
Detrás del cristal
con que se mira:
Ordenes Normativos
e Interlegalidad. Mujeres
Quechuas, Aymaras, Sirionó,
Trinitarias, Chimane,
Chiquitanas y Ayoreas

*Mercedes Nostas Ardaya
Carmen Elena Sanabria Salmón
(Coinvestigadoras)*



Coordinadora de la Mujer
La Paz, 2009

Detrás del cristal con que se mira:
Ordenes Normativos e Interlegalidad, Mujeres
Quechuas, Aymaras, Sirionó, Trinitarias,
Chimane, Chiquitanas y Ayoreas
Primera edición: 2009

Edición: Soraya Luján

Diseño de portada: Ernesto Azcuy

Depósito Legal: 4-1-1339-09
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 EXCLUSIVAMENTE LA OPINIÓN DE LAS INSTITUCIONES RESPONSABLES DE LA PUBLICACIÓN Y, POR TANTO, NO REPRESENTAN EN NINGÚN CASO EL PUNTO DE VISTA OFICIAL DE ASDI NI DE LA EMBAJADA REAL DE DINAMARCA.

Índice

PRESENTACIÓN	5
PRIMERA PARTE	7
I CONSTRUCCIÓN DE UN ORDEN ESTATAL INTERCULTURAL: PERSPECTIVAS TEÓRICO CONCEPTUALES	7
1. Antropología y pluralismo jurídico e interlegalidad	7
2. Construcciones de género y ordenamientos normativos	12
II UNA CONSULTA PARTICIPATIVA Y AMPLIADA: MARCO METODOLÓGICO	17
1. Consideraciones generales.....	17
2. Proceso de investigación, análisis y síntesis.....	20
SEGUNDA PARTE	31
INTRODUCCIÓN	31
I CONSTRUCCIONES DE GÉNERO EN LA CULTURA	33
Grupo 1: Pueblos agricultores, cazadores y pescadores: chiquitano y mojeño- trinitario	49
1. Proceso histórico y características económicas, sociales, culturales y de organización política	34
2. Construcciones de género: valores y prácticas sociales	41
Grupo 2: Pueblos de origen recolector, agricultor/horticultor, nómadas: ayoreode, chimane y sirionó	49
1. Proceso histórico y características económicas, sociales, culturales y de organización política	49
2. Construcciones de género: valores y prácticas sociales	58
Grupo 3: Pueblos agricultores campesinos: comunidades quechua y aymara	
1. Proceso histórico y características económicas, sociales, culturales y de organización política	67
2. Construcciones de género: valores y prácticas sociales	75

II	PRINCIPIOS REGULATIVOS, NORMATIVIDADES Y PRESCRIPCIONES DE GÉNERO	83
	Grupo 1: Pueblos agricultores, cazadores y pescadores: chiquitano y mojeño-trinitario	85
1.	Relaciones familiares y aspectos reproductivos	86
2.	Integridad personal y violencia de género	87
3.	Economía: manejo y control de recursos	88
4.	Organización y participación política	90
	Grupo 2: Pueblos de origen recolector, agricultor/horticultor, nómadas: ayoreode, chimane y sirionó	91
1.	Relaciones familiares y aspectos reproductivos	93
2.	Integridad personal y violencia de género	97
3.	Economía: manejo y control de recursos	99
4.	Organización y participación política	101
	Grupo 3: Pueblos agricultores campesinos: comunidades quechua y aymara	
1.	Relaciones familiares y aspectos reproductivos	103
2.	Integridad personal y violencia de género	105
3.	Economía: manejo y control de recursos	106
4.	Organización y participación política	107
III	ORDEN NORMATIVO E INTERLEGALIDAD	111
1.	Experiencias de interlegalidad	112
2.	Perspectivas críticas desde las mujeres	119
3.	El recurso al marco estatal	124
4.	Valoraciones y procedimientos.....	130
5.	Sentido de las acciones y alternativas en el procesamiento de conflictos	137
6.	Interlegalidad y usos diversos de los espacios normativos.....	141
IV	A MODO DE CONCLUSIONES	149
1.	Reflexiones y debates pendientes.....	149
2.	Acciones estratégicas	151
3.	Agenda de investigación.....	154
	BIBLIOGRAFÍA	155

Presentación

El presente documento de síntesis analítica se inscribe en el marco del proyecto nacional de investigación *Detrás del cristal con que se mira: Ordenes Normativos e Interlegalidad. Mujeres Quechuas, Aymaras, Sirionó, Trinitarias, Chimane, Chiquitanas y Ayoreas*, a cargo de la Coordinadora de la Mujer. La finalidad (objetivo general) de este esfuerzo es contribuir al avance de los derechos de las mujeres en la perspectiva de construcción de un orden estatal intercultural, plural y con equidad de género

Con ese propósito, el esfuerzo emprendido por la Coordinadora de la Mujer focaliza la atención en las perspectivas e intereses de las mujeres indígenas, originarias y campesinas en el marco de las especificidades socioculturales que definen a sus pueblos, comprendiendo que la discusión y reflexión sobre sus derechos constituye una problemática pendiente en la agenda de derechos de las mujeres. En tal sentido, también se busca contribuir a los procesos políticos que surgen como propuesta desde las organizaciones de mujeres indígenas, originarias y campesinas para el fortalecimiento de sus ordenamientos normativos y sistemas de resolución de conflictos, esto en el entendido que expresen en forma directa y propia sus intereses y demandas.

Con los resultados también se busca contar con datos que aporten al debate teórico y técnico sobre los derechos de las mujeres y su ejercicio en contextos pluriculturales, al desarrollo de la legislación estatal, al diseño de mecanismos para la efectiva aplicación de derechos –en espacios locales comunitarios, en espacios institucionalizados a nivel regional y nacional– y aporte al diseño de políticas públicas relativas a los pueblos indígenas participantes.

El documento está organizado en dos partes. En la primera, se incorpora como punto de partida las construcciones de género desde una perspectiva antropológica y los mecanismos de aplicación del pluralismo jurídico, componentes centrales para analizar e interpretar los datos. Seguidamente, se presenta la metodología que deviene de una consulta ampliada y de un proceso de reflexión conjunta con resultados que sintetizan los aprendizajes o lecciones aprendidas por el conjunto de los equipos, en las diferentes etapas de trabajo. Allí se da cuenta de los objetivos, enfoques y estrategias de investigación, que se acompañan de un balance crítico y autocrítico.

La segunda parte del texto expone la síntesis y análisis de los siete estudios realizados (a nivel de las comunidades y unidades seleccionadas). Ésta, a su vez está organizada en tres grandes secciones, atendiendo a la reflexión y discusión de tres ejes centrales: mujeres en el contexto de sus culturas; las pautas sociales, normatividades y regulaciones que orientan sus vidas en los ámbitos de estudio, y algunos elementos relevantes respecto al ejercicio de derechos –a partir especialmente de la resolución de disputas y conflictos– en el marco de sus órdenes normativos y en articulación a situaciones de interlegalidad. Se finaliza con una cuarta sección que propone, de forma sucinta a modo de conclusiones, algunos elementos para el debate público y la definición de líneas y estrategias de investigación e intervención.

Agradecemos a las personas que colaboraron para hacer posible la realización de las investigaciones. Inicialmente a las mujeres y hombres indígenas en las comunidades por brindarnos su tiempo y conocimientos; a los/as líderes y dirigentes de organizaciones, con quienes coordinamos actividades y compartimos espacios de reflexión e intercambio.

A Diana Urioste por la coordinación inicial y acompañamiento permanente al proceso. En los equipos regionales a las coordinadoras de las investigaciones: María Lourdes Zabala, Mercedes Nostas Ardaya, Carmen Elena Sanabria, Tania Melgar y Filomena Nina. A las investigadoras e investigadores júnior que apoyaron el proceso: en Cochabamba, María Cristina Pol, Esperanza Cuchallo, Roxana Paniagua, Ana Fuentes, Zaida Paniagua, Emiliana Guzmán, Tania Sánchez Janeth Gómez, Norah Fernández y Yuvitza Flores; en Beni, Verónica Navia, Sonia Justiniano, María Plácida Muiba, Emy Cuéllar, Liz Vanesa Eanta, Mairena Maito, Cristina Cari, Juana Bani, Valentina Moye, Alejo Alameda, Juan Dino Cari, Daniel Nate, Asencio Lero, Nely Maleca, Sara Noza, Raquel Noza, Miriam Yubanure, Florentina Jare, Ignacia Villche, Regina Moye, Susana Noe y Maritza Guaji; en La Paz, a Beatriz Chambilla, Juana Luiza Condori, Jannet Mery Patzi, Verónica Hidalgo, Godofredo Calle y Rodolfo Quisberth; al igual que, en Santa Cruz, a Mari Luz Chuvé, Marlene Ramos, Tania Cutamiño, Rebeca Chiqueño, Susana Picanere y a las investigadoras encargadas del presente documento, Carmen Elena Sanabria y Mercedes Nostas Ardaya.

Un reconocimiento especial para las integrantes de los diferentes equipos consultivos, que nutrieron nuestras reflexiones, mediante sus lecturas y comentarios, acompañando el proceso de investigación en cada uno de los departamentos. Hacemos extensivo el reconocimiento al personal de las instituciones de desarrollo, en especial las afiliadas a la Coordinadora de la Mujer, por la colaboración y apoyo prestados.

Katía Uriona
Secretaria Ejecutiva
Coordinadora de la Mujer

PRIMERA PARTE

I CONSTRUCCIÓN DE UN ORDEN ESTATAL INTERCULTURAL: PERSPECTIVAS TEÓRICO CONCEPTUALES

1. Antropología y pluralismo jurídico e interlegalidad¹

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, 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). Este documento se limita a fijar las principales opciones teóricas y conceptuales de esos debates, para aclarar el enfoque conceptual y metodológico adoptado.

Desde mediados y hasta 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 la existencia o no de 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 da 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 del setenta, 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

¹ Elaborado por Carmen Elena Sanabria y María Lourdes Zabala, con aportes conceptuales y revisión de Mercedes Nostas Ardaya, buscando la interdisciplinariedad entre el derecho, la sociología y la antropología.

precoloniales y su posterior transformación². Algunos autores afirmaban que el “derecho consuetudinario” es de reciente creación, un sujeto 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 post coloniales. Las diferentes perspectivas teóricas reconocen con 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 y que intercambian significados de manera activa; capaces de crear internamente reglas, prácticas y símbolos y que también son vulnerables a reglas y decisiones provenientes del entorno global. 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 última 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 ochenta.

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.

² 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).

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 cruzamiento 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 a 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 Adonon 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 entrecruzamiento 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 ocurre cuando se entretejen distintos órdenes 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 aquel" (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 semiautonomía".

En esa línea, Orellana (2003:12) evidencia y cuestiona que a partir de algunos enfoques metodológicos que orientan estudios sobre la temática, se tienda 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. Éste se adopta en Bolivia para aludir 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 arriba 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 Molina³:

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 Territorio Comunitario de Origen (TCO), porque estas 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 se convino que la denominación de justicia comunitaria ya es de uso generalizado para aludir 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,

³ "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.

principios, regulaciones, normas y mecanismos de resolución de conflictos⁴.

Otro importante debate pendiente en los estudios sobre temas de 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 estatal⁵.

Encontramos que la idea de interlegalidad y la existencia de órdenes normativos locales y de pueblos, que se traslapan e intersectan con el derecho estatal, ofrece perspectivas para pensar las prácticas y los derechos relativos a las mujeres indígenas. Chenaut (2001:295), puntualiza que permite comprender el despliegue del derecho en “mapas mentales”⁶, 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 juego⁷.

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— debido a que 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

⁴ En una primera aproximación, se concibe a estos órdenes normativos atendiendo problemas de “orden”, “disputa” y “dominación”, distintos e interrelacionados entre sí. El problema del “orden” hace a pautas sociales y regulaciones 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.

⁵ 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.

⁶ Hernández (2003) retoma el concepto *mapas legales* de Bonaventura de Sousa Santos para referir al pluralismo entendido como “diferentes espacios legales sobrepuestos, interpenetrados y mezclados tanto en nuestras mentes como en nuestras acciones, en ocasiones con saltos cualitativos o crisis arrasadoras en nuestras trayectorias de vida, así como en los ritmos rutinarios de nuestra vida cotidiana”

⁷ 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 parecen favorecer 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 recuperación 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. Estas disgresiones se basan en algunas de las observaciones iniciales resultantes del análisis de los datos de las investigaciones, por lo tanto, podrían también ser consideradas hipótesis iniciales.

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) se encuentra 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 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...”.

2. Construcciones de género y ordenamientos normativos⁸

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.

Como punto de partida, se destaca que la categoría género permite comprender que existe una construcción cultural de la diferencia sexual. Entonces, se asume el género como un conjunto de representaciones simbólicas que cada sociedad elabora sobre los cuerpos sexuados, en contextos históricos particulares. Las construcciones de género resultan 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).

De acuerdo con 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”.

⁸ Elaborado por María Lourdes Zabala, con aportes y revisión de Carmen Elena Sanabria y Mercedes Nostas Ardaya.

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 en algunas sociedades es la relación mujer-naturaleza, hombre-cultura, que “naturaliza” y legitima 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 que “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, conforme 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 las 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, pautas sociales y regulaciones, 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 intentan mantener distancia de posturas esencialistas a partir de las cuales los individuos serían portadores de rasgos irreductibles y fijos.

Se define 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, se delimita 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, regulaciones y 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.

Por otra parte, se puntualiza 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, se reitera que para los objetivos de la presente investigación se utiliza la categoría género como una perspectiva epistemológica que permite leer las percepciones y representaciones de género inmersas en las prácticas, regulaciones y normativas e instituciones de los pueblos indígenas y originarios. En este sentido, la categoría género no es un concepto acotado con contenidos predefinidos, con los cuales se lee la realidad y se busca ratificar prejuicios o supuestos universales sobre las mujeres. Es un punto de partida (*locus*) a partir del cual se busca analizar cómo se construyen las relaciones entre mujeres y hombres 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.

II UNA CONSULTA PARTICIPATIVA Y AMPLIADA. MARCO METODOLÓGICO⁹

1. Consideraciones generales

Contexto nacional

La Constitución Política del Estado, aprobada recientemente vía referéndum, reconoce la presencia y ejercicio de órdenes jurídicos indígenas, también conocidos como “justicia comunitaria”. En los hechos, la existencia de prácticas y formas específicas de regulación social y de resolución de conflictos (en síntesis, prácticas jurídicas) en comunidades y pueblos, así como en algunas zonas urbanas, opera en forma combinada y entrecruzada con el sistema jurídico estatal, mostrando casos de mayor y de menor prevalencia y articulación entre ambos sistemas. Es decir, se evidencia la coexistencia de una legalidad estatal con formas de regulación social provenientes de diversas culturas y fuentes normativas.

En ese contexto, y dado el carácter heterogéneo y pluricultural del Estado, las mujeres bolivianas acceden a libertades y derechos en espacios donde la legalidad estatal –no siempre de alcance nacional– coexiste con formas de regulación social provenientes de las diversas culturas que lo conforman. La efectiva aplicación de estos derechos y libertades es influenciada por relaciones de poder, género e interculturalidad.

Las mujeres indígenas, especialmente en las comunidades y zonas rurales, se encuentran sujetas, por tanto, en el ejercicio de sus derechos y libertades y en la resolución de disputas y conflictos que las afectan, a sistemas permeados, en mayor o menor medida, por referentes normativos y mecanismos que provienen de diversas fuentes (cultura propia, derecho estatal, discursos globales sobre derechos humanos, entre otros). Dichos aspectos adquieren connotaciones específicas relacionadas a diversos momentos históricos del proceso de construcción del Estado republicano, desde 1825, y del actual Estado Plurinacional.

Contexto y características generales de la investigación

La investigación impulsada por la Coordinadora de la Mujer se realizó en la perspectiva de aportar a la construcción de bases conceptuales y empíricas sobre temas referidos a construcciones de género en distintas culturas, derechos de mujeres y prácticas de pluralismo jurídico en Bolivia. Mediante un acercamiento inicial a la vida cotidiana de mujeres de diversos pueblos indígenas se busca conocer visiones, concepciones de mundo, reglas, prácticas, en su interrelación con órdenes normativos configurados por procesos históricos de interculturalidad e interlegalidad, y la forma en que dichos aspectos se manifiestan en sus vidas. A partir de ello, se trata de contar con insumos para que las mujeres indígenas, campesinas y originarias, profundicen su trabajo de incidencia política y elaboren propuestas de cambio a mediano y largo plazo.

El acercamiento a mujeres y hombres indígenas, en el proceso de investigación, dejó registrada la especial complejidad que supone la comunicación y el diálogo intercultural, evidenciando un complicado ejercicio de interpretación permeado por multiplicidad de factores. En especial se pudo notar la forma que la comprensión del otro se encuentra mediatizada por contextos, ideas y marcos conceptuales que pueden obstaculizar

⁹ Elaborado por Mercedes Nostas Ardaya, con aportes y revisión de Carmen Elena Sanabria y Diana Urioste.

los diálogos, la lectura de datos que sintetizan narraciones, testimonios y prácticas observadas, al mismo tiempo que enriquecen la interpretación y el relacionamiento entre personas de diferentes culturas.

Como se pone de manifiesto en los textos específicos de cada pueblo, en algunos casos la sorpresa ante situaciones, prácticas y afirmaciones que parecieron nuevas, no observadas en experiencias y vivencias anteriores ni contenidas en trabajos anteriores propios o de otros autores. Algunos de esos datos y hechos contradecían incluso ideas e idealizaciones, y lo que se consideraba certezas, por lo que en algunos casos se experimenta perplejidad y asombro que se hace evidente en algunos textos. Se puede decir que en esos momentos se percibió otras dimensiones de la vida de las mujeres indígenas, quizá por el carácter interpelador que resulta el tema de investigación y por el involucramiento personal de mujeres y varones que accedieron a brindar tiempo extenso para expresar vivencias históricas y actuales, con quienes en muchos casos se pone de manifiesto una larga amistad.

La conjunción de esos elementos permitió acceder a espacios de reflexión y reiteradas revisiones de los datos interpretados. Por otro lado, se evidencia que la lectura de género adoptada como enfoque para comprender la situación específica de las mujeres, permitió observar otros hechos, o verlos con otros ojos.

El carácter de aproximación inicial de este trabajo es reiterado ampliamente en los textos. De igual manera se destaca la específica inserción que viven los distintos pueblos en contextos sociales adversos y la complejidad de sus culturas en proceso de reconfiguración en espacios dinámicos. Todo ello, no puede ser abordado en su amplitud en una investigación con los alcances de la presente. Por ello, se puede señalar que los datos resultantes generaron más preguntas que respuestas, provocando interpretaciones que dieron paso a sugerencias para investigaciones posteriores con el objetivo de aportar progresivamente a una comprensión más amplia de la situación de las mujeres en esas culturas.

Las condiciones de este trabajo, ejecutado en el ámbito de instituciones que aplican las ciencias sociales con fines de incidencia, marcaron una perspectiva de “conocimiento aplicado”¹⁰, no estrictamente académico. En ese sentido, se acude a una diversidad de ideas y abordajes para construir perspectivas analíticas y métodos adecuados, pretendiendo aprehender aspectos básicos de los temas. Se puede reiterar, por tanto, que la información resultante permite sugerir hipótesis para plantear una agenda de investigaciones que recoja en mayor profundidad y progresivamente la complejidad de las diversas construcciones culturales y vivencias de las mujeres y pueblos con quienes se trabajó.

En este cometido, se trata de llevar adelante una investigación que interrelaciona derechos, pluralismo jurídico, construcciones de género y visiones de mujeres, interculturalidad e interlegalidad con un abordaje teórico y metodológico diferente a los generalmente utilizados, lo que representa una innovación en objetivos y en la forma o método de trabajo.

En ese sentido, el estudio se define como una investigación de carácter principalmente

¹⁰ Utilizando sobre todo la antropología y la sociología aplicada, cómo área de ambas disciplinas que privilegian la investigación con fines principalmente de utilización práctica

cualitativo y de análisis socio-cultural y jurídico, con un diseño metodológico que da primacía a las voces, miradas e interpretaciones de los/as actores sociales participantes, comunarios/as, líderes y dirigentes de las organizaciones indígenas. Se buscó la participación de mujeres y varones de cada pueblo seleccionado para que se involucraran en el diseño de la investigación, ejecución del trabajo de campo, análisis y validación de los datos, creando diversos espacios, nacionales y locales, para establecer diálogos y lecturas interdisciplinarias e interculturales.

La participación de autoridades indígenas también se hizo efectiva con el respaldo al proceso de investigación por sus organizaciones y estructuras políticas. Para tal fin, se estableció un relacionamiento con los directorios y con las secretarías de género de las centrales intercomunales y de organizaciones regionales de los pueblos, además de las instancias departamentales. Se busca obtener de su parte un consentimiento informado a la investigación, que respeta convenciones vigentes para la realización de este tipo de trabajo. Desde la propia perspectiva no se trata de una aproximación a objetos y/o sujetos de estudio; sino a personas que permitieron respetuosamente entrar en su mundo para recoger sus visiones y expectativas, en un ejercicio de reflexión y construcción de conocimientos y aprendizajes mutuos.

El trabajo de campo se llevó aplicando diversas técnicas de aproximación, tales como las entrevistas personales con una guía amplia de preguntas a personas clave, registro de observaciones sobre prácticas sociales actuales que incluyó la revisión de experiencias anteriores de observación participante, y de información secundaria, especialmente etnografías de tesis doctorales. Dada la complejidad de los temas, la recolección de información se complementó en talleres y reuniones de consulta en las que se utilizaron técnicas adecuadas a las condiciones de los/as participantes y al tipo de temas a ser tratados. Esos eventos fueron definidos como espacios para la consulta ampliada y la validación de datos.

Con el propósito de evitar generalizaciones y apreciaciones puramente subjetivas de las investigadoras, el análisis y sistematización de la información se realizó combinando abordajes cualitativos y cuantitativos en la perspectiva de registrar tanto los resultados generalizables como las situaciones específicas. Tanto las variables de análisis (indicadores y preguntas de investigación), como la estrategia y las técnicas de investigación, se diseñaron considerando la posibilidad de contar con futuros parámetros comparables entre los pueblos seleccionados.

Para dar mayores posibilidades al análisis crítico, durante la investigación se formaron grupos consultivos en cada región, integrados por investigadores de temas relacionados a cultura y órdenes normativos de pueblos indígenas, además de especialistas en derechos humanos y género de Santa Cruz, Trinidad, La Paz y Cochabamba, quienes acompañaron a las investigadoras en las distintas fases del proceso¹¹.

El esfuerzo de realizar una investigación con abordaje y métodos innovadores torna imperativo intentar explicitar lecciones aprendidas sobre diseño, marco teórico, método de trabajo, análisis y sistematización de datos. La lectura autocrítica de esta experiencia, ya que toda metodología obedece a maneras particulares de entender y posicionarse

¹¹ Un agradecimiento especial a las integrantes de los grupos consultivos por sus aportes relevantes al proyecto de investigación. En Santa Cruz: María Jenny Román y Graciela Zolezzi, en Cochabamba, a Nancy Vaca y Cecilia Eróztegui; en La Paz, a Maruja Barrig, Vera Giannoten y Silvia Rivera.

frente al mundo, las personas y la realidad.

El abordaje y la combinación de métodos de investigación concluyeron en un diseño de fases de trabajo implementadas entre septiembre de 2007 y noviembre de 2008.

Fase 1: Diseño y preparación de la investigación

- Talleres nacionales y regionales para el diseño del marco teórico y estrategia metodológica (técnicas e instrumentos) y para la selección de pueblos y comunidades participantes.
- Acopio y revisión documental.
- Identificación de investigadoras de campo y de actores sociales participantes en cada región.
- Talleres regionales de capacitación y de validación de instrumentos y técnicas.

Fase 2: Trabajo de campo

- Entrevistas en profundidad; talleres, reuniones y grupos focales de levantamiento de datos.
- Procesamiento de datos y sistematización.

Fase 3: Incidencia

- Talleres, reuniones y grupos focales de revisión, complementación de datos.
- Talleres de devolución para revisión crítica y “aprobación”-validación de redacción y de conclusiones finales.

2. Proceso de investigación, análisis y síntesis

La ejecución del trabajo estuvo a cargo de equipos interdisciplinarios e intercultural es creados a dos niveles. Un equipo nacional que asumió la responsabilidad de facilitar el proceso de diseño, análisis, sistematización y ejecución del trabajo de campo y equipos locales en las cuatro regiones a cargo de los pueblos participantes. Se trató de un trabajo articulado entre investigadoras –indígenas y no indígenas– para hacer efectiva la lectura interdisciplinaria, el intercambio de conocimientos y de experiencias, desde las propias historias de vida.

El equipo nacional se conformó con ocho investigadoras procedentes de distintas regiones, culturas, disciplinas y experiencias personales y profesionales. Los equipos locales han incluido a investigadoras designadas como representantes de los pueblos indígenas participantes. Mujeres indígenas –líderes y dirigentes– con experiencia de investigación y/o reflexión sobre su condición y situación.

Buscando ampliar la participación en el trabajo de campo, la difusión del enfoque y la capacitación en metodología, se establecieron acuerdos de coordinación con instituciones con trayectoria de trabajo con pueblos indígenas. Se informó de la investigación al Viceministerio de Justicia Comunitaria para compartir las preocupaciones de algunos sectores respecto a una visión distorsionada sobre la justicia comunitaria y los derechos indígenas, y la necesidad de generar información que promocióne un sistema de justicia plural, equilibrado, justo e inclusivo para mujeres y hombres.

Los diversos talleres nacionales permitieron acuerdos y resultados en los siguientes aspectos: i) definiciones teóricas (conceptos, categorías transversales y variables de análisis), y metodológicas (objetivos, método y técnicas de investigación); ii) evaluación de avances y necesidades de readecuación del trabajo de campo; iii) definición del

método de análisis (cualitativo y cuantitativo) y del proceso de sistematización de datos; iv) presentación de datos de campo sistematizados para revisar/ajustar el marco teórico, identificación de vacíos para complementación y elaboración de un índice inicial; v) definiciones del proceso de complementación, revisión, validación e incidencia con los y las participantes de los pueblos indígenas y; vi) talleres de devolución e incidencia a nivel local y por pueblo.

Definiciones y miradas comunes básicas ¿Qué buscamos y qué logramos?

Una primera tarea fue definir el contenido básico del lente para llevar adelante el trabajo (perspectivas teóricas y metodológicas básicas). El primer taller nacional logró acuerdos conceptuales básicos y la definición de objetivos de investigación. Se realizó un análisis histórico y de contexto sobre la situación de los pueblos indígenas en el país, en especial de las mujeres y sus organizaciones para evidenciar visiones comunes y divergentes entre las investigadoras. Se seleccionaron conceptos básicos iniciales y transversales a toda la investigación: cultura, género, relaciones de poder, pluralismo jurídico, comunidad, pueblo indígena, etnicidad e identidad cultural, interculturalidad, interlegalidad.

Desde el inicio se generó afinidad en el posicionamiento político con relación a la necesidad de impulsar el reconocimiento y progresividad de los derechos de las mujeres. Compartimos la convicción de construir puentes entre culturas, reconociendo la permanente e histórica relación intercultural entre pueblos y entre mujeres en situaciones diversas, a través de la aplicación práctica de conocimientos obtenidos mediante investigaciones como la presente.

Desde sus diferencias y especificidades como investigadoras, el equipo coincidió en anteponer una mirada abierta a la temática, tratando de no partir de conceptos predefinidos y externos sobre la condición, situación y derechos de las mujeres, para abordar la especificidad de la cultura e interrelaciones que caracterizan a sus pueblos. Se trató de definir con claridad las diversas posiciones e identidades políticas y manifiestamente se acordó no hablar por o a nombre¹² de las mujeres indígenas, campesinas y originarias; sino encarar un proceso de reflexión conjunta.

También, para abordar el debate sobre el problema de la representatividad de las voces participantes se acordó buscar la escucha atenta a diversas voces, significados y reflexiones, a los múltiples sentidos e impactos de las experiencias vividas, visiones y expectativas de las mujeres en sus culturas y como ciudadanas del Estado boliviano.

Se propuso, en tal sentido, recoger y escuchar esas voces tratando de interpretar sus experiencias desde una lectura de género, es decir, identificando las relaciones de poder que se tejen en los distintos ámbitos temáticos; tratando también de evitar un relativismo cultural esencialista y extremo; en la línea de Moller Okin (1996:203) cuando afirma “como lo demuestran los trabajos de algunas académicas feministas, emplear el concepto de género e impedir que las diferencias nos amordacen o fragmenten nuestros análisis no implica que debemos efectuar generalizaciones desmesuradas o que intentemos aplicar soluciones estandarizadas a los problemas de mujeres cuyas circunstancias son distintas”.

¹² El tema “quién habla por quién” es asunto de amplio debate en la teoría feminista en el marco de las políticas de localización en dos aspectos sustanciales; uno, relacionado a que no se puede hablar de “un feminismo” dada la diversidad de propuestas teóricas e ideológicas. Otro, recoge corrientes que postulan una visión más allá de una categoría universal de “mujer”, ya que ésta se encuentra permeada por dimensiones de clase, sexualidad, etnicidad, identidades culturales, raza, y religión.

Método y lecciones aprendidas

Dado que se trataba de un marco conceptual en construcción, con conceptos y abordajes acordados para interpretar los datos, se consideró necesaria una revisión crítica a la luz de los hechos empíricos.

Como se puede observar en las siete investigaciones del proyecto, a pesar del diseño compartido para aproximarnos a las temáticas, los textos finales muestran cierta diversidad en los abordajes y en la aplicación del marco teórico común.

Los retos del equipo de investigación para asumir un análisis interdisciplinario, como resultado de la presencia de mujeres con experiencia y formación diversa, y conformar un grupo de trabajo consolidado fueron conseguidos parcialmente. El conjunto del equipo en una evaluación crítica concluyó que era necesario un tiempo mayor para el debate temático y las definiciones operativas para lograr una apropiación real de los acuerdos.

La evaluación muestra que en investigaciones de este tipo es recomendable considerar la necesidad de mayor flexibilidad en términos de tiempo, reconociendo la emergencia de posibles imponderables en el trabajo de campo, en el análisis y validación, especialmente cuando los datos revisten una complejidad mayor a la que se pensaba inicialmente.

Objetivos y variables de estudio

Objetivo general

Conocer la visión y ejercicio de los derechos de las mujeres indígenas, campesinas y originarias en las comunidades y pueblos identificados, en el marco de órdenes normativos y de relaciones de género, en cuanto a las prácticas culturales, regulaciones y normas que rigen estas relaciones, el sistema de autoridades, los procedimientos y la aplicación de las sanciones.

Objetivos específicos

1. Conocer visiones y prácticas de mujeres indígenas, campesinas y originarias en los cinco ámbitos seleccionados en el marco de las relaciones de poder de género e interculturales.
2. Conocer los alcances y límites de las normas que regulan las relaciones de género, desde la visión de mujeres indígenas, campesinas y originarias y desde las autoridades/hombres, en los cinco ámbitos seleccionados.
3. Examinar procesos de regulación y resolución de conflictos, en los cinco ámbitos seleccionados, desde experiencias y valoraciones de mujeres y autoridades.
4. Producir insumos para el debate público sobre el reconocimiento y el ejercicio de derechos de las mujeres indígenas, campesinas y originarias, en la perspectiva de aportar a la construcción de un orden normativo estatal intercultural, plural y con equidad de género posibilitando procesos de reflexión entre mujeres y comunidades diversas.

Las variables de la investigación incluyeron dimensiones sociales, económicas, culturales y políticas, perfiladas en plataformas de reivindicación política como demandas de reconocimiento y respeto a sus derechos, construidas por los movimientos de mujeres indígenas y campesinas.

Con fines analíticos estas variables se agruparon y subdividieron en los cinco ámbitos ampliamente interrelacionados. Al respecto, cabe señalar que investigaciones antropológicas y sociológicas muestran la dificultad de establecer divisiones entre áreas de lo social, especialmente cuando se trata de las culturas y prácticas cotidianas de algunos pueblos indígenas. Adicionalmente, se optó por trabajar aspectos específicos de cada ámbito, en correspondencia al alcance y límites de la investigación, a la priorización de demandas e intereses que las mujeres realizan en sus plataformas, y por considerarlos políticamente fundamentales para el avance de sus derechos como mujeres. En especial se los incluyó en la medida en que se trata de dimensiones que concentran relaciones de poder y porque permiten visualizar las formas en que se manifiesta la autonomía (o su ausencia) de las mujeres.

Cada investigación sitúa al pueblo o comunidad en su contexto social, económico y político. Una cuestión sustancial fue recoger las características sobre identidad cultural (que incluye nociones de pertenencia y formas de auto-identificación) y la construcción cultural de la identidad de género, considerando que ambas dimensiones incorporan visiones de mundo, principios, aspectos simbólicos, representaciones, mitos y prácticas; aspectos que suelen sustentar las pautas sociales, reglas y normas que regulan la vida y permean los conflictos de manera específica en cada grupo social.

Los ámbitos divididos en capítulos, que tratan asuntos fundamentales para el avance de los derechos de las mujeres son los siguientes:

- Capítulo I Identidad cultural e identidad de género
- Capítulo II Relaciones familiares y aspectos reproductivos
- Capítulo III Integridad personal y violencia de género
- Capítulo IV Economía: manejo y control de recursos
- Capítulo V Organización y participación política

Las variables de cada ámbito fueron cruzadas por las transversales de identidad cultural y de género, considerando los períodos históricos diversos, las relaciones de poder y las relaciones interculturales entre pueblos y grupos sociales entre las cuales se sitúa la relación social. Los indicadores y preguntas para cada variable fueron aplicados a cada uno de los grupos y actores sociales participantes.

El conocimiento de que los conflictos que involucran a las mujeres no suelen registrarse en las actas de autoridades o se registran de manera limitada, mostrando únicamente la “punta del *iceberg*”, impulsó a buscar los datos en diversas fuentes, sin limitar la investigación al análisis de actas.

Logros en función a los planteamientos de método y lecciones aprendidas

Las evaluaciones internas permiten concluir que investigaciones de esta naturaleza requieren una selección aún más precisa de ámbitos y variables de análisis, y una delimitación mayor en su alcance. El otorgar prioridad a información cualitativa con una aproximación de relativa profundidad, más que a datos cuantitativos fue una opción adecuada aunque implicó analizar una diversidad de temas. Por ello, comprendemos que las investigaciones de este tipo deben incluir temáticas específicas más acotadas, aunque también reconocemos que la interrelación entre las dimensiones sociales plantea desafíos en ese sentido.

Un resultado que valoramos fue el uso del trabajo de campo como proceso de discusión y negociación de aspectos metodológicos y temáticos. En la mayoría de los casos se generaron espacios de análisis y reflexión de las/os actoras/es, permitiendo debatir sobre elementos que los/as participantes proponen recuperar y/o desechar para consolidar y/o reconstituir su sistema normativo.

Actoras/es sociales involucradas/os ¿con quiénes trabajamos?

