin embargo, las nociones existentes sobre el valor de las mujeres poderosas y el aprecio a los comportamientos que expresaban coraje, valentía, capacidad de trabajo, de defensa de su

¹⁶¹ Se sugiere consultar Arcand (1988) quien resume el debate en torno al uso de la categoría cazador-recolector y la utilidad de la tipología que coloca las sociedades en tres grandes grupos: sociedades de cazadores-recolectores, sociedades agrícolas y sociedades industriales.

grupo y de sus opiniones, así como su acceso a poderes chamánicos y al conocimiento sarode, entre otros aspectos, hacían que su palabra y juicios sean tan valorados como los del varón.

Se han registrado narraciones y testimonios sobre experiencias de la vida en el Gran Chaco en lo relativo a aspectos de integridad personal, participación política y otras relaciones sociales que ponen en duda las hipótesis –atribuidas a los ayoreode– de coherencia entre el discurso y la práctica de igualdad y equidad, y obligan a profundizar, incluso a replantear, las investigaciones sobre una condición igualitaria en las relaciones de género en la sociedad¹⁶² ayoreode.

El proceso resultante de la relación con agentes del entorno, desde el establecimiento de puestos misionales y la situación actual, ha traído algunos cambios en las atribuciones y roles de género, flexibilizándose en algunos casos (por ejemplo el debilitamiento de las estrictas pautas de relacionamiento de mujeres adultas con varones, otras mujeres solteras, suegros y otros miembros del *jogasui* y de la comunidad), o haciéndose más rígidos en otros (por ejemplo la prevalencia cada vez mayor de la familia nuclear y el relegamiento de las mujeres a roles del hogar).

La síntesis anterior nos plantea una interrogante: ¿Permiten los elementos señalados concluir y caracterizar, de manera general, al pueblo ayoreode como una “sociedad igualitaria”? A nuestro criterio, es imprescindible delimitar los ámbitos de lo social a los cuales se aplicaría tal conceptualización y sus alcances, aspecto metodológico que también se aplica para la actualidad.

Otro elemento importante para comprender las relaciones de género apunta al sugerente debate ya planteado sobre la organización política, para el cual los datos obtenidos en este trabajo aportan también nuevos insumos. Etnografías existentes han descrito a la organización política ayoreode en el Gran Chaco, como descentralizada, sin jurisdicción sobre el conjunto de grupos locales del pueblo ayoreode, constituida por un liderazgo no autoritario, incluyendo la toma de decisiones participativa y el ejercicio del poder controlado que posibilitaba el acceso igualitario a una jefatura que no poseía derechos y obligaciones excepcionales, descritos como liderazgos eficaces sólo durante los tiempos de guerra.

En este trabajo, las personas consultadas enfatizaron que los grupos locales, en su característica de entidades territoriales y políticas, poseían algunas diferencias en la organización política y social. Es decir, se observó que si bien prevalecía, como actualmente sucede, la identidad común y el sentido de pertenencia a una colectividad ayoreode, existían entre grupos locales ciertas diferencias en las prácticas, las que no deberían ser soslayadas. Lo anterior permite afirmar que se presentaban variaciones que, considerando las características más comunes enfatizadas por los estudiosos del tema, deben ser tomadas en cuenta para su registro.

Entre las diferencias señaladas en esta investigación se manifestó que los grupos locales liderados por el *dacasuté* principal, los *dacasuté* menores y sus seguidores, presentaban jerarquías entre cargos, cierto margen de autonomía para definir la forma de acceder al liderazgo y soberanía en el ejercicio de la autoridad, que incluso llegaba a variar entre *dacasuté* del mismo grupo. En la literatura de referencia se encuentran datos que registran relaciones jerárquicas manifestadas en la existencia de un estatus social mayor atribuido al *dacasuté* y sus familias, consejeros, seguidores y a los *dajjnai* o chamanes (Bessire, 2001).

Al interior de los grupos locales del Gran Chaco, la organización socio-política podía presentar cierta estratificación, diferenciación o rango entre individuos y entre grupos familiares para el acceso al poder político y a la toma de decisiones, en especial entre el grupo de *dacasuté* y el resto de miembros. Las diferencias también se podrían extender en algunos casos a redes de parentela (ver capítulos 1 y 5), que eventualmente poseían mayor o menor poder, denominadas “familias poderosas” relacionadas por parentesco consanguíneo, adopción, y afinidad al grupo de autoridades. De la misma manera, las diferencias (en sentido de un rango inferior dentro del grupo) se extendían a la posición de personas huérfanas, mujeres y/o niños, o miembros de familias pequeñas, expuestos a situaciones de indefensión con el abuso de poder que podía llegar a la aplicación de castigos de muerte y la venganza tolerada, indefensión e indemnidad, que aún es posible observar en la actualidad en algunos casos.

Otro aspecto que variaba era el rol y alcance de la participación en la toma de decisiones de los grupos de apoyo del *dacasuté*-consejero, otros *dacasuté* menores, seguidores y miembros. Existían diferen-

¹⁶² Como se ha podido notar, en este trabajo se utiliza el término “sociedad” si ello no impide reconocer la coexistencia entre diversidad y unidad, heterogeneidad y patrones comunes, y la multiplicidad de identidades y “realidades”, evitando paradigmas binarios para explicar lo social.

cias entre grupos locales, en cuanto a la participación de miembros del *gagné* que el *dacasuté* dirigía, en la definición de las estrategias de guerra y, en algunos casos, en la resolución de conflictos de su grupo. La composición del grupo de seguidores únicamente en algunos casos incluía también mujeres, cuyo papel no fue claramente identificado por los participantes en esta investigación.

En la bibliografía consultada, Fischermann (2005:40) registra diferencias. Por ejemplo, la tendencia de otorgar la sucesión hereditaria a los hijos más destacados del *dacasuté* era más marcada entre los *Direquedéjnaigosode* que entre los *Cochocoigosode* y *Jnupedogósode*, quienes más bien tendían a reconocer como sucesor al miembro más experto, que podía no ser hijo ni pariente del *dacasuté*. Entre los últimos grupos nombrados, el *dacasuté* gozaba de mayor autoridad en tiempos de paz que entre los *Direquedéjnaigosode*. De la misma manera, en algunos grupos se mostraría una tendencia a que el *dacasuté* perteneciera a uno de los clanes más fuertes y que también represente a la mayoría de los miembros.

La práctica de la poliginia, presente en algunos grupos locales, la exogamia clánica, no aplicada estrictamente en otros grupos, las implicaciones de la residencia uxorilocal en su relación con la descendencia patrilineal, la itinerancia y movilidad estacional actual, son temas de debate que en la presente investigación no han podido ser abordados en profundidad, debido a las limitaciones de su alcance.

Una sugerencia concluyente de este trabajo, con relación a ese punto, es la de profundizar esos temas para comprender de manera más amplia las particularidades internas existentes entre los ayoreode en el Gran Chaco y sus construcciones de género, que tienen implicaciones en la situación actual de las mujeres, y las herramientas con las que cuentan para enfrentar situaciones cotidianas.

Como se puede observar, influyen en el pensamiento y comportamiento actual aspectos de la racionalidad ancestral, formas de pensamiento, valores y principios, reglas, normas, prácticas e instituciones de la vida de los antepasados míticos y metamorfoseados, *jnanibajade* y *chequebajedie*, y de las vivencias en el Gran Chaco (monte). La continuidad de elementos culturales de la vida de antes y la reinterpretación de aspectos del presente, a través del filtro del pasado, es aparentemente verificable en los datos expuestos en este trabajo.

Al mismo tiempo, ante un posible vacío actual de regulaciones y referentes normativos del orden social que permitan responder a las nuevas experiencias¹⁶³, se están desarrollando creativamente alternativas que recuperan, re-significan y logran combinaciones innovadoras de conocimientos y prácticas pasadas y actuales. En una búsqueda por encontrar soluciones a problemas y necesidades del presente, las mujeres están transformando sus competencias y capacidades, en un ejercicio de formulación de posibilidades, uso de conocimientos y herramientas para crear formas de interactuar con la naturaleza y relacionarse con la complejidad del mundo rural y urbano de los días de hoy.

Identidad cultural, atributos y regulaciones¹⁶⁴ de género

Incorporando un análisis histórico, en esta investigación se han abordado aspectos relevantes de los procesos de interrelación con el entorno en las diferentes épocas señaladas, para comprender, a mayor profundidad, la situación actual y el alcance de los cambios en la vida de las mujeres ayoredie. En esta conclusión, se rescatarán únicamente ciertos rasgos centrales.

Las mujeres ayoredie afirmaron que si bien pueden ser señalados algunos elementos particulares que en términos de atributos y roles las diferencian respecto a mujeres de otros pueblos indígenas y mujeres urbanas, al referirse a su condición de mujeres es necesario rescatar la complejidad evidenciada, evitando generalizaciones.

Las *cheque ayoredie* consultadas observan que las diferencias entre los grupos locales también inciden y marcan especificidades en las prácticas y atributos de mujeres, por su pertenencia a dichos grupos en el Gran Chaco. De manera similar, fueron señaladas particularidades entre mujeres de diferentes clanes y pertenecientes a grupos generacionales que permean las interpretaciones individuales de sus vivencias concretas y de la historia de su pueblo. Como factores adicionales a los mencionados se incluyen experiencias particulares de mujeres en su relación con misioneros, agentes del entorno circundante, vivencias urbanas y de participación en actividades políticas en representación de su pueblo.

¹⁶³ Nótese que la interrelación más permanente de los ayoreode con otras poblaciones del Estado Republicano empezó hace poco más de 60 años, en 1947. Se trata de un proceso aún no finalizado, pues se conoce la existencia de grupos que viven todavía en el monte, entre las fronteras de Bolivia y Paraguay

¹⁶⁴ De la Real Academia de la lengua Española: Regular es determinar las reglas o normas a que debe ajustarse alguien o algo. Normativa que se refiere a lo jurídico institucional.

En ese sentido, buscando capturar aspectos de la diversidad mencionada, se decidió en este trabajo, como una opción metodológica, consultar e incluir la visión y representación testimonial de mujeres que se encontraban en comunidades localizadas en zonas periurbanas y rurales, cuyas características respondían de alguna manera a las diferencias por ellas señaladas: pertenencia a los clanes y a los antiguos grupos locales; edad y categoría generacional¹⁶⁵; y mujeres con capacitación formal y experiencias en cargos de liderazgo. Estas últimas son influenciadas por la experiencia adquirida en el manejo de conocimientos, sobre todo para resolver problemas de salud y conflictos legales y por contar con aptitudes desarrolladas para la mediación en el relacionamiento de su pueblo con agentes externos, como instituciones de desarrollo y organizaciones indígenas, entre otros aspectos.

a) Identidad cultural e identidad de género

Sobre la construcción cultural y atribuciones de género del orden anterior de los antepasados y durante la vida en el Gran Chaco, la investigación muestra que al parecer los *edopasade* (atributos y propiedades clánicas), *áyipié* (intelecto) y *oregaté* (espíritu o espiritualidad), como herencias sexuadas, transmitían características femeninas y masculinas específicas, relacionadas con la pertenencia clánica. Consideramos que éste es un punto clave que debe ser estudiado a mayor profundidad para comprender las dimensiones de su alcance en la construcción de género actual (capítulos 1, 2 y 5).

La revisión de mitos recogidos en la literatura de referencia y los testimonios evidencian que de la época del érape bajade, orden anterior y vida en el Gran Chaco, las entidades míticas con capacidad de metamorfosis y los *jnanibajade* y *chequebajedie*, antecesores de los actuales ayoreode, transmiten conocimientos, dan pautas de comportamientos y sugieren procedimientos a las mujeres actuales, como lo evidencian mitos registrados. Existieron *chequebajedie* poderosas, creadoras de reglas y proveedoras de bienes tangibles e intangibles de propiedad *edopasade* de entidades míticas femeninas (ver capítulo 1) de fundamental importancia para la vida social y cultural y para la pervivencia de los ayoreode.

En el orden del mundo anterior, las autoridades más poderosas (*dacasuté*) fueron mujeres, a quienes en la literatura se define como las más valientes y feroces “homicidas”. Se registra el importante mito de *Soré*, *edopasade* de los *Etacorone*, la primera mujer *dajjnai* (curandera, bruja, médica, también chamán), de donde se originan todos los chamanes y sus poderes. También se encuentra la historia de *Bujote*, una mujer *Picaneré* que proveía de leña y producía toda clase de tejidos de los que conocía las técnicas de elaboración. A partir de estas cualidades, se atribuye a las mujeres el hecho de ser laboriosas y diestras en esos conocimientos.

Asojné, principal y más poderosa entidad *edopasade* de los *Chiquenone*, está relacionada con la procreación, la renovación de la naturaleza y el castigo-origen de los *pnjade*, entre otros atributos marcados por una ambivalencia entre catástrofe, castigos y aspectos bienhechores y terapéuticos. Se señala en la literatura que, siendo la primera entidad femenina, tiene relación con la fertilidad del mundo, definiendo los ciclos de la vida, el cambio de la estación seca a la de lluvia, cataclismos, enfermedades, muerte. *Samá*, mujer *Chiquejñoro*, es proveedora de bienes como la sal y la miel. Ambas entidades femeninas dan la propiedad inicial de los objetos y bienes mencionados o *edopasade* al clan *Chiquenoi*, lo que los hacía más poderosos que los otros clanes y como señalaron personas consultadas, más “bonitos” por su “fuerza” (poder inherente). La estrella *Gesdoná* o *yiguedojné* es otra entidad femenina dueña del hierro y objetos de metal que después heredarían a la humanidad (Bartolomé, 2000); *Yajogué* es una de las personalidades más sobresalientes de los *Dosapeode*. Casi todas las marcas y signos clánicos específicos pueden ser remitidos a ella.

Se observa en los testimonios una reinterpretación actual del rol de las entidades que explica la influencia de éstas y otros antepasados míticos femeninos en la definición de atributos y prescripciones en la construcción de género. Un estudio a mayor detalle podría dar pistas adicionales sobre la manera en que se constituyen hitos, así como influyen en las transformaciones de la condición genérica en la cultura ayoreode.

En la literatura consultada no se registran en rigor mitos de origen entre los complejos míticos ayoreode; aunque se explica la existencia de primeras mujeres de diversos clanes en los seres metamorfoseados como *Yajogué* (oso bandera) y *Jnacóyique* (pato del monte).

¹⁶⁵ En el aspecto generacional, es importante señalar que las mujeres adultas y ancianas conocedoras del orden del mundo anterior son consideradas también *chequebajedie*, razón por la cual sus conocimientos y sabidurías son valorados en el presente.

Así pues, no se evidencia en los mitos una oposición fundante entre naturaleza y cultura, como es el caso de otras sociedades, y aparentemente no existe una asimilación de la mujer al ámbito de la naturaleza y del varón a la esfera de la cultura. Los antepasados, si bien poseían características sexuadas y transmitían atributos, bienes y cosas materiales e inmateriales en los *edopasade* (repartición mítica del universo a través de la pertenencia a los clanes), se sujetaban a una concepción holística, que no separa naturaleza y cultura, entre varios aspectos por su capacidad de metamorfosis de humanos a animales y viceversa (capítulo 1)¹⁶⁶. Así, todo tiene esta clase de origen —personas, valores, prácticas sociales y objetos de todo tipo— hasta los más actuales (Casalegno, 1992:110).

En el taller final de revisión del documento, los participantes señalaron que dicha capacidad se mantuvo durante la vida en el Gran Chaco y que en la actualidad sólo podría ser recuperada por los *dajjnaine*, mujeres o varones chamanes, recurriendo a la práctica de rituales chamánicos tradicionales, que fueron prohibidos desde la época de los puestos misionales. Se enfatizó en la importancia de recuperar los poderes chamánicos para enfrentar situaciones actuales adversas, como alternativa ante la falta de condiciones adecuadas de vida que el actual contexto no les garantiza.