La investigación tiene carácter nacional, incluyendo pueblos indígenas cuyas comunidades se encuentran en regiones del oriente, valles y occidente del país: quechua (del departamento de Cochabamba), aymara (del altiplano rural y urbano del departamento de La Paz), ayoreode de comunidades rurales y peri urbanas y chiquitanos, del departamento de Santa Cruz), también sirionó, chimane y trinitarios (en comunidades rurales y peri urbanas) del departamento del Beni. El texto sobre el pueblo guarayo del departamento de Santa Cruz, incluido en la investigación, se publicará posteriormente.

Para la selección de los pueblos participantes se consideraron criterios tales como: tipo de asentamiento y/o forma de ocupación espacial; definiciones previas sobre una tipología de pueblos basada en características del sistema de producción y nivel de desarrollo tecnológico, existencia y/o grado de estratificación social; acercamiento al mercado, tipo de organización política, especialmente cambios sociales e institucionales¹³.

Para la selección de los pueblos se utilizó una combinación de los criterios mencionados buscando un panorama diverso, recuperando clasificaciones realizadas en investigaciones doctorales anteriores. Aunque arriesgando una simplificación que pudiera resultar negativa, los pueblos se colocaron en tres grupos:

1. Pueblos originalmente agricultores, cazadores, pescadores, sedentarios –con mayor o menor grado de desarrollo tecnológico– grupo en el que se incluyó a los chiquitanos, guarayos y mojeño-trinitarios.
2. Pueblos de origen cazador, recolector, horticultor y nómada o itinerante representado por los ayoreode, chimanes y sirionó.
3. Pueblos agricultores, campesinos, con conocimiento de tecnología de riego y amplia interrelación con el mercado, como las comunidades aymara y quechua.

¹³ Se trata de sociedades clasificadas, desde la antropología cultural y social bajo diversas características tales como: 1) Sociedades originalmente de cazadores, recolectores y agricultores u horticultores itinerantes o semi-nómades –llamadas también sociedades igualitarias– grupos sociales con prácticas de distribución, reciprocidad, solidaridad y respeto a la individualidad; en mayor o menor grado de conflicto con el entorno e inserción en la economía de mercado; 2) agricultores, cazadores y pescadores, definidos como sociedades agrícolas que combinan un uso diversificado de los recursos naturales existentes en su medio y con una producción cuyos fines principales son de subsistencia, aunque incorporan empresas comerciales de explotación de recursos; 3) agricultores, con uso tradicional de tecnologías de riego y economía de producción comercial. También se consideraron las características de la organización política de cada pueblo tales como: sociedades originalmente con jefes locales en las “bandas” o subgrupos internos; sociedades con organización política centralizada –estratificadas, con propiedad comunal y/o privada–; sociedades-Estados, estratificados con desarrollo institucional complejo. Por otro lado, dada la interrelación entre ellas y con otros pueblos y poblaciones, también se consideró su mayor y/o menor acercamiento al mercado y/o relación con la sociedad global, a través de actividades comerciales y la venta de la fuerza de trabajo. Relacionado con los indicadores anteriores se encuentra el criterio de mayor interculturalidad o de relativo aislamiento y el grado de auto-identificación y pertenencia a una colectividad mayor de grupo étnico.

La categorización adoptada para la selección de los pueblos implicó un desafío por cuanto cada uno presenta además, una diversidad de situaciones internas, y entre ellos, respecto a aspectos socio-económicos, culturales y de procesos de inserción en el contexto, cuyo impacto en las construcciones de género, la condición y posición de las mujeres, y el ejercicio de derechos es evidente.

Debido a los alcances de los estudios, en términos de tiempo y presupuesto, los pueblos seleccionados fueron aquellos con población mayor a mil personas y centrados en cinco comunidades o asentamientos. Es decir, se definió trabajar un número limitado de comunidades y con un determinado grupo de participantes para permitir un estudio con el mayor grado de profundidad posible.

Se diferenciaron las cuatro eco-regiones mencionadas que corresponden a cuatro departamentos donde se encuentran asentados los pueblos seleccionados, que presentan las siguientes características:

Eco-región y departamento	Grupos 1	Grupo 2	Grupo 3
Santa Cruz (Tierras bajas)	Chiquitano, guarayo	Ayoreode	
Beni (Llanuras y Amazonía)	Mojeño-trinitario	Chimane y sirionó	
Cochabamba (Valles)			Quechua
La Paz (Altiplano)			Aymara

Fuente: Elaboración propia

De estos pueblos, reconociendo su diversidad interna, se incluyeron comunidades diferenciadas, considerando principalmente las actividades económicas centrales y su localización geográfica en relación con áreas urbanas o peri-urbanas.

Departamento	Comunidades seleccionadas por su mayor grado de acercamiento al mercado y a centros urbanos	Comunidades seleccionadas por su menor grado de acercamiento al mercado y a centros urbanos
Santa Cruz	Ayoreode: Degúí (Barrio Bolívar); Jogasui y Garai Chiquitano: San Javier Guarayo: Yotaú	Ayoreode: Poza Verde, Puesto Paz, otras comunidades de zonas rurales Chiquitano: Comunidad de Candelaria Guarayos: Urubichá
Beni	Mojeño-trinitario: Cabildo de Trinidad	Mojeño-tinitario: Tipnis Nueva Natividad y otras nueve comunidades Sirionó: Ibiato y Ngiray Chimane: Comunidad de San Antonio, Horeb, Altigracia, San Miguel, La Cruz y San Borja.
Cochabamba	Comunidad de Puka Orko y Comunidad de Blanco Rancho, en el valle alto.	Comunidad de Antaqhawa y Comunidad de Guarayos, en la provincia Carrasco.
La Paz	Pueblo intermedio de Calamarca, en la provincia Aroma Barrio 23 de marzo, o zona Ventilla, en la ciudad de El Alto.	Comunidades originarias: Santiago de Llallagua (provincia Aroma); Sacasaca (provincia Loayza) y Cacachi (provincia Camacho) Comunidad de ex hacienda: Chivo (provincia Ingavi).

Fuente: elaboración propia

Equipos de investigación local y personas consultadas

Como ya se señaló, la investigación se ha basado en la generación de espacios individuales y colectivos de análisis, reflexión, y en la observación de prácticas sociales de las/os

mismas/os actoras/es sobre los temas de la investigación.

El enfoque metodológico de investigación participante y la opción de trabajar con equipos locales formados por mujeres indígenas, líderes y dirigentes experimentadas y conocedoras de su realidad, ha sido una decisión política y académica que permitió incursionar en nuevas formas de acercamiento a las personas consultadas y a la producción de conocimientos. En este marco, el proceso de investigación ha mostrado, de manera general, que esa opción da lugar a un diálogo reflexivo y enriquecedor entre investigadoras “académicas” e investigadoras indígenas de campo, mediante un involucramiento que garantiza rigurosidad en el levantamiento de los datos de campo y del esquema de partida propuesto¹⁴.

En el orden operativo, esa estrategia metodológica ha mostrado ventajas y desventajas, más aún en el actual contexto político y social en el que se ha desarrollado el trabajo el último año y medio. Entre las ventajas de trabajar con investigadoras de campo locales se puede destacar: 1) mayor acceso a espacios y relacionamiento con dirigencias y grupos familiares; 2) voluntad de cooperación y compromiso para el trabajo; 3) oportunidad para facilitar arreglos de logística, particularmente para realizar talleres y reuniones temáticas; 4) conocimiento de las lógicas y contexto actual y, por tanto, la posibilidad de interactuar en las comunidades y; 5) conocimiento de su propia realidad cultural y de su idioma, utilizado en la investigación.

Se identificó algunas desventajas, como por ejemplo, problemas de rechazo a esas investigadoras ya sea por su opción ideológica-política diferente a la de los dirigentes o autoridades en las comunidades o por conflictos entre grupos de vecinos. En algunos casos, las investigadoras locales identificaron que por su calidad de vecinas algunas mujeres preferían trabajar con interlocutoras externas. Eso explica, de alguna manera, casos de un nivel de apertura mayor en las reuniones y entrevistas informales que sostuvieron con las otras investigadoras. En otros pueblos este fue un factor de ventaja ya que la vecindad generó mayor confianza y apertura para el tratamiento de temas considerados “íntimos”.

Aunque varias de ellas estaban ejerciendo actividades dirigenciales, las posibles implicaciones negativas de fomentar un doble rol fueron debatidas buscando minimizar el impacto. La conformación de equipos locales –uno por cada pueblo– por la cantidad y diversidad de participantes, se generó esfuerzos adicionales para la capacitación y el seguimiento.

En lo relativo a la selección de personas consultadas, se optó por un grupo heterogéneo para obtener la mayor diversidad en término de visiones, representaciones, nociones, prácticas y comportamientos por cada pueblo. En ese marco, se trabajó con los siguientes criterios de selección de los y las actores/as sociales participantes:

1. Lo generacional y el estado civil
2. Lo socio económico
3. El parentesco
4. La participación como autoridades, especialmente quienes resuelven conflictos y disputas

¹⁴ Esta característica resulta de una combinación de aportes proporcionados por metodologías de investigación feminista y de las ciencias sociales.

Adicionalmente, para la selección de participantes hombres se utilizó como criterios aspectos relativos a:

- Autoridades comunales que resuelven conflictos y disputas que involucran a las mujeres (cabildante, corregidor, alcalde, dirigente sindical, presidente de OTB, entre otros)
- Autoridades familiares que aplican mecanismos de resolución de conflictos (miembro mayor, padrino, etc.)
- Actores de otros mecanismos-instituciones sociales

Logros en función a los planteamientos de método y lecciones aprendidas

La definición inicial del equipo nacional, al establecer la metodología para abordar temas considerados "privados" y/o "personales", fue contar con una investigadora local como para lograr mayor apertura. La experiencia muestra que ello depende de la persona seleccionada, de la resistencia o afinidad –antecedentes de trabajo– con las investigadoras nacionales y de las formas, aceptadas socialmente, en que la gente expresa sus situaciones personales.

En general, las investigadoras locales se han manejado con mayor flexibilidad en cuanto a los tiempos y compromisos de trabajo, adaptándose a la dinámica social de las zonas donde realizan su trabajo (horarios, fiestas, asambleas, entre otras), eventos que no suelen ser incluidas en los cronogramas para el trabajo de campo. La estrategia de recurrir a investigadoras locales se mostró adecuada, pero se debe cuidar el perfil de la persona y brindarle apoyo técnico y acompañamiento permanente.

Técnicas e instrumentos: ¿cómo se obtuvieron los datos?

Otro aspecto de la metodología fue la selección, priorización y aplicación de las técnicas de investigación para la recopilación de información en la etapa de campo. El equipo nacional diseñó una serie de instrumentos para ser aplicados por los equipos locales adaptándolos, sin perder los contenidos básicos compartidos.

Las principales técnicas utilizadas en la investigación fueron:

- Entrevistas individuales y colectivas semi-estructuradas y en profundidad
- Observación de prácticas sociales y de procesos de resolución de conflictos y disputas
- Testimonios/historias de vida
- Revisión de cuadernos de registros y libros de actas y acuerdos de las autoridades.

Adicionalmente, se aplicaron técnicas de recopilación de información colectiva, en:

- Reuniones temáticas
- Talleres de reflexión
- Entrevistas grupales

Se utilizó una guía para la entrevista semi-estructurada, que en algunos casos se tradujo a los idiomas indígenas, además de adaptarla a las diferentes situaciones de estudio, mediante la elaboración y revisión conjunta con las investigadoras de campo. De igual manera, se contó con instrumentos guía para la observación, los talleres y los grupos focales.

La técnica más utilizada fue la de entrevista para aplicar una guía temática, a cargo principalmente de las investigadoras locales, quienes destacaron elementos particulares de este trabajo. Por ejemplo, en uno de los pueblos se debió recurrir a entrevistas grupales; en otras situaciones se les pidió que no utilicen grabadora. Algunas investigadoras manifestaron que las entrevistadas enfatizaban en uno u otro tema por ejemplo, las ancianas mostraron mayor interés por asuntos de identidad cultural y de género, mientras las mujeres adultas se interesaban más en los temas de violencia de género. Por otra parte, algunas investigadoras locales mostraron tendencia a enfatizar temáticas que les resultan de mayor interés, rescatando de esa manera información para sustentar sus reivindicaciones de mujeres.

Aunque las preguntas fueron adecuadas, se destaca como aprendizaje, que es necesario planificar un período de tiempo más largo para la traducción y capacitación de las investigadoras locales.

Las evaluaciones del trabajo de campo y de la metodología con las propias investigadoras indígenas, mostraron que era fundamental complementar el levantamiento de información realizando reuniones para analizar temas específicos, eventos denominados por algunos equipos como grupos focales. La convocatoria, diseño y facilitación de los grupos o reuniones temáticas, se realizó con el criterio de articular mujeres de los diversos grupos generacionales y diferentes actividades, para abordar todos los temas de investigación, priorizando aspectos clave de cada ámbito. En su mayoría, las participantes señalaron que esos espacios de reflexión facilitaron el intercambio de conocimientos y aprendizajes; valorando de forma especial las experiencias de mujeres ancianas, en un uso político del conocimiento; se resaltó la recreación sobre aspectos de su cultura y de los mitos de origen de sus pueblos.

Podemos destacar además, como logro de esas reuniones, el tratamiento de temas que muchas mujeres definen como “íntimos”, abordados con facilidad debido a la confianza y tiempo de trabajo de las investigadoras con diferentes grupos de mujeres de los pueblos. En tal sentido, temas que suelen considerarse “privados”, como reproducción, sexualidad y violencia, fueron trabajados en los grupos con amplia participación e interés.

Respecto a la técnica de testimonios e historias de vida, tanto en las entrevistas como en los grupos focales se hace referencia a situaciones de conflictos y a su resolución, es así que las mujeres indígenas comentaron en general de casos que conocían, aunque algunas evidenciaron experiencias personales. Esta técnica resultó sustancial al permitir ver la emotividad con la cual las mujeres analizan especialmente las situaciones de violencia intrafamiliar y comunal.

En pocas ocasiones se presentó la posibilidad de observar procesos de resolución de conflictos para recoger hechos de aplicación de “justicia comunitaria”. La definición respecto a la utilidad de revisar libros de actas para ver las formas de procesamiento de conflictos que involucran a las mujeres, como fuente de datos fue confirmada. En muchas comunidades los casos o problemas que implican a las mujeres como principales afectadas no suelen registrarse, en otros, se evita poner los libros de actas a disposición del público. Asimismo se presentan casos donde no existe una autoridad central que atienda la resolución de conflictos y que lleve el registro correspondiente.

Respecto a la traducción de los datos a los idiomas indígenas, se presentaron algunas dificultades en términos de tiempo y del personal capacitado en ese tipo de traducciones. Se pudo verificar que la mayoría de traductores son varones, lo que ha podido afectar las traducciones por sesgos de género en su interpretación de los datos, lo que obligó a realizar revisiones y validaciones en diversos momentos.

Como fuente de información secundaria, se utilizó la revisión bibliográfica sobre pluralismo jurídico, antropología política, jurídica y cultural, teoría de género, investigaciones etnográficas para tesis doctorales, sobre cada uno de los pueblos.

Análisis y sistematización de la información

Para encarar el proceso de análisis y síntesis de datos de campo se buscó clarificar el abordaje acudiendo a fuentes secundarias y a metodologías utilizadas por investigadores bolivianos de temas de justicia comunitaria. Con el objetivo de realizar un manejo riguroso de los datos cualitativos y cuantitativos y de lograr resultados que expresen los procesos observados, se recurrió a Ramiro Molina Rivero (taller) y a Rossana Barragán (entrevista), debido a su experiencia metodológica.

El método analítico integrativo exponencial, utilizado en la investigación y aplicado por Molina en su trabajo “Sistematización y análisis sobre testimonios de justicia comunitaria y derechos humanos” (s/f mimeo¹⁵), tuvo como objetivo analizar testimonios según criterios técnicos conceptuales. La metodología establece componentes primarios y secundarios esenciales a la temática analizada. Los componentes primarios refieren a los atributos del derecho establecidos en su propia definición: norma, procedimiento, autoridades y sanción. Los componentes secundarios o complementarios a las atribuciones del derecho están relacionados con el contexto sociopolítico.

Las definiciones metodológicas permitieron combinar aspectos relativos a la configuración de reglas y normas y a la forma de resolución de conflictos y disputas en el marco del ordenamiento normativo local, mediante el análisis de casos. Se considera que cuando se trata de conflictos que involucran a mujeres –en especial casos de violación de sus derechos– aspectos tales como las construcciones de género, las relaciones de poder y otros relativos a cultura, visiones y prácticas, influyen en la norma, procedimientos, autoridades y sanciones. Como plantea Molina en el documento mencionado, se trata de incluir todos los componentes relativos a la integridad de la temática abordada.

Durante el proceso de sistematización de los datos se utilizó el método analítico integrativo componencial para cuantificar la información a través del registro codificado de los componentes: normas, procedimientos, autoridades, sanciones, reconociendo patrones y/o variaciones para identificar las características del orden normativo local. En los documentos se decidió presentar casos *in extenso*, señalando características de los componentes, con un análisis interpretativo y un cuadro resumen que registra los atributos del ordenamiento jurídico. En las conclusiones de los documentos se intenta realizar una síntesis para mostrar una caracterización inicial de los órdenes normativos y de los procesos de interlegalidad en que se encuentran involucrados los pueblos indígenas y comunidades incluidos en este estudio.

¹⁵ Documento mimeo (sin fecha) proporcionado en el taller de revisión de la metodología (taller interno, Santa Cruz, enero, 2008).

Complementación, revisión y validación

Para el análisis de la información se consideró un proceso permanente y transversal a todos los momentos. Por ello, la Coordinadora de la Mujer institución que asumió el seguimiento global a la investigación, hizo posible la planificación de talleres de complementación, revisión crítica y validación de la información en diferentes momentos del proceso de sistematización de datos:

1. Elaboración del informe borrador por pueblo o comunidad
2. Presentación y discusión del borrador
3. Revisión y ajustes al documento borrador
4. Revisión crítica y validación del documento final
5. Entrega y presentación del informe final

Logros en función a los planteamientos del método y lecciones aprendidas

El trabajo de complementación, revisión crítica y validación de datos fue considerado un aspecto sustancial buscando que los participantes en el proceso de investigación se apropien de los resultados. Principalmente induce a reflexionar sobre los datos y permite a los actores sociales plantearse necesidades de investigación, estrategias y alternativas futuras, situación que permitió enriquecer de forma creciente las reflexiones y resultados de este trabajo.

SEGUNDA PARTE¹⁶

INTRODUCCIÓN

Para realizar el análisis se seleccionaron algunos ejes temáticos centrales y se optó por sistematizar y sintetizar los elementos más relevantes de las investigaciones realizadas a nivel de comunidades de siete pueblos indígenas en las cuatro regiones del país.

Por tanto, en esta síntesis se recuperan contenidos y conclusiones de los siete libros, en los que se utilizó una combinación de fuentes secundarias y de datos del trabajo de campo. Como método de exposición y, considerando sus múltiples usos por diferentes actores, en el documento no se hace referencia a las fuentes bibliográficas consultadas en los estudios de cada pueblo ni a los testimonios recogidos en el trabajo de campo. Solamente se exponen las conclusiones y hallazgos más relevantes para los fines del presente documento de trabajo. La persona que desee profundizar y aclarar las ideas expuestas o sobre algún tema específico aquí presentado, debe remitirse a los libros respectivos.

Dada la finalidad de sintetizar y analizar los aspectos más relevantes de las investigaciones regionales, resaltando algunas particularidades de los pueblos, y de que no se trata de realizar una estricta comparación de similitudes y diferencias, la síntesis analítica se efectúa atendiendo a tres grandes componentes, que ordenan la discusión a manera de ejes temáticos:

1. Construcciones de género en el contexto de sus culturas.
2. Pautas sociales, principios regulativos, normatividades y prescripciones que informan las vidas de las mujeres en diversos campos de acción (económico, político, social, personal).
3. Interlegalidad, en cuanto a valores y prácticas de resolución de disputas y conflictos que involucran especialmente a las mujeres.

En cada una de las tres secciones, se retoma la discusión de los objetivos planteados en el proyecto de investigación, plasmados también en la metodología y el marco teórico, a la luz de los resultados y hallazgos alcanzados en el proceso.

En el primer eje, construcciones de género en el marco de la cultura, se presentan, de acuerdo a cada grupo de pueblos, el proceso histórico y las características socioeconómicas; de organización política y social. Seguidamente, se destacan los elementos más relevantes que definen las construcciones de género en esas sociedades y culturas: atributos, representaciones simbólicas, división sexual del trabajo, arreglos de residencia, participación en las estructuras políticas y organizativas y contextos de cambios culturales y de género.

El segundo eje, sistematiza pautas sociales, principios regulativos, normatividades y prescripciones de género, abordadas según los ámbitos de estudio y los grupos de pueblo. Acá de lo que se trata es de rescatar las prescripciones y reglas que se atribuyen como sugerencias, el deber ser o las prohibiciones para las mujeres. Para el tercer eje se

¹⁶ Elaboración de la síntesis y análisis de los grupos 1 y 3 a cargo de Carmen Elena Sanabria, y grupo 2 por Mercedes Nostas Ardaya y Carmen Elena Sanabria. Con revisión y aportes conjuntos de las dos autoras y de Diana Urioste en la lectura y sugerencias generales.

consideran seis indicadores de análisis, que se exponen siguiendo la tipología de pueblos adoptada para el estudio.

Para finalizar, en las conclusiones se busca recuperar las visiones de las mujeres respecto al ejercicio de sus derechos en tanto mujeres indígenas, originarias y campesinas, dentro de sus respectivos órdenes normativos y en situaciones de interlegalidad, de acuerdo a la definición propuesta en el objetivo general de investigación.

Para alcanzar el objetivo de sistematización analítica, en el documento se trabajó los tres planos señalados, caracterizando de forma general los aspectos de estudio y los elementos relevantes y sustanciales, y se puntualizó las diferencias más sobresalientes a través de “casos excepcionales”. El análisis, por otra parte, se expone recogiendo la categorización adoptada en la selección de los pueblos, consistente en los tres grupos explicados en la metodología. En tal sentido, se reitera lo señalado allí respecto a la posibilidad de incurrir en simplificaciones, no buscadas ni deseadas, a las que se puede llegar cuando se trata de agrupar realidades comunes que a la vez contienen su diversidad y especificidad interna, por lo que parece importante puntualizar que su utilización procede a efectos de la exposición.

Pese a que los estudios específicos, objeto de la presente síntesis, parten de perspectivas teóricas y metodológicas comunes y compartidas, como se señala en la metodología, los textos registran diversos énfasis en el abordaje y profundización temática.

Por otra parte, es importante señalar que el esfuerzo de síntesis y sistematización se realiza sobre textos complejos, que abarcan una serie de temas, expuestos de forma extensa en los estudios de pueblos y comunidades respectivos. En tal sentido, se advierte del riesgo que implica una tarea de esta naturaleza, en términos de llegar a simplificar o a descontextualizar los datos y hallazgos emergentes, o de sustentar afirmaciones que generalizan hechos y situaciones particulares y específicas, así como a omitir aspectos sustanciales.

Por tanto, parece importante advertir que este documento, como todo esfuerzo de síntesis, sistematización y análisis general, no puede pretender plasmar la riqueza presente en los datos y en la información recogida en las siete investigaciones realizadas¹⁷. Se trata, fundamentalmente de contar con un instrumento útil de trabajo que aporte a la discusión y al debate, sobre la base de elementos empíricos y teóricos consistentes, principalmente desde las voces y visiones de las mujeres relativas al ejercicio de sus derechos.

¹⁷ Para quienes desean conocer y profundizar sobre las situaciones de los diferentes pueblos y comunidades, es pertinente remitirse a la lectura de los documentos de investigación específicos.

I CONSTRUCCIONES DE GÉNERO EN LA CULTURA

Es fundamental dar cuenta aquí de elementos centrales sobre las construcciones de género que articuladas a los procesos de identidad cultural, nociones de pertenencia y autoidentificación (como construcciones culturales), establecen bases que sustentan visiones, representaciones, valores, normas y prácticas que regulan la vida social, permean los conflictos y disputas sociales y de género (entre hombres y mujeres) y dan existencia y sentido a los ordenamientos normativos locales (en sus componentes de normas, autoridades, procedimientos, sanciones). En otras palabras, se trata de analizar los ámbitos culturales y de género manifiestos en las regulaciones sociales, las normatividades y los mecanismos e instrumentos de resolución de problemas y conflictos, y su efecto/resultado en la vida de las mujeres indígenas, campesinas y originarias, y en el ejercicio de sus derechos. Se da respuesta así, a los objetivos: general y específicos del proyecto de investigación¹⁸.

En tal sentido, en esta sección se realiza un acercamiento a las culturas, es decir, a sus bases culturales, y a las construcciones y representaciones de género como dimensiones que marcan la identidad social de mujeres y hombres, impactando al conjunto de instituciones y de relaciones sociales, relación que opera también en sentido inverso.

Previamente, es relevante volver a señalar, de manera sucinta, el sentido en que se utiliza la noción construcciones de género. Asimismo el concepto de género de acuerdo a lo señalado en la primera parte del texto, como una categoría analítica que, teórica y metodológicamente, permite leer representaciones simbólicas, instituciones y organizaciones, valores y normativas, abordando el contexto en que se tejen las experiencias de mujeres y hombres en sus prácticas cotidianas. Al reconocer que sus contenidos varían de acuerdo a las sociedades (Lamas, 1996), se advierte que no se configuran en el vacío; sino que están atravesadas por conflictos y relaciones de poder que definen los lugares de mujeres y hombres en la sociedad, ordenando sus intercambios e interrelaciones.

De esta manera, se entiende por construcciones de género la forma en que las sociedades definen las diferencias (construcción cultural de la diferencia sexual) y las relaciones entre hombres y mujeres en el ámbito de su cultura, como producto de procesos históricos específicos, resultantes de sus relaciones internas y de su vinculación con el entorno regional y nacional y con diversos agentes (sociales, económicos, políticos, religiosos) y con el Estado. En tal sentido, se examinó tanto la base material (condiciones materiales de vida: tecnología, sistemas de producción, organización social), como los procesos culturales e históricos (etapa pre-colonial, proceso colonial y republicano), analizando las construcciones de género, es decir, los significados, ideologías y prácticas, jerarquías y relaciones de poder que enlazan a hombres y a mujeres.

De esta forma se busca dar cuenta, de algunos dispositivos sociales, económicos, y políticos, y de elementos de la esfera cultural y simbólica que permiten caracterizar las construcciones de género y la posición que tienen las mujeres indígenas, desde sus

¹⁸ **Objetivo general:** Conocer la visión y ejercicio de derechos de mujeres indígenas, campesinas y originarias, en el marco de órdenes normativos interculturales y de relaciones de género (normas, autoridades, procedimientos y aplicación de sanciones).

Objetivo específico 1: Conocer visiones y prácticas de mujeres indígenas y originarias en los cinco ámbitos en el marco de las relaciones de poder de género e interculturales.

propias perspectivas, visiones y discursos. Esto, con la finalidad de indagar el marco de referencia que orienta las regulaciones y formas y modos de resolución de conflictos y disputas que involucran a las mujeres.

Grupo 1: Pueblos agricultores, cazadores y pescadores: chiquitano y mojeño-trinitario

1. Proceso histórico y características económicas, sociales, culturales y de organización política

Proceso histórico

En la perspectiva de comprender aspectos relativos a las bases materiales y culturales sobre las que se han construido históricamente los pueblos chiquitano y mojeño-trinitario, se trata de sociedades originalmente de agricultores, cazadores, pescadores, sedentarios. En ese marco, su estrategia de subsistencia combinaba actividades agrícolas con la caza, la pesca y la recolección, exponiendo un sistema adaptado a las características del medio ambiente, en las zonas de transición semihúmedas, y de los llanos.

De acuerdo a las fuentes bibliográficas referidas en los estudios consultados, en la época pre-colonial esos pueblos constituían sociedades que no presentaban una estratificación social, registrando un tipo de organización política a nivel de asentamientos (o grupos locales) con sus propias jefaturas (autoridades), orientadas especialmente a las actividades de cacería y pesca y a situaciones de guerra.

Siendo grupos étnicos culturalmente diversos y de diferentes lenguas (y familias lingüísticas), comparten denominadores comunes como la escasa población y dispersión y el uso de grandes espacios territoriales para desplegar sus estrategias de aprovechamiento de los recursos, las que no permiten concentrar grupos y asentamientos más extensivos y que, de acuerdo a las fuentes históricas, tampoco generan diferenciación social.

Respecto a la estructura social, se suele aludir a sociedades precoloniales regidas por una organización sobre la base de familias extensas, regidas por un poder político de base parental, cuyos arreglos económicos están articulados con las esferas religiosas y rituales.

Esta estructura es trastocada en el proceso colonial que, mediante la reducción misional, hacia fines del siglo XVII, fractura el conjunto de relaciones a partir de un control económico y religioso sobre la población. La estrategia jesuítica de concentrar a diversos grupos étnicos en parcialidades en las misiones e imponer el uso de una lengua común (o franca) –en las Misiones de Chiquitos, la chiquitana, chiquita o bésiro, idioma propio del grupo etnolingüístico más importante de la región y, en el caso trinitario, la moja del grupo mojeño de la familia lingüística arawac– dará surgimiento a los pueblos chiquitano y trinitario, y a la población que se identifica como tal¹⁹.

En otras palabras, en el marco de un proceso de dominación colonial, el hecho misional origina la constitución de esos pueblos a partir de un proyecto de homogenización

¹⁹ En este texto, se denomina a los pueblos como chiquitano y trinitario, o mojeño-trinitario, siguiendo los nombres utilizados en las investigaciones, sin que ello afecte el reconocimiento de subdivisiones identitarias internas.

de diversos grupos. Cada reducción constituyó un territorio donde las diferentes parcialidades étnicas establecen amplias interrelaciones e intercambios interculturales, surgiendo formas de identificación local, que en general toman la denominación de la misión jesuítica.

Los jesuitas en su misión evangelizadora imponen a los pueblos reducidos la religión católica y el poder de la iglesia. Ello implicará la incorporación del ritual católico y de una serie de símbolos, valores y prácticas religiosas a la vida cotidiana, con efectos de regulación y dominio al conjunto de relaciones sociales.

En la literatura sobre estos pueblos, se destaca que si bien adoptan muchos elementos católicos, logran mantener aspectos de sus culturas, por ejemplo, sus conceptos y visiones sobre los espíritus de la naturaleza (*jichis*, cuidadores, amos). Forman parte de su cosmovisión, en tal sentido, elementos que relacionan al ser humano con la naturaleza, con seres o entes sobrenaturales que influyen en los diferentes ámbitos y relaciones sociales, que se manifiestan en reglas y prescripciones que guían conductas y comportamientos con las esferas y recursos de la naturaleza, velando por su cumplimiento. Desde la perspectiva mojeño-trinitaria, se refiere que muchas enfermedades suelen ser provocadas por los amos del monte, principalmente cuando se trata de la infracción de normas relativas a la caza²⁰.

De igual manera, resalta también como elemento central en los dos pueblos, el chamanismo y la presencia de los chamanes con sus roles de mediación entre los seres humanos y las fuerzas sobrenaturales. Estos personajes, a quienes se reconoce poder y control, para hechizar, transformarse y provocar enfermedades, persisten a los procesos colonial y republicano.

Por otra parte, se debe anotar que muchas creencias y elementos de la religión católica y de su iconografía se han articulado a la mitología y concepciones indígenas, por lo que se habla de influencia recíproca y/o sincretismo entre catolicismo y cosmovisión indígena.

Muchos conceptos y prácticas, emergentes de la articulación de aspectos de su cosmovisión con principios y valores de la doctrina y la moral cristiana, impactarán en la configuración de sus sistemas normativos. Se manifiestan, por ejemplo, en nociones sobre pecado, culpa, obediencia, castigo, arrepentimiento, en la asociación falta/pecado, la práctica de la guasca, entre otros. También se expresa en sus autoridades, formas de proceder y sanciones²¹.

La imposición misional instituye la institución del Cabildo –siguiendo el esquema español–, estructura jerárquica que incorpora la representación de las parcialidades, mediación entre estas y los misioneros. Aunque es reconocida como autoridad formal de la misión, en los hechos se configura como un aparato administrativo orientado a los propósitos políticos y económicos del proyecto misional, teniendo como principales funciones las de mantenimiento del orden interno y de régimen judicial.

²⁰ Es pertinente señalar que se trata de conductas deseables o esperadas, lo que no implica que esas prescripciones y tabúes se acaten plenamente, debido a la tendencia actual de aprovechar los recursos de forma no equilibrada.

²¹ En general, las autoridades proceden para lograr la disculpa de la persona transgresora, que debe reconocer su culpa y arrepentirse, prometiendo no repetir el hecho. Se puede advertir así una dinámica permeada por valores cristianos.

El extenso período histórico, desde la expulsión de los jesuitas (1767) y la desaparición del sistema misional, pasando por el proceso de independencia y construcción republicana, está marcado por la fragmentación territorial, el despojo, la explotación y sometimiento de los indígenas, pero también por sus esfuerzos de reconstitución y de búsqueda de asentamientos de su población. Por ello, las fuentes bibliográficas señalan que con la desaparición del sistema misional en las reducciones chiquitanas y mojeñas se desintegra el esquema interétnico allí generado, por un lado, dando lugar al repliegue y dispersión de indígenas hacia asentamientos independientes, generalmente en zonas aisladas y de difícil acceso y, por otro, a su progresiva expulsión hacia barrios marginales de los antiguos pueblos misionales.

Entre los mojeños se manifiestan los movimientos proféticos de búsqueda de “la Loma Santa” (o tierra sin mal), que convocan a la población postulando ideas relativas al fin del mundo y a la existencia de lugares sagrados que deben encontrar frente a las agresiones externas. Incluyen el retorno a los territorios ancestrales y la creación de nuevos asentamientos para establecer espacios libres. De acuerdo a algunas fuentes esa convocatoria constituye también una respuesta a la concentración de poder de los Cabildos indígenas.

El proceso de penetración y progresiva apropiación de las tierras de chiquitanos y mojeños es acompañado por la explotación de su fuerza de trabajo en haciendas agrícolas y estancias ganaderas, bajo un sistema de servidumbre que prácticamente se extiende hasta el siglo XX. En el caso chiquitano, en las zonas de Concepción y San Javier hacia fines del siglo XIX por ejemplo, toma fuerza el reclutamiento de la mano de obra con el esquema de endeudamiento transmitido por familia de una generación a otra. Es importante señalar que el trabajo servil fue respaldado por un régimen legal que estableció mecanismos coercitivos para asegurar la incorporación forzosa de la mano de obra indígena al sistema de trabajo de las haciendas.

De igual manera, los ciclos de extracción de la goma —a fines de siglo XIX el primero: 1884, y comienzos del siglo XX el segundo—, originan en los gomales de las provincias Ñuflo de Chávez y Velasco en Santa Cruz y en zonas de Beni y Pando, escenarios de intensa explotación de la fuerza de trabajo indígena, debilitando sus condiciones de vida y el tamaño de su población.

Características económicas, sociales y de organización política

Paralelamente a la consolidación de haciendas y estancias y de pueblos criollos, los esfuerzos de desplazamientos de los indígenas se dirigieron a evitar la incorporación forzada al trabajo de servidumbre, y reconstruir sus modos de vida conformando comunidades dispersas, es decir, alejadas entre sí.

En la mayoría de las comunidades independientes, aún teniendo origen diverso, rigen lazos de parentesco con una organización económica que se estructura sobre la producción agrícola de subsistencia y la comercialización de pequeños excedentes; también con articulación al mercado mediante la venta de fuerza de trabajo, generalmente de carácter temporal. En la actualidad, su economía diversificada está siendo impactada por la falta de acceso a algunos recursos que sustentaban su sistema económico como: productos de caza, pesca y ciertos recursos del bosque.

Las comunidades tienen un importante soporte en las relaciones de reciprocidad e intercambio (de bienes y servicios), relacionadas a espacios ceremoniales que permiten que la unidad doméstica familiar obtenga fuerza de trabajo adicional cuando es requerida, puesto que en general la organización del trabajo agrícola suele aprovechar la fuerza de trabajo familiar.

Un aspecto central es el uso compartido del espacio físico territorial, con el reconocimiento a sus integrantes del derecho de uso y acceso a la tierra comunitaria y recursos del bosque, lo cual suele ser regulado por las autoridades comunales.

A nivel de la organización familiar, en general en los dos pueblos la familia representa una unidad de producción, reproducción y consumo; y en su interior se definen relaciones de contribución, redistribución e intercambio. Gran parte de las comunidades aún se rigen por su sistema de parentesco el cual está basado en familias extensas, lo que permite cierta cohesión y fortalecimiento de relaciones sociales.

Como unidad familiar predominaba la familia extensa con un criterio de co-residencia. Es decir, que sus integrantes compartían una vivienda, incluyendo en general dos o más familias nucleares, unidas por lazos consanguíneos, compuestas, por ejemplo, por los padres y las hijas casadas con su familia. En la actualidad, se advierte un predominio de la familia nuclear como unidad familiar y de residencia conformada por una pareja y sus hijos/as solteros, puede estar formada, temporalmente, con integrantes de otras generaciones, como nietos/as o abuelos/as.

La norma de residencia postnupcial preponderante en ambos pueblos era uxorilocal, significando que la nueva pareja residía en la casa de los padres de la novia, integrando su familia extensa, con obligaciones económicas y responsabilidad en compartir trabajos; luego de un tiempo, la pareja residía cerca de la vivienda de los padres de la esposa. Actualmente, la forma de residencia más extendida se define como virilocal, evidenciado que las parejas recién constituidas van a vivir a la casa de la familia del marido de la que generalmente se trasladan a su propia vivienda, cercana a los padres del varón.

En su organización política, se puede distinguir diferentes instancias. La institución del cabildo, que luego de la expulsión de los jesuitas es apropiada en las comunidades indígenas de diversa conformación –con funciones de organización y administración interna, y resolución de conflictos y disputas–, se mantiene hasta inicios de la década de los setenta del siglo pasado.

En el pueblo mojeño, el cabildo perdura y se extiende hacia las comunidades, como instancia de gestión interna. En el pueblo chiquitano, en muchos casos pierde vigencia o su función es reducida a roles festivos y del ceremonial católico. En general, como hace notar la bibliografía consultada, el cabildo se debilita por la presión de diversos agentes y la creciente articulación de las comunidades a diferentes estructuras que establece el Estado con alcance a la población indígena. En ese contexto, en la mayoría de zonas, los caciques no tienen peso en la esfera de poder político combinando roles religiosos y de apoyo a las autoridades comunales.

En las comunidades de ambos pueblos se registran variaciones en la estructura de autoridades. Especialmente entre los chiquitanos, sociedad caracterizada por una profusión de cargos e instancias; en general, en las comunidades de San Javier y

Concepción, la autoridad central es el presidente de la misma o cacique, con funciones de orden interno y de representación externa. Es importante también la figura del corregidor, quien originalmente correspondía al sistema estatal, actualmente ha sido apropiado y es elegido en gran parte de las comunidades, gozando de reconocimiento y legitimidad en lo referente al mantenimiento del orden interno y la resolución de conflictos y problemas. También se suma el cargo de presidente de Organización Territorial de Base, (OTB), emergente del proyecto municipal de la Ley de Participación Popular (LPP), de mediados de los noventa del siglo pasado.

En los dos pueblos, a nivel comunal también existe gran número de organizaciones e instancias que vinculan a la población a diversos mecanismos, en muchos casos con atribuciones y responsabilidades superpuestas.

En la década de los ochenta del pasado siglo, se gesta otro tipo de organizaciones indígenas desde un discurso de interpelación al abuso y exclusión, la concentración de tierra y la expansión de diversos agentes económicos. Esos procesos de articulación confluyen en la conformación de instancias representativas a nivel intercomunal y/o supracomunal, e interétnico, hasta llegar a una representación nacional de los pueblos indígenas de las tierras bajas (CIDOB). En sus reivindicaciones al Estado, en cuanto a derechos se demanda la recuperación de espacios territoriales y el reconocimiento a sus identidades y derechos colectivos de pueblo.

Entre los mojeño-trinitarios, las estructuras de articulación se manifiestan en la forma de subcentrales, mientras el Cabildo Indígenal de Trinidad articula a comunidades y cabildos comunales del área de influencia de la ciudad de Trinidad y del río Mamoré, y a la población trinitaria residente en asentamientos familiares dispersos. Entre los chiquitanos son denominadas centrales intercomunales, En general estas instancias, actúan como organizaciones que articulan a las comunidades de una zona o región, en su carácter de representación sociopolítica de las mismas, y una de sus funciones más importantes es la demanda de titulación territorial.

Otros referentes son las organizaciones que asumen la representación del conjunto para canalizar y viabilizar sus reivindicaciones. Entre los chiquitanos se cita a la Organización Indígena Chiquitana (OICH), creada en 1995, y en los mojeño-trinitarios su estructura orgánica, creada en 1987 se denomina Central de Cabildos Indígenales Mojeños (CCIM). De igual manera, al impulso de ese proceso, se conforman instancias interétnicas departamentales: la Central de Pueblos Indígenas del Beni (CPIB) en 1989, y la Coordinadora de Pueblos Étnicos de Santa Cruz (CPESC) en 1995. En 1989 varios pueblos constituyen la Central de Mujeres Indígenas del Beni (CMIB).

Los procesos de lucha y de construcción de organizaciones del movimiento indígena de las tierras bajas, por el reconocimiento de sus derechos colectivos implican demandas de territorio, acceso a recursos naturales y la vigencia de autoridades propias, entre otras. Como resultados, se han logrado algunas reformas legales, incremento y mayor legitimidad del discurso sobre la revalorización cultural y el fortalecimiento de la identidad y autoafirmación de su condición de pueblos.

En algunos casos se evidencia, como resultado, el debilitamiento en las funciones de las autoridades de los cabildos, especialmente porque las estructuras, del nivel comunal e intercomunal coexisten con éstos, con mayor vigencia entre los mojeño-trinitarios.

Por otra parte, aunque las centrales y subcentrales son organizaciones reivindicativas, amplían sus funciones adquiriendo mayor representatividad ante el Estado y otros agentes externos. Además, su ejercicio de autoridad se extiende, por requerimiento de las comunidades, a la esfera de resolución de conflictos, especialmente entre los chiquitanos.

En general, los cargos y composición de las directivas muestran predominio de varones de las generaciones más jóvenes, tendiendo a valorar más las capacidades orientadas a la interlocución con agentes externos. Para trinitarios, de acuerdo al estudio, el predominio de saberes, como “leer, escribir e interpelar al Estado en sus propios códigos, y en castellano, se manifiesta en las organizaciones de nuevo tipo, que llevan a procesos de secularización del poder”. En este marco, los Cabildos que participaron del proceso reivindicativo, dan paso al liderazgo de esas organizaciones en el movimiento indígena, volviendo a sus roles religioso-culturales.

Aspectos culturales o identidad cultural y relaciones interculturales

Los chiquitanos y los mojeño-trinitarios son los pueblos indígenas más numerosos de los departamentos de Santa Cruz y Beni, respectivamente. En ambos, como resultado de procesos históricos y de relaciones sociales, económicas y culturales, factor señalado anteriormente se registran diferentes patrones de asentamientos. En tal sentido, su población reside en comunidades localizadas en zonas rurales, en barrios generalmente en localizados en zonas periurbanas de pueblos y, en menor medida, en centros urbanos intermedios y ciudades capitales, conviviendo, por tanto en localidades multiétnicas y en espacios intercultural es.

Las comunidades de estos pueblos, con autoidentificación indígena, constituyen en general unidades socioculturales y espaciales en las que un grupo de personas, generalmente emparentadas, tiene un uso compartido del espacio territorial y de acceso a recursos naturales, base principal para el sistema productivo.

Los pueblos mayormente corresponden a espacios de las ex reducciones jesuíticas, donde son una población menor, que habita en determinados barrios. Entre los chiquitanos San Javier y Concepción actualmente son considerados pueblos mestizos, y se han constituido en centros administrativos y de poder. Respecto a los trinitarios, el Cabildo Indigenal de Trinidad, en la ciudad del mismo nombre, es “el barrio urbano” o área a la que quedó reducido el espacio de la misión jesuítica creada en 1686. Allí, reside la población indígena trinitaria o de origen trinitario.

En esos asentamientos no se dispone de áreas propias de uso de recursos. En los trinitarios, las familias de reciente inmigración conservan el acceso a las áreas de sus comunidades; las de mediana antigüedad lo hacen a través de redes con familiares de zonas rurales. Una parte importante de los antiguos inmigrantes sólo accede a los recursos a través del mercado, y son pocas las familias que poseen terreno en la capital y parcelas sobre la carretera Trinidad - Santa Cruz.

Otra forma de asentamiento en ambos pueblos, es en la estancia ganadera o la hacienda agrícola, de patrones mestizos, donde las familias ofrecen su fuerza de trabajo a cambio de pequeñas parcelas para la producción de subsistencia. También existen familias incorporadas en comunidades y territorios de otros pueblos.

En las comunidades, el relacionamiento con la sociedad global se da a varios niveles, especialmente a través del mercado, mediante el comercio de excedentes agrícolas, productos del bosque y artesanías y la venta de la fuerza de trabajo, dando lugar a escenarios de interrelación e interculturalidad. Por otra parte, sectores de la población que no tienen acceso a tierra o que buscan ingresos, establecen de forma creciente la residencia en pueblos y centros urbanos, donde las mujeres suelen insertarse en el empleo doméstico. Se configuran así, diversas experiencias y modos de vida, que relacionan a la población indígena con el mercado y diversos agentes e instancias públicas y privadas, de carácter social, económico, político, etc.

En los dos pueblos, se aprecia un proceso de revalorización política de la cultura, manifestado en un creciente grado de autoidentificación y pertenencia étnica-cultural –con mayor alcance que el de sus adscripciones locales²²– que busca revertir la dispersión que se generó a partir del proceso colonial republicano y la fragmentación de sus territorios, originando asentamientos de la población en comunidades separadas y aisladas entre sí.

Se percibe, en tal sentido, las identidades opcionales además de las de “comunario” y las de carácter local, en especial aquella relacionada a los procesos organizativos de los últimos tiempos que reivindica la identidad indígena. En trinitarios y chiquitanos ésta suele definirse en oposición a *carayanas* y a “blancos”. Por ello, dicho de forma breve, la identidad indígena refiere a una articulación política entre pueblos que comparten opresiones; de allí que esa condición se asume como identidad política para fortalecerse frente a la dominación colonial.

Aunque se reivindican modos de ser y valores propios como elementos de auto identificación y diferenciación ante “otros”, entre los trinitarios y chiquitanos emergen conflictos cuando criollos y mestizos urbanos reivindican las identidades locales es decir, asumiendo lo “trinitario” o lo “chiquitano” como elementos folklóricos. ..

Por otra parte, en un contexto favorable a las reivindicaciones políticas, pero donde persiste la desvalorización a los indígenas, algunas prácticas se debilitan a la vez que se dan conflictos intergeneracionales y tensiones entre los modos de vida urbano y rural en los dos pueblos

Vinculación y relacionamiento con el Estado

En lo relativo al desarrollo histórico de su vinculación con el Estado nacional, es importante señalar que en los espacios rurales donde reside un importante número de indígenas de los dos pueblos, la presencia del Estado es débil, limitándose fundamentalmente a la provisión de servicios de salud y educación a niveles básicos.

En cuanto a las autoridades, en las comunidades algunos cargos a pesar de corresponder al Estado, como ya se señaló anteriormente, han sido apropiados por la comunidad como la figura del corregidor que pese a su vínculo con el nivel departamental, vía subprefecturas provinciales, en la mayoría de regiones chiquitanas es elegido y reconocido como autoridad comunal importante en la resolución de conflictos.

Aunque el aparato judicial tiene estructuras en provincias y localidades urbanas con población indígena, su funcionamiento suele estar permeado por relaciones de poder,

²² Las identidades locales con base a referencia geográfica o a un espacio urbano misional, son post coloniales..

lealtades políticas y vínculos familiares con grupos locales, factor que interfiere en el desempeño de los operadores.

En los trinitarios, la Policía aparece como una de las instituciones con las que se vinculan y a la que recurren desde mucho tiempo atrás las poblaciones y autoridades indígenas, con mayor frecuencia que a las instancias judiciales o a las fiscalías.

Aunque existen Defensorías de la Niñez y Adolescencia y Servicios Legales Integrales, como servicios correspondientes al nivel municipal –establecidas desde fines de los noventa, para promover el ejercicio de derechos y atender a la población de mujeres y niñez– su alcance no se extiende a las zonas rurales, ya que suelen funcionar en centros que son cabeza de municipio, es decir, en zonas urbanas. Además, su implementación está condicionada a la asignación de recursos, lo que suele limitarlos en municipios pequeños, sin capacidad para sostener esos servicios.

Otro problema que aún enfrenta un importante número de población indígena de los dos pueblos, es que la falta de documentación personal, especialmente en las zonas rurales, limita el ejercicio de sus derechos, particularmente las posibilidades de acceder a instancias judiciales para sentar denuncias y tramitar demandas.

2. Construcciones de género: valores y prácticas sociales

Para explicar las construcciones de género y la condición de las mujeres en las culturas chiquitana y mojeño-trinitaria, es necesario referirse a una situación previa al contacto con los españoles y a algunos efectos generados por el proceso misional colonial en la medida que instauran un nuevo orden de género.

No existen evidencias que permitan afirmar sobre una igualdad entre hombres y mujeres en sus sistemas de vida precolonial. Sin embargo, la literatura presupone sistemas de género posiblemente organizados por relaciones de mayor complementariedad económica, emergentes de una división del trabajo poco diferenciada, en el marco de sociedades escasamente o no estratificadas y carentes de estructuras políticas fuertemente centralizadas.

Los efectos que implican la acción colonial en términos de género, con nuevas visiones y esquemas rígidos de diferenciación social por sexo, socavan la condición de las mujeres indígenas dentro de sus culturas al instaurar relaciones jerarquizadas, evidentes también en el privilegio a varones para su formación en artes y oficios o en la división de espacios masculinos y femeninos. Por ejemplo, en lo relativo al sistema político impuesto, éste manifiesta estructuras jerárquicas con claro liderazgo y predominio de autoridad masculina. En la institución del Cabildo, no se asignan espacios a la representación femenina, lo que refleja la ideología católica portada por el esquema jesuítico, en el cual las mujeres ocupan un lugar secundario y/o invisible o son desplazadas de espacios de prestigio. Entre los trinitarios, la reducción misional, estigmatiza y debilita el poder chamánico al que las mujeres tenían acceso, y sólo algunas ancianas, las abadesasson incorporadas dentro de la estructura del Cabildo Menor, con funciones asignadas al espacio del ritual religioso católico.

El legado procedente de la evangelización jesuítica –que implicó preceptos, valores y moral católica– como en otras esferas, se imbrica con algunos elementos propios para

ordenar las relaciones entre hombres y mujeres. Es así que las construcciones de género de estos pueblos terminarán articulando referentes de los grupos locales con aquellos emergentes del dominio colonial.

Se puede decir, de manera sintética, que se configura un sistema de género con valores y prácticas de cierta complementariedad económica, y con fuerte tendencia a la inequidad y a la asimetría en aspectos sociales y de redistribución del poder político. Sistemas que expresan relaciones jerarquizadas entre hombres y mujeres, con predominio masculino y menor autonomía femenina.

Atributos de género, representaciones, referencias simbólicas

Respecto a los atributos que definen las construcciones de género y la identidad femenina, se encuentra que en los dos pueblos los preceptos religiosos juegan un papel importante, y que especialmente la maternidad los actualiza, constituyendo un dato central de la identidad y la condición femenina. Para muchas mujeres trinitarias y chiquitanas ser madre representa la principal, sino única, fuente de reconocimientos y valoración.

En los trinitarios, la maternidad aparece como un mandato de Dios, y como tal se considera “principal función y responsabilidad de la mujer”. En ese marco, el papel del hombre como guía y protección implica para ella acatar mandatos y reglas: obedecer y consultar cualquier decisión; ser atenta, comprensiva, diligente, tener paciencia, no reclamar, no esperar que le sirvan, etc. Entre los atributos relevantes con que se representa la condición de la chiquitana, resalta su doble condición de “madre y trabajadora”, ejerciendo servicio y cuidado a su familia/hijos, y obediencia y respeto a la figura masculina como autoridad familiar. Se les adjudica también comportamientos sociales de laboriosidad, solidaridad, respeto, amabilidad y generosidad.

Se percibe en ambos pueblos una producción discursiva que expresa y resuelve en un nivel simbólico las asignaciones de género, asociando determinados valores a la condición femenina y masculina, que se postulan como un deber ser, como algo prescrito, que enmarcan relaciones jerárquicas y asimétricas entre hombres y mujeres. En las mujeres chiquitanas, a su condición de madre se enlazan las nociones de “ser de la casa, cuidar el hogar, velar por los hijos”, representando al mundo doméstico como espacio femenino que implica la reproducción social de la unidad familiar. Para las trinitarias, el concepto de “compañera del hombre y madre”, valora en la figura femenina sus habilidades, saberes y aportes al hogar y a la familia, expresando, en consecuencia, la ausencia de autonomía.

En lo relativo a cualidades y características que se atribuye a los hombres, y que definen la condición masculina, en el pueblo chiquitano refieren a la fuerza y capacidad de trabajo, que implica el rol de proveedor del sustento y a su papel de autoridad familiar con capacidad de controlar los comportamientos femeninos. De igual forma, la mujer trinitaria se inserta en una jerarquía de obediencias y respetos; de ella al hombre, de los hijos/as y menores a los padres y mayores, de nueras a suegros y suegras, y de todos a padrinos y madrinas y a las autoridades, donde la mujer acumula mayor subordinación.

En las representaciones y expectativas de hombres y mujeres se recrean valores y prácticas que reproducen la sujeción de las mujeres, de acuerdo a su condición de

madres, cuidadoras, garantes de la pareja, y, secundariamente, como trabajadoras

De esa manera, en trinitarios al señalarse que “la mujer es el complemento y compañía obligatoria del hombre, y al revés”²³ y “la persona no es más importante que la pareja”, se alude a una supuesta relación de interdependencia y de visiones compartidas por la pareja y la familia, representada por frases como “el hombre y la mujer deben ser como los loritos... la parejita siempre a todo lado junta”. Estas visiones explicarían la incidencia de las mojeña-trinitarias en el movimiento indígena regional y la existencia de organizaciones de mujeres en su interior.

En la cultura chiquitana, la flojera en las mujeres no es bien vista. El ideal de género se encarna o representa en la “mujer valiente”, por su acondicionamiento y dedicación al trabajo, del hogar y del chaco (esfera productiva y de reproducción social). También la expresión incluye “enfrentar problemas, tener muchos hijos”, aludiendo así a la esfera del trabajo, las relaciones familiares y los hechos de la reproducción. En contrapartida, comportamientos desaprobados implican, entre otras, la “flojera”, que supone además ser andante, chismosa, etc.

División sexual del trabajo y acceso a recursos

En general, para los dos pueblos la división sexual del trabajo se puede caracterizar como complementaria, pero desbalanceada con roles y actividades diferenciadas entre hombres y mujeres, y alta carga laboral que recae sobre las mujeres. Se evidencia que la organización del trabajo las involucra en diversas actividades de la unidad doméstica familiar, entendida como unidad de producción y de consumo.

En el pueblo chiquitano, su economía y sistema productivo –basado en una agricultura diversificada para el consumo con pequeños excedentes para el mercado; apropiación de productos silvestres, pesca estacional, cacería y producción artesanal de tejidos de fibras naturales y algodón– se sostiene con el trabajo familiar y el sistema de reciprocidad, de bienes y productos de consumo y de servicios entre parientes.

En ese marco, las mujeres asumen una sobrecarga de trabajo con responsabilidades clave, tanto en aspectos agrícolas y pecuarios (lo productivo o ámbito productivo), como en las labores propiamente domésticas (reproducción). Sin embargo, lo que se suele resaltar, y “valorar” es su papel en la esfera doméstica, de reproducción de la familia, socialización y cuidados, que no generan prestigio ni reconocimiento y no se valoran en el mismo nivel su participación en el sector agrícola, fundamental para el sustento familiar.

Las actividades cotidianas de la mujer incluyen el trabajo en la casa, el cuidado de los hijos, atención a los animales menores, elaboración de tejidos artesanales, lavado de ropa, alimentación cotidiana, transformación de los alimentos, preparación de la chicha para trabajos colectivos y fiestas. También es labor “tradicionalmente femenina” acarrear los productos del chaco y la leña para el abastecimiento familiar, tarea que supone gran esfuerzo físico. Ese trabajo femenino se caracteriza como uno de actividades diversas, flexibles y amplias.

²³ La noción “complemento”, como dependencia recíproca, para el caso de las mujeres puede simbolizar que en realidad ella no tiene capacidad de ser para sí sino para que otros sean “íntegros”. Lo que habría que preguntarse es en qué esferas y en qué prácticas, hombres y mujeres son percibidos como seres complementarios.

La esfera de la producción agrícola supone trabajo para las familias, y la mujer participa en todas las actividades, exceptuando aquellas que requieren excesivo esfuerzo físico. El trabajo familiar es requerido especialmente para la época de cosecha, siendo una labor de hombres y mujeres. Esta participación femenina suele ser calificada por hombres y mujeres, como “ayuda”, mientras el hombre sólo realiza algunas tareas en el hogar, y en casos especiales.

La recolección es realizada por hombres y mujeres, lo mismo la pesca estacional, pero la caza es un espacio de dominio masculino. Los hombres tienen ardua labor en la apertura del chaco y la cacería. Su responsabilidad también es el cuidado de los animales mayores, principalmente vacuno, y es el encargado de las labores de mercadeo de productos. Suelen también buscar trabajos en las haciendas vecinas para complementar sus ingresos.

En el caso del pueblo trinitario, la división del trabajo toma como criterio fundamental el esfuerzo físico y el riesgo, por lo cual a las mujeres se les asignan tareas relacionadas a la vivienda y la familia y trabajos considerados menos pesados y riesgosos. Por otra parte, se prohíben ciertas actividades o espacios, particularmente algunos relacionados a las creencias sobre los amos del monte.

Entre las actividades realizadas exclusivamente por mujeres están: elaborar chicha, asear la casa, costurar y lavar ropa, golpear algodón, hilar, tejer. Las tareas que los hombres asumen de forma exclusiva son carpintería, hacer casco (canoas), cimbar lazo; rozar, tumbar, quemar y basurear el chaco, sembrar, carpir, traer plátano, pescar, cazar y proveer leña al hogar. Como actividades compartidas por hombres y mujeres se menciona: tejer hojas, sembrar y cosechar algunos productos; tostado del chocolate y café, hacer chivé, moler arroz y caña, construcción de viviendas, limpieza y trabajos comunales. Es frecuente que las mujeres trabajen con sus maridos en las estancias, especialmente los primeros años de matrimonio, ya que al residir en las comunidades, suele ser sólo el hombre quién realiza trabajo eventual.

En virtud a la división del trabajo, en algunas comunidades el acceso a áreas de uso de los recursos está genéricamente diferenciado; así, las mujeres pasan más tiempo en la vivienda, el asentamiento y el río, con menos acceso a las áreas más alejadas. Eso implicará conocimientos también diferenciados; los hombres con mayor dominio respecto a los recursos naturales del entorno, y las mujeres con mayor manejo y dominio de tecnologías para la transformación de productos agrícolas y de recursos del bosque.

En el espacio urbano, la población del Cabildo de Trinidad accede a un mercado laboral genéricamente segmentado, con oficios y trabajos diferentes para mujeres y para hombres. Por ejemplo, ellas suelen trabajar como lavanderas o empleadas domésticas y en oficios de peluquería, costura, como meseras, etc. Los hombres como albañiles y en carpintería, trabajo agrícola eventual, jardinería, limpieza. Por otro lado, la mayoría de las familias obtiene ingresos por la venta de la fuerza de trabajo y de productos elaborados por mujeres y hombres, que generalmente venden ellas, comida, frutas y subproductos de miel de caña. Se advierte, entonces, que en este escenario, la inserción de las mujeres está basada en la venta de fuerza de trabajo, en un mercado discriminatorio, en el cual el aporte femenino es menos valorado, por lo que la situación de las mujeres será menos ventajosa.

El análisis del uso del tiempo, como indicador que da cuenta de la condición de género, evidencia que en general en los dos pueblos las mujeres disponen de menor tiempo de descanso que los hombres, debido a la carga laboral y los elementos de control a las mujeres.

En las chiquitanas, las largas jornadas de trabajo cotidiano las limitan para acceder a un tiempo de descanso, debido a que sus responsabilidades suelen ser muchas y absorben más tiempo que las actividades realizadas por los hombres. Ellos tienen menos carga y responsabilidades con actividades más concentradas, lo que no implica que su trabajo sea leve o poco importante.

Entre las trinitarias, se reconoce que la carga de trabajo femenino es considerable y que en general el tiempo de descanso de la mujer es menor que el del hombre y que este recurso depende del apoyo que él le presta.

A modo de síntesis se puede señalar que el análisis de la división sexual del trabajo en ambos pueblos, expone que la participación de las mujeres en la producción agrícola y su papel clave en la organización económica de las comunidades, no son efectivamente reconocidas ni valoradas a nivel público. Y cuando se da algún nivel de reconocimiento a su capacidad de trabajo, este expresa y reproduce relaciones de poder que ponen en desventaja a las mujeres.

Arreglos de residencia

Los arreglos de residencia, debido a su influencia en las relaciones entre parientes y en las de pareja, constituyen un espacio donde se moldean los mandatos de género al interior de la familia. El análisis de los patrones de residencia postnupcial permite comprender la posición de hombres y mujeres, y en particular, la situación de desprotección que manifiestan algunas ante hechos de violencia conyugal, ya que residir en el lugar del hombre aleja a las mujeres de su propia familia y del apoyo social que ésta le brindaría.

En las comunidades chiquitanas el patrón de residencia tradicional es el virilocal, en sentido que la nueva pareja suele residir en la casa de los padres del esposo y en el asentamiento de su grupo familiar; es decir, las mujeres se trasladan a vivir a la comunidad del hombre. Constituye una característica del sistema de parentesco y matrimonio de los chiquitanos, que las mujeres se alejen de su familia de origen, para insertarse en la de sus afines, siendo parte de su familia extensa y tiene la obligación de colaborar en la producción del chaco.

La tendencia actual es que la pareja, luego de esos primeros años de convivencia en la casa de los padres del esposo, al tener ciertas condiciones busque vivir en una casa independiente pero cercana a la familia del hombre. En muchos casos la convivencia en la unidad residencial con la familia de los esposos, expone a las mujeres a disputas con sus suegras y cuñadas/os, deteriorando su relación conyugal. De allí la manifestación de vulnerabilidad por la falta de apoyo de su familia de origen.

En la mayoría de comunidades trinitarias y en el Cabildo de Trinidad, la residencia matrimonial es en el lugar del hombre (virilocal), y es la red de parentela la primera que se beneficia en la distribución de bienes, en particular carne. En la actualidad, en el marco de una diversidad de situaciones por la dispersión de las familias, se dan casos de residencia en el lugar de la mujer, especialmente cuando la pareja se está consolidando y luego se traslada al lugar de la familia del esposo. De igual forma, puede vivir el primer

tiempo en casa de los padres del hombre, principalmente hasta tener su primer hijo, después de lo cual construye su propia vivienda.

Para muchas mujeres vivir en el lugar del hombre no supone mayor apoyo, ya que suele pasar a servir a la familia del esposo, con atención y obediencia a sus suegros y cuñados, es decir, adquiere obligaciones similares a las que debe a sus progenitores. En ese contexto, la suegra asume la función de acondicionar a la nuera a sus roles de esposa y madre y de control a sus comportamientos, en ocasiones de manera dura.

En particular, la desprotección de las mujeres y la necesidad de contar con apoyo de su propia familia se evidencia en situaciones de violencia conyugal. Por otra parte, este arreglo incide en el acceso de las mujeres a bienes y a mecanismos de redistribución y de reciprocidad.

Participación en las estructuras políticas y organizativas

Aunque se registran diferencias en las diversas regiones chiquitanas, de forma general se puede decir que los sistemas de cargos en las comunidades se caracterizan por un alto dominio masculino y por su complejidad que procede de una continua asimilación de influencias externas.

En los cargos del sistema comunal tradicional, como es el Cabildo, no se da una plena participación de las mujeres. En las directivas de las organizaciones comunales son pocas las que ejercen funciones como autoridad máxima; aunque en las OTB la presencia femenina es relativamente mayor, según las comunidades, en general las mujeres no llegan a asumir cargos como presidenta de la comunidad o de la OTB.

Las carteras que se suele delegar a las mujeres “hacienda o tesorera” son tributarias de valores atribuidos a las mujeres de responsabilidad y capacidad en el manejo de recursos económicos. También ejercen representación en cargos de la esfera social, es decir, secretarías de salud y educación.

Los hombres reservan para sí los cargos de presidente y vicepresidente, que jerárquicamente se encuentran más altos y revestidos de mayor prestigio y autoridad, frente a los puestos que ellas ocupan que generalmente requieren responsabilidad sin el mismo reconocimiento social.

En general, los espacios de servicios colectivos comunales, como los comités de agua y las juntas escolares, registran una importante presencia de mujeres en sus cargos, evidenciando que la participación femenina se acrecienta en aquellas estructuras que despliegan actividades próximas a la “esfera femenina” cotidiana o a espacios culturalmente asignados a las mujeres.

En las comunidades chiquitanas existen varias organizaciones y cargos articulados a la iglesia católica, destacando los correspondientes con los de “líderes religiosos” y grupos juveniles. Dichos cargos y organizaciones, que actualizan la fuerza de los preceptos católicos en la vida cotidiana son espacios de pleno dominio masculino. Su función es de vigilancia y control al comportamiento religioso de los pobladores, interviniendo también como asesores u orientadores en disputas conyugales. A nivel intercomunal, en el último tiempo las mujeres chiquitanas han promovido procesos reivindicativos para impulsar y fortalecer sus derechos de participación social y política. Una de las

iniciativas más importante ha sido el fortalecimiento de la cartera de género en las centrales intercomunales, como mecanismo de reivindicación de derechos de mujeres indígenas.

Ese espacio fue abierto por el esfuerzo de líderes y dirigentes con apoyo de Organizaciones No Gubernamentales (ONG), mediante una estrategia de apropiación de los discursos y políticas públicas de género y de participación. En general son mujeres jóvenes quienes asumen la responsabilidad de esa cartera, mientras que la representación en los demás cargos es mayoritariamente masculina. En muchos casos, la lógica imperante en esas instancias busca reducir la participación de las mujeres a la “política de presencia”, ejerciendo mecanismos de inclusión formal y controlada.

La cartera de género, creada para ejecutar acciones de defensa y difusión de los derechos de la mujer y la promoción femenina en los niveles internos y locales de la organización ha devenido en espacios para la gestión de conflictos, especialmente violencia conyugal.

En el caso trinitario, el Cabildo, asumido por el pueblo mojeño como una forma de autogobierno, aún es la instancia que organiza los trabajos comunales, resuelve problemas entre comunarios y conflictos intrafamiliares. Entre sus responsabilidades se cuenta la organización de las grandes festividades.

En la estructura de los cabildos la máxima autoridad es el corregidor. No todos los cabildos comunales tienen la totalidad de cargos, y en varios casos las funciones de cada autoridad son distintas. Los Cabildos indígenas están formados por el Cabildo Mayor y el Cabildo Menor y se reconocen Grandes Cabildos y Cabildos Comunales.

Desde la institucionalización del poder en las misiones, los cabildos siguen siendo principalmente masculinos. Sin embargo, cada vez es más frecuente la presencia de mujeres como corregidoras y en otros cargos del Cabildo.

Se mantiene la cuota de poder de algunas mujeres ancianas como parte del Cabildo Menor, mediante las abadesas que se ocupan del ceremonial católico. Paralelamente a esas funciones, y además de aportar con chicha y comida a las grandes festividades, en la vida cotidiana son consejeras, especialmente de las mujeres, y también atienden a enfermos, lo que les otorga cierto reconocimiento social.

En las comunidades existen organizaciones donde las mujeres participan con mayor facilidad, como la junta escolar, organizaciones de mujeres, grupos deportivos y de catequesis, entre otros. Sin embargo, esa mayor participación femenina en las organizaciones, incluso en aquellas exclusivas de mujeres, debe realizarse en consulta con los esposos.

Procesos y contextos de cambio

En contextos de mayor penetración de la economía de mercado, interacción entre culturas diversas, presencia del Estado y agentes de desarrollo, procesos migratorios y medios de comunicación e influencia de las iglesias evangélicas, entre otros, se registran tendencias cambios en la identidad y las relaciones de género, aspecto compartido por ambos pueblos.

En el caso chiquitano, especialmente, esos procesos permiten comprender la circulación, en líderes y dirigentes, de un lenguaje de derechos, que se nutre de discursos globales

sobre derechos de mujeres, derechos humanos, participación política, derecho a la integridad y contra la violencia de género. Este proceso corre en paralelo, aunque en forma menos visible, con las reivindicaciones de derechos colectivos (territoriales, participación política), impulsadas por el movimiento indígena de las tierras bajas.

Entre las trinitarias, por su parte, resalta que principalmente las mujeres solas han abierto el acceso a una diversidad mayor de actividades, de trabajo y de participación. Por su parte, las mujeres jóvenes cuestionan valores y roles asignados, en las relaciones de pareja y el ejercicio de la maternidad, demandan mayor acceso a espacios de formación y capacitación.

Es así que en ambos pueblos, algunas mujeres reconocen ciertos cambios en los roles femeninos y masculinos, como por ejemplo el acceso al trabajo remunerado, que las vincula a la esfera productiva y a cierto control sobre sus ingresos y valoran la oportunidad de acceso a la educación. Particularmente líderes y ex dirigentes han logrado acceder a espacios laborales de carácter público al interior de sus organizaciones.