Entre las *chequebajedie*, se destacan mujeres definidas como poderosas en el Gran Chaco (capítulos 1 y 5) y otras que son distinguidas por su coraje en el contacto: Mujeres *dacasuté*, es decir, esposas de capitanes, *dacasuté* (fuertes/autoritarias o bondadosas, y encargadas de distribución de productos al grupo local); mujeres *dajjné*, chamanes y encantadoras poderosas; mujeres capaces de cazar tigres y defenderse; mujeres que se acercaron a los hacendados y mujeres que mediaron el contacto con otros grupos locales ayoreode que permanecían en el monte.

Las mujeres que sobresalen en la actualidad son líderes consideradas poderosas, principalmente por determinadas razones como: el prestigio y tamaño del clan al que pertenecen, el tamaño de su *jogasui*, su relación pasada con algún *dacasuté* y/o *dajjnai*, insistiéndose en características como valentía y coraje, laboriosidad, capacidad de acompañar la defensa de su pueblo y control del carácter. También se señalan cualidades que les permiten relacionarse con otros actores en el contexto actual como el bilingüismo, la educación escolar, la formación técnica, capacidades para acceder y controlar ingresos, capacidades de mediación con los no ayoreode, de mantener relaciones y desempeñar un rol de representación de las comunidades ante organizaciones indígenas, ONG u otros actores externos.

Al mismo tiempo que se valoran las cualidades antes mencionadas, existen atributos de género que se podrían definir como relativos a la feminidad, vigentes en la actualidad, según las mujeres consultadas. En general, se asigna la laboriosidad, como un atributo central. Características adicionales a las que se hace referencia son: el autocontrol en el uso de las palabras (de manera que no resulten negativas para el grupo y para ella misma, por ejemplo cuidarse en el uso de *sarode* y no ser “chismosa”); conservar la armonía del grupo; no ser celosa; ser buena cónyuge y buena madre que mantiene y apoya al grupo; ser fiel con su pareja (al padre de sus hijos en especial); preservar estabilidad en el matrimonio, y cumplir con las reglas de relacionamiento al interior de la familia, *jogasui*; distribuir y regalar los productos de recolección y de su trabajo, del chaco y de la cacería, siendo buena proveedora, entre otros aspectos citados en los capítulos 1 y 2.

Cabe destacar que se señalaron cambios en la identidad femenina y en las relaciones de género en el pueblo ayoreode, que tienen que ver con la reconfiguración y adopción de comportamientos y valores del entorno, y se enfatizaron otros considerados propios, como respuesta para diferenciarse de lo ajeno en una especie de alteridad y ambivalencia frente a la complejidad de sus vivencias actuales.

Se manifestó que, especialmente en el periodo de consolidación de los asentamientos y/o comunidades llamadas también puestos misionales, muchos ayoreode incorporaron nociones resultantes de la interrelación con otras poblaciones. Se internalizaron ciertos valores y aspectos de la moral cristiana, como el valor inherente a cada persona creada a la imagen de Dios, el matrimonio y la familia, al mismo tiempo que prescripciones de género prevalecientes en el entorno regional que afectarían progresivamente la situación de las mujeres. Por ejemplo, se promovieron valores y prácticas que refuerzan una organización basada en la familia nuclear, transformándose ésta en la unidad doméstica predominante; aunque subsisten relaciones alrededor del *jogasui* como espacio de producción, distribución y de base de la red de parentela, la cual se fortalece agrupando a un conjunto de aliados consanguíneos y afines a quienes se acude para obtener respaldo, en especial, ante situaciones de conflicto.

166 Según afirma Casalegno (1992:110), otros antepasados que no se metamorfosean, se convirtieron en los antepasados reales, al parecer coexistiendo al mismo tiempo.

Se amplía la división de roles en el ámbito del hogar, se enfatiza en la maternidad y en la familia nuclear, aunque ya en las jóvenes se nota cierta flexibilización sobre la necesidad de contar con una pareja para obtener estatus y respaldo familiar.

Sobre los cambios en la actualidad se hace mucho énfasis en la adopción de prácticas y valores de la economía de mercado; por ejemplo, el dinero obtenido en diferentes actividades y los bienes adquiridos no se redistribuyen, especialmente por la precariedad de la economía familiar y sus necesidades de subsistencia, que debilitan las relaciones de solidaridad en el grupo y dificultan a las mujeres el cumplimiento del rol de la provisión, distribución, entrega de regalos y reciprocidad.

Se están adoptando formas de organización social y política que privilegian a los varones, asignando un papel secundario a las mujeres y desarrollando relaciones jerarquizadas con predominio masculino, sobre todo en los espacios de poder de las organizaciones indígenas, donde las mujeres están subrepresentadas. Asimismo, se comenta sobre la influencia de los medios de comunicación visual en la difusión de prácticas que las mujeres ayoredie intentan recrear en su entorno.

b) Economía: manejo y control de recursos

En la mayoría de los testimonios resalta que las mujeres ayoredie eran proveedoras y debían ser distribuidoras de recursos, encargadas de la recolección, así como de preservar las prácticas de reciprocidad y los valores de solidaridad. La división sexual del trabajo con roles definidos era flexible y no existían diferenciaciones sustanciales en el acceso a conocimientos para la recolección y transformación de recursos naturales; lo que además se complementaba con la importancia de la solidaridad y colaboración en la pareja, intercambio de roles en situaciones de necesidad y entre miembros del *jogasuode*, en especial la red de mujeres. Inflúan más las prescripciones generacionales que las de género.

El relativo control de la distribución de recursos principalmente del chaco, de la cacería y de la recolección, efectuado principalmente por la mujer adulta en pareja estable, así como la regla de residencia uxori-local, permitían que ésta reproduzca la reciprocidad y manutención de la armonía en las familias ampliadas o *jogasuode* y que tenga un rol importante tanto en la generación como en la resolución de los conflictos cotidianos y extraordinarios. No parece existir una división entre un ámbito privado y un ámbito público que defina un reconocimiento diferenciado al trabajo y aporte de las mujeres.

En la actualidad, como sucedía con los frutos de la recolección en el monte, los ayoreode consideran fundamental la participación femenina para el aprovisionamiento de recursos, a través de la obtención de ingresos provenientes de la elaboración y comercio de artesanías, el trabajo sexual y la mendicidad¹⁶⁷, así como del trabajo en instituciones y organizaciones. Con ello se produce el ingreso de las mujeres al mundo laboral.

La mendicidad es una actividad realizada por algunas mujeres adultas y ancianas que, en ocasiones, puede permitir la obtención de ingresos para la subsistencia diaria y se realiza al mismo tiempo que la venta de artesanías en las calles de las ciudades. El trabajo sexual que realizan mujeres desde edades tempranas y en pocos casos mujeres emparejadas, es considerado un medio de obtención de ingresos, tanto en comunidades localizadas en zonas rurales como urbanas. En esta práctica se involucran también mujeres adolescentes por decisión personal y, en algunos casos, con el respaldo de los familiares; aunque existen padres que optan por motivar casamientos tempranos para evitar que sus hijas se dediquen a esta actividad y no corran riesgos de violencia y de contagio de enfermedades de transmisión sexual. Ambas actividades se desarrollan en una situación de vida en condiciones de pobreza extrema.

El control y manejo de recursos naturales estaba normado por reglas del orden mítico, legadas por los antepasados y expresadas como *puyac*, es decir, regulaciones y prohibiciones generacionales y de género para garantizar un manejo racional de la biodiversidad y la fauna y, con ello, una situación de afluencia de recursos.

Las mujeres ayoredie continúan trabajando casi de manera permanente en el tejido y elaboración de artesanías (ver capítulo 5), alternando con diversas tareas cotidianas, ya que su concepto de laboriosidad se mantiene y el ocio se restringe a actividades de visita y periodos de reposo. Si bien su trabajo proporciona ingresos sustanciales para su familia, el varón tiene ventajas en el acceso a tra-

¹⁶⁷ Estas dos actividades son equiparadas por las mujeres consultadas con las actividades de recolección de alimentos y con el favor sexual a cambio de alimento que se realizaban en el Gran Chaco.

bajos eventuales asalariados y de jornalero, por lo que existe tendencia a la concentración de poder para la toma de decisiones en sus manos. Influyen en este hecho que actualmente se atribuye un valor positivo a la acumulación de objetos materiales obtenidos mediante compra y contar con recursos para garantizar condiciones de salud y alimentación diaria.

En la situación de las mujeres interviene la disminución de bienes distribuibles, ya que el dinero que ellas administran es un bien cuyo reparto se realiza sobre todo en la esfera doméstica, por lo que su rol como proveedoras y distribuidoras se ha debilitado. También su acceso a recursos es menor. Sin embargo, al parecer su inserción en el mercado de producción y comercio de artesanías estaría generando alternativas para las mujeres y puede proporcionarles mayor acceso a ingresos. Pero, al mismo tiempo, se observa que su papel de mantención de los valores de reciprocidad, solidaridad y armonía se debilita progresiva y proporcionalmente al aumento de actividades a su cargo.

Se constata que el concepto de propiedad —que en la época del Gran Chaco se limitaba a posesión de bienes elaborados, producidos y recolectados— está cambiando en relación a los bienes que se adquieren en el mercado. Asimismo, la herencia a la que mujeres y hombres tenían acceso igualitario, únicamente limitada por las prácticas de reciprocidad, la noción de posesión de bienes antes que derecho propietario y la destrucción de los bienes de los difuntos en la actualidad está en cuestión, lo que puede originar conflictos por nociones de propiedad privada y de acumulación de bienes ya incorporadas entre miembros de las familias nucleares y ampliadas.

c) Relaciones familiares y aspectos reproductivos

Entre los ayoreode, la descendencia patrilineal y las prácticas de residencia uxorilocal o matrilocal y la exogamia clánica se mantienen; las últimas, flexibilizadas por las relaciones con el entorno. La exogamia clánica es estricta en algunos clanes más que en otros y se trata de evitar la transgresión de esa norma; siendo la “adopción” ritual de personas por otros clanes una medida de práctica antigua. La preferencia del establecimiento de relaciones permanentes y con descendencia en edad madura que se tenía en el Gran Chaco viene cambiando, en especial porque los padres motivan a que se celebren matrimonios tempranos para evitar embarazos de mujeres solteras. Los jóvenes de ambos sexos mantienen libertad sexual hasta que se opta por el establecimiento de la pareja estable, cuando el rol de la mujer casada limita la práctica libre de su sexualidad y su libertad de relacionamiento con personas solteras del sexo opuesto y mujeres jóvenes.

En el monte se presentaban casos de lo que equivaldría a un matrimonio arreglado o prescrito, al mismo tiempo que la mujer joven en ejercicio de su libertad sexual elegía al hombre con quien quería emparejarse; sin embargo, éste podía rechazar la propuesta. No existe una valoración especial de la virginidad ni un juicio negativo sobre las múltiples parejas sexuales de las mujeres y varones solteros. Existía preferencia por matrimonios con buenos cazadores y *dacasutédie*. Se presentaban casos de poliginia no restringidos a los *dacasuté* en algunos grupos locales, cuando a la mujer madre con hijos se la responsabilizaba de la maternidad y el mantenimiento de la vida en pareja.

La mujer ayoredie, proveedora, distribuidora y encargada de mantener los valores de reciprocidad y solidaridad, las prácticas de distribución y las relaciones de armonía, es al mismo tiempo representada como la madre que debía privilegiar la crianza de los hijos en pareja, encargada de labores de servicio y cuidado de los miembros de su núcleo doméstico básico y de la familia ampliada. Esta misma mujer madre en pareja estable debía respeto a la figura masculina, como autoridad familiar, aceptando los roles estrictos de relacionamiento codificados culturalmente como regulaciones que imponían restricciones a su independencia en el comportamiento individual, relaciones sociales en el grupo y opciones de vida. De las relaciones de confianza se excluía en especial a los cuñados, a todos los varones del grupo local, con excepción de miembros de su propio *jogasui* y a mujeres solteras. Las relaciones entre suegra y nuera eran pautadas para garantizar extremo cuidado y respeto. La transgresión de dichas regulaciones era castigada socialmente y, en algunos casos, con violencia física por parte del cónyuge o de miembros del *jogasui*. Sin embargo, algunas mujeres jóvenes consultadas consideran que la flexibilización de las pautas de relacionamiento en la actualidad es uno de los factores que explica la existencia de un mayor número de conflictos.

En la actualidad, la mujer que asume una vida en pareja estable y opta por la maternidad ve su sexualidad limitada a la pareja, ya que cuestionamientos a la fidelidad son objeto de chisme, amonestación y fuente de conflictos que pueden afectar a las redes de parentela. Como aspectos

centrales en la identidad femenina, están presentes preceptos relacionados con la fidelidad y reproducción biológica, dejando muchas veces en un segundo plano las dimensiones de placer y afecto. Estas quedarían restringidas a la etapa en que la mujer no ha formado una pareja estable. Aunque también las parejas se pueden separar y es obligatorio que de inmediato se busque formar otra pareja. Es decir, se promueve la estabilidad del matrimonio a pesar de la facilidad de separación y la iniciativa individual de las mujeres, en especial en situaciones con presencia de hijos.

Los matrimonios interétnicos son aceptados y en la mayoría de los casos son de mujeres ayoredie con varones *cojñone*, a quienes se asume como miembros de la red de parentela. Sin embargo, es diferente la suerte de las mujeres ayoredie, ya que en muchos casos han manifestado sentirse discriminadas por familiares de sus esposos.

En la bibliografía consultada encontramos mitos que podrían ser interpretados como historias que registran la existencia de diversidad sexual, aunque en el Gran Chaco no se han señalado casos. En la actualidad, existen jóvenes homosexuales y transexuales a quienes no se maltrata y se reconoce su individualidad; aunque su preferencia sexual es considerada como algo “poco común”.

Las construcciones explicadas sobre lo femenino y lo masculino, aun cuando limitan las relaciones individuales con códigos de comportamiento entre miembros de la familia cuya vigencia se está debilitando, no circunscriben a las mujeres a determinados espacios en la comunidad o restringen su movimiento y movilización estacional entre lo comunal rural y urbano. En la actualidad, las mujeres pueden circular en diferentes esferas de lo comunal, como los espacios festivos, asambleas y reuniones formales, etc. Las mujeres están recreando los roles que como recolectoras, proveedoras y distribuidoras poseían en el Gran Chaco, transformándolos en capacidades que les permiten obtener recursos y desarrollar estrategias para entrar en el mundo laboral en los nuevos contextos, lidiando con las limitaciones del medio y de la exclusión social.

En lo que se refiere a la condición masculina, la misma suele asociarse a nociones de autoridad, coraje, valentía, fortaleza y capacidad de trabajo. Esos atributos y valores prescritos se vinculan, además, con los roles de cazador, productor y, en la actualidad, de proveedor de ingresos monetarios.

La responsabilidad de socialización de género de los hijos se encuentra en manos de ambos padres que transmiten roles; aunque también actúa la familia o los hijos son entregados en “adopción” (ver concepto explicado en los capítulos 1 y 2). En la actualidad, se observa la existencia de una cantidad creciente de hijos de mujeres solas que son aceptados por abuelas u otros familiares, dado que existe una amplia protección a la maternidad y a las madres con reglas de solidaridad y una serie de tabúes que, en algunos casos, se extendían a los cónyuges. El número de hijos ha sido siempre controlado por la mujer o por la pareja en el Gran Chaco, a través de la no aceptación de infantes con discapacidad, primogénitos, niños producto de embarazos no espaciados, entre otros, que se constituían en reglas estrictas que debían ser acatadas por la pareja. Otros casos de no aceptación de niños se producían por decisión de las mujeres y, cuando se controlaba la fertilidad de manera definitiva por medio de hierbas, se debía consultar al compañero. De la misma manera, personas ancianas o con enfermedad que deja secuelas de discapacidad, podían solicitar ser enterradas para evitar sufrimiento personal y dificultades al grupo. Ambas prácticas deberán ser comprendidas en su contexto y no se presentan en la actualidad.

d) Integridad personal y violencia de género

El capítulo sobre integridad personal incluye un análisis de casos de violencia de género de diversa naturaleza, clasificados por tipo de maltrato (capítulo 3) y sus implicaciones en la vida de las mujeres. En los testimonios, se manifiesta que hechos de violencia de género existían en el mundo del *erape bajade*. La literatura de referencia registra mitos mencionados en este texto. Especialmente, *Jnanugúto* y *Arapótori edopasade Picanerane*, quienes eran homicidas poderosos, en tanto que *cobotó* sólo era capaz de matar a mujeres y *Quiraquirai* únicamente a niños (Fischermann, 2005:159).

Antepasados metamorfoseados femeninos como *Asojñá*, *Soré* y *Cúo* experimentaron situaciones de extrema violencia hasta la muerte. Explica Casalegno (1992: 110) que el “asesinato” constituía el momento crítico, casi siempre, en el cual los antepasados se metamorfoseaban, convirtiéndose en lo que son actualmente. *Cúo* es representada como una joven virgen a la cual se expropia de su cuerpo y de su sexualidad, de sus bienes materiales y simbólicos, confiscación aceptada por los padres en una expresión de sexualidad femenina para los otros. Las entidades míticas femeninas

están entre los seres más poderosos, como *Soré*, *dacasuté* homicida, ejemplo del coraje y ejercicio de violencia; *Jnanugúto*, quien mataba a los *cojñone* y solamente a hombres poderosos¹⁶⁸; y *Asojné*, a quien las entidades masculinas intentan dar muerte de manera colectiva y, como no pudo ser eliminada, es transformada en una entidad a la que temían y rendían culto, según el mito.

Testimonios dan cuenta de casos de actos de violencia que acababan en homicidio y de castigos con muerte a mujeres durante la vida en el Gran Chaco, tanto a causa de violencia conyugal como por condena de muerte ordenada por el *dacasuté* o su esposa y ejecutada por sus seguidores. La violencia era mayor hacia las mujeres solteras, huérfanas y viudas sin protección de familias poderosas y/o redes de parentela.

Los relatos recogidos señalan que durante la época de los puestos misionales también se presentaban casos de violencia de género, al mismo tiempo que se habían prohibido el homicidio y la violencia física. Del análisis de los testimonios se observa que se produce la internalización de nociones sobre violencia conyugal como un hecho privado al ámbito de la pareja y cuya resolución sea de responsabilidad de la familia nuclear.

Actualmente, se presentan casos de violencia física y sexual. Se observa asimismo un incremento de la violencia entre jóvenes y de éstos hacia personas de diferentes edades y de ambos sexos, atribuido en general al consumo de drogas como el alcohol y la clefa¹⁶⁹; aunque no fue posible realizar un registro cuantitativo. El consumo de clefa por parte de jóvenes y adolescentes, así como el trabajo sexual, son temas que necesitan ser tratados de manera urgente por sus connotaciones con todo tipo de violencia interna y externa, enfermedades de transmisión sexual, división de comunidades y agresión hacia personas del entorno circundante.

La violencia de género es juzgada negativamente por las personas consultadas y se comentó que en el Gran Chaco se castigaba con sanciones corporales como la muerte y la expulsión, y no corporales, como la censura pública y amonestación, que incluían el rechazo al agresor como posible pareja. Se observa que los testimonios sobre la vida en el Gran Chaco refieren a que en la aplicación de sanciones corporales y de expulsión por el *dacasuté*, influía el hecho de que la víctima perteneciera a una familia poderosa que lograba el castigo para el agresor.

Al mismo tiempo que se rechazan las agresiones a la integridad personal y el maltrato, la venganza era y aún es tolerada; por ello, la posibilidad de que la familia de la víctima recurra a actos de ese tipo es una estrategia posible de defensa de las mujeres. A la venganza tolerada tenían y tienen acceso especialmente las mujeres pertenecientes a familias poderosas. Si no era ese el caso, la situación de las víctimas, particularmente huérfanas, viudas y solteras, era de fragilidad y en los hechos el maltrato quedaba impune, ya que, como expresan mujeres consultadas, el *dacasuté* en el Gran Chaco intervenía para solucionar conflictos de este tipo a solicitud de las redes de parentela, respondiendo principalmente a familias poderosas. En la actualidad, la venganza es una reacción posible y, por tanto, un instrumento cuyo impacto requiere de investigación mayor.

La noción de locura es utilizada para explicar el comportamiento de varones en casos de violencia contra las mujeres en algunas situaciones, lo que podría sugerir la existencia de una naturalización de ese tipo de acciones en esos casos. Se dice que la locura se produce por la transgresión de regulaciones de relación entre los ayoreode y la entidad mítica, personaje masculino, personificado en *Poji*, la iguana (*Peni*). Por un lado, las transgresiones al descanso de *Poji*, durante la estación seca, pueden provocar locura y, por otro, se podría sugerir que la interpretación de las mujeres alude al mito de *Asojné*, cuyo esposo, *Poji* (en algunas versiones del mito), participó en su muerte violenta en reiteradas ocasiones, aspecto que se podría trabajar en el futuro (ver capítulo 1).

En las narraciones se evidencia el uso reiterado de conceptos, como “miedo” y “debilidad”, en contraste con los de “fuerza” y “poder” de las mujeres, o articulado a la falta de los mismos. Como se observa, al parecer el ser mujer/persona ayoredie se relaciona principalmente con la pertenencia a un clan y a un *jogasui* y red de parentela poderosos que protejan y respalden sus acciones. Dichas nociones son importantes para comprender la vida cotidiana de las mujeres y su acceso a una

168 La *Soré* cortaba los corazones de sus víctimas; *Arorí*, que luchaba sin armas, quebró los huesos de sus adversarios con sus manos. “La *joiniámia* era, cuando era todavía ayoré, ni gorda ni alta. Era chica nomás. A pesar de esto, era homicida de poderosos *cojñone*. Como arma usaba el machete con mango largo. Con éste cortaba y despedazaba a éstos que había matado. Después cortaba la nuca para separar la cabeza, la agarraba y la llevaba consigo”... Fines de los años sesenta los *Guiday-gosode* de la misión el Faro Moro, cortaron las cabezas de *Totobié-gosode* que habían atacado y matado (Información personal de Ulf Lind [Fischermann, 2005:249]).

169 Apelación local para designar fuertes pegamentos químicos usados también como drogas inhalantes, características en poblaciones que viven en una situación marginal (muy frecuentemente personas de la calle).

vida sin violencia, a la autoridad y al poder o su situación de fragilidad en el grupo, por lo que debe continuar investigándose. Aunque eventualmente pueda encontrarse en una situación de poder, cuando no es miembro de una familia poderosa se arriesga a una inestabilidad casi permanente.

No se evidencia la existencia de un principio o noción sobre debilidad intrínseca de las mujeres, ya que éstas son tan fuertes o tan débiles como los varones, puesto que en “todo” existe lo bueno y lo malo, y el coraje y la debilidad, entre otras dicotomías que se relativizan. Sin embargo, por los relatos se evidencia que ha existido y existe violencia contra las mujeres. Esto podría estar relacionado con el énfasis en el rol de madre, la obligatoriedad de garantizar la paternidad y la patrilinealidad en la descendencia, a partir de la imposición a la mujer para que entierre al primogénito en el momento de conformación de la nueva pareja (práctica del Gran Chaco), y la forzada maternidad, lo que además obliga a la monogamia y a una socialización de hijos en pareja. A ello se suma el hecho de que en el hombre se valoran los atributos de fuerza, agresividad y coraje; aunque también se enfatiza que la sabiduría se encuentra en quien es capaz de controlar dichos comportamientos. Sin embargo, como hipótesis iniciales, deberán ser profundizadas en futuros trabajos.

A pesar de los hechos de violencia, los grupos pequeños viven en relativa tranquilidad y, al mismo tiempo, frágil armonía y se nota mucho silencio. Las palabras que se dicen son pocas y directas y escasamente se comenta sobre decisiones y actos de otras personas. Dichas actitudes son, al parecer, coherentes con el respeto a las pautas de relaciones sociales codificadas culturalmente y el temor a la venganza, así como con el cuidado al poder de la palabra, en especial de los *sarode*, por su impacto en el grupo y en el individuo que canta o verbaliza la historia y que emite juicio. El uso abusivo de la palabra y de los *sarode* es considerado un descontrol y que al mismo tiempo permite controlar comportamientos como el abuso de poder y puede también ser utilizado como tal.

Todos estos son elementos sustanciales para comprender el desarrollo de relaciones cotidianas y los conflictos que pueden estallar en cualquier momento en las comunidades, tanto de zonas rurales como periurbanas, que derivan en situaciones de violencia de género, generacional e intragenerica, y múltiples salidas de personas y grupos familiares para crear nuevos asentamientos. Actualmente, se presentan situaciones de abuso de poder (término utilizado y comprendido en su magnitud por las personas ayoreode consultadas), que generan actos de violencia que, en la mayoría de los casos, quedan impunes y muchos de ellos están relacionados a conflictos entre redes de parentela poderosas y/o al control e instrumentación que algunas de éstas realizan de situaciones que permiten el acceso a bienes y recursos económicos. Mujeres, en situación de control de poder, pueden hacer uso prebendal de su acceso a instituciones republicanas.

El temor a la venganza y retaliación o revancha entre pequeños grupos de poder en conflicto actúa como límite a la inserción más exitosa en espacios de poder estatal. Se pronuncian por la creación de normas para regular el abuso de poder, evitar la impunidad y por la definición clara de criterios que den legitimidad a las autoridades, varones y mujeres, por igual.

e) Organización y participación política

Durante la época del Gran Chaco, las posibilidades de acceso al poder para las mujeres dependían de su pertenencia a familias poderosas y/o al matrimonio con *dacasuté* o con potenciales *dacasutedie*, uniones privilegiadas en ese tiempo. En ciertos grupos locales las esposas de los *dacasutedie* podían intervenir en resolución de conflictos de mujeres, algunas llegaron inclusive a establecer y aplicar sanciones. Eran amplios sus roles de distribución de bienes y de mantenimiento de la solidaridad y armonía en el grupo. No se registran casos de mujeres que hayan ocupado cargos de *dacasuté*, a excepción de las mujeres entidades míticas mencionadas.

En la actualidad, la aplicación de formas de organización política republicanas en las comunidades tiende a excluir a las mujeres del acceso a cargos de dirección, limitando su participación a secretarías de Salud y más recientemente de Género. Son pocos los casos de mujeres que acceden a la Presidencia de OTB, el Corregimiento, o la Alcaldía. Sin embargo, ya que entre los ayoreode consultados existe una percepción positiva sobre las capacidades de las mujeres para ocupar cargos con las competencias que hoy asumen los varones, en algunos puestos de representación ante autoridades estatales se están presentando cambios, experiencia que las mujeres consideran alentadora y digna de ser replicada. Las ayoredie participan activamente en procesos de recuperación y reivindicación política de identidades culturales y de pueblos, por lo que se destacan en especial

aquellas que ocupan cargos de liderazgo en organizaciones intercomunales e indígenas. En este esfuerzo, resalta la participación de las “mujeres poderosas” (concepto desarrollado en los capítulos 1 y 5), quienes en uso de sus capacidades de alianza y redistribución de recursos del Estado hacia las comunidades, cuestionan y reivindican mayor participación en las estructuras de las organizaciones y cargos de responsabilidad, y observan que su participación en espacios políticos públicos es a veces alentada y apoyada por la pareja.

Los testimonios evidencian que las posibilidades de participación de las mujeres son influenciadas por relaciones de parentesco consanguíneo y entre afines, así como por las redes de parentela y el respaldo que ellas deben poseer de familias poderosas para adquirir legitimidad. Otros aspectos relacionados con capacidades de interlocución y mediación ante el entorno parecen ser secundarios ante la vigencia de las prácticas propias. Es decir, se abren espacios nuevos de autonomía femenina, pero las ayoredie no pueden actuar solas sin contar con el apoyo de un esposo y de una red familiar poderosa, ya que ello limitaría sus posibilidades de ejercer poder.

Las mujeres también participan en ámbitos comunales mediante sus organizaciones dedicadas a actividades de producción y comercialización de bienes y con el apoyo a acciones colectivas de beneficio comunal, que tienen un rol importante en la provisión de ingreso y bienestar de la comunidad.

Mujeres líderes participaron en una reflexión y balance sobre los cambios en su modo de vida y posibilidades futuras. Les preguntamos qué aspectos definirían como pérdidas y cuáles como ventajas de la situación actual. Las conclusiones se han incluido en los capítulos 1 y 5, pero consideramos necesario especificar las dificultades para realizar un balance absoluto ya que se notan diferencias en la percepción de los cambios, en especial entre mujeres adultas y jóvenes; sobre todo por la influencia de la valoración que cada una tiene de su identidad ayoredie y de sus particulares condiciones de vida. Por ejemplo, la debilidad que se atribuye a la situación actual del *disi ejode*, la generación del mundo actual, en la concepción de la bipartición de mundo, es algo que se encuentra más presente entre adultas y, sobre todo, ancianas y es reinterpretado por jóvenes líderes actuales.

Se puede concluir que el sistema de género progresivamente está siendo influenciado por procesos y hechos sociales internos y del entorno. Algunos cambios son considerados positivos y otros negativos. Resalta que las mujeres están intentando mantener el control y decisión sobre la distribución de los ingresos del hogar, la toma de decisiones familiares y comunales, ampliando el acceso a cargos de liderazgo y mediación con agentes del entorno regional y manteniendo la vigencia y rol de la red de parentela como legitimadora de la representación (Taller de revisión, febrero 2009).

2. Bases del orden normativo

En este acápite se abordan aspectos del orden normativo, con una síntesis de la relación entre prescripciones, mecanismos de regulación, procesos de gestión y resolución de conflictos y disputas. Con fines de registro de procedimientos de resolución de conflictos en los ámbitos de estudio, se los ha denominado “casos”.

En principio, el orden normativo ayoreode transmitido por los antepasados para señalar principios, comportamientos, recomendaciones, preceptos y regulaciones que contribuían a moldear mandatos de género, combinaría principalmente referentes normativos de dos orígenes: del orden mítico, expresados en los *puyade*, y de lo que Casagleno (1992: 110) denomina orden de la “moral” y de lo que los ayoreode consultados definen como orden de la “costumbre” y de la regla. En este texto, se adoptará la denominación utilizada por los ayoreode.

En el taller de presentación final de este trabajo, los varones y mujeres líderes asistentes reconocieron la existencia de ambos órdenes; aunque plantearon con claridad las dificultades que implica su distinción. Mediante estos órdenes se pautaban conductas deseadas, sugerencias, recomendaciones, prohibiciones y permisiones, a la vez que se advertía sobre eventuales castigos y activaban dispositivos de control a conductas transgresoras.

Los *puyade* son pautas de acción relacionadas con los antepasados originarios y la estructura mítica del mundo ayoreode para regular las relaciones entre humanos y de éstos con la naturaleza. Cada entidad mítica dictaba *puyac*, reglas de comportamiento con distintos grados de poder y sanción cuando eran transgredidas. Por ejemplo, todo lo relacionado con *Asojnë* está envuelto en los *puyade* más estrictos. En los *puyade*, las pautas principalmente “señalan”, no poseen función moralizadora (Casagleno, 1992: 110 y 115, manifiesta que son “prohibiciones que señalan”) y, sin enunciarse

realmente como órdenes, “recomiendan” cómo se debían hacer las cosas: desde prácticas sociales, técnicas, acceso a alimentos y alimentación, así como la forma de encarar momentos críticos y de peligro frente a la naturaleza, y momentos de conflicto y venganza entre las personas.