En ese contexto de cambios, un número considerable de mujeres evalúa críticamente algunos elementos de las construcciones de género. Aunque en general valoran su condición de madres y esposas, evidencian que las relaciones conyugales suelen estar marcadas por la incompreensión de los esposos, o en algunos casos por menor responsabilidad masculina en el cuidado de la familia.

También cuestionan el control que ejercen los maridos limitando el acceso a recursos, bajo la forma de dependencia económica, que limita su autoestima y valoración. De igual manera, los hechos de violencia y el consumo de bebidas alcohólicas, son fuertemente censurados.

Como elementos críticos y/o desfavorables para las mujeres indígenas, en el marco de esos procesos de cambio, las trinitarias que residen en centros urbanos aluden especialmente la agudización de los problemas de sobrevivencia. En el pueblo mojeño trinitario se están generando cambios que parecen desfavorables a las mujeres al implicar mayor vulnerabilidad y sufrimiento. Por ejemplo, una edad más temprana para el arreglo matrimonial, la definición de la residencia postnupcial en el lugar del hombre, los matrimonios interétnicos, la presencia mayor y diversa de familias en las comunidades, el incremento del consumo de bebidas alcohólicas, el incumplimiento de los roles de suegros y padrinos.

En ese marco, los espacios de mayor libertad y autonomía que las mujeres reivindican, muchas veces pueden implicar la pérdida de mecanismos de protección social. Como por ejemplo, romper un arreglo matrimonial o casarse por iniciativa propia, inhibe posibles intervenciones externas en los conflictos conyugales, puesto que padres y parientes no se sienten obligados a intervenir. Se percibe, además, que la situación de las madres solteras o abandonadas, o maltratadas, es producto de la mayor interrelación “con la modernidad y el contacto”. A todo esto se suma el debilitamiento del poder de control y sanción de las autoridades.

En el caso de las chiquitanas, ellas exponen una suerte de balance que muestra avances y pérdidas, relacionadas a procesos de diferenciación entre las mujeres, resultantes de la diversidad y la complejidad de la propia sociedad chiquitana, marcados por el lugar

y tipo de asentamientos, comunidades rurales, relativamente aisladas, comunidades cercanas a pueblos y ciudades intermedias, barrios urbanos, etc.

En el espacio urbano, si bien las mujeres tienen mayor acceso al sistema educativo, inserción laboral y generación de recursos monetarios, como nuevos espacios de acción y autonomía, suelen ver debilitadas las redes de protección de la familia extensa. En las comunidades más alejadas, las mujeres cuentan con mecanismos de protección, especialmente en la esfera socioeconómica, aunque suelen ser sujeto de mayor control, sin existir instancias estatales para reclamar por sus derechos.

Grupo 2: Pueblos de origen cazador, recolector, agricultor/horticultor, nómadas: ayoreode, chimane y sirionó

1. Proceso histórico y características económicas, sociales, culturales y de organización política

Las sociedades que integran este grupo son reconocidas desde la antropología cultural y social como pueblos de origen cazador-recolector que combinan diversos niveles de dedicación a la pesca y horticultura, y cuyo nomadismo presenta grados de movilidad espacial, a veces con marcada estacionalidad: el pueblo ayoreode, de idioma zamuco, familia lingüística zamuco, el chimane con idioma chimane de la familia lingüística macro-pano junto a los mosetene, lingüística y culturalmente relacionados, y el sirionó, de familia lingüística tupí-guaraní.

Previamente, es necesario resaltar que el concepto y uso de la categoría cazador-recolector para definir una forma de subsistencia posee una complejidad debatida en las ciencias sociales²⁴. Generalmente se utiliza tanto para explicar actividades de la vida cotidiana, destinadas a garantizar la supervivencia de un grupo, como para referir un “modo de vida” integral, donde están incluidas la visión de mundo y la organización económica, social y política interna. Para el presente documento la utilización de esa categorización no tiene fines analíticos sino de exposición de resultados correspondientes a los tres pueblos

Proceso histórico

En el periodo pre-colonial, a lo largo del territorio que actualmente se designa como oriente boliviano, existían pueblos cuya forma de vida ha sido definida de manera general como de cazadores-recolectores y nómadas, algunos en “aislamiento” hasta inicios o mediados del siglo XX. Muchas etnografías han evidenciado la complejidad de su **organización social**, amplios conocimientos sobre el medio ambiente, tecnología adaptada para un manejo adecuado y pautado de recursos y su economía de subsistencia, en relación con un nomadismo estacional.

Es posible destacar que, en términos generales los tres pueblos compartieron, como aspecto común en su organización política, la inexistencia de un gobierno de autoridad central, y cada grupo local, “banda” o subgrupos internos, contaban con su autoridad, bajo la figura de capitanes o jefes locales. En algunos casos, como en el pueblo sirionó, el *ererékwa*, capitán o cacique, tenía un liderazgo heredado por línea patrilínea. Su “poder” surgía de la responsabilidad y valentía demostrado en la protección del grupo,

²⁴ Se sugiere a quienes se interesan por el debate antropológico y la postura crítica al uso de la categoría cazadores-recolectores nómadas, consultar el estudio específico sobre el pueblo ayoreode.

el ejercicio de la palabra para convencer y crear acuerdos, la capacidad para mantener la cohesión del grupo a pesar de las rencillas o conflictos internos y la presencia de un sub-grupo dispuesto a apoyarle.

En los ayoreode, cada grupo local estaba dirigido por un *dacasuté* (líder guerrero) principal, acompañado de otros de menor rango o de especialistas en ciertas tareas. Las características de la organización política variaban, y los grupos locales poseerían cierta autonomía en cuanto a tipo de liderazgo, atribuciones, competencias y alcance del poder del *dacasuté*; en algunos grupos el cargo era hereditario y en otros se elegía a quien demostraba cualidades de valentía coraje, carácter fuerte, práctica de la reciprocidad, generosidad, solidaridad y capacidad de liderazgo, sobre todo para la guerra, algunos *dacasuté* se caracterizaron por la violencia y abuso de poder.

Los tres pueblos, ayoreode, sirionó y chimane, presentan similitud en algunos aspectos de su experiencia histórica, como por ejemplo hasta casi mediados del siglo XX evitaron establecer relacionamiento permanente con sectores del entorno regional. Los intentos para asentarlos o sedentarizarlos en misiones son diversos entre los siglos XVII y XX, hasta que progresivamente, desde 1930 los sirionó son obligados a establecerse en asentamientos o puestos misionales, posteriormente denominados comunidades o pueblos; los ayoreode desde casi 1940, y los chimane a partir de 1942.

El relacionamiento permanente con agentes sociales del entorno se da principalmente con representantes de misiones religiosas que buscaron cambiar aspectos de su forma de vida para “integrarlos” a la vida nacional mediante la evangelización, sedentarización e introducción de valores y prácticas de una economía de mercado, entre otros.

En las primeras décadas del siglo pasado mantienen la itinerancia como estrategia de retorno al bosque. En la actualidad la itinerancia es una característica de su modo de vida, manteniendo niveles diversos de movilidad estacional motivada por relaciones económicas, búsqueda de acceso a servicios de salud y para la reproducción de relaciones de parentesco entre las comunidades y con los asentamientos temporales en zonas periurbanas.

En especial en los pueblos ayoreode y sirionó, el acercamiento hacia los misioneros registra como principales razones la ocupación de sus espacios territoriales por sectores regionales con fines de explotación de recursos naturales, las presiones de la población circundante, el impacto de enfermedades, la disminución de su población y el asedio con fines de “evangelización”.

Es pertinente aludir con mayor detenimiento a los factores que en el caso ayoreode concurren en su acercamiento a las misiones, pues ilustra un proceso que permite comprender muchas situaciones actuales de vida de los tres pueblos. Entre los ayoreode, desde mediados del siglo XIX, la presión sobre el territorio significó el incremento de la violencia interna y externa, que se manifiesta incluso con el exterminio, desde pobladores bolivianos y paraguayos, a grupos enteros en sus excursiones. En esos escenarios se produce también el rapto de mujeres y niños y experiencias de incorporación obligada a trabajos de tipo servil en haciendas agrícolas. Se registra que la crudeza de esas experiencias hizo pensar a los líderes *dacasuté* de las confederaciones del norte que los chamanes (y/o médicos-brujos entre otras características, *dajjnai*) no estaban cumpliendo con la protección que debían ofrecer y que podrían estar utilizando sus poderes para venganzas personales o de grupos locales. Como evidencia la literatura y la memoria

histórica, registra que el resultado fue una masacre en masa ordenada en 1930 por Icheguedaquide, que mató a muchos *chamanes*.

Al desplazarse de sus territorios tradicionales, grandes grupos locales y confederaciones tuvieron encuentros y confrontaciones con otros grupos sociales y con pueblos indígenas, por ejemplo de la región chiquitana. Se observa que la capacidad de organización para la guerra era utilizada en enfrentamientos internos entre ayoreode; es decir, entre los grupos territoriales, bandas o confederaciones, y si anteriormente existían “conflictos pautados ritualmente”, la competencia aumenta por el control de territorios, cada vez menores, y el acceso a recursos naturales, gradualmente más escasos. Es así que algunos grupos locales ven el acercamiento y refugio en las misiones como una posibilidad de protección y sobrevivencia ante ataques de los grupos del sur.

Destaca también el pueblo sirionó, cuya población se acerca a las misiones ante los malos tratos y la discriminación experimentada en el régimen de trabajo. Es así que en la década del cuarenta, muchos buscan retornar al monte y/o buscar refugio en la misión evangélica. En el monte, muchos son capturados como mano de obra y otros mueren por contagio de enfermedades.

Como resultado del proceso de acercamiento a las misiones, que se había propuesto la iglesia católica para la evangelización o “acción civilizatoria”, de los indígenas, la población se asienta en los pueblos misionales y/o comunidades, administradas generalmente por religiosos extranjeros; se crean de esta manera múltiples asentamientos. Acá destaca el caso ayoreode por sus asentamientos en zonas periurbanas cercanas a fuentes de trabajo. La población chimane también se dispersa en un amplio territorio, y aparte de sus comunidades, se crean asentamientos interétnicos con la expansión de otras poblaciones hacia su territorio tradicional.

En general, para los tres pueblos, la interrelación con las iglesias, cristianas y católicas, sectores de comerciantes y empresarios y su acceso a la vida urbana, produce algunos cambios en su forma de vida. Este proceso también se caracteriza por la disminución de su población por causa de enfermedades y epidemias.

Particularmente, con el establecimiento en las misiones se fomenta una vida sedentaria proporcionando víveres, medicinas, herramientas y trabajo, introduciendo la agricultura de roce y quema con la promoción de productos diversificados.

El estudio sobre el pueblo ayoreode refiere la influencia en la progresiva modificación de aspectos sustanciales de la visión y concepción de mundo como por ejemplo, la imposición de concepciones cristianas sobre la vida y la muerte y de valores relativos a la condición de género de las mujeres. Por otra parte, los valores y prácticas de distribución y solidaridad se mantienen, aunque en situación de debilitamiento progresivo, especialmente por la adopción de nociones de propiedad privada de bienes materiales y productos que permiten la obtención de ingresos.

En el pueblo sirionó, se señala particularmente que durante la misión los *ererékwa* mantienen el título de capitanes, pero en una posición subordinada, cumpliendo un papel de mediación entre sus grupos y la estructura de la misión. Algunos, junto a los misioneros incluso son encargados de las “correrías” para conducir a la misión a grupos que se encontraban dispersos en el monte.

La diversificación y ampliación de actividades extractivas de recursos naturales, avance del comercio y la apertura y construcción de caminos marcan un periodo de encuentros más frecuentes con otras poblaciones. La diversificación y ampliación de actividades extractivas de recursos, el avance del comercio y la apertura y construcción de caminos marcan las nuevas situaciones en la década de los años 60 y 70 del siglo pasado. Es así que, por ejemplo, los sirionó terminan concentrados en torno a Ibiato y Casarabe, presionados por intentos para despojarlos de su libertad, y por la expansión empresarial posterior a la década de 1970, lo que restringe la cacería y la recolección de recursos naturales.

Por su parte, las comunidades ayoreode en zonas rurales en su mayoría se encuentran rodeadas por estancias y empresas agrícolas, o asentadas en propiedades privadas; los asentamientos en áreas peri-urbanas son definidos por los ayoreode como comunidades y/o asentamientos “marginales” en el ordenamiento urbano.

Características económicas, sociales y de organización política

Seguidamente se registran las principales características económicas, sociales y políticas de los tres pueblos, que en algunos casos presentan especificidades y, en otros, aspectos similares, dando muestras de la complejidad que los caracteriza.

En general, un aspecto compartido sobre la organización social por los tres pueblos, expone que las relaciones sociales, economía, política, visión de mundo y/o “religión”, son conducidas por grupos de parentesco y grupos locales, clanes, familias extensas.

El pueblo chimane, mantiene una forma de organización que conserva gran parte del poder en las familias y líderes de grandes redes familiares —que se expresa en el tratamiento de conflictos y transgresiones— con ancianos o adultos que las representan como autoridades tradicionales. Actualmente, la familia nuclear tiene mayor vigencia siendo la unidad social y económica central, y en algunos casos existen familias compuestas.

Para el pueblo sirionó se especifica que anteriormente a los asentamientos en los puestos misionales, la organización social presentaba tres dimensiones: a) la familia nuclear; b) las familias extensas conformadas por varias familias nucleares en línea de descendencia de las mujeres, y sus esposos e hijos solteros, mayormente relacionados con la parentela de la mujer y; c) las denominadas “bandas” o grupos de parentesco más extensos, unidades que se trasladaban de un lugar a otro y que representan el grupo social más grande al que pertenece un individuo sirionó.

En el pueblo ayoreode, se mantienen, desde la época del Gran Chaco²⁵ hasta la actualidad, como formas de organización social redes de parentela *jogasui* o familia extensa (implica lazos de consanguinidad, residencia y alianza), y clanes. Este pueblo se encuentra constituido por siete clanes exogámicos y patrilineales, en el cual el sistema clánico atraviesa verticalmente la organización social. Existieron grupos territoriales, confederaciones de grupos locales o “bandas”, y algunos se aglutinaban en grandes confederaciones con capacidad para controlar su amplio territorio tradicional.

²⁵ El territorio del Gran Chaco, manejado tradicionalmente por los grupos locales ayoreode abarca regiones de Bolivia, Paraguay y Argentina. En tal sentido, las menciones y referencias a este nombre aluden a la región señalada y al período de vida nómada de los ayoreode, evitando el uso de la expresión “vida en el monte”.

Existe una tendencia a consolidar a la familia o unidad nuclear como la organización básica actual, la cual, sin embargo, se encuentra ampliamente articulada al *jogasui*, agrupación de familias nucleares y/o unidades domésticas a la que pertenecen las generaciones de padres, los hijos solteros y las familias de las hijas casadas. Este grupo central puede ser ampliado por parientes u ocasionalmente familias amigas “bautizadas” en el mismo clan.

Con sus especificidades, los pueblos aún mantienen una base cazadora, recolectora y horticultora, aunque se ha introducido agricultura de corte y quema y actividades como la comercialización de artesanías y el manejo y comercialización de recursos forestales y de biodiversidad. La venta de fuerza de trabajo constituye una fuente de ingresos importante. En el caso sirionó y ayoreode, la venta de sus productos en las ciudades y, en especial, entre los últimos la mendicidad constituye una actividad alternativa al igual que el trabajo sexual, que se considera una fuente de ingreso adicional.

Los chimane tienen origen de pueblo cazador, recolector la pesca es una de sus principales actividades, asimismo eran horticultores que desarrollaron una base agrícola diversificada. Actualmente, manteniendo antiguas estrategias para dominar un extenso territorio, que resulta de vital importancia, las familias chimane se desplazan en los distintos ecosistemas para actividades de cacería, recolección y pesca, combinados con diversos emprendimientos económicos y nuevos sistemas productivos en el Territorio Indígena Chimane.

La producción agrícola en espacios: huertos familiares, chacos y barbechos, la recolección la artesanía y la cría de animales domésticos son actividades para consumo y comercialización, mientras la cacería y la pesca son para el consumo familiar e intercambio intracomunal.

En la actualidad, los chimane están articulados con la economía de mercado a través de la venta de productos, el trueque y el trabajo asalariado, de acuerdo a la distancia de las comunidades al mercado y centros urbanos y del tipo de actividades. Los hombres tienen más relación con el mercado y establecimientos económicos no chimane.

Los sirionó, como pueblo de cazadores y recolectores, combinaban actividades de pesca, aprovechamiento de miel, recolección de frutos del bosque, artesanía y caza. En la actualidad, mantienen una economía basada en la cacería, pesca y recolección, se involucran en relaciones mercantiles de intercambio y en la venta de su fuerza de trabajo en estancias y empresas agrícolas. Las mujeres se dedican al comercio de artesanía y de productos como la miel.

En el proceso de interrelación se ha implementado, la ganadería, agricultura para la subsistencia, el manejo forestal, cultivo de miel, trabajo de carpintería, entre otros. Como parte de la estrategia de ocupación y protección del territorio, se crean diversos asentamientos, en tal sentido, las áreas y recursos del Territorio Sirionó, son de libre acceso y uso para su población, especialmente caza, pesca y recolección, aprovechamiento de madera para uso doméstico, pozos, arroyos y otros con restricciones más rígidas sobre los recursos forestales. Sin embargo, se reconocen áreas de posesión familiar, sobre el suelo cultivado y la producción.

Por su parte, los ayoreode, definidos en la literatura etnográfica como un grupo de cazadores y recolectores, combinaban su dedicación casi permanente a esas actividades con una horticultura estacional de época de lluvias y “claro de monte”, o una agricultura diversificada de joco, maíz, melones, zapallos, frijoles y tabaco. Privilegiaban el consumo de carne de animales de caza con plantas, raíces, frutas silvestres, palmera, miel y otros productos recolectados sobre todo, por mujeres.

Su adaptación al medio ambiente expresaba conocimientos sobre la naturaleza y sus cambios para el manejo de recursos naturales y la celebración de ritos y expresiones sociales. Esa forma de organizar la economía obligaba a una vida itinerante, de ocupación de grandes espacios territoriales por los grupos locales, donde se establecían temporalmente.

Los procesos de inserción al mercado se producen desde la década del setenta, a través de la venta de su fuerza de trabajo en empresas agrícolas y como jornaleros en zonas urbanas. En algunas comunidades se forman empresas forestales para la venta de madera, se introduce la ganadería y se incentiva la producción artesanal. La mendicidad es una actividad que permite a ancianos, personas con discapacidad y mujeres con niños, acceder a ingresos alternativos.

En general, las necesidades y las presiones por el acceso a ingresos tienen consecuencias sociales severas para los ayoreode. Sus formas de vida se van modificando, en especial sus sistemas de producción que van hacia una dependencia mayor de la economía de mercado, advirtiéndose el deterioro de sus condiciones sociales y de proyección como pueblos.

Actualmente las formas de organización política –especialmente aquellas de carácter político reivindicativo y de articulación intercomunal o supracomunal– de manera general están vinculadas a procesos de lucha y reivindicación por la tierra y el territorio, desde fines de la década de los ochenta y comienzos de los noventa y, en el caso de los pueblos chimane y sirionó muy relacionados a la histórica “Marcha por el Territorio y la Dignidad” de 1990.

La organización supracomunal del Territorio Indígena Chimane (TICH) es el Gran Consejo Chimane, creada en 1989, con el impulso de profesores bilingües capacitados y apoyados por la Misión Nuevas Tribus. En su carácter de organización de base territorial asume la representación étnica de pueblo, y como instancia regional se encuentra articulada de forma directa a la Confederación de Pueblos Indígena de Bolivia (CIDOB) a la Central Indígena de la Región Amazónica (CIRABO) con sede en Riberalta, la Central de Pueblos Indígenas del Beni (CPIB), y a la Central de Pueblos Étnicos de Moxos-Beni (CPEM-B).

En las comunidades, por su parte, a partir de la década del noventa, en especial las de mayor influencia de los misioneros evangélicos, incorporan la figura del corregidor como autoridad comunal central. Con la Ley de Participación Popular (1994) se establece el cargo de presidente de OTB lo que suplantó en algunos casos la autoridad de los ancianos. En la actualidad, en muchas comunidades existen autoridades centrales, contexto en el que se incrementa la legitimidad del Gran Consejo Chimane, como organización que los articula y representa.

En el pueblo sirionó, la lucha por la recuperación y reconocimiento de su territorio, entre 1987 y 1990, es el marco en que se gesta su organización. A pesar de la desestructuración de los grupos o “bandas” anteriores a la misión, la forma de organización y el poder de los capitanes se mantiene y manifiesta en diferentes momentos con un papel cohesionador.

La organización que toma el pueblo sirionó, en la década de los noventa es un Consejo de Pueblo, con los capitanes o caciques, generalmente ancianos, manteniendo el liderazgo de los grupos o “bandas”. Progresivamente, se añaden otros cargos que son ocupados por jóvenes hasta lograr la estructura organizativa actual en la que los capitanes tienen menor presencia, a diferencia de las mujeres que a lo largo del proceso fortalecieron su participación en diferentes espacios.

De acuerdo al Estatuto organizativo, la Asamblea del Pueblo es la máxima instancia de decisión política y reivindicación, conformada por los sirionó que habitan el territorio y donde se eligen los integrantes del Consejo Indígena Sirionó con jurisdicción sobre el territorio y pueblo sirionó. Asimismo es la instancia ejecutiva, de coordinación y representación, con vinculación directa a la CPIB máxima organización de los pueblos indígenas del Beni.

En las comunidades, el cacique regula los conflictos y el corregidor está encargado de las relaciones externas al territorio, especialmente en relación al municipio y a los temas de desarrollo del territorio. Se reconoce la reunión de caciques y corregidores, como espacio para atender problemas que afectan la unidad del pueblo y familias sirionó. Sobre esta base se estructuró, por ejemplo el Comité de Control Social para los procesos de manejo de recursos naturales, incluyendo caciques y corregidores y a mujeres elegidas por sus comunidades.

Entre los ayoreode, su organización política como pueblo también se inscribe en los procesos que emergen en la década de los noventa, como resultado de su participación en el movimiento social y político de pueblos indígenas del oriente.

Hasta su asentamiento en los puestos misionales no existió una instancia que integrara a todo el pueblo como autoridad centralizada. La organización indígena Central Ayorea Nativa del Oriente Boliviano (CANOB), se crea, en 1987, para asumir la reivindicación política de derechos y la representación ante instancias externas. Actúa en el ámbito de las organizaciones indígenas donde posee influencia en la toma de decisiones. Las asambleas y reuniones de CANOB tienen representación intercomunal y, en general, sus decisiones son aceptadas no sin críticas ya que se continúa cuestionando los liderazgos centralizados ante la falta de antecedentes al respecto. En ese contexto, los y las dirigentes tienen limitaciones para asumir la representación de comunidades, clanes y grupos locales en conjunto, debido a la inexistencia de antecedentes de organización intercomunal o intergrupala.

En la actualidad se distinguen dos tipos de autoridades formales: las comunales en zonas rurales y urbanas, y las intercomunales que ejercen cargos directivos en las organizaciones indígenas, de nivel local, regional y nacional. Otro es el liderazgo de personas llamadas consejeros por sus capacidades de conciliación, sin ser necesariamente representantes o autoridades.

En las comunidades los liderazgos son ejercidos por “hombres fuertes”, con capacidad de convocatoria, respaldo de su grupo o red de parentela y funciones de intermediación por su manejo del castellano y conocimiento del mundo ajeno. Sus atribuciones no implican decisiones que afecten a la colectividad. Este liderazgo tiene similares características al de las “mujeres poderosas”, como se suele llamar también a aquellas que asumen funciones de representación. En ambos casos, su legitimidad se renueva y es puesta a prueba de manera permanente.

A nivel comunal, las autoridades han adquirido diversas denominaciones, cacique, alcalde comunal, presidente de OTB, corregidor, etc. Sus roles y atribuciones son similares, en general como de representación externa. Podría sugerirse que los ayoreode suman a las características delineadas por los misioneros, aspectos recuperados de las formas de liderazgo reconocidas en los antepasados, como valentía, coraje y respaldo de un clan o familia “poderosa” o red de parentela. Estos se combinan con nuevos atributos y competencias asignadas por la legislación nacional, que se están adoptando y adquieren especificidad.

Aspectos de la cultura. Identidad cultural y relaciones interculturales

En los tres pueblos se puede evidenciar de manera general un elevado grado de auto-identificación y pertenencia a la colectividad mayor del pueblo o grupo étnico. Se autodefinen como grupo con origen e identidad cultural específica, especialmente en contextos de discriminación y confrontación, o en espacios de demanda de derechos indígenas.

Entre los aspectos de la construcción identitaria en los tres pueblos resalta la valoración de los antepasados como entidades y personas con sabiduría y conocimiento; el registro en la memoria histórica de un origen mitológico único entre hombres-mujeres-naturaleza; la relación entre naturaleza y cultura también expresada en una humanidad-naturaleza con capacidad de metamorfosis, que desde su visión los diferencia de otros pueblos y los coloca en superioridad, entre ellos y los no indígenas. También resultan valores y prácticas centrales para los tres pueblos las de: reciprocidad, distribución de bienes, solidaridad, como formas de garantizar el acceso a los recursos naturales y productos y para la proyección del grupo.

También se registran grados de diferenciación interna, en cada uno de los pueblos y entre sí, como resultado de la adopción de valores cristianos y del entorno donde se sitúan; de la diversificación de sus actividades y la incorporación de principios de la economía de mercado y de diversas formas de participación y acceso a cargos, entre otros aspectos.

Se puede señalar que la comunidad es una construcción nueva en la forma de organización social, al igual que la introducción de una economía de producción comercial. Los chimane y los ayoreode poseen comunidades más aisladas y familias con menor movilidad hacia las áreas urbanas. Un grupo de familias ayoreode se encuentra en situación de aislamiento y forma de vida nómada, de cazadores-recolectores, en un territorio del Gran Chaco boliviano-paraguayo.

Los sirionó y ayoreode suelen migrar temporalmente a las ciudades con fines de acceder a mercados para comercializar su producción, y buscar ingresos y atención en salud. Los ayoreode combinan motivaciones familiares y de relaciones interpersonales con la

cobertura a sus necesidades, y a diferencia de los otros poseen asentamientos en zonas peri-urbanas con alguna infraestructura educativa básica.

Se destaca que en el pueblo chimane, los procesos de relacionamiento con no indígenas y de expansión colonial, influyen en comunidades con diversas situaciones de vigencia de valores y prácticas, en especial en aspectos de la religiosidad, cosmovisión, organización del parentesco y formas de ocupación del espacio. En tal sentido, se evidencian comunidades y asentamientos con menor influencia por su relativo aislamiento, donde se utiliza el idioma y se reproducen las relaciones sociales, y en las cuales no se habría logrado sustituir su compleja cosmología y mitología.

Entre los sironó, si bien en la década de los setenta, se registran prácticas culturales y religiosas ancestrales y sobre el sistema organizativo y de parentesco, el reducido tamaño de su población, la evangelización y la necesidad de aceptación por la sociedad local, parece haber afectado la transmisión de la mitología, valores y prácticas, favoreciendo el abandono y olvido. En la mayoría de la población de mediana edad, la mitología ocupa un lugar menos importante que el proceso de relacionamiento con misioneros y el entorno regional, los encuentros violentos con otros pueblos, avasallamiento a sus territorios y la lucha por su recuperación.

Por su parte, los ayoreode expresan pertenencia a diversas dimensiones identitarias. Las alusiones refieren al pueblo ayoreode, como un grupo social con origen mítico y cultura común, a través de la vigencia de los antepasados, que emerge en su relación con otros grupos. También se hace notar la identidad relacionada con los grupos locales, que poseían territorio propio y algunas prácticas diferenciadas y cuya vigencia es menor en la actualidad.

En la actualidad la pertenencia a los grupos locales parece determinar solidaridades y conflictos. Las identidades individuales resultantes del relacionamiento con el entorno son múltiples y diversas, y se asumen con libertad dado que en la cultura ayoreode se respeta la individualidad personal.

Aunque valores y prácticas adquieren connotaciones diversas en las diferentes generaciones y clanes y grupos locales, la cultura y concepciones de mundo de los actuales ayoreode es aún influenciada por enseñanzas y recomendaciones legadas por los antepasados. Interpretaciones de generaciones actuales consideran que los antepasados eran seres de sabiduría y conocimiento, frente al deterioro de la vida actual. Empero, la valoración de la identidad y forma de vida en el Gran Chaco, se combina con una interpretación crítica de algunas prácticas del pasado y de valores actuales, para consolidarlos o rechazarlos.

Entre adultos y jóvenes se nota que la discriminación del entorno influye en el uso del idioma, la negación de aspectos de su identidad colectiva y la adopción de nuevos valores y prácticas. Sobre todo, las generaciones más jóvenes se debaten entre la admiración y el rechazo a prácticas del pasado y los conocimientos y experiencias de su actual entorno, que presenta hostilidad y posibilidades.

En general, en los pueblos, si bien se valora la cosmovisión y la mitología, desde la visión de grupos de las generaciones más jóvenes, se las relaciona con “lo antiguo” y en algunos casos con la situación de pobreza y de dificultades de acceso a recursos y

medios. De igual manera, los mismos advierten un debilitamiento en los valores y las prácticas de distribución, reciprocidad, solidaridad y respeto a la individualidad, que se encuentran en conflicto con el entorno y con los valores liberales y que desean recuperar.

Vinculación y relacionamiento con el Estado

Se puede señalar, en términos generales, que en las comunidades de los tres pueblos, existe poca presencia del Estado, las mismas que exponen escasa infraestructura social que denota una mínima presencia estatal en la provisión de servicios públicos básicos; es decir el Estado no ha cumplido con la cobertura de los servicios básicos de educación, salud y de apoyo a la producción, siendo menor o inexistente la presencia de instancias judiciales.

2. Construcciones de género: valores y prácticas sociales

De manera general se puede anotar que las construcciones de género combinan valores y prácticas de las culturas anteriores a su interrelación con el entorno local y el Estado, con las visiones y formas de vida producto de la interculturalidad y de relaciones de poder.

Un aspecto común a pueblos que se categorizan en la literatura antropológica como de origen cazador-recolector y horticultores nómada, es que se los define como “sociedades igualitarias”, generalizando la inexistencia de diferenciación y jerarquías sociales, y el mayor acceso de las mujeres a espacios de toma de decisión y de poder. Sin embargo, las etnografías comparadas entre la multiplicidad de pueblos así caracterizados, permiten evidenciar diferencias en las formas de organización y en las construcciones de género y condición de las mujeres. Existen grupos con situaciones específicas que presentan tendencias a la diferenciación social y menor acceso de mujeres a espacios de toma de decisión y poder, como se registra en los diversos ámbitos o esferas. De esa manera, en el texto ayoreode se manifiesta que al hablar de situaciones de igualdad en esa sociedad es necesario especificar el ámbito de las relaciones sociales a que se refiere.

Atributos de género, representaciones, referencias simbólicas

Es importante dejar sentada la complejidad que implica referirse a las construcciones de género en los tres pueblos, de allí que lo hacemos exponiendo las principales características. Ahora bien, un esfuerzo por identificar elementos compartidos muestra, a grandes rasgos, lo siguiente.

En lo relativo a la visión de mundo, la mitología y la memoria histórica resalta importantes referencias; es así que los sirionó recuerdan el origen de las mujeres en mitos, tabúes y prácticas relativas a su visión de mundo; los chimane dan cuenta de un origen mitológico igual de hombres y mujeres. En la mitología ayoreode, por su parte, se describe a diversas entidades femeninas como origen de prácticas y de elementos culturales, además de desarrollar actividades centrales para la vida del grupo y se atribuye a las mujeres la laboriosidad como un valor fundamental.

Otro elemento común que se destaca son los cambios que implica el asentamiento en los puestos misionales, donde los roles de mujeres son afectados por la introducción de nuevas actividades de índole “doméstica”, escenario en que se amplía la división

de roles en el ámbito del hogar y se enfatiza en el rol de las mujeres a la maternidad y la familia. En términos de valores la imposición religiosa, cristiana y católica, también introduce cambios en las relaciones de género.

Las construcciones de género entre los chimane se ve influenciada principalmente por prácticas como: 1) la residencia matrimonial en el espacio familiar de la mujer (uxorilocalidad) favorable para generar relaciones de solidaridad y armonía, 2) la autonomía de las mujeres con relación a sexualidad, matrimonio, y maternidad, 3) la importancia de las mujeres en el relacionamiento y articulación de familias en relaciones sociales extensas, que se puede observar especialmente en rituales vinculados con la chicha, fertilidad y relaciones sexuales, que ponen en práctica relaciones de reciprocidad e intercambio de alimentos y bebidas, y que evidencian la capacidad del hombre como proveedor de carne y de la mujer como proveedora de yuca y de chicha.

La mitología atribuye como habilidad y principal responsabilidad de las mujeres y las esposas la fabricación de la chicha de calidad -que se equipara a la obligación del varón, y requisito del “buen esposo”, de ser un buen cazador, En la cotidianidad, la chicha y la caza son los productos emblemáticos de las contribuciones de los dos sexos a la economía familiar y al intercambio conyugal, mientras que la agricultura es trabajo conjunto de hombres y mujeres,

Se refiere así que una fuente de prestigio de las mujeres chimane es la articulación social y su dominio sobre la producción y convite de chicha, dada su importancia en las relaciones entre los seres humanos y los seres espirituales y su capacidad para facilitar los hechizos. Sin embargo, la imposición de la religión cristiana supone cambios en la valoración a hombres y mujeres y los seres y elementos de la naturaleza, que se expresa en una progresiva adopción de valores y prácticas de subordinación de la mujer al hombre y de la naturaleza al ser humano.

En el caso del pueblo sirionó, se alude a que la condición de la mujer se construye en una relación de pareja y en los valores y prácticas de la reproducción biológica y social. De ahí que la valoración que se proporciona a la vida en pareja, hace que esta constituya una situación garantizada por la colectividad sirionó.

En la cultura sirionó, el rol reproductor de la mujer se relaciona con la reproducción del grupo, y la formación de la pareja se orienta también a esa finalidad. Y aunque la mujer que no puede tener hijos no es castigada, dado el reconocimiento y vigencia de la autonomía individual de las personas y en particular de las mujeres, se han dado casos en que no les permiten acceder a cargos de representación o de dirigencia.

Se espera que sean valientes y con habilidad impulsen al hombre; que sean madres al mismo tiempo que proveedoras y distribuidoras de productos tales como: miel, frutos, animales de cacería, y que en la actualidad dispongan de su fuerza de trabajo todas las fases del manejo y aprovechamiento de madera y leña, se involucren en la comercialización de la miel.

Por su parte, las ayoredie son representadas como proveedoras, distribuidoras y encargadas de mantener los valores de reciprocidad y solidaridad, las prácticas de redistribución y las relaciones de armonía, siendo también representadas como la madre que debe privilegiar la crianza de los hijos, asumir labores de servicio y cuidado de

los miembros de su núcleo doméstico básico y de la familia ampliada. Existen mitos que aluden a antepasados femeninos que transmitían, precisamente esos atributos y comportamientos de género. Un aspecto adicional señalado en el estudio como de importancia para ser profundizado refiere a la influencia que tienen nociones culturales como los *edoposade* (elementos materiales e inmateriales sexuados asociados a los clanes, de su posesión y transmitidos por herencia), la transmisión de *oregate* (alma o espíritu) y el *ayipie* (pensamiento o sabiduría) en las construcciones de género, así como la relación naturaleza-cultura, que al parecer no presenta dicotomía como establece la literatura etnográfica, en la definición de lo femenino y lo masculino.