Se manifiestan principalmente como aprendizajes del pasado, acciones que por su resultado negativo deben ser hoy evitadas, por lo que los *puyade* también guían respuestas a situaciones del presente. Por su parte, Fischermann (2005: 168) afirma que el *puyac* señalaba una manera de actuar y podía incluir desde prohibiciones que únicamente deberían considerarse como una contravención a las “buenas costumbres” hasta prohibiciones cuya transgresión podría traer graves consecuencias para la persona o para el grupo, las últimas definidas por este autor como tabúes.

En el castigo a la transgresión de los *puyade* no intervenía ninguna figura de autoridad de los grupos locales, siendo aplicado por las entidades, antepasados originarios, míticos y se manifestaban principalmente como enfermedades. Por ejemplo, la transgresión a los *puyade* señalados por *Asojñá*, al despertarla durante la estación seca o al caer y hablar mal de ella durante su ritual y fiesta, afectaba con enfermedades y accidentes, incluso mortales¹⁷⁰. Otros momentos, como el matrimonio, nacimiento y la muerte también están marcados por *puyac*. Los castigos provenían del mundo de los antepasados y estaban dirigidos a mantener un equilibrio natural.

En este orden, si bien existen castigos, éstos podían ser evitados mediante la manipulación del poder de personas que utilizaban un contrapoder, generalmente los *dacasutedie* (que han desarrollado poderes propios por su alta autovaloración y, por no tener miedo, por expresar mucha rabia y haber matado se los consideraban más poderosos que mujeres, niños o simples ayoreode, como expresa Fischermann, 2005:273) y chamanes, además por el uso de *sarode*. El *puyac* en su enunciado designa la prohibición, describe las consecuencias de la ruptura bajo un principio de causa/efecto claro en términos ideales, ya que llega a consumarse en escasas situaciones. Buscando mantener su vigencia se expande su ámbito de acción, por lo que se trata de evitar infracciones, educando y reproduciendo prácticas que incorporan las prescripciones por costumbre. En cambio, los mitos y *sarode* que también generan prohibiciones, son de conocimiento restringido y su relato es estrictamente controlado por ser *puyade* demasiado poderosos. Es deseable el relato de mitos menos peligrosos o cuya narración produce consecuencias deseadas. Los grandes mitos son *puyade* en su totalidad, así como casi todos los *sarode* (Fischermann, 1995:173-174).

Por el lado de las regulaciones relacionadas a la “costumbre”, en las entrevistas se manifestó que éstas se encontraban separadas del orden mítico, en tanto que relativas a una especie de orden “moral” y “voluntario” (Casalegno 1992: 115). Ello delimitaba en las relaciones sociales, oralmente y sin institucionalidad, lo permitido o posible, la obligación y lo absolutamente prohibido. La transgresión a las regulaciones en este orden se castigaba con sanciones corporales, la muerte y la expulsión del grupo, y no corporales, como la censura pública y amonestación aplicadas por autoridades o por los miembros del grupo, como se cita en testimonios.

Las sanciones sin relación con los mitos y los ancestros, son reales, voluntarias y no institucionalizadas y en el caso de un crimen pueden incluir la venganza sangrienta y el perdón (Casalegno, 1992:115). Ambos referentes normativos se encontraban interrelacionados, combinados en la vida cotidiana y en la pedagogía ayoreode, y en ambos casos las prohibiciones más fuertes fueron conceptualizadas, equiparadas y traducidas por algunos ayoreode como “ley”. Sin embargo, no existía una definición clara de delitos y de sanciones relacionadas (Zanardini y Biedermann, 2001:32).

Un aspecto que se evidencia en los testimonios y en la literatura es que las prohibiciones, *puyac*, eran mayores para las mujeres, moldeando y disciplinando su accionar. También lo eran las regulaciones de la “costumbre”.

Hoy, algunos elementos y comportamientos *puyade*, así como otros referentes de la “costumbre”, son descritos como una combinación de regulaciones, sugerencias, recomendaciones, mandatos y prohibiciones, sobre las relaciones de pareja y la obediencia conyugal femenina, fidelidad en la pareja, prácticas de la sexualidad, relaciones en el *jogasui* y en la red de parentela, y como virtudes relacionadas con la laboriosidad, el coraje y el “ser buena madre”, entre otros. Discursivamente, muchas de estas regulaciones han sido traducidas y formuladas como “la mujer tiene que... la mujer debe... la mujer no puede o no debe...”, restringiéndoles márgenes de libertad e independencia. Al regular, sugerir y recomendar conductas, prácticas y relaciones sociales, ese repertorio de expresiones concurre en gran medida a la configuración del orden normativo ayoreode y a la construcción de identidades de género.

170 Este conjunto mítico todavía se encuentra presente en la memoria y en el temor de personas ancianas.

Como se ha observado, entre las personas entrevistadas se manifiesta que en la situación actual no queda claro el estatus de los diversos *puyade*. Al parecer, lo que se traduce como *puyac* en los días de hoy también puede relacionarse con los referentes normativos de la “ley de la costumbre” o de la reglamentación¹⁷¹. Habría que indagar en el futuro cuál es la relación entre los *puyade* de origen mítico en este momento histórico y lo que hoy se define como *puyac*-costumbre o reglamento, y cuál será la tendencia para enfrentar situaciones actuales, una vez que se manifiesta que existe un vacío de referentes normativos. Habrá que ver si algunas entidades míticas ayoreode están perdiendo vigencia, y cómo se está reconfigurando las regulaciones de la “costumbre” en este contexto de interacciones interculturales y relaciones de poder. Adicionalmente, considerando que cada entidad proporcionaba su propio *puyac*, es importante la interpretación y revisión del rol actual de las diversas entidades míticas que aún perviven, como lo han explicado personas consultadas.

La aplicación de los *puyade* y de las reglamentaciones existentes en el Gran Chaco (si bien cada vez más débiles en su vigencia, en especial entre las generaciones de adultos y adultas nacidas en las comunidades y entre jóvenes) será probablemente sustituida por una reglamentación social interna y escrita, que líderes ayoreode califican de necesaria para disminuir el alto grado de conflictividad y la situación de anomia (caos por efecto de la desaparición total o parcial de normas) que se presenta en la actualidad, atribuida también a actividades tales como el trabajo sexual, la drogadicción y la violencia contra la integridad de las personas, en especial, de las mujeres. Otro aspecto señalado es la necesidad de elaborar nuevas regulaciones para controlar el exceso en el uso de palabras, tanto *sarode* como chismes, buscando con ello reducir el nivel de conflictividad atribuida a ello, abuso que ha sustituido de alguna manera el uso del poder chamánico para causar daño en pos de la armonía que aún reina en los grupos pequeños.

Otras acciones generadoras de conflictos eran atribuidas a los chamanes (*dajjnai*), quienes en situaciones de trance utilizaban el poder entregado por el ancestro tabaco para mantener una relación con los antepasados metamorfoseados (Casalegno, 1992:111) y actuaban como contrapoder hacia los *puyade*. Las mujeres, en estos casos, podían ser tanto víctimas como *dajjné*, ya que la posibilidad de adquirir y empaparse de este poder no les era vedada. Además de su dimensión de médicos, psicólogos y curanderos, ellos embrujaban y podían utilizar su poder arbitrariamente; aunque no estaban exentos de recibir la retaliación y venganza de quienes se sentían afectados. En la actualidad, si bien se reconoce que las prácticas chamánicas están desapareciendo, también se piensa que la capacidad de transformarse en *dajjnai* es un atributo vigente y se siente la necesidad de que sea recuperado, si ello permite resolver situaciones de crisis resultantes de la condición de pobreza extrema en que se encuentra el pueblo ayoreode.

En situaciones de peligro, especialmente en materia de salud de ancianos o personas adultas solas, en las cuales se identifica como origen un posible accionar *dajjnai* o el uso de *sarode*, se pueden crear conflictos de magnitud y, en este caso, una de las regulaciones que se quebranta es la de mantener la armonía en el grupo. Ante esto, en muchos casos se producen hechos de venganza contra los acusados o contra quienes se identifican como participantes del acontecimiento. Estos sucesos afectan no solamente a los individuos directamente involucrados, sino que en general a miembros del *jogasui* (red de parentela) e incluso en algunos casos a la comunidad, vinculando al conjunto de las relaciones sociales. En algunas de estas situaciones se intensifica la rivalidad entre redes de parentela y se produce la división de comunidades. Dados los elementos mencionados que evidencian su complejidad y la dificultad de probar los hechos, estos casos se procesan a nivel comunal, involucrando miembros de los *jogasui*, entre redes de parentelas y autoridades comunales y no se acude a las autoridades formales y al derecho estatal.

En un intento por registrar una interpretación del orden normativo para aquellas regulaciones señaladas como de mayor importancia en el Gran Chaco y también en la actualidad, mujeres y varones ayoreode sugieren establecer con claridad el origen del *puyac* diferenciado del orden de la “costumbre” y, en ambos casos, determinar las regulaciones que por analogía podrían definirse como “leyes” (prohibiciones de cumplimiento obligatorio en tanto que estrictamente sancionadas). El siguiente listado elaborado con líderes mujeres y varones no es detallado ni puede constituirse en una especie de catálogo y hace referencia a las regulaciones identificadas con más facilidad, así como no incluye otras regulaciones, sugerencias y recomendaciones que incluye su orden normativo, ya que ésta es una tarea pendiente, considerada fundamental y prioritaria por los ayoreode participantes:

171 Entrevistas personales confirmadas en el taller de presentación del documento a los ayoreode, en 2009.

Regulaciones generales durante su vida en el Gran Chaco (monte)

- Respetar el territorio de los grupos locales.
- Respetar a *Asojñá* y *Poji*, las prescripciones de su ritual y los *puyade* dados por las entidades míticas del tiempo de los *jnanibajade* y *chequebajadie*.
- Cumplir con las reglas sobre la guerra entre grupos locales.
- Respetar la exogamia clánica.
- Evitar la existencia o el desarrollo de personas mediante el entierro en las siguientes situaciones: niños con malformación, gemelos, nacimientos sin el espaciamiento adecuado, niños huérfanos de padre, niños nacidos en épocas de guerra, entre otros casos.
- Evitar el sufrimiento de adultos u otros que lo soliciten, usando el entierro.
- Evitar la existencia de mujeres huérfanas y sin marido, incluso embarazadas sin pareja.
- Aceptar castigos con muerte ordenados por el *dacasuté* y su esposa.
- No arrebatar bienes de otros sin consentimiento (denominado robo en la actualidad).
- Distribuir e intercambiar bienes y *edopasade*.
- No narrar mitos y *sarode* prohibidos.

Regulaciones para mujeres, en especial madres con pareja estable

- Mantener la vida conyugal, con la obligación de socializar a los hijos aceptados.
- Enterrar al primogénito.
- Acatar las prohibiciones de relacionamiento social, en especial evitando contacto con otras mujeres solteras y las pautas culturales de relación con la suegra, cuñados y otros varones.
- No acercarse a varones padres y ser fieles a sus parejas cuando tienen hijos.
- Mantener la práctica de distribución y solidaridad a cargo de las mujeres, y el intercambio, regalos y cooperación a cargo de ambos cónyuges.

Mujeres en general

- Aceptar los matrimonios arreglados por los progenitores.
- Mostrar laboriosidad en las actividades asignadas, cumpliendo con los preceptos *puyade*.
- Mantener la armonía del grupo, evitando el uso negativo y descontrolado de la palabra, cuidando que actividades *dajjnai* y el uso de *sarode* no afecten a personas y al grupo.

Las regulaciones de hoy, ideales y definidas como de la “costumbre”

En la interpretación de los ayoreode consultados, las regulaciones actuales “de obligatoriedad” son escasas, ya que los *puyade* pierden vigencia. Las prohibiciones estrictas, identificadas como “leyes” actuales, incluyen el “no matar y no enterrar a las personas como parte de sus estrategias de vida”, incorporadas en los valores cristianos y, por ello, enfatizadas especialmente por personas creyentes. Se registraron algunas de las prescripciones y sugerencias que se consideran importantes en la actualidad:

- Mantener las formas de relación e interacción al interior de la familia y entre mujeres emparejadas y solteras.
- Compartir con el marido las decisiones en la administración de ingresos, socialización de los hijos, definiciones beneficiosas para la comunidad y tomar en cuenta su opinión sobre su participación política.
- No generar ni recordar conflictos entre clanes y grupos locales.
- Garantizar la patrilinealidad mediante la monogamia o fidelidad y, en pocos casos registrados, la entrega en “adopción” del primogénito, a miembros del grupo o a instituciones de ayuda social.
- Evitar el uso abusivo de la palabra, en especial no involucrarse en comentarios definidos como chismes.
- No involucrarse en la educación de los hijos de otros.
- No robar.
- Decidir sobre la entrega en “adopción” de los hijos y sobre el aborto (mujeres adultas y, en el último caso, principalmente mujeres solteras).

- Mantener relaciones de reciprocidad, distribución e intercambio, en especial en el ámbito de la familia nuclear y el *jogasui*.

Las características del orden normativo (estructura de la autoridad, jurisdicción, tipos de procedimientos y sanciones), se visibilizan en el análisis de los conflictos que resultan de transgresiones a valores y prácticas en las relaciones sociales —en el caso que nos ocupa—, incumplimientos femeninos a preceptos y mandatos que forman parte de las construcciones de género.

Al parecer, se pueden identificar dos características comunes a todos los registros del orden normativo ayoreode (para mayor detalle revisar la Introducción y el Capítulo 5, donde se citan características especificadas por autores como Fischermann [2005], y Zanardini y Biedermann [2001:32] y los resultados de este trabajo, en términos de coincidencias y diferencias). Una, relativa al sistema de organización política, cuyo rasgo central es la inexistencia de un liderazgo y de un poder centralizado. La otra se refiere a que el “orden normativo” ayoreode al parecer se caracterizaba por permitir su aplicación con cierta discrecionalidad, que sería un rasgo del accionar de las autoridades, procedimientos, formas de regular y sancionar determinadas conductas.

Ambos aspectos marcan la situación actual de aplicación de justicia y las posibilidades de reconfiguración de referentes normativos. Es decir, hoy se continúa cuestionando la existencia de autoridades centralizadas que representen tanto a la comunidad como a todo el pueblo Ayoreode. No existen autoridades intercomunales consideradas legítimas, al estilo de los *dacasutedie*, por las comunidades y miembros de antiguos grupos locales, ya que las comunidades y asentamientos, como nuevos espacios de convivencia colectiva (en configuración y con problemas internos por el alto grado de conflictividad existente), no parecen sustituir a los grupos locales o *gagué*. Aunque la jurisdicción territorial en la aplicación del orden normativo se visualiza con mayor claridad en el ámbito de lo comunal, en este caso específico influyen la amplitud del *jogasui*, la movilidad estacional de grupos familiares, la extensión de las redes de parentela y las alianzas por pertenencias clánicas. Además, entre comunidades hoy son distintos los agentes de aplicación de la norma, los actores participantes en la resolución de conflictos y los procedimientos, ya que también se acude a autoridades e instituciones estatales, en diversas situaciones, principalmente en asuntos de violencia, que afectan la integridad de las personas, y situaciones de venganza. La aplicabilidad y la jurisdicción de un ordenamiento normativo a ser reconfigurado se vislumbra de gran complejidad. Asimismo, dilucidar con mayor claridad cómo funciona la combinación de regulaciones del orden mítico con otras regulaciones sociales propias del ámbito de la “costumbre” y, en la actualidad, en su articulación con las regulaciones del orden de la “moral” de las religiones de origen cristiano adoptadas y la normativa e instituciones del derecho formal, es un desafío futuro.

3. Orden normativo e interlegalidad

Con el carácter de consideraciones iniciales y recogiendo aspectos centrales sobre el orden normativo del pueblo ayoreode, precisamos algunos elementos y preguntas relevantes sobre experiencias, expectativas, dificultades y estrategias que enfrentan las mujeres. Este conjunto de aspectos permite reflexionar sobre la forma en que se estarían desarrollando procesos de interlegalidad, algunos con fluidez y otros con dinámicas contradictorias de avances y retrocesos.

En este texto, los testimonios muestran que si bien existe una valoración positiva de cambios considerados inevitables y necesarios, al mismo tiempo se encontraron expresiones que destacan la importancia de preservar ciertos valores y prácticas culturales considerados inherentes a la identidad o al “ser” ayoreode. Las diferencias de opinión entre las generaciones son amplias.

Es necesario reiterar que nuestro punto de partida plantea que el pueblo ayoreode no se encuentra aislado, su orden normativo actual no es un todo cerrado e inmune al cambio y a las influencias del entorno social y del orden estatal boliviano, en este caso. Actualmente, se intersecta e imbrica en relaciones dinámicas con el sistema jurídico estatal.

En la esfera procedimental de aplicación de la norma se observa la intervención de autoridades propias del nivel comunal e intercomunal ayoreode y la pervivencia de formas de resolver los conflictos de acuerdo a referentes propios de los ayoreode, excepto el castigo con muerte ordenado por el *dacasuté* y algunos otros, así como aquellos casos que corresponden al orden jurídico institucional republicano.

En el Gran Chaco, casos considerados menores, por ejemplo, conflictos entre parejas por celos o acusaciones mediante “chismes”, en principio eran considerados entre las personas involucradas y al interior del *jogasui*. De mantenerse el problema, en primera instancia se buscaba el apoyo de consejeros, de los padres de los involucrados, ancianas y ancianos que utilizaban formas de conciliación. No sólo aconsejaban, sino que incluso podían amonestar al cónyuge. Se tomaban en cuenta relaciones entre *jogasuede* y pertenencias clánicas, así como la fuerza y debilidad de las redes de parentela implicadas para defender a las víctimas y a los acusados. Cuando el problema persistía o se incrementaba la violencia, los miembros del *jogasui* pedían la intervención del *dacasuté*. Actualmente, en un contexto de interlegalidad, aunque ya no existe la figura del *dacasuté*, continúa utilizándose este tipo de procedimiento, acudiéndose a autoridades comunales, intercomunales y a las del sistema jurídico institucional republicano, especialmente para frenar situaciones en las que miembros de la familia de la víctima apelan a la venganza que –como ya se ha explicado– era un procedimiento tolerado entre los ayoreode.

En el Gran Chaco, los casos de enfermedades, cuya causa era atribuida a la “brujería”, se denunciaban ante el *dacasuté*, quien castigaba con muerte a las personas señaladas como responsables del daño. Hoy en día, la víctima busca el apoyo de su familia para resolver el problema. No se denuncia el caso por temor a la represalia de la persona acusada de haber solicitado la brujería o el *sarode*, que se expresa con nuevos maleficios o con la venganza aplicada por otros miembros de la familia del presunto culpable. Muchos de estos casos permanecen como conflicto latente durante largo tiempo y pueden dar lugar a que los afectados se sientan indefensos y abandonen la comunidad.

Actualmente, conflictos causados por chismes o por uso de *sarode*, que se ven como exceso o descontrol en los comentarios sobre la vida de otras personas (mal uso de la palabra), se procesan como transgresiones. Según la gravedad del caso, éstos pueden derivar en agresiones de distintos grados de violencia. Miembros de los *jogasuede* y de las redes de parentela se involucran en situaciones extremas, por lo que se busca la intervención de autoridades comunales y, por último, de la institucionalidad estatal. Se registran casos en los que el nivel de violencia y la posibilidad de aplicación de la venganza han provocado el abandono de la comunidad por parte de las familias o redes de parentela afectadas. Una de las principales formas de resolución de conflictos entre los ayoreode es la represión del chisme y el control de comentarios sobre las razones del conflicto, así como la restricción de las interacciones entre las personas y familias involucradas. Si se puede, tratan de no encontrarse, no hablan, no se miran o uno de los grupos involucrados se aleja definitivamente de la comunidad para evitar la interacción.

Durante la época del Gran Chaco, los casos de sustracción de bienes eran denunciados ante el *dacasuté*, quien castigaba al culpable con la muerte. Hoy en día, incorporado el concepto de robo, se acude a la Policía y se demanda que se capture y castigue al ladrón.

En la actualidad, en los casos de violencia de género que involucran el maltrato a mujeres, se aplican algunas de las sanciones y mecanismos que se utilizaban en el Gran Chaco, que podían ir desde amonestaciones, comentarios que afectaban sus posibilidades de encontrar nueva pareja, agresión física por parte de familiares de la víctima hasta la expulsión del agresor. En la actualidad, un primer nivel de resolución del conflicto está en la pareja; si el problema persiste, se involucran padres, hermanos y consejeros. En casos de violencia extrema, que llegan al homicidio y feminicidio, el agresor es llevado ante las autoridades comunales, quienes pueden llegar a expulsarlo argumentando la posible venganza de la familia afectada, como una solución al problema. También se puede acudir ante autoridades externas e instituciones del Estado, aunque la mayoría de las veces sin éxito.

Interlegalidad y usos estratégicos de los espacios

En resumen, actualmente los conflictos pueden ser atendidos y resueltos en el ámbito de la familia nuclear y/o unidad doméstica, esfera privilegiada especialmente para atender conflictos entre cónyuges, por ejemplo, violencia intrafamiliar o separación. Dependiendo de la gravedad del caso, se exponen los problemas para solicitar la intervención de consejeros, padres u otros miembros del *jogasui*. En casos de conflictos mayores como robo, violencia intragenérica e intergeneracional, conflictos por drogas y atentados a la integridad personal, se admite la intervención de la red de parentela, lo que puede implicar que también se solicite la participación de las autoridades comunales. En algunos casos de conflictos que afectan a diversas redes de parentela en las comunidades,

intervienen las autoridades o líderes ayoreode que actúan en el nivel intercomunal de las organizaciones indígenas, como mediadores que aplican criterios normativos del ordenamiento ayoreode.

Si los conflictos no son resueltos en esos ámbitos, especialmente después de la intervención de las autoridades intercomunales, las personas afectadas o representantes del grupo familiar en conflicto buscan la intervención de la Policía y de las defensorías de instancias municipales, que corresponden al orden estatal, así como también se recurre a las normativas locales, informales en los barrios y a las del derecho oficial, mediante la intervención de abogados que atienden los casos en representación privada. El obstáculo mayor de las mujeres para denunciar es que temen ser sujetos de una acción de venganza tolerada por parte de la víctima o miembros de su familia.

Al parecer, las mujeres ayoredie han encontrado en la legalidad estatal, en la figura institucional de las defensorías y, en especial, de la Policía una alternativa importante para tratar de disminuir la violencia o erradicarla. Asimismo, acuden a un lenguaje de derechos y difunden entre mujeres y varones la existencia de sanciones, como la privación de libertad para agresores, lo que implica la posibilidad de su alejamiento de la familia y de la comunidad. Este hecho, al parecer, tiene fuerza coactiva entre los varones ayoreode. Más allá de la debilidad de las instituciones estatales para una eficaz lucha contra la violencia, como una forma de eludir la acción de la Policía, la red de parentela del agresor se organiza en su defensa en algunos casos atacando físicamente a los policías.

De manera resumida, el uso estratégico de los espacios plantea las siguientes posibilidades:

- Intervención de la Policía de la jurisdicción territorial de su zona (comunidades rurales y asentamientos urbanos o periurbanos).
- Intervención del Servicio Legal Integral Municipal (SLIM), Defensoría de la Niñez y Adolescencia, buscando acompañamiento y apoyo de los equipos interdisciplinarios de estos servicios para la atención de conflictos.
- Intervención de abogados no indígenas que, en su calidad de profesionales, asumen la defensa o patrocinio, llevando los casos cuando corresponde a la jurisdicción ordinaria y según la materia.

La Policía, como institución a la cual se recurre en busca de ayuda, ha adquirido un papel preponderante. Personas afectadas van en busca de apoyo para resolver sus conflictos, sin considerar los resultados de su acción. Al parecer, la figura del policía es apropiada ante la necesidad de contar con una entidad institucional que combine una imagen de autoridad y la imposición de una sanción, desde la visión de los ayoreode. En este caso, emerge la posibilidad de que la Policía detenga al infractor y encamine el caso ante la autoridad jurisdiccional que puede ordenar la detención preventiva y correspondiente procesamiento, cuando los casos corresponden al ámbito de lo penal. Esto para ellos implicaría la separación de las personas de su ámbito familiar. Aquí podría funcionar el hecho de que la Policía tiene potestad para detener de manera inmediata. Esta facultad policial evocaría, de alguna manera, el proceder expedito de los *dacasuté* y la legitimidad de su autoridad.

El costo del procedimiento y la deficiencia de los servicios que obliga a las mujeres ayoredie a acudir a abogados privados que, al final de cuentas, no pueden pagar, son identificados por ellas mismas como obstáculos para acudir a la institucionalidad estatal en busca de la solución de sus problemas. Las interacciones con los operadores también son complejas, porque se producen en un contexto de relaciones de poder y discriminación, pautadas desde marcos culturales diversos y escasamente conocidos por ambos actores de la interacción.

Discurso de derechos y marco estatal

Algunas de las líderes ayoredie, como otras mujeres de pueblos indígenas, están adoptando y creando un lenguaje de derechos que también utilizan para defender su integridad personal, en el marco de su proceso de participación y capacitación en las organizaciones indígenas. Tienen claro que el marco jurídico institucional del Estado republicano les da la posibilidad de acudir para salvaguardar su derecho, a pesar de la debilidad institucional para la aplicación de la ley y salvaguarda efectiva de los derechos de las mujeres. En la práctica, ellas tienen conocimiento de las instituciones que tendrían la obligación de defenderlas o de hacer respetar sus derechos; aunque se quejan de las dificultades de la debilidad estatal que, junto con los mecanismos de sus normativas propias y valores, operan como obstáculos que impiden desarrollar acciones para exigir la efectividad de organismos

del Estado. Es importante dar cuenta de la complejidad del momento actual para los ayoreode, cuando se plantean que existen prácticas que quieren erradicar, como por ejemplo, las posibilidades de abuso de poder de ciertos líderes (cuya actuación les recuerda algo que ellas consideraban como un *dacasuté* malo), o la actuación de familias poderosas. Al mismo tiempo, desean conservar otras prácticas que consideran positivas, como por ejemplo, el entierro de ancianos –solicitado por ellos mismos para evitar el sufrimiento–, entre otras que se encuentran en contraposición a valores y normas vigentes del orden jurídico estatal (Ver capítulos 1, 3 y 5).

Las mujeres ayoredie son claras al demandar cambios en ciertas prácticas y regulaciones sociales interpellando a su sociedad por hechos que les afectan. Demandan “derechos” que les permitan aspirar a un ambiente de no violencia, que disminuyan o erradiquen ciertas regulaciones y restricciones a su libertad para tomar decisiones en situaciones específicas. En su contexto actual, encuentran en las plataformas de demandas de derechos de género algunos planteamientos que les parecen importantes: no violencia, mayor participación en sus organizaciones de representación política y aspectos relativos a la maternidad, sexualidad, salud y educación, entre otros temas.

Valores y procedimientos compartidos

La experiencia de interlegalidad de las mujeres ayoredie ha encontrado como límite a la demanda de justicia de género, la existencia de valores compartidos por autoridades ayoreode y autoridades *cojñone* en lo que se refiere al “deber ser femenino” que prioriza la unidad de la familia y el bienestar de los hijos, frente al resguardo de la integridad personal de las mujeres que sufren de violencia en la pareja. Por ejemplo, la figura de la “conciliación” aparece como un mecanismo procedimental recurrido en ambos sistemas, que se implementa sin considerar las relaciones de poder subyacentes en los conflictos de género y la condición de subordinación femenina.

Sentido de las acciones

Un asunto que parece central es escudriñar el sentido de las acciones, cuando las mujeres sacan un conflicto del ámbito privado, familia nuclear o *jogasui*, acudiendo a las autoridades estatales.

Cuando las ayoredie acuden a la institucionalidad estatal, influye el hecho de que conocen que pueden hacer uso de ese mecanismo porque los derechos de las mujeres descansan en una titularidad individual para su ejercicio. De ahí surge la posibilidad de que puedan hacer uso de una decisión propia, acudiendo al SLI o a la Policía.

Pero, ello estaría en contraposición con las referencias normativas propias que privilegian la resolución del conflicto en el ámbito del *jogasui* o redes de parentela. También en situaciones de violencia está presente la conciencia de que la venganza, como posibilidad del agresor, coloca a las mujeres en situación de indefensión, lo que opera en la práctica como un límite cultural al ejercicio del derecho de acudir al orden normativo institucional del Estado. La frase utilizada por mujeres consultadas: “No tengo quién me defienda”, muestra el poder de amenaza que aún tiene la eventualidad de la venganza.

En tal sentido, conjeturamos que el hecho de acudir a las autoridades del propio orden normativo o del ámbito estatal, constituye para las mujeres la construcción de un espacio para dirimir conflictos en mejores términos. Otros factores pueden también concurrir, por ejemplo, la búsqueda de resolución rápida del conflicto, el reconocimiento de su condición de víctima, hacer un daño similar al sufrido (una especie de venganza), no tener que dejar la comunidad con toda su familia ante un abuso de poder que no afecta únicamente a su persona, sino también puede extenderse a otros miembros de su entorno y la impunidad en que actualmente queda ese tipo de casos.

Críticas a su orden normativo

Este trabajo ha generado más preguntas que respuestas, dada la complejidad de la situación que viven los ayoreode. Lo más importante para el tema que nos ocupa es que se promovió una reflexión grupal¹⁷² sobre cuáles serían los elementos de un orden normativo ayoreode justo que

172 Cabe resaltar que esta reflexividad es uno de los resultados de la estrategia de investigación aplicada que promovió la participación activa de investigadoras ayoredie y de líderes, y permitió llevar adelante múltiples reuniones de consulta, revisión, validación y, por último, buscó la aprobación final de conclusiones.

permita responder a las necesidades actuales, teniendo claro, por ejemplo, que las mujeres ayoredie rechazan la violencia de género.

Desde un sector de la intelectualidad ayoreode y entre los líderes, se observa que existe la voluntad de actualizar conscientemente su repertorio normativo; sentarse a debatir y reflexionar, iniciando ese ejercicio con una reinterpretación de la historia ayoreode, incluyendo definiciones centrales sobre elementos tales como: la recuperación y revisión del orden anterior de los *jnanibajade* y *chequebajedie* en la vida actual de los *disi ejode*, sobre el *áyipié*, y la bipartición del mundo; la definición de las prácticas que deberían mantenerse, como la reciprocidad, la distribución de recursos, las prescripciones de relacionamiento entre familiares así como entre mujeres emparejadas y solteras; los aspectos de la socialización de los hijos y formas de control de natalidad; las definiciones acerca de las enfermedades y de la muerte; el rescate del conocimiento *dajjai* y de la medicina tradicional; la vigencia de los *sarode*, el reconocimiento de los “derechos” de la naturaleza (fauna, flora, etc.), entre otros aspectos mencionados.

Líderes intercomunales ayoreode manifestaron su convicción acerca de la importancia de obtener acuerdos para definir cuáles serían los reglamentos de las comunidades y los asentamientos. Se trata de llegar a arreglos sobre derechos y obligaciones que se sustenten en prácticas culturales, incorporando aspectos relativos a los clanes-*edopasade*, a las relaciones entre familias poderosas y grupos locales (*gagué*); así como la memoria de experiencias previas entre grupos locales previendo situaciones de conflicto y alianzas para disminuir el elevado grado de conflictividad. En ese proceso de reflexión, la participación de las *chequebajedie* y *chequeayoredie* adultas y jóvenes será fundamental para garantizar lo que ellas definan como sus “derechos”.