Como aspectos centrales que configuraban la identidad femenina y aun están presentes se manifiestan los preceptos relacionados con la fidelidad y la reproducción biológica y la vida en pareja, aunque las parejas se podían separar y las mujeres podían tener la iniciativa sin que ello implique un juicio negativo. En tal sentido, se valora de forma particular la fidelidad de las mujeres madres ya que ésta suele ser objeto de chisme, amonestación y fuente de conflictos que pueden llegar a afectar hasta las redes de parentela.

En lo que se refiere a la condición masculina, suele asociarse a valores y prácticas de autoridad, coraje, valentía, fortaleza, capacidad de trabajo. Ello se vincula, además, con los roles de cazador, productor y, en la actualidad, de proveedor de ingresos monetarios.

Ahora bien, para referir la condición de las mujeres es necesario puntualizar que existen diferencias entre los grupos locales, clanes y grupos generacionales, que inciden y marcan especificidades en las prácticas y valores de género, tanto en el Gran Chaco, como en la actualidad. Dichos valores y prácticas están signadas por conocimientos, pautas de comportamiento y prohibiciones y tabúes (*pyyade*) provenientes de los antepasados. Hoy se incluye como factores adicionales, experiencias particulares de mujeres en su relación con misioneros, con agentes del entorno circundante, vivencias urbanas y de trabajo y participación en actividades políticas en representación de su pueblo.

En los cambios referidos como centrales se destaca: el hombre escoge a su mujer para encarar la vida de pareja asumiendo la iniciativa, con lo que cambia la práctica de la joven que tomaba la iniciativa aunque su propuesta podía ser rechazada; el varón ya no debe cocinar ni asar la carne; el hombre decide más, es el jefe de la casa, reforzando el rol doméstico de la mujer; las relaciones pautadas y el control de la comunicación, que restringían el relacionamiento de mujeres emparejadas y madres con otras mujeres y varones solteros y con miembros de la familia y la comunidad están perdiendo vigencia.

División sexual del trabajo y acceso a recursos

El rol de las mujeres en la economía, manejo y control de los recursos en los tres pueblos presenta variaciones y similitudes que pueden ser investigadas en estudios etnográficos comparados.

En el pueblo chimane, la cooperación entre hombre y mujer, e inclusive la realización de las labores del otro/a, es valorada. Es así que de acuerdo a fuentes bibliográficas resulta difícil delimitar las actividades exclusivas de hombres o de mujeres. En las mujeres se destacan los conocimientos y habilidades para reconocer las señales de la naturaleza, de los espíritus y seres mitológicos y su ocupación en los problemas que

afectan a miembros de la familia. Los hombres tienen actividades y responsabilidades principalmente, en la provisión de alimentos, lo que no excluye la participación de las mujeres en esas tareas. Los hombres realizan labores consideradas del dominio de las mujeres, como la elaboración de la chicha, sobre todo cuando ellas lo requieren.

En la agricultura, los hombres adultos se ocupan del trabajo primario de preparación de campos, tala de árboles grandes y quema. Las mujeres adultas trabajan junto a los hombres en los campos, pero a un grado menor, y en ausencia de un esposo tienen su propio chaco. Después de la quema, ellas llevan los troncos para leña a la casa y participan en la cosecha. Los más viejos y los niños, a menudo ayudan en el desgranado del arroz u otras actividades de cosecha. La diferencia está marcada en la caza, que es una actividad casi exclusivamente masculina, mientras la pesca es practicada por todos.

En la vida cotidiana a las mujeres se les asigna tanto las labores relacionadas con la vivienda, el hogar, la familia, como la provisión de leña, yuca, plátano, por lo cual tienen libertad de participar en expediciones de cacería y recolección de productos silvestres. Esto significa que las mujeres también manejan saberes relativos a las áreas, recursos y ecosistemas existentes.

Aunque los chacos y plantaciones son familiares, las mujeres suelen tener sus propios chacos principalmente de yuca y plátano, productos fundamentales de la reciprocidad y la dieta diaria.

Se advierte sobre la importancia de las capacidades y habilidades de los hombres para garantizar y contribuir con productos de la caza y la pesca, a la chicha elaborada por las mujeres. Esas formas de reciprocidad en el trabajo y en la distribución, principalmente de la carne, benefician a la familia de acuerdo a la residencia matrimonial, por tanto, generalmente a la familia de la mujer, existiendo una responsabilidad mayor del hombre hacia sus suegros.

En lo relativo al acceso y manejo de recursos, la mujer parece tener mayor derecho a decidir sobre el uso del dinero en efectivo, originado en la venta de objetos, en razón de su participación como “ayudante” y de su responsabilidad mayor frente a las necesidades del hogar y los hijos. Por su parte, los hombres suelen ser los responsables de las relaciones de intercambio, sin que ello signifique que las mujeres no participen. Ellas poseen ciertos recursos y productos de su dominio, que comercializan directamente y sin consultar con los esposos.

Para el pueblo sirionó, en la época anterior a los asentamientos misionales, existía cooperación de mujeres entre sí, al igual que en hombres. Actualmente existen tareas en las que participa la familia y otras atribuidas sólo a hombres o sólo a mujeres, pero no de manera exclusiva.

La recolección de miel es realizada por hombres y mujeres con otros miembros de la unidad doméstica. La recolección de frutas silvestres es casi exclusiva de mujeres adultas y de los niños de ambos sexos. La pesca está a cargo principalmente de hombres adultos y jóvenes, con la participación de mujeres. Aunque la caza es una actividad del dominio masculino, las mujeres participan, principalmente cuando van a la recolección de miel.

En la agricultura las actividades exclusivas del hombre son las que demandan mucha fuerza, pero en las actividades más livianas participa toda la familia. La ganadería es

una actividad masculina, en la cual la mujer y sus hijos/as ayudan al hombre. El trabajo artesanal de las mujeres incluye el tejido de utensilios para recolectar, almacenar frutas, ropa y hamacas.

Son también actividades de las mujeres, la cocina, el lavado, el aprovisionamiento de leña y el cuidado de los niños, que en la etapa de infante son de su mayor responsabilidad, siendo que más adelante los hijos hombres pasarán más tiempo con el padre y las niñas con ella.

Los sirionó están muy involucrados en relaciones mercantiles de intercambio y venta de su fuerza de trabajo en estancias y empresas agrícolas, siendo que cada vez más mujeres principalmente jóvenes, acceden a trabajos fuera de la comunidad, e incluso del departamento. Ellas también se encuentran dedicadas a la artesanía y al comercio de productos como la miel. En tal sentido, se destaca que aunque los hombres acceden a una mayor diversidad de fuentes de ingreso monetario, las actividades del mercado son del dominio de la mujer.

Algunos productos son distribuidos para cooperar con personas necesitadas como: viudas, embarazadas o mujeres solas. La reciprocidad se practica entre familias extensas y consiste en la distribución de carne de caza la que permite identificar a la red de parentesco de la mujer. Ella decide, en consulta la repartición de la carne. La regla de residencia obliga a los cazadores a distribuir productos de la caza entre integrantes de la familia de su esposa en primer término.

En el pueblo ayoreode, tradicionalmente en su vida en el monte su economía se sostenía en la cacería realizada principalmente por los varones del grupo. La recolección estaba a cargo sobre todo por las mujeres con el tejido de bolsas y enseres. La horticultura o agricultura suplementaria era realizada por los varones aunque la cosecha era responsabilidad de las mujeres quienes invitaban a miembros de su familia ampliada y del grupo para la distribución de los productos. La pesca se realizaba en algunos grupos locales como actividad suplementaria.

Las ayoredie eran proveedoras y distribuidoras de recursos, encargadas de la recolección y de preservar prácticas y valores de reciprocidad y solidaridad. La división sexual del trabajo si bien con roles definidos, era flexible en la medida que el hombre y la mujer estaban preparados para sustituir al otro en casos de necesidad, a excepción de prohibiciones y tabúes,

El relativo control de la distribución de recursos principalmente del chaco, la cacería y la recolección, sumado a la regla de residencia uxorilocal, permitían que ésta reproduzca la reciprocidad 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.

En la actualidad, la participación de las mujeres en el aprovisionamiento de recursos se considera fundamental, con ingresos provenientes del comercio de artesanías, el trabajo sexual y la mendicidad, y tareas también en instituciones y organizaciones. La mendicidad es realizada por mujeres adultas y ancianas, que en ocasiones, permite obtener ingresos para la subsistencia diaria. El trabajo sexual que realizan desde edades tempranas, se considera un medio para obtener ingresos, tanto en comunidades en zonas rurales como urbanas.

Si bien mujeres y hombres proveen ingresos al hogar, ellos tienen mayores posibilidades de obtenerlos mediante trabajos eventuales. En la actualidad, el manejo de ingresos monetarios y el acceso a nuevos conocimientos permite concentrar mayor poder valorándose la acumulación de objetos y productos del mercado. En ese sentido, la mujer ha visto temporalmente disminuida su participación en la toma de decisiones, aunque ella administra los ingresos del hogar. A ello se suma la disminución de bienes distribuibles en el *jogasnode*, ya que el dinero que la mujer administra se reparte sobre todo, en la esfera doméstica, por lo que su rol como proveedora y distribuidora se está debilitando. También se observa que su papel en mantener los valores de reciprocidad, solidaridad y armonía, disminuye proporcionalmente al aumento de sus tareas en el ámbito de la familia nuclear.

Arreglos de residencia

En los tres pueblos se evidencia que el sistema de residencia es de carácter uxorilocal, el que muestra, de manera general, mayores ventajas para las mujeres. Sin embargo, también en los tres casos la norma de la residencia uxorilocal parece estar debilitándose dada la emergencia de nuevos arreglos económicos y las restricciones en el acceso a recursos.

En el pueblo chimane, las madres intervienen en la búsqueda de pareja para sus hijas, quienes aún teniendo posibilidad de decidir sobre su posible cónyuge se sujetan a esas normas para su elección. Ellas aceptan el matrimonio endogámico en la red de parentesco como preferente, asegurando la distancia física y de parentesco.

En los arreglos de residencia las mujeres chimane deben respetar la residencia uxorilocal, reproduciendo las relaciones de solidaridad y armonía. Este tipo de residencia genera solidaridades entre mujeres y protección a las madres solteras y a sus hijos/as, por la familia materna, por lo que las mujeres del grupo deben cumplir ese rol. Se observa además que el sistema de residencia condiciona que los hijos/as se queden a cargo de la madre y de sus familiares, ya que los varones tienen dificultades para introducir a sus hijos/as en los hogares de la familia de sus esposas.

En la actualidad, pese a los cambios en las comunidades multiétnicas y cercanas a las ciudades, en algunos casos se ha manifestado que continúa vigente la preferencia de matrimonio con el primo cruzado, la residencia uxorilocal, la costumbre de un período de prueba que puede ser concluido cuando alguna de las partes lo desee, y la preferencia del matrimonio en edad madura de ambos.

De igual manera, en el pueblo sirionó predomina la residencia matrimonial uxorilocal, lo que define la circulación de la carne y la herencia por vía materna. En ese marco, en los casos de separación o muerte, los hijos/as se quedan con la mujer o con su familia, pese a que los padres biológicos reclaman cada vez más la filiación de sus hijos/as.

Al igual que los dos anteriores, en el pueblo ayoreode la residencia es uxorilocal o matrilocal, con lo que sigue teniendo vigencia esa característica de la organización social ayoreode, aunque flexibilizada por las relaciones con el entorno.

Las mujeres valoran esta práctica de residencia por ser favorable al desarrollo de relaciones de reciprocidad, ayuda mutua y solidaridad entre mujeres. Es así que en los matrimonios interétnicos, de mujeres ayoreodie con varones *cojñone*, no ayoreode, se los suele asumir

como miembros de la red de parentela; en los casos en que ellas se han integrado al grupo familiar de sus esposos, que son los menos, han sentido discriminación.

Participación en las estructuras políticas y organizativas

Para el pueblo chimane, la intervención de los misioneros en la creación de su instancia mayor, Gran Consejo Chimane, posiblemente constituya uno de los factores que ha determinado la menor participación de las mujeres, teniendo un espacio en la cartera de género.

Las mujeres participan en los espacios en los que se eligen autoridades de las nuevas organizaciones creadas en sus comunidades y en el territorio, y donde se toman decisiones, pero no es frecuente su elección en cargos de autoridad comunal. Generalmente asumen cargos en organizaciones relacionadas con salud, educación, por ejemplo, en la Junta Escolar, y en proyectos que impulsan procesos productivos.

Se señalan como dificultades para ampliar y consolidar la participación política de las mujeres el escaso manejo del idioma castellano, el menor conocimiento del mundo no chimane y especialmente el rechazo de sus parejas a su participación arguyendo que ellos tienen la última palabra. Ellas señalan como problemas adicionales la discriminación étnica y de género en contextos externos, así como la exclusión social y el escaso acceso a servicios. Es por ello que en la organización política intercomunal las mujeres que ocupan cargos en general provienen de comunidades cercanas a San Borja, o son profesoras bilingües o poseen alguna ocupación enseñada por los misioneros, y en algunos casos son hijas de matrimonios interétnicos.

En lo relativo al pueblo sirionó, antes de su reducción y hasta finales de los años treinta, estaban organizados en “bandas” o grupos de parentesco, dirigidas por capitanes *ererecua* y sus esposas, que dirigían a las mujeres. Es decir, ellas no accedían a cargos aunque de forma indirecta las esposas de los capitanes de bandas tenían roles de liderazgo y en momentos especiales se podía designar una capitana para articular a las diferentes bandas.

Durante la administración de la misión a las mujeres les atribuyen principalmente roles y labores domésticas. Sin embargo, en el período de movilizaciones por el reconocimiento y consolidación del territorio, en la década del ochenta las mujeres recuperan espacios de acción política.

En el proceso de consolidación de la gestión territorial, las mujeres sirionó incrementan su participación en el manejo y aprovechamiento forestal comunitario. Sobre esta base el Comité de Control Social para los procesos de manejo de recursos naturales, incluye además de caciques y corregidores a cuatro mujeres elegidas por sus comunidades.

Al nivel comunal, participan en todas las actividades de mejoramiento que no impliquen trabajos pesados. Los comités de organización de fiestas están bajo la responsabilidad de las mujeres porque se considera que son mejores negociadoras del apoyo de gente externa. En general, se considera que no puede existir una actividad en la que solo participen hombres.

En el pueblo ayoreode, durante la época del Gran Chaco, algunas esposas de *dacasuté*, tuvieron roles de resolución de conflictos entre mujeres, redistribución de recursos y

de preservación de la armonía del grupo. Si bien no se trataba de acceder al cargo de *dacasuté*, se las consideraba dotadas de atribuciones especiales, al igual que las mujeres chamanes.

En los puestos misionales los varones fueron capacitados como líderes para ejercer cargos de mediación y representación, accediendo al bilingüismo y a conocimientos del entorno. Mientras las mujeres fueron preparadas para asumir roles domésticos o para ocuparse de aspectos concernientes con la salud y educación. Sin embargo, algunas ayoredie utilizaron los conocimientos adquiridos para lograr su participación en cargos de representación y acceder a trabajos remunerados en instituciones de apoyo.

En la actualidad, para referirse a la mujer líder y dirigente, se suele utilizar el término “mujer poderosa” para designar a aquellas que por diversas razones pueden imponer sus decisiones y su accionar a la colectividad. Son respetadas y cuestionadas en privado; como fuente de reconocimiento se alude a su pertenencia a un *jogasni* y/o red de parentela de prestigio; el tamaño de su familia; relación de parentesco con algún *dacasuté*; ser *dajjnai*, hoy “curanderas”; tener carácter fuerte para defender sus posiciones o para enfrentarse mediante el uso de la fuerza y la palabra.

En las comunidades se evidencia una tendencia a excluirlas del acceso a cargos de dirección en organizaciones relativamente nuevas, limitando su participación a secretarías de salud y de género, siendo pocos los casos de mujeres que acceden a la presidencia de la OTB, al cargo de corregidora o a la esfera municipal, aunque debido a los positivos antecedentes ello está progresivamente cambiando.

Si bien no existen organizaciones de mujeres ayoredie, se han conformado espacios que las articulan, como los grupos de artesanas tejedoras, asociaciones de productores, directorios de cooperativas de agua y de venta de insumos o pulperías. Aunque la autoridad que adquieren es formal, debido a que se trata de una representación restringida a esos grupos, lo que les brinda estatus y cierto poder en el control de los recursos.

Su participación en cargos en las organizaciones indígenas (Canob, Cpesc y Cidob), se reconoce como legítima, definiéndose requisitos similares a los establecidos para la elección de los hombres, por ejemplo: ser bilingües, capacitación para el manejo organizativo, tratar situaciones de conflictos, dedicación a tiempo completo, ser electa en asamblea, entre otros.

Cabe destacar que en las reuniones y eventos que forman parte del intercambio cultural y social y del fortalecimiento como pueblo indígena, la participación de las ayoredie que representan a las comunidades es valorada por la determinación con que asumen las definiciones colectivas para la defensa de sus intereses. En esos espacios están adquiriendo conocimiento y manejo de un lenguaje político de defensa de derechos que incluyen el tema de los derechos de las mujeres.

Procesos y contextos de cambio

En los tres pueblos se registran tendencias de cambios en sus construcciones de género y en la condición de las mujeres por la influencia de procesos y hechos sociales internos y del entorno.

Para el caso del pueblo chimane, se alude a los procesos de cambios en la transmisión

del conocimiento, en las relaciones de parentesco y en la organización social. Uno de los efectos e impactos más relevantes en términos de la cercanía e integración de las comunidades con el mercado, son los relativos a la violencia y el consumo de alcohol, el abandono de los hombres a sus mujeres, la disminución y/o abandono de actividades y prácticas tradicionales y la menor reciprocidad e intercambio entre familias.

La integración a la economía de mercado es un proceso con una historia corta. Sin embargo, se empieza a introducir en las relaciones cotidianas entre familias y más aún en el contexto de las comunidades multiétnicas y cercanas a las ciudades,

Por otra parte, la opción del matrimonio en edad madura está cambiando por la situación de las jóvenes que realizan trabajo sexual y tienen el problema del embarazo prematuro. En ese marco, el incremento de madres solteras o solas se atribuye al aumento del consumo de alcohol, drogas, al trabajo fuera de la comunidad y al mayor contacto con gente no chimane.

Es importante señalar que la inserción en el mercado y la sociedad local influyen de manera contradictoria. Por un lado, permite el acceso a la ciudadanía, a algunos satisfactores y a elementos que facilitan el trabajo de las mujeres; pero, por otra, se evidencia un incremento en mujeres que abandonan las comunidades para trabajar en dependencia, el mayor consumo de alcohol en reemplazo de la chicha, e incluso el uso de drogas.

Los cambios registrados en el pueblo sirionó dan cuenta de una tendencia al incremento de fuentes de ingresos monetarios, principalmente por el trabajo remunerado, incluyendo labores políticas de tipo clientelar, esfera a la cual las mujeres también están accediendo.

Se refiere, por otra parte, que los matrimonios interétnicos de mujeres sirionó están significando la asimilación de valores y prácticas de la sociedad beniana. Lo que se resalta con mayor fuerza es que en las épocas actuales, con el aumento de las relaciones con la sociedad regional, la violencia física parece incrementarse y, con ello, el consumo del alcohol, una mayor disponibilidad de dinero entre los hombres, entre otros.

En el marco de esos procesos de cambio, es posible señalar que se está generando un rechazo a las libertades sexuales y autonomía tradicional de las mujeres sirionó, para dar lugar a valores y prácticas “machistas”, que se proyectan desde las áreas urbanas.

Los cambios más referidos en el pueblo ayoreode, se centran en aspectos relativos a la adopción de prácticas y valores de la economía de mercado, por ejemplo, se acumula dinero y se adquieren bienes que no se redistribuyen, en desmedro de solidaridades grupales y del rol de las mujeres en la provisión, distribución, entrega de regalos, reciprocidad y solidaridad grupal. De la misma manera, las prácticas como las relaciones pautadas entre miembros de la familia ampliada y de la comunidad, antes grupo local, el respeto a la individualidad de la persona que solicita ser enterrada, el matrimonio en edad madura, son añoradas por varias personas.

En lo que respecta a las mujeres, en los nuevos contextos donde deben lidiar con las limitaciones del medio y la exclusión social, están recreando sus roles de recolectoras, proveedoras y distribuidoras transformándolos en capacidades para obtener recursos

y desarrollar estrategias para ingresar en el mundo laboral. En tal sentido, las mujeres intentan mantener el control y decisión sobre la distribución de los ingresos del hogar y así, ampliar el acceso al liderazgo y la mediación, manteniendo también la vigencia de la red de parentela.

En lo que respecta a las mujeres, en los nuevos contextos donde deben lidiar con las limitaciones del medio y la exclusión social, ellas están recreando sus roles de recolectoras, proveedoras y distribuidoras transformándolos en capacidades para obtener recursos y desarrollar estrategias para entrar en el mundo laboral. En tal sentido, las mujeres intentan mantener el control y decisión sobre la distribución de los ingresos del hogar y ampliar el acceso a liderazgo y mediación, así como la vigencia de la red de parentela.

Grupo 3: Pueblos agricultores campesinos: comunidades quechua y aymara

1. Proceso histórico y características económicas, sociales, culturales y de organización política

Se ha reunido en este grupo a las comunidades de origen étnico quechua y aymara seleccionadas para el estudio²⁶. Aunque se reconoce su diversidad interna, en forma sintética y general se puede decir que se trata de comunidades pertenecientes a zonas andinas y de valle, que se caracterizan por constituir unidades de producción, en un sistema agrícola con diferente grado de autosuficiencia, con su población asentada en comunidades territorialmente definidas. Las comunidades pertenecen, por tanto, a culturas andinas cuya base económica histórica ha sido principalmente la agricultura, con variedad de cultivos adaptados a los diferentes sistemas ecológicos y ambientales.

Proceso histórico

Como culturas que formaron parte del imperio inca, en la etapa pre-colonial, sus estructuras políticas y sociales correspondieron a las llamadas “sociedades-Estado”, que evidencia el desarrollo de sistemas institucionales y de gobiernos complejos, manifiestas en su denominación como “Estado inca”, o “experiencia estatal del Tawantinsuyu” (Albó; Barrios, 2006).

Consiguientemente, su sistema político tuvo un carácter centralizado y una organización social estratificada y con jerarquías de poder, bajo la autoridad del inca y una gran base social de agricultores, organizada a nivel local en los ayllus, constituida en el parentesco. En tal sentido, la organización social andina del *ayllu*, se manifiesta como un grupo de parientes descendientes de un antepasado común, que desarrollan vínculos de reciprocidad e intercambios.

A los ayllus pertenecía la población que debía trabajar en beneficio del Estado, mediante el mecanismo de la *mita*, como tributo en mano de obra para ejecutar, especialmente, infraestructura pública (canales de irrigación, andenes y construcciones), retribuida con servicios y bienes para el ayllu.

La literatura destaca que en la organización política inca existió un sistema de poder dual donde el conjunto de las autoridades, en sus diferentes estamentos, aparecían

²⁶ Se sugiere a quien desee profundizar los temas abordados en la síntesis, remitirse a los estudios específicos.

emparejadas. Respecto a su religión y cosmovisión, se destaca la presencia de una profusión de ceremonias y rituales, relacionados básicamente con cuestiones agrícolas.

La invasión española, a principios del siglo XVI, y la configuración de la sociedad colonial implicó grandes cambios para los indígenas, debido a que los conquistadores transforman su estructura, aunque en las primeras épocas del poder colonial, se produce una especie de convivencia entre la “república de españoles”, hegemónica; y la “de indios”, conquistados y subordinados, con cierta autonomía indígena política y cultural (Albó; Barrios, 2006). Este modelo mantiene a las autoridades originarias, *kurakas* o *jilaqatas*; o caciques, con jurisdicción sobre unidades conformadas por *ayllus* y comunidades, ante el corregidor español, sobre todo para recolectar los tributos coloniales en especie, plata y trabajo.

La sociedad colonial se sustentó en la explotación de la mano de obra indígena, mediante la esclavitud y el régimen de la encomienda, que en tanto concesión oficial implicó jurisdicción y competencia del “encomendero” sobre comunidades indígenas, mediante la que se asignó a su población al trabajo de explotación de las minas y luego a las grandes o haciendas.

En la república se consolida la destrucción de la estructura territorial y social de las “ex comunidades”, iniciada en el período colonial, dando lugar a una gran concentración de la población indígena en las haciendas. De esa manera, en el extenso período de fines del siglo XIX y la década de los años 30 del siglo XX, se duplica el número y superficie de haciendas neofeudales” (Albó; Barrios, 2006). En el altiplano aymara a partir de la Ley de Exvinculación de 1874, y de las revisitas de 1881-1883, al legalizarse la expropiación de sus tierras, varios *ayllus* y comunidades son convertidos en hacienda y los comunarios en colonos a su servicio.

En esa etapa, la población de ambos pueblos trata de resistir el proceso de desmantelamiento de las comunidades buscando la restitución de sus tierras, mediante periódicas “rebeliones indígenas”. La literatura resalta, en tal sentido, movilizaciones de “aymaras y quechuas contra las haciendas”, paralelas a la guerra del Chaco (Albó; Barrios, 2006). En varios casos a cargo de los emergentes sindicatos campesinos, formados hacia la tercera década del siglo XX.

El “Estado del 52” al decretar la Reforma Agraria en 1953, transforma la estructura agraria al dotar parcelas de tierra a campesinos e indígenas. En el proceso, con el nuevo Estado, de ideología mestiza, bajo las banderas del nacionalismo y la modernización, se “campesinizó” y “sindicalizó” a los indígenas, sobre todo en la región andina, con lo cual se oscurecen las diversidades étnico culturales y el sentido de la identidad indígena, dando curso al “ciudadano” (Albó; Barrios, 2006). En el valle alto cochabambino se refiere que el apelativo “campesino” que sustituyó al de “indio” reflejó una realidad acumulada por décadas en la región.

En cuanto a la organización social, históricamente la unidad familiar andina era el *ayllu*, instancia extensa a la que se incorporaban familiares consanguíneos y parientes por afinidad desde la *panaca* (antepasado común) de cada *ayllu*. El *ayllu* así entendido se considera una estructura de gestión local, centralizado en la apropiación productiva del territorio y la delimitación de las fronteras étnicas de un grupo.

La relación de parentesco en el mundo andino se concibió como una forma de mantener la continuidad de familias en el *ayllu*, en una *marka* o región, permitiendo el funcionamiento de relaciones sociales, económicas y políticas. Su objetivo fue hermanar a los grupos de parentesco del *ayllu* y a los *ayllus* de la *marka*.

El concepto de familia refleja una interacción compleja entre familiares consanguíneos, parientes por afinidad. Incluso existe la familia más amplia que incluye ancianas/os de la comunidad que sin ser parientes afines ni consanguíneos “se los hace parientes”, como forma de relación simbólica que distingue su autoridad y experiencia. Son considerados parientes afines y/o rituales, los compadres y comadres, mediante lazos creados por el “apadrinamiento” de un/a “ahijado/da” de matrimonio, bautismo, primera comunión, confirmación. A través de esas relaciones los padrinos asumen responsabilidad en la crianza de sus “ahijados/as”.

La organización sindical se gesta, como se señaló, en la tercera década del siglo pasado, en localidades rurales donde se manifestaba la descomposición del sistema hacendal, en torno a la disputa por tierras y la liberación de la servidumbre. Como estructura organizativa carecía de antecedentes en la población indígena campesina.

En el contexto nacional, como forma moderna de representación, se remonta a la experiencia de trabajadores asalariados de las minas y las ciudades hacia 1920-1930, lo que se asumió de la tradición laboral europea. En tal sentido, el sindicato resulta, en principio, ajeno al sistema de mando prevaleciente en las comunidades originarias, las cuales estaban regidas por la autoridad del *jilakata*, característica de los *ayllus* andinos, aunque la forma sindical ha sido tamizada por la propia experiencia comunal. Pronto, la organización sindical cobra fuerza como instancia aglutinadora del sector campesino.

En general en ambos grupos poblacionales, los años siguientes a la Reforma Agraria, la organización sindical se va configurando como instancia de intermediación subordinada al “Estado del 52” (al dar sustento político a ese régimen es objeto de cooptación y clientelaje que burocratiza sus prácticas.). Sin embargo, con el deterioro de la economía campesina y las protestas de 1974 en las regiones de Cochabamba contra el gobierno, se va construyendo una auto-representación campesina independiente de las elites y la burocracia estatal, que concluirá con la fundación de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB) en 1985.

Características económicas, sociales y de organización política

En esta parte, sobre datos de las investigaciones específicas, se presenta una caracterización de las comunidades de origen quechua y aymara, destacando sus principales rasgos socioeconómicos y culturales en el marco de trayectorias históricas específicas, que se vinculan especialmente con el régimen de propiedad de la tierra, procesos de mestizaje y su interrelación con el mercado e instituciones del Estado. Se debe señalar que las comunidades, si bien comparten aspectos dentro de un contexto común evidencian particularidades que provienen de su historia, estructura organizativa y vinculación con la sociedad mayor, entre otros.

Respecto al pueblo quechua, de cuatro comunidades campesinas de Cochabamba, las dos del valle alto (Puka Orko y Blanco Rancho) corresponden a una región configurada por economías parcelarias, mientras las comunidades de la provincia Carrasco (Antaqhawa y Guarayos), tratan de recrear formas colectivas de organización de la producción y de la vida comunal.

Las comunidades del valle alto congregan a una población con larga inserción a los sistemas de mercado y trayectorias de lucha por la tierra en forma de pequeña parcela. Esta región tiene una tradición agrícola –caracterizada por la producción de cereales y frutales– y la crianza de ganado vacuno, ovino y porcino. Los cultivos para el consumo familiar son papa, trigo, cebada, haba y maíz y alfa para alimentar a los animales. La economía familiar campesina se complementa con artesanía y actividades industriales en pequeña escala.

El acceso a la tierra de campesinos y mestizos, en la forma de pequeñas parcelas, se da a fines del siglo XIX, cuando en medio de una crisis los hacendados se desprenden de tierras. El proceso no solucionó la demanda de tierras en el valle, ante expectativas de la población para librarse de la haciendas. Las demandas en las primeras décadas del siglo pasado, ponen el acento en el acceso a la pequeña propiedad individual, dando lugar al fraccionamiento de las haciendas, antes y después de la Reforma de 1953, que entrega títulos individuales, multiplicando las pequeñas propiedades. De forma paulatina, con un sector agrario imposibilitado de generar procesos de acumulación y enfrentamiento de la dinámica poblacional, las parcelas se fragmentan y como efecto del minifundio, se acentúan los procesos migratorios.

Las comunidades de la provincia Carrasco (en la parte oriental de Cochabamba), pertenecen a estructuras que luego de la Reforma Agraria intentan pasar del régimen del colonato a recrear un modo comunal andino de vida, organización y producción; sin que la demanda por la pequeña parcela de tierra o el acceso al mercado determine sus prácticas sociales. La tendencia de estas comunidades es hacia el autoconsumo y la venta de pequeños excedentes.

La provincia está vinculada históricamente a la coca y a su función de frontera con la región oriental del país. Durante la expansión del imperio incaico, se instalan en la región *mitimaes* enviados para resguardar las fronteras de incursiones por grupos étnicos como yuracarés y chiriguano asegurando la provisión de coca. La estructura latifundista tomó fuerza en la región, y a fines del siglo XIX estaba dominada por la gran propiedad bajo control de una elite de terratenientes cocaleros. La estructura agraria a principios del siglo XX, combinaba la presencia de las haciendas con propiedades medianas y pequeñas, y la pervivencia de comunidades con población originaria que logró sobrevivir a los embates del sistema hacendal.

La construcción de la carretera a Santa Cruz, en 1956, determinó la declinación de la producción cocalera y un ocaso económico, que aísla a la región, que hasta mediados del siglo XX era paso obligado para comerciantes y arrieros, articulando las regiones de oriente con occidente.

La transición entre la propiedad terrateniente y la situación posterior a la Reforma Agraria, generó un proceso de reconstrucción de la comunidad, distinto al suscitado en el valle alto, que se podría explicar por su aislamiento, sumado a una memoria histórica ligada a la vida de conjunto y de comunidad, probablemente como una idea de articulación de vida y producción.

En cuanto al pueblo aymara las comunidades donde se realizó el estudio pertenecen al altiplano y valles de La Paz, las mismas que presentan una diversidad de situaciones

históricas y ecológicas. En general, y realizando una caracterización socioeconómica, a grandes rasgos se puede hablar de dos categorías: una rural y otra que remite a lo rural-urbano. .

En lo rural, se registran tres comunidades originarias y una formada en base a una ex hacienda. Las primeras (Santiago de Llallagua, Cacachi y Saca Saca), podrían caracterizarse por estar más aisladas, con predominio de economías de subsistencia y una base comunitaria más fuerte. Se evidencia, a nivel de organización política una mayor vigencia de las autoridades originarias, a pesar de su combinación con la estructura sindical.

Por su parte, la comunidad de la ex hacienda (Chivo) comparte con las anteriores la base que las define como unidades de producción de subsistencia, con alguna actividad económica ligada al mercado, sea por la venta de pequeños excedentes de producción o por la venta de fuerza de trabajo, orientadas en general, para la adquisición de insumos de mercado.

La categorización de lo rural-urbano distingue dos espacios socioeconómicos. Por una parte, la población intermedia (Calamarca cabecera municipal), se caracteriza por una economía más diversificada y articulada al mercado. A nivel político, registra mayor inserción en el sistema estatal republicano. Una característica relevante es que su población mantiene lazos con lo rural, que constituye una fuente alternativa o principal de ingreso. En lo relativo a la única zona periurbana seleccionada (Barrio 23 de marzo de El Alto), destaca la inserción de su población de origen migrante a una dinámica urbana, a pesar de la relación que suelen mantener con sus comunidades de origen, y de procesos organizativos que buscan recrear modos comunales.

Se advierte que en las comunidades aymara, la agricultura es la principal actividad económica, generalmente cultivo de papa y otros tubérculos, cereales y leguminosas. Como complemento, está la ganadería, con el ganado menor para el autoconsumo y el mayor que normalmente se comercializa para cubrir gastos mayores como pasar un cargo o mantener un hijo en la universidad. En la población intermedia (Calamarca), se tiene como actividades económicas importantes, paralelas a la agricultura, la confección de ropa, el comercio y el turismo.

Se puede considerar un rasgo común a los dos pueblos, su condición de agricultores campesinos, con unidades de producción en situación de relativa autosuficiencia y comercialización de pequeños excedentes, y su localización en comunidades territorialmente definidas. Se despliegan, en algunos casos, estrategias económicas que implican movilidad. Por otro lado, en gran parte de las comunidades, se registra una importante tendencia a la migración de su población.

Un elemento importante para destacar son los procesos de diferenciación social, manifiestos en ambos pueblos. En el caso quechua, en el valle alto, las familias con mayor extensión son consideradas “más acomodadas”.

Para el contexto aymara, la diferenciación social se puede observar en la comunidad de Chivo, como zona circunlacustre, con acceso a las orillas del Lago Titicaca, la mercantilización de la actividad pesquera genera importantes ingresos, más altos cuando el pescado se comercializa fresco en el mercado urbano de La Paz y las ferias de El Alto.

En cuanto a la organización política, para el caso de las comunidades quechuas el principal espacio de participación es el sindicato. La historia sindical en las zonas rurales de Cochabamba, se remonta al valle alto (Ucureña) asociada a las demandas de campesinos e indígenas a la tierra en el marco de la Guerra del Chaco. La organización constituida para solicitar el arrendamiento de las tierras de hacienda, evoluciona en el proceso hasta demandar la anulación del régimen del colonato.

En la actualidad, después de su desgaste en las décadas de los 50 y 60, el sindicato vuelve a ser un factor de cohesión comunal, adquiriendo mayor importancia los últimos años, en correspondencia con el fortalecimiento político del movimiento indígena campesino en el país. El sindicato opera como instrumento de movilización y defensa de la comunidad; se relaciona con instancias externas, como el Estado. En el marco de nuevos imaginarios, representa un espacio de pertenencia y recreación de identidades sociales, económicas y culturales y una instancia para recuperar y revitalizar normas comunales, configurándose también como esfera de poder para la resolución de conflictos internos. Como mecanismo de gestión local, sus autoridades organizan la convivencia colectiva y recrean sus normas.

En lo relativo a la estructura de cargos y funciones de los sindicatos es similar en todas las zonas, de acuerdo al estatuto orgánico de la Federación Sindical Única de Trabajadores Campesinos, aunque su número varía en las comunidades según el tamaño de la población. De modo general, las atribuciones y competencias de las autoridades sindicales se ajustan a los ámbitos político, jurídico, administrativo, organizativo, económico, ritual y de representación. Sus funciones principales son las de articular con instancias externas, relacionando a la comunidad con los niveles de subcentral, y central sindical y el sostenimiento de espacios de interlocución con el esquema estatal, de municipio, sub prefectura y prefectura.

Sobre la base de la organización sindical, se levanta un sistema supralocal de tipo piramidal, Central y Subcentral, con las mismas carteras que el sindicato, reconociendo niveles dirigenciales jerarquizados. La primera, como representación provincial es la máxima instancia y sus competencias son más políticas y de intermediación con los poderes públicos. La Subcentral está compuesta por la representación sindical cantonal. Ambas se fundan sobre la representación de delegados comunales, que participan en el traspaso a los nuevos dirigentes.

La estructura sindical privilegia que los cargos sean ocupados por personas jóvenes, predominantemente varones con capacidad de manejar escenarios públicos, a través del dominio del español, la escritura y la lectura.

En el valle alto, específicamente en la comunidad Blanco Rancho además de los sindicatos existen otras estructuras importantes como la organización de agua potable/riego, al mismo nivel del sindicato, organizaciones (o sindicatos) de mujeres y en el último tiempo adquirieron importancia las OTB.

En las comunidades aymaras donde existe la organización sindical, el secretario general es la máxima autoridad, mientras el *Mallku* lo es en aquellas que tienen autoridades étnicas tradicionales. La presencia del sindicato y de instancias tradicionales surge del proceso de reconstitución de las autoridades originarias y formas antiguas de organización

política, que desde la década de 1990 se va adoptando en muchas comunidades, que retoman el sistema tradicional aunque como una traducción y equivalencia de los cargos y funciones sindicales. En otras palabras, su estructura equivale, en general, a las funciones sindicales, dependiendo de la central agraria de la sección municipal. En algunos casos, los cargos sindicales han asumido símbolos y atuendos característicos de la autoridad étnica tradicional. Una diferencia entre los cargos sindicales y los del esquema originario, es que los últimos cumplen funciones rituales, paralelamente a la gestión de trámites ante las instancias estatales. Por ejemplo, la comunidad originaria de Santiago de Llagua donde perviven ceremoniales del ciclo ritual y productivo, existen cargos que implican responsabilidad con la producción de toda la comunidad.

Por su parte, las autoridades sindicales ejercen una representación política más vinculada a lo externo; en tal sentido, los cargos de representación supracomunales, como la Central y Subcentral, requieren ciertas condiciones de liderazgo, capacidad discursiva, conocimiento del castellano, manejo de las leyes y vínculos externos a la comunidad, y un conocimiento de lo urbano.

En las comunidades con el sistema de autoridad originaria, se empieza a asumir el cargo en pareja, *chacha-warmi* (hombre-mujer), comenzando por los de menor jerarquía y siguiendo un curso ascendente, de acuerdo con reglas establecidas por la comunidad. En el sistema sindical, en general, los cargos están ligados al uso de las tierras, los cuales son distribuidos rotativamente de acuerdo al orden de las parcelas, como sucede en la comunidad originaria de Cacachi.

En las comunidades seleccionadas, las formas de organización política difieren relativamente según su proceso histórico. Resalta en tal sentido, la comunidad de la ex hacienda Chivo, que adopta la estructura sindical debido a que las autoridades tradicionales, son asociadas al sistema de hacienda, mientras el sindicato se vincula con derechos de acceso a la tierra y a la ciudadanía.

En la zona urbana, en el Barrio 23 de marzo, la Junta Vecinal es la organización que aglutina a la población para consolidar el derecho propietario y el equipamiento e infraestructura. Se la reconoce como una especie de “microgobierno barrial”, para la movilización social y la vida cotidiana. En su proceso, se reinventan formas organizativas y normas, con raíces en el mundo indígena y rural. Desde esa perspectiva, el conjunto heterogéneo de migrantes, se transforma en una nueva comunidad, recreando hábitos, reglas y formas de identidad local y nacional.

Aspectos culturales. Identidad cultural y relaciones interculturales

Los pueblos aymara y quechua, son los más numerosos del país, resaltando que en el caso de los segundos se encuentran más vinculados a procesos de mestizaje.

En el caso quechua, la autoidentificación desde el punto de vista de los pobladores de las unidades seleccionadas, los define como comunidades campesinas.

En el valle alto, donde la mayoría de la población es de habla quechua, el temprano proceso de sometimiento en las haciendas (siglo XVI), y luego el asentamiento de su población como colonos debilita su identidad étnica, lo que explica la ausencia de una “identidad indígena” (en la zona, que se diluye paulatinamente en una adscripción campesina, más proclive al mestizaje que en el mundo aymara. Contribuye al mestizaje

de su población la temprana adscripción al mercado de granos y producción de chicha, que permite la circulación y encuentro con otros grupos y poblaciones, a tiempo de promover procesos de acumulación de sectores campesinos.

Las luchas por la tierra en el contexto de movilizaciones campesinas post guerra del Chaco (1932-1935), son el referente histórico más cercano, en oposición a la memoria “larga” de las comunidades andinas, que se remontan a las luchas anticoloniales y comunales de 1780-1781.

En la región de la provincia Carrasco, la “forma comunal” está más arraigada que en el valle alto. Una herramienta clave para la organización es el control colectivo sobre el acceso a la tierra, la cual no se puede vender o comprar pese que se otorga de manera individual. Aunque cada familia toma decisiones productivas, el cultivo en parcelas en diversidad de microclimas compromete a cada unidad familiar a participar de una red de intercambios de fuerza de trabajo, *ayni*, que se consolida mediante encuentros, simbolismos y festividades.

En general, la población aymara mantiene muchas características culturales, aunque se perciben amenazas a su cohesión e integridad cultural. Se destaca que en muchas comunidades rurales, en las últimas décadas las iglesias cristianas o protestantes, que se han hecho presentes con fines de evangelización, enfrentan a las culturas locales. La labor de dichos cultos en varios casos está generando una fragmentación del sistema de *ayllus* y *markas*, y divisiones internas. En Santiago de Llalagua, no todos cumplen el cargo de cuidado a los sembradíos comunales, de acuerdo a ceremonias rituales andinas, porque pertenecen a grupos evangélicos.

En los espacios de lo rural-urbano, probablemente su población mantiene una importante vinculación con la base cultural aymara a pesar de estar inserta en dinámicas de mayor permeabilidad con otros grupos y sectores. Para la población intermedia, el estudio alude a que la mayor presencia y la intervención de las ONG estarían generando algunos impactos críticos atribuibles a sus enfoques “más urbanos” y a su insuficiente conocimiento de las dinámicas familiares y culturales, que tienden a desvalorizar algunos saberes de las mujeres.

En el barrio periurbano, aunque el origen de la población es heterogéneo social, geográfica y culturalmente, los procesos organizativos van afirmando una pertenencia común y una identidad compartida, articulando adscripciones de clase u ocupación (ex campesinos, ex mineros, etc.).

Vinculación y relacionamiento con el Estado

En lo referente a la vinculación con el Estado nacional se tiene el siguiente panorama. En cuanto a las comunidades de origen quechua, en perspectiva histórica es posible referir a una cierta distancia de la presencia estatal en varias áreas que logran mantener espacios de autonomía fáctica, hasta la Guerra del Chaco (1932-1935). Proceso que luego se revierte con el sindicalismo campesino.

A nivel de servicios, en las dos comunidades de la provincia Carrasco la ausencia de energía eléctrica es un indicador de su condición de relativo aislamiento y escasa presencia estatal.

En el caso aymara, en general en las comunidades existe una estructura administrativa

estatal básica, mediante la relativa presencia de servicios básicos en salud y educación. La estructura administrativa estatal se torna mayor en la población intermedia y en la zona suburbana.

2. Construcciones de género: valores y prácticas sociales

El análisis de las bases culturales, económicas y sociales de los pueblos y comunidades quechua y aymara, desde una perspectiva histórica, en términos sucintos manifiesta que se trata de sociedades agrarias, con estructuras estratificadas y un poder político centralizado. La literatura alude a que en este tipo de sociedades, en correspondencia a la caracterización, brevemente expuesta, operaba una división sexual del trabajo marcado por la asignación de roles, tareas y responsabilidades rígidas, excluyentes, con roles, tareas y responsabilidades especializadas y diferenciadas, con un fuerte desequilibrio.

Para el caso quechua, cuando se pretende explicar la construcción de las identidades y las representaciones de género no es posible omitir la impronta de relaciones coloniales y otros órdenes y jerarquías de poder. Esto es, su configuración en el marco de la confrontación y el encuentro entre culturas modernas y tradiciones y costumbres de larga duración. Es necesario tomar en cuenta además el contexto nacional y las dinámicas socioeconómicas más amplias que inciden en las tramas internas de las comunidades y en la división sexual del trabajo.

No se debe ignorar, por tanto, en la perspectiva histórica, el rol del Estado y el mercado en la generación de procesos internos de diferenciación y transformación de las relaciones de género

De igual manera, el estudio sobre las comunidades aymaras, refiere a la dificultad de desentrañar y diferenciar qué aspectos de la cultura andina podrían considerarse propios y autónomos, frente a los sistemas y significados culturales impuestos. Es posible que muchos rasgos de las actuales comunidades sean en realidad un resultado de la negociación con el sistema colonial, y no una creación enteramente propia.

Atributos de género, representaciones, referencias simbólicas

Entre los atributos que definen las construcciones de género y la identidad femenina para los dos pueblos, en términos generales se reconoce una asignación de género que adscribe a las mujeres al ámbito doméstico y a la esfera reproductiva.

En las comunidades quechua, a nivel de las representaciones simbólicas se evidencian dos referentes que se ponen en juego para definir la identidad de las mujeres: ser madres desde una perspectiva que enfatiza las construcciones de género, y ser campesina/mujer quechua desde una visión étnico-cultural que define su pertenencia a una categoría próxima a la clase social. Ambas dimensiones identitarias se intersectan e influyen mutuamente, ordenan las relaciones sociales de género según los diversos contextos, las identidades se tornan difusas y se transforman cuando transitan, por ejemplo, en el ámbito del mercado (vendedora), o en la jefatura del hogar (por migración del esposo) o cuando se relacionan con actores externos.

Es probable que la asociación que existe en el mundo quechua-andino de lo femenino con la fertilidad de la tierra y la capacidad de la *pachamama* de procrear y generar vida, explique la maternidad como referente central en la construcción de la identidad femenina y factor ordenador de las relaciones de género. Sin embargo, en el contexto

histórico del mestizaje, quizás el símbolo mujer-madre, obedezca más al culto mariano extendido por la evangelización de la iglesia católica. En otras palabras, es posible atribuir a los procesos de sincretismo, la devoción por la maternidad y la exaltación de las cualidades maternas.

Por su parte, la definición de la identidad femenina con la categoría campesina, engloba atributos y significados que hacen a la disponibilidad de su cuerpo al trabajo, a la forma de vestir (con pollera, como cholita), al dominio de su lengua, como afirmación de diferencia étnico-cultural. Especialmente la capacidad de trabajo corresponde a valores centrales de las representaciones andino campesinas.

En las comunidades aymara, la identidad no es un asunto individual, es una construcción social desde la comunidad, una forma de ser persona que se basa en el reconocimiento y pertenencia a una unidad mayor. La individualidad de las mujeres está marcada por círculos amplios de pertenencia, desde la familia, a la estancia, la comunidad y el municipio. Incluso la organización de mujeres en entes propios, se ejerce como colectividad, como parte de una totalidad más amplia.

En el área rural andina se enfatiza en el vínculo entre la condición femenina y el espacio de la *pachamama*, madre tierra que da vida y cría a sus hijos/as. Desde esta perspectiva, la tierra sería como una madre sobre la cual se construye la identidad individual y colectiva de las y los comunarios. En las comunidades el concepto de *taŷka*, madre, aparece en forma recurrente, en directa referencia al papel fundamental de la fertilidad y otros valores asociados con las mujeres, dando cuenta de una conexión entre la fertilidad femenina y la fertilidad de la tierra.

Una de las características que amerita mayor valoración a las mujeres quechuas de las comunidades, y que expresa la condición femenina, tiene que ver con su disponibilidad para el trabajo, lo que alude a un cuerpo sano y robusto, que asegure la reproducción de la especie, y esté habilitada para atender la casa y el trabajo del campo. En tal sentido, la flojera femenina no es bien vista. El ideal de mujer es la que siempre está disponible para el trabajo, lo que discursivamente se expresa aludiendo a la que “no descansa, mientras camina va hilando”, con habilidades en la preparación de alimentos, producción de artesanía, aseo de su casa. Las valoraciones se asientan en disposiciones que reservan a las mujeres un rol reproductivo y de cuidado, en desmedro de adscripciones más próximas al espacio de “lo público”.

En las comunidades aymara se valora el carácter laborioso de las mujeres, es decir ser *q'apha*, trabajadora y laboriosa, y aquella que permanece en casa cuidando la *mama* y cocinando es considerada floja. En las comunidades, la valoración a las mujeres descansa en actividades como el pastoreo, el tejido, el conocimiento herbolario y la práctica de ritos y ceremonias, como una forma integral de ser mujer, sin dejar la maternidad y cuidado familiar. La expresión máxima de la laboriosidad femenina es el tejido, como actividad que se suele realizar caminando o al pastar las ovejas. En especial el hilado, rara vez se hila de sentada; esta parece una orientación normativa, ya que el sentarse para hilar o tejer a palillo equivale a ser *jayra warmi*, mujer floja.

Como el ocio es mal visto, podría decirse que las mujeres se sienten realizadas a través del trabajo. En las cinco comunidades, y el barrio, coinciden en que la misma noción de ser persona está relacionada con el trabajo y que la flojera es uno de los peores defectos.

Otras cualidades que se atribuyen a las mujeres es la reproducción cultural mediante la transmisión de valores y significados de la cultura material y espiritual, realizada a través de la proximidad y el ejemplo (mujer reproductora de cultura). En tal sentido, se les encarga preservar y resguardar valores y normas éticas de las comunidades. Con ello, se reproducen los sistemas de significados y los marcos interpretativos que forman el núcleo de su cultura.

El tema de la complementariedad es referido como una cuestión central en las representaciones simbólicas y las prácticas. En el texto sobre las comunidades quechuas, se destaca que el principio andino de complementariedad, presente en la cosmovisión y las construcciones de género, enunciado como *chachawarmi* o *kharinarmi* (hombre-mujer), expresa que la unidad de la pareja sería semejante a las dos mitades del cuerpo, evidenciando que lo masculino y lo femenino serían categorías complementarias y no jerarquizadas.

En rigor, la complementariedad no puede ser entendida como equivalencia e igualdad en las relaciones de género en la medida en que no están exentas de jerarquía y desigualdad. En la trama de interrelaciones entre hombres y mujeres, la igualdad y la asimetría son componentes potenciales que se conjugan en espacios de negociación. Los hechos de violencia conyugal o el desbalance en la participación política de las mujeres y en los espacios públicos de decisión ponen en tensión la noción de una vivencia de complementariedad.

Por su parte, de acuerdo con el estudio en las comunidades aymara, la construcción del modelo *chacha-warmi* que se expresa en el dicho andino “todo en el universo es par”, se extiende a la totalidad del cosmos en virtud a lo cual, animales, plantas y piedras, por ejemplo, tienen características sexuadas (o sea, características femeninas o masculinas), y que les corresponden tareas, esferas y espacios diferentes y complementarios. Desde esta perspectiva, las diferencias sexuales serían vistas como complementación y no como dominación. Es decir, lo masculino tiene características opuestas a lo femenino, no son iguales, en algunos casos son complementarios y en otras pueden ser opuestos no complementarios. Desde la perspectiva y visión ambos significan algo completo y son necesarios. Si algo que debería ser pareja es impar o *ch’ulla*, se considera incompleto y puede traer mala suerte.

Es por eso que la esfera pública andina se construye simbólicamente como un equilibrio entre pares. Aunque la dualidad masculino-femenina es central a la visión del mundo aymara, actualmente en la pareja, tanto en las comunidades rurales como en la ciudad, se vive cada vez más alejada de ese ideal de complementariedad, a lo que se añade una mayor responsabilidad femenina en el conjunto de tareas, situándolas como motores de la actividad productiva familiar.

División sexual del trabajo y acceso a recursos

En las comunidades quechua, la unidad doméstica es un espacio que articula actividades reproductivas y de subsistencia con tareas del ámbito productivo. En ese marco, las mujeres cumplen diversas actividades que combinan lo productivo y lo reproductivo, que en muchos casos son difíciles de distinguir porque se realizan en un mismo espacio, la parcela y el hogar.

Como tareas realizadas casi exclusivamente por mujeres están la atención a sus hijas/as,

preparación de alimentos, lavado de ropa, traslado de agua y leña, cuidado de animales menores, elaboración de bienes de consumo y trabajos artesanales (hilado y tejido). También participan en actividades “típicamente” masculinas, como la elaboración de adobes, preparación de mezcla, acarreo de tierra, recolección y juntado de piedras para la construcción de casas. En el proceso agrícola comparten hombres y mujeres, aunque hay actividades exclusivas de los hombres como el arado y el trillado, que requieren de mayor fuerza.

En el pueblo quechua el comercio destaca como una actividad que realizan las mujeres, especialmente en comunidades cercanas a mercados locales, pues a pesar que no se valore plenamente, se reconoce que tienen habilidades para interactuar en la comercialización.

En general, se suele evidenciar que las mujeres asumen una mayor carga laboral, debido a que la organización del trabajo las involucra en distintas actividades productivas y reproductivas de la unidad doméstica familiar. Consecuentemente, acceden a menor tiempo de descanso.

Ahora bien, en literatura y estudios especializados, existe dos visiones sobre la división sexual del trabajo en el mundo andino, una reconoce roles complementarios entre el ámbito privado y público, sin valoración alguna; y otra advierte de prácticas desiguales y asimétricas, donde los roles de hombres y mujeres están claramente diferenciados por atribuciones de género y valoraciones jerárquicas, antes que por prácticas y relaciones de complementariedad.

En las comunidades aymaras, la actividad más permanente es el trabajo agrícola, que se complementa con la ganadería, implicando tareas asumidas por las familias. En el conjunto diversificado de actividades agropecuarias, pesca y recolección, se reconoce el papel de las mujeres como organizadoras de la producción, a través del consumo y la distribución.

Tanto en lo agrícola como en la actividad pecuaria, hombres y mujeres dividen sus tareas, de acuerdo a particularidades y habilidades propias. Pero las mujeres son además hilanderas y tejedoras, actividades que suelen combinar con el pastoreo itinerante y con la atención de los niños/as. Una de las habilidades de las mujeres del altiplano es el tejido en telar, las mayores son expertas en la elaboración de prendas de vestir que en general eran de uso familiar.

En la esfera agrícola, mujeres y hombres realizan trabajos conjuntos y de acuerdo a la fuerza que se requiere emplear en determinadas actividades. En la siembra el hombre hace los surcos y la mujer pone las semillas. En la siembra y la cosecha se precisa la fuerza física de los varones para cargar por grandes distancias semillas y abono y costales de papa y otros productos, debido a que las tierras de cultivo suelen quedar distantes e implican un tiempo y esfuerzo de traslado.

El papel material y simbólico de las mujeres reconoce su aporte en la siembra porque su fertilidad invoca la fertilidad de la semilla. El valor simbólico asociado a la participación femenina en la agricultura, es la base de la división social del trabajo y la pone en condición de casi igual a su par masculino. Además de sembrar, realiza el deshierbe, aporque y a veces el riego.

Existen trabajos específicos que realizan los varones, y donde las mujeres ayudan. Pastar ganado, cocinar y tejer están destinadas específicamente a las mujeres, y los varones pueden ayudar. Sin embargo, la mayor parte de trabajos femeninos son tareas diarias, por lo cual ellas suelen tener más responsabilidades y menor tiempo de descanso.

Tradicionalmente la asignación de tareas tomaba en cuenta diferencias entre varones y mujeres en términos de sus intereses; la fuerza atribuida a los hombres la destinaba a los trabajos pesados y rutinarios (cavar, arar, cargar), mientras las mujeres, por su habilidad y capacidad de concentración y atención, asumían trabajos más finos. En las comunidades menos afectadas por la migración, la división del trabajo era más o menos equilibrada, existiendo mayor complementariedad que entre parejas de medios urbanos, dado que el trabajo productivo y el trabajo reproductivo o doméstico no se oponían ni existía una visión jerárquica entre ambos. Sin embargo, la salida del varón a ocupaciones asalariadas, en un contexto urbano, refuerza el desequilibrio entre una actividad valorizada (productiva) y otra desvalorizada (reproductiva), y no permite ver cómo se integran ambas dimensiones en la actividad de las mujeres.

En el contexto actual de migración de los varones y de las generaciones más jóvenes, es menor la participación de la familia en las tareas agrícolas y pecuarias dejando a las mujeres adultas el peso de la producción familiar. Las mujeres son las encargadas de mantener los recursos familiares. Su papel como organizadoras de la producción las vincula con redes de afinidad e intercambio de trabajo, para cultivar las tierras comunales y las familiares, cuyo producto se destina al autoconsumo y a la comercialización.

Arreglos de residencia

En las comunidades de origen quechua, como elemento del parentesco la residencia de la nueva unidad doméstica de la joven pareja, generalmente es virilocal, por lo cual las mujeres suelen abandonar tempranamente a su familia de origen, aunque existen casos, los menos, de residencia uxoriocal y, aún más raros, los de residencia neocal en los que la pareja vive en un lugar diferente, y normalmente no cercano a la familia del hombre o la mujer. En general, el tipo de residencia que fija la pareja suele depender de los recursos que tienen las familias.

En la etapa de *tantay* –convivencia prenupcial de la pareja– la residencia puede ser en casa de los padres del hombre o de la mujer. Esta situación no genera los mismos efectos en ambos, debido a que mientras ella está bajo la autoridad de la suegra, el varón tiene la oportunidad de viajar a buscar trabajo en la perspectiva de juntar recursos para la boda.

En el caso de las comunidades aymara, la regla prescribe que cuando la mujer se junta con un hombre, debe ir a vivir a la casa de él, viéndose sujeta a la vigilancia de la suegra. Es decir, se traslada a vivir con los padres de su pareja, por lo que se afirma: “la mujer es gente de otra gente”, cuando deja la casa de sus padres, deja de ser parte de la familia. Inicialmente la nuera suele ser considerada una intrusa entre las mujeres de su familia afín y se encuentra en un medio donde es evaluada en sus habilidades para el trabajo, siendo sometida incluso a pruebas y sanciones por errores que pueda cometer. La pareja normalmente vive allí como dos años, luego se independiza trasladándose a su propia casa, generalmente en tierras que le cedieron los padres del varón, la casa es construida con la ayuda de ambas familias.

Debido a la migración, no siempre la familia nuclear está completa, siendo frecuente por ello que los hogares estén compuestos por las mujeres y los niños en edad escolar. Los padres en general tratan que uno de sus hijos, el menor, se quede para cuidarlos en la vejez.

Participación en las estructuras políticas y organizativas

En el pueblo quechua, el sindicato campesino nace con el sello de la presencia masculina, de colonos transformados en arrendatarios o pequeños propietarios, y como instancia de representación todavía es un espacio de predominio masculino y la escasa presencia de las mujeres refleja las formas de filiación que rigen esas estructuras. En virtud a que la propiedad de la tierra y su titularidad definen la pertenencia a la estructura sindical, el marido, o el hijo mayor, en su calidad de representante de la familia, ejerce los derechos y obligaciones que implica la membresía sindical. Se trata de una representación mediatizada por la figura del padre o algún varón de la familia, que priva a las mujeres casadas de una voz pública, y su acceso se adquiere con el status de viudas, separadas o en ausencia del esposo.

En los espacios de asambleas comunales y los procesos de deliberación sindical, normalmente los hombres tienen mayor participación activa. La presencia femenina se hace efectiva cuando son convocadas para dirimir asuntos que la comunidad considera importantes.

En las comunidades del valle alto, por estar insertas en otra dinámica social, y mayor cercanía a dinámicas mercantiles, se evidencia la mayor presencia de las mujeres en las asambleas sindicales. Sin embargo, en muchos casos, más que a una democratización de las estructuras sindicales, se relaciona a la ausencia de los varones por la gran migración que registra la zona. Ello permite abrir de modo indirecto la posibilidad que la mujer a nombre del marido ausente u otros varones, se inserte en la esfera política comunal, asumiendo la representación familiar.

Es importante destacar el caso de la comunidad de Puka Orko, donde la filiación es obligatoria, sin exclusión de las mujeres, porque a través de ese vínculo todos los que viven allí pueden acceder a los servicios de agua potable y luz eléctrica. Este caso evidencia que la propiedad de la tierra deja de ser un bien a disputarse y que el sindicato se va articulando a otras lógicas más urbanas, por lo cual la afiliación deja de tener como referente principal a los varones para abarcar a los vecinos que viven en las comunidades independientemente de su sexo.

En la estructura de cargos en las dos zonas los hombres conservan los de mayor jerarquía, que simbolizan poder y autoridad, mientras las mujeres asumen carteras de actas, hacienda y vocales, que son de menor poder y prestigio, compartiendo un imaginario sobre la división del trabajo que les asigna roles de cuidado y responsabilidad moral, mientras el ejercicio del mando atinge a los varones. Por ejemplo, tradicionalmente, el cargo de corregidor ha recaído sobre varones pues los criterios que pesan en su elección aluden capital simbólico portado por los varones, “tener carácter” y “hacerse respetar”.

Un importante asunto abordado en el estudio sobre las comunidades quechua es el de la complementariedad. Allí se explica que en la literatura sobre los temas de complementariedad andina, las posturas que intentan matizar la escasa presencia femenina en el espacio público señalan que en realidad no existe un monopolio masculino

de representación, dadas las “redes informales de comunicación” usadas por las mujeres para ejercer influencia indirecta en la toma de decisiones. Por tanto, que ellas no estén en el dominio de lo público no significa ausencia de poder, pues desde el dominio de lo privado convertirían a sus esposos en portavoces de opiniones compartidas. Sin embargo, que ejerzan un rol importante en las decisiones del jefe de familia, no reconoce que en las comunidades las relaciones familiares pueden estar cruzadas por desigualdad y jerarquía que impiden a los esposos recoger las palabras de sus esposas.

En lo relativo a las comunidades aymara, en el marco de la reconstitución de los *ayllus* y la adopción del sistema tradicional de autoridades, las mujeres asumen cargos de autoridad en calidad de acompañantes o *mama t’allas* de sus esposos. Ese papel y la necesidad de participar como pareja, *mallku* y *t’alla*, en los actos públicos ratifica la idea de complementariedad cuando se asume un cargo.

Sin embargo, en muchos casos se visualiza un uso retórico de la noción del *chacha-warmi* donde la mujer cumple ante todo funciones simbólicas y de acompañamiento, en ceremonias y reuniones festivas del ciclo ritual. La organización de autoridades étnicas, si bien pretende equilibrar la representación hombre-mujer asumiendo una retórica de paridad no llega a reconocer una representación de las mujeres en cuanto tales. Aún las viudas deben estar acompañadas por un familiar varón para asumir el cargo y no pueden acceder a niveles superiores de autoridad, como el de *jach’a mallku*.

Por otra parte, la función básicamente ritual de la autoridad femenina posibilita que las deliberaciones y decisiones públicas sean prerrogativa de los hombres. Es decir, dado su papel más bien simbólico, su presencia es más requerida en fiestas, ceremonias y ritos, y menos en reuniones comunales o políticas. En tal sentido, se puede señalar que la importancia de las mujeres como autoridades auxiliares en el ciclo ritual no les abre posibilidades de acceso a la palabra, a tener voz propia, elemento fundamental de las nuevas formas de participación.

Sin embargo, aún cuando la participación de las mujeres en asambleas o cabildos es escasa, como en Calamarca, se refiere que su poder suele ejercerse en la casa, influyendo sobre decisiones y propuestas que sus maridos ponen a consideración de la reunión comunal. “Sería difícil que una autoridad tome una decisión o realice una propuesta, sin haber consultado previamente con su esposa”, de manera que ellas retienen un poder informal, mientras el poder formal y, sobre todo, la capacidad de discurso público son prerrogativa de los varones.

En el caso de la zona urbana de estudio, la participación de las mujeres en los niveles directivos de las juntas vecinales es muy baja, pues son estructuras que normalmente están atravesadas por prácticas clientelares manejadas por los partidos políticos, más accesibles a los varones.

En el contexto urbano, en las juntas vecinales el cargo no lo ocupa la familia, como en las comunidades, siendo un liderazgo más individualizado, y aquellas que llegan a ser dirigentes deben lidiar con la vigilancia de sus esposos. A pesar del reconocimiento a la capacidad, honradez y activismo de las mujeres en la representación vecinal –en la gestión de demandas al municipio y en las movilizaciones sociales donde asumen el abastecimiento, cavado de zanjas e instalación de cables, etc.– la cultura política limita una presencia femenina más protagónica.

Procesos y contextos de cambio

En las comunidades quechua, los actuales escenarios de cambio se caracterizan por el acercamiento al mercado y los procesos migratorios, debido al crecimiento poblacional y la presión sobre la tierra, que profundizan la división sexual del trabajo, contribuyendo a forjar una feminidad abocada al ámbito doméstico y una imagen masculina asociada a la capacidad de proveer a la familia, a través del trabajo salariado.

En varios casos, el impacto de la migración femenina por razones de trabajo está generando procesos de cambio y el surgimiento de modelos emergentes que contribuyen a transformar las relaciones de género. La migración permite potenciar, por ejemplo, un ejercicio de mayor autonomía en espacios públicos. En ese contexto, la trama de relaciones entre hombres y mujeres reconoce un horizonte de transformaciones y otras formas de intercambio.

Muchas mujeres, especialmente en las comunidades más expuestas a la trama urbana, demandan mayor libertad e igualdad en las relaciones conyugales y la posibilidad de participación pública y ejercicio de liderazgo.

Las generaciones más jóvenes, debido en parte a la ampliación del sistema educativo, la migración y la exposición a nuevas experiencias culturales y de individualización son portadoras de nuevas representaciones, que se expresan en demandas de ejercicio de sus derechos sobre la tierra, como medio para adquirir autonomía económica y el logro de iguales oportunidades.

Es así que algunas prescripciones se van desdibujando y se abren lugares como la participación y el acceso a la capacitación. Por ejemplo, como casos excepcionales, el acceso de algunas mujeres a espacios de la estructura sindical a nivel de Central, son tributarios de esos cambios. Sin embargo, en general las mujeres continúan sujetas a las lógicas comunarias y al control de la comunidad en muchas esferas que hacen a decisiones individuales.

De igual manera, en el caso aymara la elevada migración constituye uno de los factores que está generando mayores cambios significativos en las últimas décadas, con múltiples efectos en la condición de las mujeres en un contexto de creciente deterioro de la base productiva agropecuaria.

En la esfera del trabajo, la labor de las mujeres en la unidad doméstica a la vez que cobra mayor importancia, se ve acrecentada con mayores responsabilidades. La fuerza de trabajo familiar disminuye por la migración y se intensifican las exigencias laborales a las mujeres.

Se alude también a los nuevos modos de consumo y a la “modernidad urbana”, en sentido que erosionan el papel de las mujeres como preservadoras de la cultura. De igual manera, se refiere que la presencia de las iglesias evangélicas y la mayor penetración estatal especialmente a través de la ampliación del sistema de servicios de salud y educación, tienden a desvalorizar y desprestigiar los saberes femeninos.

La escuela es considerada una de las instituciones que ha contribuido a transformar el equilibrio entre saberes masculinos y femeninos, ya que al privilegiar el conocimiento de la lecto-escritura se desvaloriza las destrezas, prácticas y creatividad femenina en el

tejido y el pastoreo. La alfabetización se valora más que el trabajo textil, y el prestigio derivado de la escuela recae sobre todo en los varones.

Finalmente, al hacer un balance, de los procesos de cambio se explica que existe un modelo ideal de representar las relaciones hombre-mujer —el modelo del *chacha-warmi* andino— al que la sociedad aspira. Sin embargo, se trata de una construcción cultural, un modelo al que se quiere llegar pero que en la práctica no se realiza plenamente.

II PRINCIPIOS REGULATIVOS, NORMATIVIDADES Y PRESCRIPCIONES DE GÉNERO

A partir del análisis presentado en el anterior acápite sobre las bases históricas, económicas, sociales y culturales y las construcciones de género de los pueblos y comunidades, en esta sección se trata algunos aspectos relativos a las normatividades que regulan las prácticas sociales, las relaciones de género y el ejercicio de derechos y márgenes de libertad y autonomía de las mujeres. Es importante, en tal sentido, aproximarse —desde las visiones y representaciones de las propias actoras— al alcance y los límites de las normas, reglas y mandatos que organizan las relaciones entre hombres y mujeres en los ámbitos seleccionados para el estudio²⁷ y que se manifiestan en las prescripciones de género y en los espacios de resolución de disputas y conflictos que involucran a las mujeres.