Resalta la importancia de rescatar aspectos que se valoran del orden normativo-jurídico anterior, vigentes durante el periodo de vida en el Gran Chaco, que se articularían con algunos valores judeo-cristianos, otros transmitidos por los medios de comunicación, escuelas y algunos de los derechos establecidos en la legislación nacional. Por ejemplo, se señaló la trascendencia de considerar derechos actuales demandados y reconocidos a las mujeres, y los derechos de pueblos indígenas; en especial las nuevas generaciones y los adultos que han crecido en comunidades ubicadas en zonas rurales y en las ciudades, buscarían que se incorpore el reconocimiento a una serie de valores y prácticas para dar respuesta a situaciones actuales en su relación con los *cojñone*. Las construcciones culturales tradicionales a veces son cuestionadas, en especial por jóvenes de hasta 30 años, y la pregunta principal viene siendo: ¿Qué normas, comportamientos y valores de la relación con misiones evangélicas y con *cojñone* adoptamos?

Incluso se ha llegado a plantear la necesidad de definir los nuevos preceptos y atributos que caracterizarían a los liderazgos, señalados como “requisitos”, comenzando por buscar un término alternativo al de *dacasuté*, ya que las atribuciones que se le asigna no son aplicables en la actualidad (coraje para matar, por ejemplo). Se manifiesta la imperiosa necesidad de resolver conflictos internos entre familias poderosas y redes de parentela por el control del poder económico; aunque se puede notar que la rememoración de hechos históricos y eventos de violencia y confrontación entre grupos locales aún provoca problemas individuales y colectivos. A ello se suma la existencia de conflictos resultantes del acceso y control de la venta de drogas, como el alcohol y la clefa.

Plantean también prestar especial atención a la rearticulación de sus territorios, la consolidación de áreas como el *Echoi* (salinas) e instituciones sociales y políticas para encarar el reto que plantea el reconocimiento constitucional a las autonomías indígenas, en una gestión que incorpore sus visiones, valores, prácticas y normas.

Es decir, líderes y comunarios (as) consultados (as) han sugerido la necesidad de que la base anterior dé paso a una renovada “justicia” ayoreode (Chiqueno, HA y Taller 2009), que implica definir nuevos tipos de autoridad, formas de ejercicio y organizaciones, entre otros aspectos: *Pidayode áyipié omenide* (acuerdos de las comunidades o ley de los ayoreode).

Independientemente de la diferencia de lecturas, miradas y formas de acercamiento, existe voluntad de motivar a una comprensión adecuada de la cultura ayoreode que permita una relación de interculturalidad profundamente respetuosa. Expresamos a través de este trabajo una profunda convicción sobre la necesidad de fortalecer su valentía para proyectarse como pueblo, en su carácter de colectividad ayoreode.

MERCEDES NOSTAS ÁRDAYA



ARCHIVO APCOB



Teresa Nuruminé

ARCHIVO APCOB



IRENE ROCA



Glosario

Lista de abreviaturas utilizadas en este glosario

s.	singular
pl.	plural
f.	femenino
m.	masculino
n.c.	nombre científico
Bol.	Expresión local usada en Bolivia
Par.	Expresión local usada en Paraguay
Lit.	Traducción Literal

La lengua hablada por lo ayoreode es clasificada por los lingüistas como ayoreo, perteneciente a la familia lingüística zamuco o zamucoana (Fabre 2008:1).

Según el catálogo Ethnologue de SIL, su código correspondiente según la norma ISO 639-3 es ayo (Gordon 2005).

Advertencia: Este glosario no aspira a ningún nivel académico, sino más bien descriptivo, a pesar de los esfuerzos realizados para que éste sea lo más fidedigno y preciso posible. En efecto, dado el conocimiento lingüístico formal actual de la lengua ayore hay términos que todavía tienen una traducción y ortografía confusas, de las que rendimos cuenta aquí, transcribiendo las diferentes grafías y sentidos. Particularmente, se encuentran variantes fonéticas importantes entre grupos locales, notándose un fuerte contraste entre los Dierequedéjnaigosode, Cochocoigosode y los Guidaigosode, que no es aquí precisado por falta de conocimiento suficiente al respecto. Las transcripciones ortográficas, así como las equivalencias de los términos en la nomenclatura científica, siguen los aportes de Fischermann (1988/2005), quien se basa en parte en el diccionario del SIL así como en un modo de transcripción fonética inspirado en el castellano.

A

ACAEBAJADE, JNACAEBAJADE (m.pl.): Los primeros jóvenes, hace referencia al tiempo mítico.

ACOTÉ (f.s.), ACOTEI (m.s.), ACOTÉODE (pl.): Parientes, gente que lleva el mismo apellido.

Según Fischermann (2005), “Clan o miembro de un clan relacionado con otro clan mediante un sistema de fratrías”.

AJNINGARAI, SUMÁJNINGAI, URUNGÚRINGAI: Designan al coraje y la valentía como estados de rabia, de un enojo con ganas de enfrentamiento (particularmente el último término).

AJOCHAAME: Enterrar.

ANINGARÁQUE (pl.): Enojo.

ARAPÓTORI (s.m.) Buitre. Bol.: sucha. Cient.: Cathartes aura ruficollis

ARIBEI, arebéi (s.): Cuchara.

ARORI, AORI (s.): Cuero. Según Fischermann (2005): cuero

ARUCÓ (s.): Armadillo: N.c.: Tolypeutes mataco. Bol.: Corechi. Par.: Tatú bolita.

ASOJNÁ: Pájaro cuyabo. N.c.: Caprimulgus parvulus.

ASORE: Lanza con filo.

ÁYIPIÉ: Pensamiento, entendimiento, sabiduría. Según Fischermann (Ibíd.), “Alma, responsable para los aspectos psíquicos, del pensamiento, de la respiración y del carácter de una persona”.

ÁYIPIÉOMÉ (f.s.), ayipiéuomé (m.s.), ayipiéomone (pl.): Que tiene buen pensamiento.

AYIPIEYUQUÉ (f.s.), ayipieyui (m.s.), ayipiéyugode (pl.): Que ya no piensa correctamente, que no tiene entendimiento.

AYOI O DUCAYOI (s.m.): Gorra elaborada con cuero de jaguar y plumas que distinguía a los jefes dacasuté. Actualmente se mantiene como un signo de liderazgo, utilizado en ocasiones de encuentros públicos, especialmente interétnicos.

AYORÉBAJADE (pl.): Los primeros ayoreos. Hace referencia al tiempo mítico, así como al tiempo precedente a la salida de la vida del monte.

AYOREI DISI EJODE (pl.). Lit.: “Ayoreos de las nuevas generaciones, los hijos más recientes de los ayoréode”. Por un lado, hace referencia a la designación que le dan los ayoreode mismos a la época que empezó para su pueblo después de la salida permanente del monte. Por otro lado, son disi ejode los jóvenes en general.

AYORÉODE (pl.), AYORÉDIE (f.pl.), AYORÉ (f.s.), AYORÉ (m.s.): Etnónimo traducido como “La gente verdadera”. En el castellano local suele utilizarse la versión hispanizada ayoreos, ayoreas.

AYORÉQUEDÉJNAI (m.s.), AYORÉQUEDÉJNANE (m.pl.): Lit.: “Otros ayoreos, otros hombres verdaderos”. Utilizado para designar a los izoceños.

B

BAJÓ (s.): Bandejas cuadrangulares y rectangulares.

BUJOTE: Pájaro tojo, llamado también boyero negro. N.c.: *Cacicus solitarius*.

C

CADIOJNAI O CARDIOJNAI (s.): Ambaibo, árbol de resina fuerte. N.c.: *Piper aduncum*.

CATIBEI (s.): Cucharón.

CATÓJA: Recipiente grande utilizado para guardar miel. Tari.

CHAMACÁRE. Amenazar, echar mala suerte. Fischermann la define como una “Práctica mágica para lograr resultados deseados, invocando fuerza y voluntad”.

CHEQUE (f.s.), CHEQUEDIE (f.pl.): mujeres adultas

CHEQUEBAJEDIE (pl.). Lit.: “Las primeras mujeres” ayoredie, antepasados. Hace referencia al tiempo mítico y a los antepasados en general.

CHEQUENAIJNE (pl.): Mujeres chamanes, término poco utilizado.

CHICORI: Tubérculo del que se extrae agua en caso de escasez extrema.

N.c.: *Jacaratia corumbensis*. Bol.: Sipoi.

CHIMENO (s.): Instrumento para atrapar peces, formado de palillos largos de madera atados entre sí, formando un círculo.

CHÍOI (s.), CHÍONE (pl.): Tipo de ave, llamado pájaro suso.

CHUNGUPERDATEI (m.s.). Lit.: “El ave poderosa”. Jabirú. Bol.: Bato, Par.: Tujujú cuartelero.

N.c.: *Jabiru mycteria*.

COBOTÓ (s.): Ave carroñera, buitre. Bol.: sucha. N.c.: *Coragyps atratus*.

COCHOCOIGOSODE. Lit.: “La gente de la laguna grande”. Grupo local que designa a la gente que actualmente por la zona de la TCO Guayé-Rincón del Tigre.

COJÑO (s.m.), COJÑÓ (s.f.), COJÑONE (pl.m.): Término peyorativo para designar a los no ayoreode, en particular a los mestizos sedentarios cambas. El término ha tenido diversas traducciones al castellano, entre ellas: “borrachos, cobardes, insensatos, sin pensamiento correcto”. Su uso general es para designar a los no ayoreode.

CUAJOJÓDIE (f.pl.), CUAJOJÓ (f.s.): En el tiempo de la vida en el Gran Chaco, designaba con esos términos a las mujeres solteras que acompañaban a los guerreros y cazadores en sus expediciones. Actualmente estos términos sirven para designar a las trabajadoras sexuales.

CUCHA (s.), Cuchade (pl.) : cosas, objetos.

CUCHERANE (pl.), CUCHERAI (s.): Nombre genérico de los clanes y actuales apellidos ayoreode.

CUCHISOI (m.s.), CUCHISODE (pl.): Animales.

D

DACASUTÉ (s.), DACASUTEDIE (pl.): Jefes, líderes guerreros.

DAIJNAI (m.s.), DNAIJNANE (m.pl.), DAIJNÉ (f.s.) o JNAINAI o GAIPAHI (m. s.), CHEQUEENAIJNÉ (f. s.): Chamanes.

DAJUDIE (pl.), DAJUDIÉ (f.s.): N.c: Bromelia Hyrominii. Bol.: garabatá, piña de monte. Par.: caragüatá, Arg.: chawar. Diferentes términos derivados de la misma raíz designan al garabatá en los diferentes estados (planta, seco listo para hilar, hilo).

-DAKIDE (f.), -DAKODE (m.): Sufijo en lengua ayoré para indicar “Abuelo/a de...”.

-DATÉ (f.), -DAYÉ (m.): Sufijo en lengua ayoré para indicar “Madre/Padre de...”.

DAYADE, DAYAI IMEYOI: Hace referencia a constelaciones de estrellas, aparentemente próximas a la Cruz del Sur.

DEGUI: En la época de la vida en el monte designaba los campamentos temporales de la época seca. En la actualidad, designa a los asentamientos y comunidades sin equipamiento. En oposición a guiday (cf. Infra).

DEJABI (s.): El crepúsculo.

DEJAI (s.): La noche.

DEYEBIA (f.), DEYAQUE (m.): Que le gusta cantar.

DIBÉ (f.s.), DIBEDIE (f.pl.): Lit: “Zorra”. N.c.: Dysicon gymnocerus. Fig: Mujer que gusta a los hombres. También utilizado para designar al animal (zorro).

DIBEE CHOQUI: Mujer que gusta de estar con hombres.

DICASEI (m.s.), DICASÉ (f.s.): Personas valientes y poderosas. Sinónimo de dacasuté.

DIGUIOSODE (pl.), IGUIOSI (s.m.), IGUIOTÓ (s. f.), IGUIOSODE (pl.m.): Compañero de clan (persona). Parientes del mismo clan/apellido.

DIREQUEDÉJNAIGOSODE (pl.): Nombre de un grupo local. Lit.: “La gente del otro día”. Designa a los actuales habitantes de la TCO Zapocó.

DIRÍ (m.s.) o DII e incluso DIRE: El día.

DITAI (s.): Arma que sirvió para matar, arma sucia, prohibida (cf. puyac, puyaque).

DOCHYADE (pl.): Sandalias cuadradas con suela de madera, utilizadas durante la vida en el Gran Chaco.

DOCOJÍ: Arco y flecha.

DOEQUENEJANIE: Bot.: Pseudananas Macrodon. Tipo de garabatá más alto, con hojas con toques violáceos que da un hilo verdoso, utilizado de preferencia para la elaboración de armas (arcos, flechas, lanzas).

DOIDIE: Garabatá comestible. N.c.: Bromelia Serra.

DOJOBIEGOSODE: Nombre de un grupo local. Lit.: “La gente de donde hay hartos insectos ejenes”.

DORÍDI (m.): El pájaro tojo, boyero de cola amarilla, míticamente pareja de Bujote.

N.c.: Psarocolius decumanus.

DUPADE: Dios.

E

ECHOI: Sal, salina, lugar donde hay sal.

EDOPASADE (pl.), EDOPASAI (s.) Lit.: “El que lo encontró”, designa a los elementos asociados a los cucherae, los clanes.

EDUGUENAJNE (pl.) y también PUASA QUEJNANE (pl.): Hacen referencia a gente de “otro lado”, generalmente términos utilizados para designar a los nativos de Estados Unidos (“gringos”).

ÉRAMI o JNUMI: Ha sido frecuentemente traducido como “el mundo terrestre”. Sirve para designar, en efecto, el mundo terrestre, particularmente el monte y, por extensión, la naturaleza y el clima.

ÉRAPE BAJADE: Lit.: “El mundo del principio, el primer mundo”. Expresión para designar el mundo en que vivían los ayorébajade.

ÉRAPE UAI: Lit.: “Terreno sin dueño”, traducido también como intermedio.

EYACOTEPISE: Lit.: “Es mi propia mujer”. Designa a los jóvenes casados que ya tienen un primer hijo aceptado.

G

- GAÉJNANE (pl.): Utilizado para designar a los gwarayos. También se refiere a pampa.
 GAGUÉ: Grupo local.
 GAIPAHI: (cf.) DAJINAI: Chamán.
 GAJNEPIDODE JNUMONE: Traducción acordada por los ayoreode para designar a las Tierras Comunitarias de Origen (TCO).
 GAPUCHAYÉ: Cobre-sexo de plumas.
 GAPUDIE (pl.), GAPUÁ (s.): Designa a las mujeres jóvenes que ya se relacionan con hombres.
 GARAI: Pampa.
 GARAIGOSODE: Lit.: “Gente de la pampa”. Designa a un grupo local.
 GASNONGAI: Tipo de lanza sin filo metálico.
 GATABIA (f.s.): Anciana.
 GATAJNOQUERODE (pl.): Lit.: “mundo, parte más elevada del cielo”.
 GATÉ: Cielo, lo alto, el mundo de arriba.
 GEBEBI: Tipo de machete de mango de madera y filo corto utilizado para “melear”.
 GEDOSIDE: Luna.
 GUEDÉ: Sol.
 GUEDOSNÁ: La estrella más grande. No se ha encontrado la traducción equivalente en las constelaciones conocidas.
 GUIDAI: Comunidad, pueblo. En la época del Gran Chaco, designaba las aldeas que duraban toda o gran parte de la temporada de lluvias, donde se cultivaban parcelas. En la actualidad, se distingue un guidai de un degui principalmente por el equipamiento (iglesia, escuela, posta de salud). La ciudad es llamada idaideitei, literalmente un “pueblo grande”.
 GUIDAIGOSODE (pl.): Nombre de un grupo local. Lit.: “La gente de la aldea”. Grupo local al que pertenecían los actuales habitantes de Puesto Paz.