En el acercamiento a los preceptos y normativas locales, se advierte que sus contenidos se inscriben en gran parte en valores, visiones y prácticas de la propia cultura y cosmovisión, expresados mediante mitos y relatos. Pero también, se construyen sobre referentes que emergen de otras fuentes, en muchos casos de la propia legislación estatal. Es decir, se determinan y cambian a través de los procesos históricos y las interacciones. Las normas locales se pueden expresar o manifestar de diversas formas, como principios, consejos, reglas de conducta, etc., y, no necesariamente, como mandatos o prohibiciones explícitas.

Por otra parte, es importante señalar que el orden normativo en su componente de normas, prescripciones, mandatos y obligaciones, como construcción cultural está signado por elementos de diferenciación de género, que operan afirmando el significado de lo masculino y lo femenino. Es decir, interpretación de los contenidos y las formas de ejercer los derechos de sus integrantes, así como, los mecanismos de resolución de conflictos.

En este marco, de acuerdo con la perspectiva de Orellana (1999: 51), las sociedades étnicas crean normas y establecen prohibiciones a fin de regular el orden social interno en un proceso de construcción de derecho. Para este caso, se trata de la regulación de las relaciones de género.

Esta sección del texto se organiza siguiendo los ámbitos sociales definidos para la investigación que funcionan como ordenadores, y según los grupos de pueblos y comunidades. Ahora bien, dado el enfoque teórico y metodológico adoptado, no

²⁷ **Objetivo específico 2:** Conocer el alcance y los límites de las normas que regulan las relaciones de género, desde las visiones de las mujeres indígenas, campesinas y originarias y desde las autoridades, en los cinco ámbitos seleccionados.

se pretende presentar un inventario que enumere “normas consuetudinarias” o un “catálogo de prohibiciones y derechos”.

El empeño se inscribe en lo que Orellana (1999:51) define como “lectura dinámica de la normatividad indígena”, que implica comprender que las sociedades étnicas construyen su derecho definiendo y redefiniendo sus normas morales y sociales, de forma dinámica y de acuerdo a los contextos históricos, sociales, económicos y políticos. Al respecto, se coincide con este autor (Orellana1999:50), cuando propone comprender los órdenes normativos locales como “órdenes entrecruzados, entretejidos, superpuestos, como formas de normas-valores, más o menos heterodoxos, resultantes de relaciones sociales dinámicas con el orden jurídico oficial y la sociedad mayor”.

Por tanto, lo que se hace es tratar las disposiciones normativas que ordenan las relaciones de género y definen derechos, obligaciones, prohibiciones y libertades de las mujeres, tomando en cuenta que se trata de principios regulativos emergentes de los “procesos de apropiación y recreación de normas”, resultantes, de acuerdo a Orellana (1999:52), de una trama de relaciones sociales que “se cruzan, contactan e interactúan con otras normas-valores que forman parte de otros órdenes jurídicos, incluso el estatal”.

Los ámbitos o esferas de estudio son cinco en tanto distintas facetas de la vida social, y aunque están interrelacionados se los separa con una finalidad analítica presentando una síntesis de las normas y principios regulativos que se identifican en dichas esferas.

El primer ámbito, relativo a los asuntos de identidad cultural e identidad de género es analizado en profundidad en el anterior acápite, donde se da cuenta de las bases materiales, culturales e históricas y su impacto en las construcciones de género y la condición de las mujeres²⁸. En particular, se resalta la relación entre la cosmovisión de los pueblos y la configuración de los ordenamientos normativos locales.

En el segundo ámbito sobre relaciones familiares y los aspectos reproductivos, se analizan los mandatos y valores que organizan las relaciones de parentesco, familia y pareja, así como la maternidad y la reproducción, como un elemento relevante en la trama social que define la condición femenina.

La temática de integridad personal y violencia de género, es desarrollada en el tercer ámbito, que expone valores y preceptos sociales y culturales sobre los que se construye el deber ser de hombres y mujeres. En ese horizonte, la violencia hacia las mujeres se inscribe en una red de valoraciones y prácticas que reproducen jerarquías de género. Se trata también de referentes basados en jerarquías y asimetrías de poder que definen las relaciones conyugales al delimitar actividades, comportamientos y espacios a las mujeres.

Por su parte, en la esfera económica, el cuarto ámbito, manejo y control de recursos, se examina la configuración del sistema económico y las regulaciones de género en términos del acceso que tienen las mujeres a diferentes tipos de recursos, al control y a la toma de decisiones en esta esfera.

Finamente, en el ámbito quinto, organización y participación política, se presenta la configuración del sistema de organización política y de autoridades, en términos de las normatividades y preceptos que regulan y controlan la participación de las mujeres y su acceso a espacios de decisión.

²⁸ Los siguientes cuatro ámbitos están enumerados del uno al cuatro, siendo que el primero, como ya se señaló, es tratado en la anterior sección, apareciendo como transversal a todas las esferas.

Grupo 1: Pueblos agricultores, cazadores y pescadores: chiquitano y mojeño-trinitario

Algunos rasgos relevantes

Las normas, mandatos y preceptos sociales y culturales y los mecanismos de control hacia las mujeres en el orden normativo buscan regular hechos, comportamientos y prácticas que contravienen las prescripciones de género.

En el pueblo chiquitano, las creencias, visiones y dogmas de la religión católica coexisten con conceptos y valores de su cosmovisión, constituyendo un entramado que moldea los mandatos y preceptos sociales y culturales de género y configura, en gran medida, su orden normativo.

Algunos mitos y relatos sobre seres sobrenaturales –amos del monte y de la naturaleza, *jichis*– encantamientos y secuestros, transformación en animales y prácticas de chamanismo y hechicería, transmiten valores y reglas de comportamiento a los seres humanos, pautan conductas y ordenan hacer o no hacer algo, a la vez que advierten castigos y activan dispositivos de control. Por ejemplo, los raptos y encantamientos se pueden interpretar como advertencia a comportamientos femeninos no apropiados, funcionando en tal sentido como control, para desaprobar conductas, restringir espacios, generar temores, etc.

Como elementos de la religión católica, que proceden de su matriz de colonización, se reconocen regulaciones sobre las relaciones de pareja, la obediencia conyugal femenina, los mandatos de fidelidad, preceptos de moral sexual, etc., repertorio de expresiones que reglamentan muchas prácticas y relaciones sociales.

Esas regulaciones y prescripciones disciplinan el accionar de las mujeres chiquitanas al interior de sus relaciones de pareja y en el espacio de la familia extensa y la vida comunal. Al definirse como prohibiciones y obligaciones, en tanto reglas y mandatos culturales, sociales, religiosos, económicos, discursivamente señalan “la mujer tiene que... la mujer debe... la mujer no puede o no debe...”, es decir, prohíben, obligan, permiten.

Cabe señalar que los últimos tiempos, en las comunidades chiquitanas existe la tendencia a dotarse de normas y reglas escritas para regular el acceso a la tierra y los recursos naturales.

Entre los trinitarios, por su parte, dado el origen étnico del pueblo mojeño-trinitario y su marca colonial como “cultural reduccional”, sus valores, normas y prácticas frecuentemente se remiten a preceptos religiosos y morales, de obediencia y respeto, de reverencia y temor, de arrepentimiento y castigo, articulado o como “parte del orden divino”.

En lo que refiere a las regulaciones hacia las mujeres en el plano del comportamiento cotidiano, son variados los valores éticos y religiosos que subyacen en ellos. Es así que la mujer se encuentra sujeta a una especie de “decálogo” de comportamiento muy estricto. La mujer debe saber y realizar los quehaceres domésticos, preparar chicha y ayudar a las madres y a las suegras. Como “obligación natural y divina”, debe tener marido y tener hijos, cuidarlos y no dejarlos solos, servir a su marido, a las suegras/os cuñados/as, aceptar al marido cuando él quiere tener relaciones con ella; consultar con el marido antes de desplazarse fuera de la casa.

El comportamiento de mujer, incluye no realizar oficios o juegos de hombres, no entrar donde se encuentran hombres solos bebiendo, no oponerse al arreglo matrimonial realizado por sus padres, no abandonar a su marido ni a sus hijos/as, no irse con otro hombre. No evitar el embarazo o el nacimiento de un hijo, que debe ser en el matrimonio y no como madre soltera. Si es viuda no se puede volver a casar con cualquier hombre, sólo puede hacerlo con otro viudo.

Esos preceptos y mandatos funcionan como regulaciones normativas, cuyo cumplimiento opera mediante la puesta en marcha de mecanismos de control social.

En los TCO, e incluso en las comunidades, empiezan a elaborarse normas y procedimientos escritos, como estatutos y reglamentos que intentan regular la vida intercomunal y resolver conflictos que involucran o afectan a todos. No existen, sin embargo, normativas particulares referidas a las mujeres.

1. Relaciones familiares y aspectos reproductivos

En el pueblo chiquitano, las reglas y normativas en esta esfera presentan un fuerte sello de la religión católica, al organizar los comportamientos de las mujeres como madres y esposas, definen las relaciones familiares y de pareja, la reproducción y las obligaciones de obediencia y fidelidad conyugal femenina, moral sexual, etc., buscando fundamentalmente imponer la autoridad masculina.

En ese marco, en la institución del matrimonio se reconoce un conjunto de preceptos que tienden a reforzar el control sobre las mujeres:

- La mujer debe aceptar la pareja asignada por sus progenitores mediante arreglos matrimoniales que no suelen tomar en cuenta su voluntad, evidenciado el peso de la autoridad paterna, aunque se trata de una regla que se está debilitando.
- La unión debe legitimarse con la celebración del matrimonio, de preferencia religioso, como expresión de un mandato católico.
- La pareja debe mantener los vínculos del matrimonio, de allí la fuerte desaprobación social a las separaciones, el abandono y la infidelidad conyugal.
- La residencia postnupcial se establece generalmente en el lugar del hombre, implicando para las mujeres una situación de desventaja frente a sus familiares afines, y favorable para el dominio masculino.

Las esferas de la sexualidad y la reproducción se encuentran permeadas por reglas y prohibiciones sociales que limitan y definen decisiones y comportamientos reproductivos:

- Las mujeres deben mantener la virginidad, como exigencia y valor predominante en la moral católica.
- El mandato a la pareja de una gran descendencia, apela a las creencias católicas.
- La sexualidad en el marco del matrimonio y supeditada a la reproducción. La mujer adulta que no es madre es “pecadora”, al quebrantar el mandato religioso de maternidad.
- La madre soltera representa una maternidad proscrita socialmente.
- Los comportamientos masculinos de presión y coacción ponen en tensión los acuerdos de la pareja respecto a la planificación familiar.
- Los procesos del embarazo, parto, puerperio, están sujetos a regulaciones que combinan y entrecruzan reglas culturales y referentes de la normativa estatal, como el cuidado y descanso post parto, incluyendo valores y prácticas sobre

atención, cuidado alimenticio y tipo de trabajos permitidos. En las prohibiciones y reproches sobre el aborto, se recurre a elementos de la cultura y cosmovisión chiquitana advirtiendo castigos manifiestos mediante fenómenos de la naturaleza, como el rayo, el trueno y la lluvia.

Entre los trinitarios, los valores y principios regulativos señalados arriba, subyacen en las normas y prácticas relacionadas con la organización del matrimonio y el parentesco, entre ellas:

- Aceptar los hijos que Dios les mande.
- Aceptar el esposo o la esposa que los padres les asignan, como parte de la obligación de hijo o hija. En caso de rompimiento de esta norma, existe obligación de consultar con los padres.
- Legitimar la unión o “palabreo”, a través del matrimonio religioso, y ante la dificultad de este vínculo, recurrir al matrimonio civil.
- El matrimonio como un compromiso formal y para siempre, incluye la prohibición de separación, abandono, divorcio, infidelidad; una segunda unión sólo con personas de igual condición civil: separados con separadas, viudos con viudas, que no incluye necesariamente el reconocimiento de la situación civil de casado o casada. La condición de viudez y de acceso a beneficios y recursos sociales, desde los parientes afines, se pierde cuando la persona contrae nuevo matrimonio.
- La residencia matrimonial en el lugar del hombre incluye adquirir frente a la familia del esposo, iguales obligaciones en relación al padre y a la madre y viceversa. Ante el caso de una residencia matrimonial en el lugar de la mujer o en un nuevo y diferente lugar, se mantienen las obligaciones anteriores.
- La maternidad o paternidad como obra divina, debe darse en el contexto del matrimonio, filiación bilateral obligatoria, y prohibición de cualquier alternativa de impedir o interrumpir un embarazo.

En lo relativo a la sexualidad y la reproducción, “el decálogo”, como conjunto de normas y consejos sobre comportamientos esperados en la mujer, y tomando en cuenta el “sentido divino del cuerpo, como creación de Dios”, determina que la sexualidad tiene como finalidad dar orden a un mandato reproductivo, por lo cual los hombres no se percatan del derecho y la necesidad de las mujeres de gozar su sexualidad.

2. Integridad personal y violencia de género

Respecto a esta temática, las reflexiones de las mujeres apuntan a la necesidad de reclamar y ejercer sus derechos humanos, principalmente frente a la violencia y el maltrato:

En el pueblo chiquitano, los principios y reglas que envuelven la violencia hacia las mujeres en las relaciones de pareja, pretenden básicamente garantizar el respeto y obediencia a la figura masculina en su posición de autoridad familiar. Una síntesis de los preceptos que regulan y constriñen los comportamientos de las mujeres en la pareja comprende, entre otras, que:

- No debe discutir ni reclamar, especialmente con relación a la fidelidad y a los recursos económicos, etc.
- No debe ser floja ni tener mal humor.
- Debe atender a los hijos/as, cuidar el hogar y la alimentación, a su debido tiempo.

- Debe respetar a su marido y solicitar su consentimiento para desplazarse en determinados espacios, con la finalidad de proteger el honor y la reputación masculina.
- Debe sostener relaciones sexuales como parte de los deberes de esposa, siendo que una respuesta negativa se asocia a la infidelidad y genera desconfianza.

Cabe anotar aquí que el mayor número de casos recogidos en el trabajo de campo corresponde a conflictos y problemas de violencia en las relaciones de pareja.

Por otra parte, se destaca también que los conflictos y desavenencias entre mujeres, como expresión de una violencia simbólica, indisponen y enfrentan a las mujeres a tiempo de exponerlas a la descalificación y reprobación social; por ejemplo, se observan recriminaciones mutuas por supuestos comportamientos sexuales relajados.

Por otra parte, las normas e instituciones que garantizan los accesos y libertades de las mujeres se encuentran debilitados y frecuentemente son transgredidos, originando situaciones de creciente vulnerabilidad. Por ejemplo, el derecho a la protección y apoyo por los padres, el esposo, los suegros y suegras los padrinos y madrinas y las autoridades comunales en situaciones de conflictos. Muchos casos muestran que ante la ausencia de Estado o por la precariedad de los servicios que éste oferta, la única garantía que en realidad tienen las mujeres frente al maltrato o a la vulneración de sus derechos, es su propia familia.

Los tipos de violencia más frecuentes que sobrelleva una mujer tienen que ver con agresiones físicas y psicológicas del marido alegando borrachera, chismes, celos y desobediencia femenina. También se resalta la violencia sexual y la imposición de relaciones no consentidas en la pareja conyugal. Es decir, la mujer está obligada a aceptar al esposo cuando él lo exige, siendo que en muchos casos incluso no se considera su estado de salud.

3. Economía: manejo y control de recursos

En el caso chiquitano en esta esfera convergen o concurren valores y prácticas de la cultura tradicional y otros que provienen del creciente acceso al mercado, que en conjunto definen y delimitan el acceso de las mujeres a bienes y recursos. Se registran, además, diferencias y matices en la situación de las mujeres en función al lugar de residencia y tipo de asentamiento (comunidad o pueblo).

Ente las reglas y preceptos que regulan relaciones y prácticas de las mujeres en el sistema económico, los siguientes mandatos y prohibiciones implican que:

- Mujeres y hombres tienen obligaciones de cooperación basadas en principios y valores de reciprocidad y parentesco, que permiten contar con fuerza de trabajo adicional, y generalmente ellas tienen mayores compromisos de colaboración y reciprocidad, especialmente entre mujeres.
- La cacería es una esfera dominada por los hombres en la que intervienen regulaciones y castigos basados en los amos de la naturaleza, *jichis*, para controlar un aprovechamiento equilibrado y sostenible.
- La mujer no tiene ni puede disponer plenamente de productos de la esfera agrícola, ingresos y bienes familiares sin consultar con su marido, lo que expone márgenes limitados para decidir y la vigencia de un principio regulador de “consenso y consulta”.

- El acceso y uso de la tierra y recursos naturales opera sobre la propiedad comunal. La calidad de comunario/a es la que faculta el uso y acceso a la tierra y recursos del bosque. El aprovechamiento y manejo está a cargo de las autoridades comunales.
- El derecho de la mujer para acceder al uso del chaco y áreas de cultivo procede en dos situaciones: cuando muere su esposo y queda a cargos de los hijos y cuando demuestra capacidad de trabajo para hacerse cargo de la parcela.
- La transmisión de bienes como herencia debe beneficiar al núcleo familiar madre-esposa e hijos/as. Entre los valores ponderados se tiene el lugar de residencia del hijo/a, el afecto y la situación económica. En tal sentido, pueden recibir bienes tanto el hijo que vive con su padre o el que no cuenta con ningún bien ni recursos.

Las normativas que, en el caso trinitario establece derechos y libertades para las mujeres en el ámbito productivo, están basadas en el sistema de propiedad y acceso comunal al suelo y recursos naturales, y en valores que regulan la vida familiar. Se destacan las siguientes normativas y valores:

- El respeto y protección de la propiedad comunal
- El reconocimiento del trabajo, en la definición de la responsabilidad y el control sobre los recursos y productos
- El respeto y consulta al propietario/as en caso de venta de recursos y productos, y préstamo de bienes personales, en el contexto familiar; los bienes como propiedad de la familia y del matrimonio.
- En caso de muerte los bienes deben beneficiar a los hijos, en este contexto la herencia no beneficia necesariamente a la madre. Se establece, además, la obligación de los abuelos de proteger los bienes que corresponden a sus nietos.
- Cuando los recursos y productos son para el mercado, se respeta la propiedad en la decisión sobre su venta, aunque en el uso del efectivo las mujeres parecen tener menores limitaciones con el dinero proveniente de la venta de productos de dominio masculino.
- La mujer, en ausencia de su marido, puede vender productos, pero contando con su permiso.
- Se prohíbe ciertas actividades a las mujeres, al igual que el acceso a algunos espacios relacionados con creencias sobre los amos del monte.

En general, se puede advertir, que las normas y preceptos en el nivel económico-productivo, y en lo relativo a los bienes familiares, reconocen beneficios y derechos a las mujeres mayores a las libertades personales en el ámbito de la familia y el matrimonio.

Cabe destacar, por otra parte, que en las TCO, e incluso en las comunidades, empiezan a elaborarse normas y procedimientos escritos, como estatutos y reglamentos que intentan regular la vida intercomunal y resolver conflictos que involucran o afectan a todos. No existen, sin embargo, normativas particulares referidas a las mujeres.

4. Organización y participación política

Para el caso chiquitano, en la esfera pública y sistema organizativo, el accionar de las mujeres está regulado por valores y reglas acordes a las construcciones de género, con estructuras históricas de exclusión femenina a los mecanismos de decisión. Se representan como requisitos, exigencias, mandatos, prohibiciones y control a la participación, la representación étnica y de género, el ejercicio de cargos y liderazgo, en el ámbito comunal e intercomunal.

- Los cargos y estructuras organizativas de carácter religioso son de dominio masculino y expresan la vigencia del componente católico, mediante “líderes religiosos y jueces ancianos y caciques” con función de vigilancia y control al comportamiento moral.
- Las mujeres pueden participar en espacios de servicios colectivos, como la junta escolar, el comité de agua, etc. En ellos, el ejercicio de cargos directivos implica funciones de responsabilidad y cuidado a otros, que simbólicamente representan “esferas femeninas”.
- Las mujeres no ejercen cargos importantes en las organizaciones comunales, y las carteras que generalmente ocupan son “hacienda” o “tesorera”, respondiendo a imaginarios que reconocen “valores y atributos femeninos” para la gestión.
- Los hombres desapruaban el ejercicio de cargos y liderazgo de las mujeres cuando se contraponen al cumplimiento eficiente de sus roles tradicionales. En este sentido, la participación y ejercicio de cargos debe ser consultada/ autorizada por los esposos.
- Algunas dirigentes son sujeto de disciplinamiento por sus pares que pretenden instruir las y disciplinarlas respecto a “cómo deben actuar”, lo cual las desvaloriza y reproduce simbólicamente la relación de la pareja chiquitana, caracterizada por la autoridad masculina.
- Los espacios de mujeres suelen articularlas apelando a sus identidades de madre y esposa y a su funcionalidad para la economía familiar. No constituyen espacios para la reflexión de género ni para impulsar liderazgos en la arena pública.

Se debe señalar que en este nivel no se identificaron casos atendidos y gestionados por las autoridades comunales. Lo que sí se registró, como se advierte líneas arriba, fueron problemas y dificultades—que no llegan a ser “casos políticos”— que suelen experimentar las mujeres cuando están ejerciendo cargos en directivas y en funciones de liderazgo público.

Entre trinitarios, la organización y funcionamiento de los cabildos, la obligación de las autoridades, generalmente hombres son: hablar el idioma trinitario, conocer las necesidades de la comunidad, y hacerse respetar, ser católico, tener buena palabra y buena conducta, estar casado ante las normas católicas. Las mujeres ancianas y esposas de autoridades, acceden a relativas cuotas de poder, relacionadas con la gestión de conflictos, sin embargo, ese ejercicio está limitado y no favorece necesariamente a las mujeres.

Existen una serie de normas y prácticas que regulan las relaciones con la autoridad y frente a las actividades comunales y organizativas, entre ellas se puede señalar la obligación de participar en las reuniones y eventos comunales; respetar y obedecer las decisiones y órdenes de las autoridades; aceptar las responsabilidades y tareas asignadas

En este contexto, todas las mujeres a excepción de las solteras, participan en esos

espacios comunales de decisión. Por otra parte, la prohibición a las mujeres de participar si no han consultado con el esposo, es cada vez menor. En general, con el tiempo se están abriendo mayores espacios de participación de las mujeres; de esta forma se observa un mayor acceso de mujeres a los cargos de corregidor y de fiscales, entre ellas varias jóvenes.

Grupo 2: Pueblos de origen cazador recolector, agricultor/horticultor, nómadas: ayoreode, chimane y sirionó

Algunos rasgos relevantes

El análisis de los ordenes normativos de estos tres pueblos refiere a principios, valores y regulaciones que sugieren y recomiendan comportamientos, establecen tabúes y dan mensajes para situaciones específicas; la vigencia del orden mítico se combina con preceptos de “la costumbre”, también configurando regulaciones que definen lo permitido y lo prohibido en las relaciones sociales y con el mundo de la naturaleza.

En algunos casos los mitos constituyen advertencias sobre peligros o riesgos, en otros son prohibiciones estrictas y tabúes cuya transgresión merece castigo severo, es decir, combinan regulaciones preventivas y de prohibición, con el propósito de preservar y restaurar la armonía social.

Cabe anotar que el orden mítico está perdiendo vigencia y es sustituido en algunos aspectos por valores y contenidos de regulaciones provenientes de tradiciones cristianas, de normas sociales del entorno y del derecho estatal, en una expresión de interlegalidad y de interculturalidad dinámica.

En el pueblo chimane, sus preceptos normativos están basados en valores, mitos, creencias, y prácticas culturales y en las normas y prácticas de parentesco. Figuran como sanciones, el riesgo de transformación en personas flojas o débiles (disminución de capacidades de trabajo), o en animales, las enfermedades o la muerte, y el exilio al extremo oeste del universo chimane.

De los mitos y manifestaciones religiosas, emergen comportamientos y valores, evidenciando que constituyen una base cultural fundamental del orden normativo. Por ejemplo, los “cuidados cruzados” que la mujer y el hombre deben guardar en situaciones especiales, para no ocasionar problemas y las advertencias y cuidados de los padres para no poner en riesgo a los hijos o los cuidados que deben guardar los vivos para garantizar el descanso de los muertos.

Las normas y recomendaciones de tipo mitológico y cultural regulan el uso de la tierra, los recursos naturales y la producción, distribución y consumo, tomando en cuenta que cada espacio y recurso tienen sus dueños o espíritus que los protegen.

En la mitología y las relaciones sociales se asignan a las mujeres cualidades y obligaciones de distribución y reciprocidad y capacidad de trabajo y laboriosidad (“no ser egoístas”, “no ser flojas”), valores de armonía y de relacionamiento interpersonal y de buena atención a los otros (“ser amables”, “no hacerse la burla de los demás”, “no ser aburridas”).

Entre los sirionó existían también regulaciones de orden mítico que instituían prescripciones y prohibiciones, como por ejemplo, tabúes alimenticios relacionados

con el uso de los recursos naturales, cuya transgresión era objeto de sanciones por los seres míticos, o las regulaciones para la caza, tendientes a garantizar la distribución de la carne y la reciprocidad. Las fuentes bibliográficas resaltan que los mitos establecen conductas responsables, y promueven actos como la transformación, la imposición del sufrimiento y el trabajo.

En el período misional se instituye normas rígidas y castigos drásticos, siendo los azotes, “guasca” la forma más generalizada de sanción. Dado que los conflictos más recurrentes estaban relacionados al orden misional, se establecen normas relativas al tiempo y las formas de trabajo y castigos a faltas como huir de la misión. En ese contexto, los azotes, además del daño físico afectaban la dignidad de las personas al ser aplicados públicamente. También se establece prohibiciones sobre prácticas culturales, como la producción y consumo de chicha considerada como bebida alcohólica, para lo cual crean una sanción social. En las prescripciones definidas para las mujeres, se menciona “portarse bien” que significaría evitar chismes en la comunidad.

En el ordenamiento normativo ayoreode transmitido por los antepasados, se combinaban principalmente referentes de dos orígenes: del orden mítico, expresado en los *puyade*, con el orden de la “moral” (como lo denominan estudiosos del tema) y que los ayoreode definen como orden de la “costumbre” y/o reglas. Se pautaban así relaciones, prohibiciones y permisiones, a la vez que se advertía sobre eventuales castigos y dispositivos de control a conductas transgresoras.

Los *puyade* son pautas de acción relacionadas con los antepasados originarios y la estructura mítica del mundo ayoreode que regulan las relaciones entre humanos y de estos con la naturaleza. Cada entidad mítica dictaba *puyac*, reglas de comportamiento con distintos grados de poder y sanción; por ejemplo, lo relacionado con *Asojiná* (principal entidad mítica, representada por el pájaro cuyabo) se advierte envuelto en los *puyade* más estrictos. En los *puyade* los preceptos principalmente señalan que no poseen función moralizadora, y sin enunciarse como órdenes, “recomiendan” cómo se deben hacer las cosas: desde prácticas sociales, técnicas, acceso a alimentos y alimentación, forma de encarar momentos críticos y peligro frente a la naturaleza, y momentos de conflictos y venganzas. La transgresión de los *puyade* se manifestaba principalmente en enfermedades y accidentes, incluso mortales.

Las regulaciones referidas a la “costumbre”, separadas del orden mítico en tanto relativas a una especie de orden “moral” y “voluntario”, delimitaban lo permitido o posible, la obligación y lo prohibido. Su transgresión se castigaba con sanciones física, como la muerte y la expulsión del grupo, y no corporales como la censura pública y amonestación de las autoridades del grupo.

Ambos referentes aparecían interrelacionados en la vida cotidiana y en la pedagogía ayoreode. Se evidencia, por otra parte, que las prohibiciones, *puyac* val igual que las regulaciones de la “costumbre” – eran mayores para las mujeres, moldeando su accionar.

En la actualidad, algunos elementos y comportamientos *puyade*, y otros referentes de la “costumbre”, son descritos como reglas, sugerencias, recomendaciones, mandatos y prohibiciones, sobre las relaciones de pareja y la obediencia conyugal femenina, fidelidad en la pareja, prácticas de la sexualidad, maternidad, relaciones en el *jogasui* y en

la red de parentela, y como valores de laboriosidad, coraje, entre otros.

En la época actual no queda claro el estatus de los *puyade*, y su traducción se relaciona con la “ley de la costumbre” o la reglamentación. Habría que indagar la relación entre los *puyade* de origen mítico y lo que hoy se define como *puyac*, costumbre o reglamento, y la tendencia para enfrentar situaciones actuales, una vez que se manifiesta un vacío de referentes normativos, en un contexto de interculturalidad y relaciones de poder.

La aplicación de los *puyade* y de reglas del Gran Chaco son cada vez más débiles en su vigencia, por lo que probablemente serán sustituidos por una reglamentación interna y escrita, que muchos requieren como necesaria, para disminuir la conflictividad y la situación de anomia (por efecto de la desaparición progresiva de las regulaciones anteriores), atribuida también a actividades como el trabajo sexual, la drogadicción y la violencia, especialmente hacia las mujeres.

1. Relaciones familiares y aspectos reproductivos

En los chimane, entre las reglas y preceptos presentes en sus construcciones de género en lo relativo a la familia y los aspectos reproductivos, resalta un conjunto de normatividades que regulan la vida en pareja, considerada una condición central. Es así que se confirman los siguientes principios y regulaciones:

- Para mantener y preservar las relaciones intercomunales y la articulación de familias, las mujeres deben poner en práctica diversos rituales relacionados con la chicha, la fertilidad y las relaciones sexuales
- Las mujeres deben mantener la vida conyugal estable, para preservar redes de parentesco y socializar a los hijos/as en pareja.
- Las madres intervienen en la búsqueda de pareja para sus hijas, quienes deben casarse preferentemente en edad madura.
- Las mujeres pueden concluir una relación estable, aunque deben buscar una pareja de manera inmediata. Es decir, se les reconoce libertad para decidir el inicio y conclusiones de una relación.
- En la separación no se acepta el abandono de los hijos o un ambiente de maltrato.
- Las mujeres tienen cierta libertad para definir el número de hijos, aunque cada vez con mayor intervención de los varones.
- El aborto o interrupción de un embarazo no es castigado, siendo un tema que se encara al interior de la familia, como se tratan asuntos considerados íntimos y/o personales. Puede proceder tanto de una decisión de la mujer como de la pareja, aunque es censurado por algunos hombres.
- Las mujeres deben cumplir con los tabúes alimenticios durante el periodo prenatal y los varones con prohibiciones existentes.

Se debe señalar, sin embargo, que la experiencia del matrimonio de prueba y la preferencia del matrimonio en edad madura son aspectos que están cambiando. Por otra parte, respecto a las prácticas de interrupción del embarazo o aborto en el texto específico sobre los chimane se explica que los riesgos de tipo simbólico y/o mágico, podrían ser mayores cuando la maternidad se da en situaciones no ideales, como en una pareja inestable (dando lugar a infanticidio, comenta el texto).

Entre los sirionó, los valores, principios regulativos y prácticas establecen aspectos relativos particularmente a la formación de parejas, matrimonio y estabilidad conyugal, destacando que:

- Antiguamente, antes del establecimiento de puestos misionales, el matrimonio prescriptivo era entre primos cruzados. Sin embargo, se trata de prácticas al parecer que se han perdido.
- Se registraron matrimonios arreglados y con legitimación del jefe de la “banda”. Una preferencia para las mujeres era el matrimonio con cazadores dada la obligada responsabilidad del varón de proveer de carne y de ofertar regalos a la familia de su pareja.
- Las mujeres pueden separarse, casos en los cuales los hijos/as son responsabilidad de la mujer y de su familia. Aunque durante la administración misional, se instituyó la prohibición de la separación, posiblemente intentando establecer el matrimonio permanente y erradicar la práctica del “repasando”. Ello dio lugar a que busquen la reconciliación de la pareja.
- Las mujeres, dada su mayor responsabilidad sobre los hijos/as, pueden cambiar el apellido paterno de éstos cuando tienen otro cónyuge, pudiendo llevar el apellido de éste, especialmente cuando se convierte en sostén económico de la familia. En los casos en que la mujer se vuelve a casar, se evidencia un control, desde las mujeres y la población en general, para garantizar un buen trato a ella y a sus hijos.
- Las mujeres tienen la potestad de definir el momento de la maternidad y el número de hijos, pudiendo utilizar métodos de planificación familiar o yerbas que ellas conocen,
- Aún se respeta la libertad sexual de hombres y mujeres, aunque se valora la fidelidad cuando se encuentran en pareja.
- Existe la práctica de facilitar periodos de prueba para que las parejas aprendan a convivir
- Las mujeres, de manera eficiente deben resolver y controlar los abusos a menores de edad, el maltrato a mujeres y varones, y la atención de asuntos relacionados con la familia, en tanto ejercicio de sus roles de resolución de conflictos en el ámbito “familiar-privado”.

Una práctica que aún pervive es el intercambio de parejas, que los sirionó denominan “repasando”. Se trata de una alianza que ocurre esporádicamente y que dura una o dos noches. El contexto actual de las prácticas del “repasando” suelen ser las expediciones de pesca de tortugas al río Cocharcas, que movilizan a las familias una vez al año.

Aunque muchos sirionó opinan que dicha práctica disminuía las separaciones anteriormente y que en la actualidad existen separaciones frecuentes entre las parejas, cabe preguntarse si la mujer sirionó se somete o participa. Se torna importante profundizar en los significados y visiones desde sus miradas.

En la actualidad pese a que se preserva la autonomía de hombres y mujeres sirionó, se observa que muchos valores religiosos, impartidos en las misiones cristianas, y que prohíben ciertas prácticas, están siendo adoptados.

En el pueblo ayoreode se diferencian con mayor claridad aspectos de la vida en el Gran Chaco, el periodo de administración misional y la actualidad. En un intento por recoger e interpretar reglas de importancia en el Gran Chaco y en la vida actual, los ayoreode sugieren establecer el origen del *pyyav* diferenciado del orden de la “costumbre”, y la determinación de regulaciones que podrían definirse como “leyes” (de cumplimiento obligatorio). El siguiente resumen, elaborado con líderes mujeres y varones no es una lista

detallada sino una referencia que incluye valores, reglas, sugerencias y recomendaciones identificadas con mayor facilidad.

Regulaciones generales durante su vida en el Gran Chaco (monte):

- Respetar el espacio territorial de los grupos locales.
- Respetar a *Asojné* y *Poji*, las prescripciones de su ritual y los *pnyade* dados por las –
- entidades míticas del tiempo de los *jnanibajade* y *chequebajedie* (antepasados del orden de mundo inicial).
- Cumplir con las reglas sobre la guerra entre grupos locales.
- Respetar la exogamia clánica.
- Evitar la existencia o desarrollo de personas, mediante el entierro, en las siguientes
- situaciones: niños con malformación, gemelos, nacimientos sin espaciamiento adecuado,
- niños huérfanos de padre, niños nacidos en épocas de guerra, entre otros.
- Evitar el sufrimiento de adultos u otros que lo solicitaban, usando el entierro.
- Evitar la existencia de mujeres huérfanas y sin marido, incluso embarazadas sin pareja.
- Distribuir e intercambiar bienes y *edopasade*.
- No narrar mitos y *sarode* prohibidos.