I

- IGOJNANE (pl.), IGOJNAI (m. s.) IGNONÁ (f.s.): Asignado a las personas provenientes del Occidente del país (paisanos, collas).
 IGUIOSI (s.): Ver diguiosode, parientes del mismo clan.
 ÍNOQUE NERENAI: Lit.: “No tengo tiempo”.
 ÍNOQUE YIPESUDOD: Lit.: “No tengo nada que hacer”.
 IRIGODE (pl.): Según Fischermann, designa a los seguidores del dacasuté.

J

- JNACÓYIQUE o NACÓYIQUE: Pato negro de monte. Nom. cient.: *Cairina moschata*.
 JNANIBAJADE: Lit.: “Los primeros hombres”, antepasados. Cf. ayorébajade, chequebajedie.
 JNANUGUTÓ: El cóndor del oriente. Nom. cient.: *Sarcoramphus papa*.
 JNAROPIE: El mundo debajo de la tierra, donde viven los muertos.
 JNÚPAMEJNA (f.s.), jnupomejnani (m.s.), jnupamejnanie (f.pl.): Viejitos. También se refiere a hombres y mujeres que salieron de la tierra en el tiempo mítico.
 JNUPEDOGOSODE (pl.): Nombre de un grupo local. Lit.: “La gente de los valles profundos, bajo las serranías”. Grupo local al que pertenecen los actuales habitantes de Tobité.
 JOGASUODE (m.pl.), JOGASUI (m.s.): Familia extensa, implica lazos de consanguinidad, residencia y alianza.
 JOINÁMIA (s.f.): Variedad de pájaro. Bol.: Pecho colorado. N.c.: *Sturnella superciliaris*.
 JUBEBÍ (pequeño), JUBEI (grande): Porta-bebés tejido de garabatá.
 JUÑANE: Acto de curar, propio de los daijnaine y hoy en día de los doctores.

K

KOBIA: Tocado de plumas que cubre el cuerpo del dacasuté.

M

MANEO PIEDIE: Adornos de plumas utilizados por los varones en los brazos y antebrazos.

MAÑANONIE: Tocado de plumas propio de los dacasutedie.

N

NAMISAI: Chicharra, cigarra, cuco.

Ñ

ÑANÍE (s.), Ñanicho (pl.): Lit.: “Lo que es mío”. Designan la propiedad sobre algo.

ÑICOMEJEINÉ: Chismoso.

ÑIMÓ: Variedad de árbol. Bol.: Cuchi. N.c.: Astronium urundeuva.

O

OÉ CHUJÉ ÑANE: Pelea o están peleando.

OIDÍ (s.): Falda.

OREGATÉ: Alma, espíritu.

OROJÓ: Variedad de abeja que vive profundamente bajo la tierra.

OSHNAI: Espinas, designa también a los alambres metálicos con púas.

P

PAJAJODE (pl.) Lit.: Rayas. Designa formas rayadas y anteriormente a las marcas clánicas tatuadas con brasas en la piel. Al parecer también designa una variedad de madera.

PAMOI (m.s.), PAMONE (m.pl.): Cinturón de descanso. Puesto alrededor de rodillas y espalda, posibilita quedarse sentado sin cansar los músculos.

PAODE: Calzados usados en la actualidad, también llamados dochiyade.

PARACARÁ, PACAÁ: Sonajero.

PARAGUÉ, PAANGUÉ: Garrote, arma utilizada principalmente por los ancianos.

PÁYIPIEDIE: Lit.: “Donde muchos piensan juntos”. Reuniones, también llamadas pimatapidi.

PEPEI (s.): Colcha. También designa a una variedad de ave de rapiña. Bol.: Gavilán rabadilla blanca.

N.c: Buteo leucorrhous

PEYÉ: Abanico para espantar los insectos.

PICADEBUIGOTÓ (s.), PICADEBUIGOSODE (pl.): Nombre de un grupo local.

Lit.: “La gente de donde hay muchos totaíses”. Grupo Local. PICADE: palma totaí.

N.c.: Acrocomia totai.

PIDIGOSODE (pl.): Nombre de un grupo local. Lit.: “La gente de donde hay muchos palos”, no coincide con la traducción de Fischermann (2005) como Lit: “La gente de donde cayó el avión”.

POAPI: Variedad de técnica de tejido con hilo de garabatá. Tradicionalmente este tipo de punto, de trama muy cerrada, era utilizado para guardar cosas pequeñas y objetos afectados por puyac.

POJI (s.), POJIODE (pl.): Iguana. Bol.: Peni. N.c.: Tupinambis teguixin.

POTÁ (s.), POTADIE (pl.): Pito, silbato.

PUOPIÉ: Espíritu del tabaco que es dominado por el chaman daisnai. A decir de Fischermann (2005): “Poder y fuerza del chamán que le posibilita traspasar la frontera entre cultura y natura”.
PUYAC (s.), PUYADE (pl.), PUYAQUE: Designan lo prohibido, lo sagrado. Por extensión, también la noción cristiana de pecado.

Q

QUEYACAE: Lit.: “Me voy a quedar un rato, voy a descansar”.
QUICUJAIDIE: Seres del tiempo mítico que oscilan entre naturaleza animal y humana.
QUIGÁMINONE (pl.): Seguidores del dacasuté.
QUIRAQUIRAI (m.s.): El halcón *Polyborus plancus*. Bol.: Carancho; Par.: Kara kara, Carancho. Ave que se comunica con los chamanes. Es edopasai de los Picanerane y uno de los orígenes de este clan.

S

SARODE o SAODE (pl.masc.), SARI (s.m.): Palabras poderosas, generalmente secretas que deben ser dichas con mucho cuidado en virtud de su poder preformativo.

T

TAMIRONE (pl.): Una designación para los no ayoreode, tanto cambas como chiquitanos.
TIÉQUIGOSODE (pl.): Nombre de un grupo local. Lit.: “La gente que vive sobre el río”.
TOI: Pozo, palabra que también significa un concepto equivalente o parecido a la muerte.
TOTOBÍEGOSODE (pl.): Nombre de un grupo local. Lit.: “La gente de donde hay mucho puerco taite-tú”. Grupo local que habita parte del Gran Chaco entre las actuales fronteras de Bolivia y Paraguay.
Totobié N.c.: Tajassu tajacu

U

UBEIQUIPÉ: Lit.: “Todas mis cosas”.
UGUIJNAMUGOSODE (pl.): Nombre de grupo local. Lit.: “Gente que vive en monte alto”.
UNERAMIA: Lindo. Sinónimo de uné.
URE CHIJNA UÑANE: Designa a una pareja recién formada que no tiene hijos.
USERENIE: Camote.
UTÉ CHUJÉYU: “Él me pegó”.
UTEBETAI: Bolsón, cartera mediana. UTEBÉ: Bolsón grande.

Y

YABODE GANICHO: Lit.: “Las cosas de mis hijos”.
YACUE o ÑACORE: Puerco tropero. N.c.: Tayassu pecari.
YAJOGUÉ: Oso hormiguero grande, conocido también como oso bandera.
N.c.: *Myrmecophaga tridactyla jubat*.
YIPESUDODE DEJI o YISAGODEDEI: “Tengo algo que hacer”.
YOQUIDAI: Lit.: “Nuestra comunidad o pueblo”. Nombre ayoré para la comunidad de Poza Verde.
YUGUCHADE ENOJÓ: Lit.: “mi equipaje de viaje, lo que hay dentro de mi bolso”.
YUJNAI (s.), YUJNAONE (pl.). También ujnrichai (m.s.), ujnrichade (m.pl.): Piojos de cabeza.
N.c.: *Pediculus humanus capitis*.

Bibliografía

AMARILLA-STANLEY, Deisy (comp.)

Oé chojninga, relatos bilingües, ayoreo-castellano. Biblioteca Paraguaya de Antropología, Vol. 40. Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica (Ceaduc). Asunción, 2001.

APCOB

Los Ayoreode. Entrevistas grupos: Cucojnaigosode. Mimeo. Santa Cruz, 1993.

BARBA DA SILVA, María Elsa

Comunicación oral y aculturación en los ayoreos del barrio Bolívar de la ciudad de Santa Cruz de la Sierra, Bolivia. Tesis de Grado. Santa Cruz, 1996.

BARTOLOMÉ, Miguel A.

El encuentro de la gente y de los insensatos. La sedentarización de los cazadores ayoreos en el Paraguay. Instituto Indigenista Interamericano. OEA. Biblioteca Paraguaya de Antropología, Vol. 34. Centro de Estudios Antropológicos, Universidad Católica. Asunción, 2000.

BARRIOS, Armindo; BULFE, Domingo y BOGADO, Eustasia (editores)

Beyori ga yicategacori, ayoreo-español. Editorial Don Bosco. Asunción, 1994.

BERNAND-MUÑOZ, Carmen

Les ayoré du Chaco Septentrional. Etude critique à partir des notes de Lucien Sebag. (Los Ayoré del Chaco Septentrional. Estudio crítico a partir de las notas de Lucien Sebag). París / La Haye: Mouton, 1977. Citado en Fischermann. 2005.

BESSIRE, Lucas

Ayoreo Inquiries: A critical analysis of the geographical, historical and political context of a foraging people of the Gran Chaco. Independent Study/Dr. Harald E. L. Prins. 2001.

BESSIRE, Lucas y HARALD, Prins

The hunted, the gathered: An abbreviated Ethnohistory of the Ayoreo people, Journal for Social Anthropology of Lowland South America. 2004.

BLONDET, Cecilia y OLLART, Patricia

Las mujeres y el género. En: Fort Brescia, María y Lemlij, Moisés (editores). En el umbral del milenio. Investigaciones preparatorias para la conferencia, Volumen IV, Prom Perú, Lima.

BONAN, Claudia y GUZMÁN, Virginia

Aportes de la teoría de género a la comprensión de las dinámicas y los temas específicos de asociatividad y participación, identidad y poder (s/f).

BÓRMIDA, Marcelo y CALIFANO Mario

Los indios ayoreo del Chaco Boreal. Mimeo. APCOB. Buenos Aires, 1978.

BÓRMIDA, Marcelo

Ergón y mito, una hermenéutica de la cultura material de los Ayoreo del Chaco Boreal. Scripta Ethnologica, No. V, P. 2, Buenos Aires, 1978-79.

BURCH, Ernest, Jr. y ELLANNA, Linda (editores)

Key issues in hunter-gatherer research. Explorations in anthropology, University College London. Series, Berch. Oxford. Londres, 1996.

CALIFANO, Mario y BRAUNSTEIN, Felipe

Los grupos Ayoreo: Contribución al conocimiento de gentilicios y toponímicos del Chaco Boreal, Scripta Ethnologica, 2.VI. Buenos Aires, 1978-1979.

CALIFANO, Mario

Enfermedad y terapia entre los ayoreo (Zamucos) del Chaco Boreal. Reunión Anual de Etnología. Centro Argentino de Etnología Americana, Mimeo. 1987.

CANOB

Jogasui, La familia unida. Boletín Informativo: Central Ayoreo Nativa del Oriente Boliviano, Volumen 3, Año 3. Santa Cruz, 2003.

CANOB

Taller de análisis y propuestas en torno a la educación del Pueblo Ayoreo. Memoria. Mimeo. 2003.

CANOB

Ayoréodes, Cuchá porade iode udojó iji dajudie je aja pipesudode iji poridie. (Lo que hacemos con nuestras manos en garabatá y madera). Santa Cruz, 2005.

CANOB

Ayoréodes, la gente verdadera. Santa Cruz, 2006.

CASALEGNO, Hugo

“La religión de los ayoreo del Gran Chaco” en: Botasso, Juan (comp.) Religiones Amerindias, col. “500 años después”, No. 56, Tomo II, Abya-Yala. Iquitos, Perú, 1992.

COMBÈS, Isabelle

San Ignacio de Zamucos: Historia Zamuka, relatos guaraní. En: Anuario 2002, pp. 57-82. Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia. Sucre, 2002.

COIMBRA SANZ, Germán

Diccionario enciclopédico cruceño. Fondo Editorial del Gobierno Municipal Autónomo de Santa Cruz de la Sierra: Santa Cruz de la Sierra, 2007.

D'ORBIGNY, Alcide

El hombre americano, Editorial Futuro. Primera edición 1839. Buenos Aires, 1944.

FISCHERMANN, Bernd

Zur Weltsicht der Ayoreóde Ostboliviens, Tesis Doctoral: Université de Bonn, 1988. Traducción al español no publicada (2005): La Cosmovisión de los Ayoreode del Chaco Boreal. Mimeo. La Paz, 1988/2005.

FISCHERMANN, Bernd

La organización socio-política tradicional y actual entre los Ayoréode del Chaco Boreal, Traducción al español no publicada. Mimeo. 2005 (1b).

FISCHERMANN, Bernd

La Cosmovisión de los Ayoreode del Chaco Boreal. Un pueblo indígena interpreta su mundo. Fundación Cultural, Banco Central de Bolivia, Año IV, No. 13, Oct-Dic, Mimeo. La Paz, 2000.

FISCHERMANN, Bernd

El concepto de guerra y homicidio entre los ayoreode. XI Reunión anual de etnología. Tomo 2. Museo Nacional de Etnografía y Folklore. Fundación Cultural, Banco Central de Bolivia. La Paz, 1997 (1d).

GAVILÁN, Vivian

Representaciones del cuerpo e identidad de género y étnica en la población indígena del norte de Chile. Estudios Atacameños, No. 30. (pp135-148). 2005.

GIESBRECHT, Karl H.

Situación actual y perspectiva de desarrollo de la comunidad ayoreóde de Campo Loro. Estación Experimental Chaco-Central (EECC), Cooperación Alemana para el Desarrollo (GTZ). Mimeo. 1996.

GORDON, Raymond G., Jr. (ed.)

Ethnologue: Languages of the World. Fifteenth edition. Dallas: SIL International. 2005 para la versión impresa. Online version: <http://www.ethnologue.com/>.

GUDEMAN, Stephen

Economics as culture: Models and metaphors of livelihood, London: Routledge and Kegan Paul. 1986.

HEIJDRÁ, Hans

Participación y exclusión indígena en el desarrollo: Pueblos Indígenas de las Tierras Bajas de Bolivia. Col. Pueblos indígenas de las tierras bajas de Bolivia, vol. 6, Jürgen Riester editor: Santa Cruz, 1996.

HERNÁNDEZ, Rosalía A.

Por los entrecruces del género, la justicia y la legalidad en tierras indígenas. Reseña al libro Haciendo justicia. Interlegalidad, derecho y género en regiones indígenas. Revista Desacatos No. 23, enero-abril (pp.325-329). 2007.

HERNÁNDEZ, Rosalía A.

El derecho positivo y la costumbre jurídica: las mujeres indígenas de Chiapas y su lucha por el acceso a la justicia. En Marta Torres Falcón (comp.). Violencia contra las mujeres en contextos urbanos y rurales. El Colegio de México, Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer. México, 2003.

HERRERA, Enrique (coord.); CÁRDENAS, Cleverth y TERCEROS, Elva

Tacanas y Ayoreos frente a la Ley INRA. Etnicidad y Derechos territoriales indígenas (1999-2001), Cuadernos de resumen Indígena-Campesino-Migrantes. PIEB. La Paz, 2002.

HINOJOSA, Inés

Consultora responsable, Estado actual del pueblo ayoreo en la provincia Germán Busch. Informe final de consultoría. Comunidad Viva. Mimeo. Santa Cruz, 2008.

HUTTER-COELLHO, Ursulla y WALDMANN, Adrian

Parteras Indígenas. Apcob. Santa Cruz, 1998.

INGOLD, Tim; RICHES, David y WOODBURN, James

Hunters and Gatherers, History, evolution and social changes, Volume I and II, Explorations in anthropology, University College London Series, Berch. Oxford. Londres, 1991.

INSKATER, Kimberly

Resolviendo tensiones entre Derecho Indígena y Normas de Derechos Humanos a través del Pluralismo Juri-cultural transformativo. Facultad de Derecho, Universidad de Ottawa. Estudio de Post Graduado en Derecho (versión original en inglés). 2006.

JOHNSON, Jean Dye

God planted five seeds. Ed. New Tribes Mission Books. Standford, EEUU, 1991. Primera edición 1966.

JOHANSEN, Hanne

The use and perception of natural resources among the ayoreo indians of lowland Bolivia.
University of Sussex, School of African and Asian Studies. Mimeo. 1994.

KELM, Heinz

Der Niederschlag eigentumsrechtlicher Vorstellungen der Ayoréo in ihrer Sprache [El reflejo de los conceptos acerca de derecho de propiedad de los ayoreos en su idioma] *ZEitschrift für Vergleichende Rechtswissenschaft* 66:19-28, 1964. Citado en Fischermann 1988/2005 como Kelm 1694a.

KELM, Heinz

Das Jahresfest der Ayoreo (Ostbolivien). *Baessler-Archiv* (Berlin) 19: 97 – 140, 1971.
Versión castellana: Fiesta anual de los Ayoreo: Bolivia oriental. La Paz: Instituto Nacional de Antropología, 1971. Citado en Fischermann 1988/2005.

LAGARDE, Marcela

Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas. Universidad Nacional Autónoma de México. 1993.

LAMAS, Marta

Usos, dificultades y posibilidades de la categoría de “género”. En Marta Lamas (comp.).
El género: la construcción cultural de la diferencia sexual. PUEG. México, 1996.

MINISTERIO DE EDUCACIÓN Y CULTURAS

Guía del Alfabeto Ayoreo. Programa de Educación Intercultural Bilingüe de Tierras Bajas.
Santa Cruz, 2007.

MÉTRAUX, Alfred

Ethnography of the Chaco. In *Handbook of South American Indians*, Part 2 Indians of the Gran Chaco, Ed Julian Steward. Vol. I. Cooper Square Publishers, Inc. New York, 1963.

MOLINA B., Ramiro y ALBÓ, Xavier (coord.)

Gama étnica y lingüística de la población boliviana. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD). La Paz, 2006.

MOLINA B., Ramiro y ARTEAGA, Ana

¿Dos racionalidades y una lógica jurídica? La justicia comunitaria en el altiplano boliviano.
Compañeros de las Américas, Fundación Diálogo. La Paz, 2008.

NOSTAS A., Mercedes y THIELE, Graham

Informe de situación y proyección de las comunidades de Poza Verde y Puesto Paz en el área del proyecto Lowlands, Tierras Bajas del Este. Cordecruz. Santa Cruz, 1989.

NOSTAS A., Mercedes

Peasants: political conflict, development and identity. The chiquitano of Bolivian Lowlands. Tesis de maestría (Mphil-Economic Anthropology). Mimeo. Universidad de Cambridge, Inglaterra. Cambridge, 1995.

NOSTAS A., Mercedes

Pueblos Indígenas de la Gran Chiquitania. Propuesta para transversalización temática. Propuesta de planificación estratégica de la mancomunidad de la Gran Chiquitania. Mancomunidad Chiquitana. Mimeo. Santa Cruz, 2002.

NOSTAS A., Mercedes

Serie de documentos: Gestión Territorial en Territorios Indígenas; Autonomía en Territorios Indígenas; Planificación Territorial en Territorios Indígenas, Programa Regional SNV-Santa Cruz, Mimeo. Santa Cruz, 2003.

ORELLANA H., René

Prácticas judiciales en comunidades indígenas quechuas. En: Justicia comunitaria en los pueblos originarios de Bolivia. Poder Judicial: Instituto de la Judicatura de Bolivia. Sucre, 2003.

OLLART, Patricia

Candadito de oro fino, llavecita filigrana... Dominación social y autoestima femenina en las clases populares. En: Márgenes, Encuentro y Debate, Año IV, No. 7, SUR, Casa de Estudios del Socialismo, 1991.

ORGANIZACIÓN DE NACIONES UNIDAS

Declaración de la Organización de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. Adoptada por la Asamblea general de la ONU vía la Resolución 61/295 del 13 de septiembre de 2007. Difundido por Cipca, Misereor. Santa Cruz, Bolivia.

PLATTNER, Stuart

Economic anthropology, Stanford University Press. Stanford. California, 1991.

PÉREZ DIEZ, A.A y SALZANO, F. M.

Evolutionary implications of the ethnography and demography of Ayoreo Indians. Departamento de Genética, Instituto de Biociencias, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, RS, Brasil, 1977.

PICON, François-René

De la collecte en milieu urbain chez les Mataco (Chaco Argentín). A propósito de la colecta en medio urbano en los Mataco (Chaco Argentín) in : Techniques & Culture, 31-32, pp. 378-395, 1998. Citado en Roca 2007 y 2008.

ROBERTS, Simon

Law and dispute processes, in Ingold, Tom (edit.). Companion Encyclopedia of Anthropology, culture and social life. Routledge. Reino Unido. Londres, 1994.

ROCA, Irene

Santacruzgosode. Ethnicité, mobilité et stratégies adaptatives chez les Ayoreode urbains de la communauté Degüi-Barrio Bolívar (Santa Cruz, Bolivie). (Etnicidad, movilidad y estrategias adaptativas en los Ayoreode urbanos de la comunidad Degüi – Barrio Bolívar [Santa Cruz, Bolivia]). Memoria de Master en Investigación Ciencias Sociales. Mención Etnología. Universidad de París V - René Descartes. Facultad de Ciencias Humanas y Sociales de la Sorbona. Mimeo. París, 2007.

ROCA, Irene

Los Ayoreode en la ciudad. Ayoreode iji Idaidatei Santa Cruz. Aproximación antropológica del proceso migratorio de los Ayoreode a la ciudad de Santa Cruz de la Sierra. Apcob. Mimeo. Santa Cruz de la Sierra, 2008.

ROJAS, Raquel

Resumen del Proyecto-Paraguay. El objetivo de estudio. Biblioteca Apcob (f-1503). Mimeo. s/d.

RIESTER, Jürgen y WEBER, Jutta

Nómadas de las llanuras, nómadas del asfalto. Autobiografía del Pueblo Ayoreo, Ministerio de Desarrollo Sostenible y Planificación. PNUD. Embajada de Suecia. Santa Cruz, 1998.

RIESTER, Jürgen y ZOLEZZI, Graciela

Cantaré a mi gente. Canto y poesía de los ayoreode. Apcob. Santa Cruz, 1999.

RIESTER, Jürgen; ZOLEZZI, Graciela y RIVERO, Antonio

Breve historia del pueblo chiquitano con noción del pueblo ayoreode. Apcob. Mimeo. Santa Cruz, 2002.

SAHLINS, Marshall

Âge d'abondance. Economie des sociétés primitives. (Publicado en español con el título Economía de la edad de piedra). Gallimard. Primera edición 1972. Citado en Roca 2008. París, 1976.

SANABRLA, Carmen Elena y ZOLEZZI, Gabriela

Posición de la mujer en la cultura Ayorea. Mirada desde nuestra sociedad. Mimeo. 1998.

SANTOS, Boaventura de Sousa

Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia. Volumen I: Para un nuevo sentido común: la ciencia, el derecho y la política en la transición paradigmática. 18 Derechos humanos y desarrollo. Editorial Desclée de Brouwer. Bilbao, 2003.

SCOTT, Joan

El género: una categoría útil para el análisis histórico. En Lamas Marta (comp.)
El género: la construcción cultural de la diferencia sexual. PUEG. México, 1996.

SIERRA, María Teresa

Esencialismo y autonomía: paradojas de las reivindicaciones indígenas.
Alteridades, año 7, N° 14 (pp. 131-143). UAM. México, 1997.

SIERRA, María Teresa

Mujeres indígenas, justicia y derechos: los retos de una justicia intercultural. Iconos. Revista de Ciencias Sociales N° 31 (pp15-26). Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales. Quito, 2008.

SIERRA, María Teresa

Derecho Consuetudinario y Pluralismo Legal: Desafíos en el Tercer Milenio.
Ponencia presentada al XII Congreso Internacional. Universidad de Chile y
Universidad de Tarapacá. Arica, 2000.

SIMMEL, Georg

(Los Pobres) París: Presses Universitaires de France. Introducción de Serge Paugham
y Franz Schulteis. 1998, primera edición 1908. Citado en Roca 2007 y 2008.

STAVENHAGEN, Rodolfo

Entre la ley y la costumbre. El derecho consuetudinario indígena en América Latina.
En Stavenhagen, Iturralde (comps.), México-Instituto Indigenista Interamericano, Instituto
Interamericano de Derechos Humanos. México, 1990.

SUAZNÁBAR, Bertha

Mujer ayorea. Tesis de Licenciatura. Mimeo (Resumen). Santa Cruz, 1995.

SUAZNÁBAR, Bertha

Identidad étnica, género e intervención: Posición de género de la mujer ayoré, en un contexto de
cambios socio-culturales. Estudio de caso en una comunidad ayoré del oriente boliviano.
Trabajo de investigación para Apcob. Tesis de Licenciatura. Mimeo. Santa Cruz, 1995.

SCHEIBE WOLFF, Cristina; DE FÁVERI, Marlene y DE OLIVEIRA, Tania R.

Leituras em rede: género e preconceito. Ed. Mulheres. Florianópolis, 2007.

SMART, Carol

Feminism and the power of law, Routledge. London and New York, 1995.

SMART, Carol

Law, crime and sexuality, Essays in Feminism, SAGE Publications. London, 1995.

SZABÓ, Henriette Eva y STIERLIN, Eugenio

El conocimiento sobre las abejas nativas entre los ayoreos de la TCO Guaye. Mimeo. Santa Cruz de la Sierra, 2005.

SEYMOUR-SMITH, Charlotte

Macmillan dictionary of anthropology, The Macmillan Press. Londres, 1986.

THIELE, Graham y NOSTAS, Mercedes

Los chiquitanos del sureste: marginalización y diferenciación. América Indígena/3: 9, 1989.

WILBERT Johannes y KARIN Simoneau (editores)

Folk literature of the Ayoreo Indians. Latin American Center Publications, University of California. Los Angeles, 1989.

ZANARDINI, José y BIEDERMANN, Walter

Los indígenas del Paraguay. Biblioteca Paraguaya de Antropología, Vol 39. Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica, CEADUC, Editorial Palo Santo. Asunción, 2001.

ZOLEZZI, Graciela

Conformación pluricultural del departamento de Santa Cruz. Diagnóstico. Mimeo. 2005.

ZOLEZZI, Graciela; SANABRIA, Carmen Elena y CANEDO, Isabel

Yo siempre soy ayorea. Género, etnicidad y relaciones coloniales en las tierras bajas. El caso ayoreo, Mimeo. 1996.

ZOLEZZI, Graciela y SANABRIA, Carmen Elena

Violencia intrafamiliar en pueblos indígenas del oriente boliviano. Un análisis comparativo, justicia comunitaria, volumen 7. Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, Banco Mundial. La Paz, 1998.

ZOLEZZI, Graciela

Cantaré a mi gente. Ed. Apcob (2da. edición). Santa Cruz, 1999.

ARTICULOS ELECTRÓNICOS

ADONO V., Akuavi

Estado, derecho y multiculturalismo. Un enfoque de antropología jurídica en México. Ponencia a V Congreso Europeo de latinoamericanistas, CEISAL Derecho, sociedad e interculturalidad en América Latina: Cambios y perspectivas. Bruselas, 2007.

En <http://www.reseau-amerique-latine.fr/ceisal-bruxelles>

ARCAND, Bernard

« Il n'y a jamais eu de société de chasseurs-cueilleurs » (trad. : Nunca hubo sociedades de cazadores-recolectores) in *Anthropologie et Sociétés* 12 (1) : 39-58. Québec : Département d'Anthropologie de l'Université de Laval, 1988. Descargado de la biblioteca virtual "Les Classiques des Sciences Sociales". http://classiques.uqac.ca/contemporains/arcand_bernard/jamais_eu_societes_chasseurs_cueilleurs/societes_chasseurs_cueilleurs.html

BARBIERI, Teresita

Certezas y malos entendidos sobre la categoría de género (s/f)

En <http://www.psicosocial.net/index.php?option>

CHENAUT, Victoria

Dinámicas familiares y disputas por la tierra entre los totonacas de Veracruz. México.

Ponencia presentada en Coloquio internacional. Montpellier, 2006.

En http://www.mpl.ird.fr/colloque_foncier/Communications/PDF/Chenaut.pdf

CHENAUT, Victoria

Género y antropología jurídica en México. Ciesas. 2001.

En http://www.ciesas.edu.mx/proyectos/relaju/cd_relaju/Ponencias/Mesa%20Chenaut

DÍEZ ASTETE, Alvaro

"Pueblos étnicos de tierras bajas en situación de vulnerabilidad y en aislamiento voluntario". Artículo publicado en *Bolpress* 12/04/2006: <http://www.bolpress.com/art.php?Cod=2006041212>

EELA Y EVALUACIÓN AMBIENTAL ESTRATÉGICA DEL CORREDOR SANTA CRUZ – PUERTO SUÁREZ

http://www.abc.gov.bo/gsa/EELA/Santa%20Cruz%20-%20Puerto%20Suarez/EAE/pdf/4_12.pdf

FABRE, Alain

"Los pueblos del Gran Chaco y sus lenguas, cuarta parte: Los Zamucos" Actualización de un artículo que apareció en *Suplemento Antropológico*, 42/1(junio 2007): 271-323, Asunción, Paraguay. (Última modificación:18/12/08).

Disponible en: <http://butler.cc.tut.fi/~fabre/BookInternetVersio/Dic=Zamuco.pdf>

GRAN CHACO EN WIKIPEDIA, LA ENCICLOPEDIA LIBRE

es.wikipedia.org/wiki/Gran_Chaco.

HARVEY, Penélope

Participación política de la mujer en pueblos andinos. Documento de Trabajo No. 33.

Serie Antropología N° 9, Instituto de Estudios Peruanos. Lima, 1989.

En www.cholonautas.edu.pe / Biblioteca Virtual de Ciencias Sociales.

INE-Instituto Nacional de Estadística

Datos del Censo 2001- Población por organizaciones comunitarias y localidades.

<http://www.ine.gov.bo/cgi.bi/PobComunitLocalidadesADAxxx.exel/despliegue>

MOREIRA, María Elena

La violencia intrafamiliar contra las mujeres. Violencia de género y administración de justicia.
U. Católica de Quito. Cita en www.humanrightsmoreira.com (sin fecha, consultado en enero 2008).

PERFIL ÉTNICO AYOREO - APCOB

<http://www.apcob.org.bo/pagina.php?page=eticos&cont=ayoroe>

SIERRA, María Teresa

Hay derechos humanos en Zacapoaxtla: Género, legalidad y derechos en la Sierra Norte de Puebla.
Ponencia al XII Congreso Internacional “Derecho Consuetudinario y Pluralismo Legal: Desafíos en el Tercer Milenio”, Universidad de Chile y Universidad de Tarapacá, Arica, Chile. Marzo 13-17 de 2000. En <http://www.alertanet.org/F2b-TSierra-Arica-mx.htm> - 89

SIERRA, María Teresa

La renovación de la justicia indígena en tiempos de derechos: etnicidad, género y diversidad (s/f)
En: <http://lanic.utexas.edu/project/etext/llilas/vrp/sierra.pdf>

UN – Habitat

The Challenge of Slums: Global Report on Human Settlements. 2003.
Disponible en : <http://www.unhabitat.org/pmss/getPage.asp?page=bookView&book=1156>

UN – Housing Rights Programme

Aide-mémoire, Expert group meeting on indigenous peoples and migration. Santiago de Chile, 2007. Disponible en <http://www2.ohchr.org/english/issues/indigenous/migration.htm>

WOLKMER, Antonio Carlos

Nuevos paradigmas del derecho contemporáneo: teoría crítica y pluralismo jurídico.
Universidad de Guadalajara, Centro universitario de Ciencias Sociales y Humanidades.
Coordinación de Posgrado en Derecho, 2006.
En <http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.jsp?id>