Regulaciones para mujeres, en especial mujeres-madre con pareja estable:

- Mantener la vida conyugal, con la obligación de socializar a los hijos/as aceptados.
- Enterrar al primogénito.
- Acatar prohibiciones de relacionamiento social, evitando contacto con otras mujeres
- solteras y observando 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.
- Existen dos etapas en la sexualidad; la primera en la juventud, de 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.

Mujeres en general:

- Aceptar los matrimonios arreglados por los progenitores.
- Mostrar laboriosidad en las actividades asignadas, cumpliendo con los preceptos *pnyade*

- 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.

Regulaciones durante las misiones:

En el proceso de asentamientos en puestos misionales y en las comunidades, los misioneros establecen una serie de valores y prohibiciones, en relación especialmente a la esfera del cuerpo, la sexualidad y los roles domésticos. Ello hace posible promover valores y nociones de la moral cristiana, como el valor inherente a las personas “creadas a la imagen de Dios” del derecho a la vida, el matrimonio y la familia, y preceptos de género prevalecientes en el entorno regional, que progresivamente afectarán la situación de las mujeres. Por ejemplo, se refuerza una organización basada en la familia nuclear, que progresivamente se está transformando en la unidad doméstica predominante, aunque subsisten relaciones alrededor del *jogasui* como espacio de redistribución y base de la red de parentela a quienes se acude como respaldo, en especial, ante situaciones de conflicto.

Las regulaciones de hoy:

Las regulaciones actuales “de obligatoriedad” parecen escasas, ya que los *pnayde* están perdiendo vigencia entre las nuevas generaciones. Las prohibiciones identificadas como “leyes”, incluyen “no matar y no enterrar a las personas como parte de sus estrategias de vida”, incorporados de los valores cristianos. Algunas de las prescripciones y sugerencias importantes en la actualidad serían:

- Mantener las formas de relación e interacción al interior de la familia y entre mujeres
emparejadas y solteras.
- Compartir con el marido las decisiones sobre la administración de ingresos, socialización
de los hijos/as, definiciones para la comunidad.
- No generar ni recordar conflictos entre clanes y grupos locales.
- Garantizar la patrilinealidad mediante la monogamia o fidelidad y, en pocos casos, la
entrega en “adopción” del primogénito, a miembros del grupo o a instituciones sociales.
- Evitar el uso abusivo de la palabra, en especial no involucrarse en comentarios
definidos como chismes. No involucrarse en la educación de los hijos/as de otros.
- Decidir sobre la entrega en “adopción” de los hijos y sobre el aborto.
- Mantener relaciones de reciprocidad, distribución e intercambio, en especial en
el ámbito de la familia nuclear y el *jogasui*.

En la actualidad, muchas pautas antiguas están perdiendo vigencia. Cabe notar que algunas reglas son más estrictas. Por ejemplo, la exogamia clánica es estricta en algunos clanes más que en otros y se trata de evitar la transgresión de esa norma, aunque aún se acude a la “adopción” o aceptación ritual de personas por otros clanes, como una práctica antigua y forma de eludir la exogamia en los clanes más grandes.

De igual manera, 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 al casamiento temprano y asumir su maternidad en pareja, evitando la condición de madre soltera y buscando impedir que se dediquen a la actividad de *cujajó* (pajarito), o a “la venta del cuerpo”, como denominan al trabajo sexual.

Si bien durante la vida en el Gran Chaco, el número de hijos/as era controlado por la mujer o la pareja, en la actualidad los padres aceptan a todos sus hijos y en algunos casos los entregan a miembros de su familia, o a instituciones para su socialización. Se observa en la esfera de la reproducción, además, una creciente cantidad de madres solteras cuyos hijos/as son aceptados por abuelas u otros familiares, en el marco de la amplia protección a la maternidad y a las madres con una serie de tabúes.

2. Integridad personal y violencia de género

Respecto a esta temática, las reflexiones de las mujeres apuntan a la necesidad de reclamar y ejercer sus derechos humanos, principalmente frente a la violencia y el maltrato:

En el pueblo sirionó, aunque se destaca que la violencia y el maltrato físico hacia las mujeres no parecen hechos frecuentes y discursivamente se la rechaza, se advierte la existencia de valores y prácticas cuyo incumplimiento se interpreta como factores o causas de la violencia de género, aludiendo los siguientes casos:

- Cumplir con los roles asignados a las mujeres relativos a la esfera doméstica, como por ejemplo, no preparar las comidas.
- Cumplir con el mandato de laboriosidad.
- Cumplir con los mandatos sociales como el compartir y distribuir productos.

Como ya se señaló, en el pueblo sirionó actualmente existe una tendencia al incremento de las situaciones de vulnerabilidad de las mujeres por el mayor acceso a droga y a bebidas alcohólicas, que también provocan mayor infidelidad. En ese marco, se alude de forma específica a una mayor disponibilidad de dinero entre los hombres.

Los insultos a las mujeres son más frecuentes, sobre todo “floja”, “fea”, lo que para algunos hombres significa una pérdida de respeto. También se dan casos de peleas entre mujeres por causa de celos.

Cabe anotar que, de acuerdo a varios testimonios, se considera violación a la relación sexual cuando una mujer tiene su período menstrual.

En lo relativo al pueblo chimane, se destaca que el maltrato y la violencia no son frecuentes en la vida y en las relaciones; ello se explica con la noción y actitud de “evitar el enojo”, dado que se consideran comportamientos y actitudes inaceptables, que alcanzan incluso a “alzar la voz y expresar enojo”. Sin embargo, en la actualidad se observa un relativo incremento de la violencia, paralelo al aumento de problemas y conflictos de carácter “machista”, que se estarían proyectando desde áreas urbanas y en el contexto de empleos externos a las comunidades. En otras palabras, se refiere a que en el proceso histórico de interrelación con el entorno, la valoración y autonomía de las mujeres se ha visto afectada por diversos factores que incrementan el maltrato así como la incorporación de valores y prácticas religiosas cristianas.

La violencia y abuso sexual es un fenómeno poco frecuente y que se da en comunidades donde los hombres trabajan afuera y/o en las comunidades cercanas a San Borja. Más frecuentes parecen ser las relaciones sexuales no consentidas con el esposo, que algunas mujeres consideran “maltrato y abuso sexual”.

Cuando se producen casos de violencia de los hombres a sus mujeres en las relaciones de pareja, generalmente se trata de situaciones en las que la residencia matrimonial es en el lugar del hombre. Los argumentos a los que se recurre para explicar los hechos de violencia y agresiones, aluden a un mayor consumo de bebidas alcohólicas, los celos, el descuido de la madre a sus hijos/as. En muchos casos, estos son tratados al interior de la familia, y en otros se remiten a los corregidores y al Gran Consejo Chimane, de acuerdo a la gravedad y a la reincidencia.

Una forma de violencia compartida por las mujeres y los hombres chimane son los malos tratos y discriminación que experimentan en el acceso a los servicios que se encuentran localizados en San Borja.

Para el pueblo ayoreode –aunque en el acápite anterior se refiere a las normativas y preceptos que regulan el accionar de las mujeres en las relaciones de pareja– en esta sección se da cuenta de las experiencias de violencia contra las mujeres en las diversas épocas de su vida como pueblo, de acuerdo a los contextos históricos. Todos los hechos relatados como casos son considerados por mujeres y hombres como situaciones no aceptables y que han merecido el rechazo general.

En la literatura etnográfica y en testimonios se manifiesta que existían hechos de violencia de género en el mundo del *erape bajade* expresados en experiencias al respecto de entidades míticas *edopasade*. Entidades míticas, también antepasados metamorfoseados femeninos como *Asojná*, *Soré* y *Cño*, que experimentaron situaciones de extrema violencia, inclusive la muerte.

De igual manera, durante la época del Gran Chaco, cuando el hombre era violento con su esposa se lo consideraba “malo”, y más aún si llegaba a matarla, especialmente si él tenía mucha familia y la mujer se encontraba indefensa por no contar con una familia grande que la apoyara. Algunos testimonios dan cuenta, en tal sentido, de actos de violencia que terminaban 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. Como se indica líneas arriba, la violencia podía ser mayor hacia las mujeres solteras, huérfanas y viudas sin protección de familias poderosas y/o redes de parentela.

Actualmente, se registra violencia física y sexual, dentro y fuera de la pareja. Se evidencia 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 *clefa*²⁹.

Del análisis de los testimonios se observa 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.

²⁹ Apelación local para designar fuertes pegamentos químicos usados también como drogas inhalantes, característicos de poblaciones que viven en una situación marginal (muy frecuentemente personas de la calle).

Por otra parte también se puede señalar que al parecer el ser mujer/persona ayoredie se relaciona también con la pertenencia a un clan y a un *jogasui* y red de parentela poderoso que proteja y respalde sus acciones. Dichas nociones son importantes para comprender la vida cotidiana de las mujeres y su acceso a una vida sin violencia, a la autoridad y al poder, o su situación de fragilidad en el grupo; aunque eventualmente pueda encontrarse en una situación de poder, cuando no es miembro de una familia poderosa se arriesga a una inestabilidad.

3. Economía: manejo y control de recursos

En esta esfera muchos principios regulativos, preceptos, valores y prácticas son comunes y compartidos por los tres pueblos, siendo que también se registran especificidades y diferencias.

En el caso del pueblo chimane se han identificado algunos valores y principios, así como, prácticas relativas a la esfera económica, entre las que se puede destacar como las más relevantes las siguientes:

- La división del trabajo define la participación de las mujeres en los diversos ámbitos y ecosistemas, lo que deriva en saberes y habilidades variadas.
- La uxori-localidad y las prácticas relativas a la organización del trabajo y de la producción, favorecen la protección de la mujer y de sus hijos/as; por ejemplo, la circulación de la carne se realiza especialmente entre familiares de la mujer.
- La forma de residencia y de organización económica también favorecen la herencia por la línea materna.
- La práctica del “convite” para compartir la chicha y la visita a los parientes, “*sobaqui*”, constituye un espacio para el intercambio de alimentos que refuerza el rol femenino que garantiza los lazos matrimoniales y familiares (entre parientes de comunidades alejadas), la articulación del parentesco, el dominio de un amplio territorio, la itinerancia.

Además, cohesiona y fortalece la identidad de grupo étnico.

- Las relaciones de reciprocidad e intercambio de alimentos y bebidas entre familiares se desenvuelven en la medida que la mujer cumple como proveedora de yuca y de chicha y el hombre de carne. Es así que la mujer, por su responsabilidad en la provisión de yuca para la chicha, tiene su propio chaco.

Los principales valores, reglas, principios y prácticas en el ámbito económico y de la organización del trabajo y de la producción en el pueblo sirionó, resaltan los siguientes aspectos:

- Se reconoce la capacidad y potestad de las mujeres para involucrarse en cualquier actividad sin muchas restricciones, valorando su contribución, que incluye la recolección de miel, frutos, cacería de algunos animales, y últimamente el manejo y aprovechamiento de madera y leña.

- Las mujeres acceden a conocimientos y saberes de forma irrestricta
- Se espera que las mujeres impulsen al hombre y a la familia, que articula sus roles maternos con los de proveedora y distribuidora
- La herencia no tenía mayor significación durante la vida semi-nómada, aunque objetos masculinos eran heredados por el hijo y el hermano y los femeninos por la hermana o hija. En la actualidad, la mujer tiene derecho a la herencia de sus padres y del esposo, incluyendo la producción en el chaco y sus herramientas.
- Los instrumentos de pesca (anzuelos, liñadas, redes, tarrafas) son del dominio del hombre, y aunque se dice que son de la familia, la mujer no puede prestarlos sin consultar a su esposo, pero los hijos/as o ella misma pueden disponer para su uso.
- Los bienes de la pareja en casos de separaciones, se distribuyen de acuerdo a su utilización por cada cónyuge, es así que en las cosas de la casa, sólo puede disponer la mujer. En este sentido, es el uso, responsabilidad y control, lo que determina la posesión.
- Cuando el hombre abandona la familia, debe dejar a la mujer las herramientas otrora utilizadas sólo por él, para garantizar el sostén familiar
- El espacio territorial es colectivo e indivisible, aunque en los últimos tiempos existen conflictos por zonas de pastoreo con el argumento de posesión.

Entre los principios regulativos, las reglas y prácticas más relevantes del pueblo ayoreode en la esfera de la economía y la producción se tienen las siguientes:

- Un valor central durante la vida en el Gran Chaco era que las ayoredie tengan las cualidades de “ser mujer valiente” y laboriosa, preparada para participar en diferentes tareas. En ese marco, sus conocimientos para la sobrevivencia y para garantizar los recursos y bienes básicos para la cotidianeidad y la sobrevivencia del grupo, y para la independencia personal, eran apreciados.
- Su participación en actividades consideradas “propias”, como recolectar, cazar animales no prohibidos por *puyac*, intervenir en ciertos trabajos de huertas y chacos, especialmente en la cosecha, y principalmente realizar todo el procedimiento del tejido. Estas labores debían ser enseñadas a las jóvenes a través de la práctica, en un proceso de aprendizaje en su preparación para asumir la vida en pareja.
- En la actualidad se valora la adopción de nuevos comportamientos para subsistir, relativos especialmente a la capacidad de acumulación de bienes materiales y a la generación de ingresos para acceder a condiciones de salud y alimentos, y de planificación para el futuro. Ellos implican prácticas y valores como: aprender a ahorrar y “comprar cosas con su plata y aprender de los *cambas* a guardar”; aunque al mismo tiempo se resalta la necesidad de mantener las prácticas de distribución, solidaridad y reciprocidad.
- Las ayoredie trabajan casi de manera permanente en el tejido y elaboración de artesanías, al mismo tiempo que realizan otras actividades, ya que su concepto de laboriosidad se mantiene y el ocio se restringe a actividades de visita y periodos de reposo.
- El concepto de propiedad, que en la época del Gran Chaco se limitaba a una posesión eventual de bienes elaborados, producidos y recolectados, en la actualidad incluye la noción de propiedad privada de los bienes que se adquieren en el mercado y de los ingresos provenientes de la venta de artesanías y de la venta de su fuerza de trabajo.

- La herencia a la que mujeres y hombres tenían acceso igualitario en el Gran Chaco, era limitada por las prácticas de reciprocidad y de distribución de bienes, la noción de posesión antes que de propiedad, y la destrucción de los bienes de los difuntos, prácticas que en la actualidad están cambiando especialmente al incorporarse nociones de propiedad privada. Ello puede dar lugar a conflictos entre miembros de las familias nucleares y ampliadas.

4. Organización y participación política

Se puede señalar que en los tres pueblos, sobre los asuntos organizativos y de participación, se definen reglas, valores y prácticas que corresponden con las construcciones de género y con sus procesos históricos, exponiendo pautas, sugerencias, mandatos y prácticas referidas a las mujeres.

Para el caso chimane, se pueden resaltar los siguientes aspectos:

- En las comunidades y en el territorio, las mujeres participan de las instancias en las que se eligen autoridades y se toman decisiones
- La elección de mujeres como autoridades de la esfera no es frecuente, teniendo mayor presencia en cargos de organizaciones relativas a salud, educación, como por ejemplo la junta escolar, y en proyectos que impulsan procesos productivos.
- Las mujeres tienen una participación reconocida en los procesos y espacios de resolución de conflictos.
- Las mujeres son valoradas por su participación en la defensa de los intereses y desafíos de su pueblo.

Es pertinente anotar que actualmente, en el Consejo Chimane se designa a una mujer en la cartera de género y existen visiones compartidas respecto a la necesidad de ampliar y consolidar su participación política. Se pone énfasis en que dado el tradicional rol que juegan las mujeres en la articulación social de las relaciones entre familias chimane, su mayor presencia en instancias y espacios de resolución de conflictos podría constituir un aporte.

En ese marco, se identifica como limitantes el escaso manejo del idioma castellano, el menor conocimiento del mundo no chimane y, desde la perspectiva de las mujeres, el rechazo de sus parejas.

En lo relativo al pueblo sirionó, se apunta que las mujeres defienden sus derechos de participación política, de tal manera que la negativa de los maridos a la asistencia de las mujeres se convierte en conflicto.

Por otra parte, desde la perspectiva de las mujeres se considera que en la actualidad se encuentran en una relativa mejor posición y situación con relación a los varones por varios factores, entre los cuales se resalta que: i) la residencia matrimonial uxorilocal, en tanto define el acceso a bienes y a la herencia por la vía materna; ii) la participación de las mujeres en la recolección de miel, y particularmente su dominio sobre la comercialización de ese producto que es valorado en el mercado local, permitiéndole acceder a ingresos; iii) la práctica del “repasando” que refiere a cierta libertad en el ejercicio de la sexualidad; iv) la adopción de hijos/as por el último marido de la mujer, asumiendo roles de proveedor y ; v) el dominio femenino del “comadreo” como un mecanismo de control. Otro indicador referido a la mejor situación, se expresa en el mayor tiempo de descanso de las mujeres.

Para el caso del pueblo ayoreode se registran una serie de aspectos, formulados como requisitos, reglas, exigencias, mandatos y prohibiciones, que definen muchas de las formas y modalidades de su participación y ejercicio de cargos en la esfera pública. Se pueden destacar los siguientes:

- Se valora de manera positiva las capacidades de las mujeres para ocupar cargos por que se considera que pueden adquirir las mismas habilidades y competencias de los varones.
- Las posibilidades de participación de las mujeres están 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.
- La adopción de formas de organización política republicana actuales en las comunidades tiende a excluir a las mujeres del acceso a cargos de dirección, limitando su participación a las carteras de secretarías de salud y más recientemente de género, aunque ellas están buscando revertir esa situación tratando de acceder a todos los cargos.
- Las mujeres ayoredie participan activamente en procesos de recuperación y reivindicación política de identidades culturales y de pueblos, destacándose especialmente aquellas que ocupan cargos en organizaciones intercomunales e indígenas.
- Las mujeres participan en ámbitos comunales mediante sus organizaciones dedicadas a la producción y comercialización de bienes, que además tienen una función importante en la provisión de ingreso y bienestar de la comunidad.
- En su ejercicio de liderazgo y en el desempeño de sus cargos en las organizaciones, se resalta la participación de “mujeres poderosas”, que 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.

Es importante señalar, como elemento característico, que entre los aspectos que limitan la participación de las mujeres, relativos a sus mayores o menores capacidades y habilidades de interlocución y mediación ante el entorno, en el caso ayoreode parecen secundarios ante la vigencia de prácticas propias. Es decir, se abren espacios nuevos de autonomía femenina, pero las ayoredie amplían sus posibilidades de ejercer poder por su pertenencia a determinado clan y al de su pareja y al contar con el respaldo de una red familiar poderosa.

Grupo 3: Pueblos agricultores campesinos: comunidades quechua y aymara

Algunos rasgos relevantes

El estudio de las comunidades de origen quechua, destaca que el orden normativo comunal reconoce un conjunto de principios regulativos para resolver problemas, conflictos o disputa, que provienen de diferentes fuentes normativas. Las normas que se atribuyen a las costumbres contemplan mecanismos represivos (castigos físicos, morales) y de persuasión (consejos); los encargados de llevar las sanciones en un ámbito informal son los familiares, padres o padrinos, y las autoridades comunales, corregidor.

Para resolver disputas o conflictos, los/as comunarios también invocan derechos o

normas consagradas en las leyes nacionales, recurriendo a la justicia ordinaria. En este contexto, los conocimientos y tradiciones, manifiestos en mitos y prohibiciones han dejado de representar, con la misma fuerza que anteriormente, las normas y tabúes culturales, especialmente los de género.

Las normas propias a que se remiten integrantes de las comunidades no están escritas en códigos o en documentos formales; aunque hoy algunas pueden encontrarse en reglamentos o resoluciones aprobados en ampliados o asamblea de las centrales o subcentrales sindicales a las que pertenecen.

El análisis sobre las comunidades aymara no registra los elementos distintivos de las normas y principios regulativos de sus ordenamientos locales. La referencia central alude a que en general, las pautas de conducta se encuentran establecidas por la costumbre y sancionadas a través de normas “formales e informales” (según plantea la investigación), creando un tejido de relaciones que enmarcan y condicionan las decisiones de cada persona y limitan sus opciones individuales.

Por otra parte, se destaca el papel importante de las mujeres en la preservación y reproducción de los valores y normas éticas de la comunidad.

1. Relaciones familiares y aspectos reproductivos

En el caso quechua, la normativa comunal sobre las relaciones de parentesco (que ordenan la reproducción social de la vida y estructuran las relaciones de género) permite analizar las formas en que hombres y mujeres comparten obligaciones y responsabilidades, acerca de sus condiciones de vida, la circulación de bienes materiales y simbólicos y la jerarquía de autoridades. Entre las normas, preceptos e instituciones se puede resaltar que:

- La regla de residencia es generalmente patrilocal (virilocal) mediante la cual el hijo varón lleva a su futura mujer a la casa de sus padres para que aprenda de su futura “suegra”, llegando a ser *qhachuni*, definido como tiempo de aprender a escuchar, trabajar, a respetar y conocer a los parientes afines.
- La institución de *tantay* (convivencia prematrimonial o condición prenupcial de la pareja en proceso de formación de una nueva unidad doméstica), es reconocida socialmente a nivel de la comunidad, la pareja convive antes del matrimonio. Es tiempo de aprender, cuando son *tolqas*, (*yernos*) y *qhachunis* (*nueras*), ambos deben servir a sus nuevos parientes. La joven, al cocinar en el hogar de la suegra muestra competencia y obediencia, como forma práctica y simbólica de integrarse y contribuir a la reproducción del nuevo hogar.
- En la cultura andina hombre y mujer adquieren status de persona plena al reunirse en pareja, *khari-warmi*; como oposición y complementariedad que fundamenta prácticas, comportamientos, responsabilidades y obligaciones económicas, sociales y políticas. El matrimonio otorga identidad al individuo que debe cumplir con normas de convivencia. Mujeres y hombres adquieren roles y atributos de género, que en la representación andina aparece como complementariedad.
- El matrimonio es un proceso de etapas sucesivas en el que se adquieren ciertos compromisos y obligaciones y se institucionaliza la reproducción social. La primera etapa *sumanakuy*, raptó ritual o fuga concertada, prevista por las normas culturales, se trata de algo mutuo, pero que admite cierta iniciativa explícita por el hombre; en tal sentido, es raptó y luego ambos llegan al acuerdo de iniciar

una vida en común. El segundo momento, de la *mañaga*, es la solicitud formal para aceptar la relación, con participación de los padrinos y parientes adultos, quienes reflexionan a la pareja sobre la continuidad del proceso. Allí se decide el lugar de residencia durante la fase de convivencia prenupcial, el matrimonio civil o religioso.

- Debido al principio andino de complementariedad *chachawarmi* o *kebariwarmi*, como estructurador que promueve la reciprocidad y reproducción del grupo, la mujer soltera, más que el hombre soltero, es una aislada social, no puede tener hijos ni padrinos, no tiene abundante parentela, no puede reproducir la cultura. En tal sentido, la mujer tiene más exigencias sociales para casarse, para no ser impar.
- La infidelidad, como quebrantamiento al valor de la monogamia, es fuertemente censurada y la experiencia del adulterio, que acontece con alguna regularidad, es severamente castigada por los padrinos y a veces por las autoridades comunales. Los castigos van desde la violencia física hasta el destierro en el caso del adulterio femenino. Sobre las mujeres divorciadas recae la mayor crítica y sanción moral, donde las faltas más graves son la transgresión a su rol de madres, al abandonar a sus hijos/as o a su marido. En ocasiones la infidelidad genera castigos autoinflingidos, como cuando la mujer o la pareja de adúlteros deciden salir de la comunidad en señal de autoexilio.
- La interrupción del embarazo es concebida como una práctica que puede provocar calamidades y desastres naturales (granizo, rayos, vientos, lluvias, sequía, terremotos) en la comunidad. Cuando un aborto es denunciado o investigado, se atribuye al hecho los desequilibrios de la naturaleza, llueve en época de sequía, hace viento en época en que no debe, fenómenos atribuidos a la trasgresión de una norma que tiene que ver con el equilibrio de la *pacha*, el entorno y sus elementos cosmogónicos. En ese sentido, el sentimiento de culpabilidad individual está en relación a los efectos sobre el conjunto; y las comunidades contribuyen así a generar temores sobre el peligro del aborto. Sin embargo, en muchos casos las mujeres se inclinan hacia el aborto como solución práctica frente a embarazos no deseados. En tal sentido, se exhiben ciertos niveles de tolerancia que lo convierten en práctica relativamente común, sobre todo cuando se trata de mujeres solteras.

En las comunidades aymara seleccionadas para el estudio, entre los principales referentes relativos a la condición de las mujeres en este ámbito, se destaca que:

- El control comunal opera sobre la vida privada de las mujeres, de allí que el adulterio o el incumplimiento de plazos apropiados en la viudez antes de contraer segundas nupcias son reprochados y censurados. En estos casos, la familia afín es la que ejerce mayor control sobre la mujer casada o viuda, manteniendo cierto poder dado que la nuera suele provenir de otra comunidad y se encuentra, por tanto, desprovista de redes familiares propias.
- La pareja se configura como la imagen “del otro” transformado, que reduce a la mujer porque no ha adquirido el poder que da el conocimiento y en tanto permanezca ajena a la instrucción y el manejo del “poder del lenguaje”, el *chachawarmi*, funciona idealmente o se convierte en competencia.
- La mujer aymara asume el compartir responsabilidades y decisiones para existir dentro de la comunidad, porque son *chachawarmi* – lo que implica estar unidos, en todo y para todo– aunque en muchos casos se trata de un “*chachawarmi* ideológico”, que sólo está a cargo de ellas, más aún en el caso de mujeres solas.

Es así que en la actualidad, se configura como “la posición del uno sobre el otro”.

- La mujer debe aguantar más que el varón cuando existen problemas en la casa, por la idea de que “uno se casa por siempre y para siempre”, idea que tiene mucho peso en las comunidades. En general, enfrentar un divorcio o una separación implica para las mujeres enfrentar las críticas sociales y la pérdida de respeto de la familia y la comunidad.
- Cuando la mujer se une en pareja, se va a la casa del hombre, viviendo en sus tierras; en caso de separación, queda sin nada, siendo objeto, además, de muchas críticas y desvalorizaciones a su condición de mujer.
- Las mujeres al casarse se trasladan a vivir a la comunidad de su cónyuge, es decir, se trata de un esquema de residencia virilocal.
- Las mujeres separadas, en muchos casos, están expuestas a medidas de desaprobación y castigo, como el destierro de la comunidad de sus esposos. También suelen ser descalificadas como mujer y como *jaqi*.

2. Integridad personal y violencia de género

En las comunidades de origen quechua existe un conjunto de normas y prescripciones que legitiman y sostienen las prácticas de violencia hacia las mujeres, que en general hacen referencia al control de los maridos y la obediencia que ellas les deben.

- Las mujeres deben cumplir con sus roles de esposas y madres, el cuidado de sus hijos y de la casa y no ser infiel, como referentes normativos para no provocar la violencia.
- La mujer debe aceptar el rol cultural de disciplinamiento que en el marco del “parentesco político”, ejerce su suegra en el proceso de adquisición de su nueva identidad de nuera.
- La fidelidad es un valor fundamental que ordena las relaciones de género. Sin embargo, el cuerpo y la sexualidad de las mujeres está expuesto a un control social mayor y a una normatividad menos benevolente que en el caso de los varones. La infidelidad masculina, en tal sentido, convive con una tolerancia y flexibilidad, que contrasta con la de las mujeres.
- El hombre tiene como prerrogativa, ante una esposa infiel, el castigo y disciplinamiento de su cónyuge, como una forma de restaurar su poder y control dentro de la familia y en torno a la comunidad, coadyuvando, como autoridad familiar, a pautar el comportamiento femenino de su pareja.
- La mujer debe obediencia a los requerimientos sexuales del varón en el ámbito matrimonial, y cuando se dan relaciones no consentidas, las mujeres no encuentran referentes discursivos para denunciarla, ya que responde a un marco ideológico que pauta sus comportamientos y suprime su libertad.

En las comunidades aymara de estudio, la violencia contra las mujeres en las relaciones de pareja se ha intensificado, siendo que también se han deteriorado los mecanismos de control social que antes la mantenían relativamente a raya.

Entre los preceptos y obligaciones extendidas en las comunidades, se establece que en las reuniones sociales donde se produce el consumo de bebidas alcohólicas, la mujer tiene que mantenerse más sobria, porque debe “recoger al hombre”; por lo tanto, se estipula que “la mujer tiene que tomar con mucha atención”. También se prescribe el mandato de obediencia femenina para aguantar los hechos de violencia conyugal.

Muchas situaciones de violencia y maltrato, tienen que ver con la infidelidad del hombre o de la mujer. Cuando se trata de la infidelidad masculina, la esposa suele dejarla pasar o perdona el comportamiento del varón. Sin embargo, la situación es diferente cuando la mujer es quien ha cometido la infidelidad, ya que en este caso se activan componentes de doble moral. Mientras el adulterio del varón es visto como “normal” y no lleva a sanciones mayores, en la mujer se autoriza y hasta aprueba un grado de violencia física y psicológica.

3. Economía: manejo y control de recursos

Para las comunidades quechua, entre las normas reconocidas en la esfera económico productiva, se destacan algunas regulaciones que recogen los cambios del actual contexto de la economía campesina, que presenta una tendencia a ser cada vez más monetarizada, y en la que el mercado va ordenando los intercambios de bienes donde existen, por tanto, diferentes vías y reglas de acceso a los recursos.

Entre los principios regulativos y reglas más relevantes en la esfera económico-productiva, se tienen las siguientes:

- La apropiación y acceso a la tierra en las comunidades asume la forma de propiedad individual, y se realiza a través de la herencia o el matrimonio y mediante otros mecanismos que van imponiéndose, en el marco de procesos de “urbanización”, como la compra-venta y el arrendamiento.
- Los patrones actuales de herencia de las tierras o parcelas no parecen reconocer sesgos de género, por lo cual hijas e hijos acceden por igual a la propiedad que les dejan en herencia sus padres. Se registra así cambios, ya que en el pasado estaban en desventaja pues las parcelas, distribuidas en vida de los padres, se entregaban con preferencia a los hijos varones al momento de casarse.
- En algunos casos se ha evidenciado criterios de discrecionalidad en el mecanismo de la herencia, especialmente cuando median relaciones de conflicto y circunstancias que pueden mediar en la repartición de herencia entre hijos e hijas, lo que impide identificar patrones más precisos que rigen estas prácticas.
- Aunque el acceso a la propiedad no reconoce discriminaciones formales en la distribución y acceso, es probable que la calidad o el tamaño de las tierras que reciben las mujeres establezcan ciertas jerarquías de género, sobre todo en el actual contexto en que las comunidades viven procesos de minifundización y de achicamiento de la frontera agrícola. Por otra parte, algunos estudios registran que el propietario de la tierra es el jefe de la unidad doméstica o agricultor principal del hogar; lo que se refuerza con la idea que la tierra es de quien la trabaja, evidenciando brechas de género en la propiedad de recursos.
- Las tierras que las mujeres reciben en herencia no siempre se traducen en títulos de propiedad, por lo que los esposos pueden disponer sobre las mismas sin consultarles.
- Los arreglos sobre la propiedad reconocen que en caso de separación, las tierras, animales e instrumentos de trabajo agrícola son para quien se queda a cargo de los hijos/as. El cónyuge que abandona el hogar pierde el derecho a reclamar bienes de la pareja. La persona viuda, por otra parte, puede quedarse con todos los bienes adquiridos por la pareja hasta su entrega en herencia a la nueva generación de hijos/as.

Por su parte, en la actual configuración de muchas comunidades aymara, se destacan con fuerza las transformaciones y cambios que está produciendo la migración, especialmente la masculina y entre las generaciones más jóvenes, de hombres y mujeres. Entre los principios y normativas que regulan las relaciones y las prácticas de distribución y acceso a recursos en la esfera económica y productiva, se tienen los siguientes.

- El patrimonio como algo integral no sólo incluye la tierra, sino todo el trabajo incorporado en textiles, herramientas, semillas y enseres domésticos, que pasan de generación en generación en forma paralela (de madres a hijas y padres a hijos), como una especie de dote que instala a la nueva pareja en una situación de relativa equidad en tanto dueños de un patrimonio.
- Bajo la práctica de residencia virilocal, que establece que las mujeres al casarse se irán a vivir a la comunidad del cónyuge, y dejarán la casa paterna –siendo consideradas por ello “gente de otra gente” – no razonables viable la tenencia femenina de la tierra, dado que al irse a otra comunidad la dejará abandonada.
- La mujer es dueña de su propio hato ganadero, y del conjunto de productos textiles, cuya tenencia y herencia es paralela en hombres y mujeres. Ese patrimonio, con características móviles presenta ventajas a la hora de migrar, debido a que las mujeres pueden llevarlo o venderlo para instalar un negocio o comprar un terreno en la ciudad.
- La tierra, por lo general es propiedad de los varones, y en los procedimientos de herencia, se privilegia a los hijos sobre las hijas mujeres. Ese desequilibrio se compensa con la propiedad del ganado que supone derechos sobre las tierras de pastoreo,
- La hija mujer hereda tierras de sus progenitores en ausencia de hermanos varones. En esa situación, el esquema de residencia virilocal puede cambiar dándose el traslado del hombre a la comunidad de su esposa, donde ocupa la posición de “yerno”.
- Las tierras de cultivo son reservadas con preferencia para los hijos varones, es decir, la transmisión de la herencia de padres a hijos varones es lo más común. En el caso que se trate sólo de hijas mujeres todas tienen acceso a las tierras divididas por igual, pero cuando existen varones, ellos reciben la propiedad formal sobre las tierras más extensas, mientras ellas reciben pequeñas parcelas, siendo que en muchos casos no tienen acceso a esa tierra porque se trasladan, como nueras, a otra comunidad
- Aunque existe desigualdad en la propiedad formal de la tierra, en tanto que el trabajo es la base de pertenencia a la comunidad y que da prestigio social a las personas, en los hechos las mujeres se sienten “dueñas” de todo. La idea que son permanentes y los hombres son pasajeros, que ellas son el nido y ellos el ave que vuela, es la base cultural que sustenta ese sentido de pertenencia a la tierra que no se expresa con el concepto de propiedad legal.
- Ni hombre ni mujer pueden por sí solos completar el trabajo agropecuario o la vida doméstica. Eso se asocia a las imágenes del “nido” y de la “casa llena” y a la suerte que traen al hogar las hijas primogénitas, en tanto la primogenitura del varón augura el “vaciamiento” y la pérdida del patrimonio familiar.

4. Organización y participación política

En las comunidades de origen quechua, entre las principales reglas y preceptos que regulan la esfera pública y controlan los derechos y oportunidades de las mujeres, en cuanto a la participación en estructuras de poder, ejercicio de representación y liderazgo, se tiene, entre otras, que:

- La adscripción al sindicato reconoce como condición la titularidad de la tierra, que ostenta el varón como representante familiar, por lo cual la deliberación pública comunal suele ser un espacio de práctica y simbólicamente masculino.
- Los varones, padres o esposos, detentan la autoridad, mientras las esposas permanecen en los márgenes de las deliberaciones, construcciones que se justifican con las ideologías de la complementariedad, que suponen que la participación de las mujeres en las decisiones se restituye cuando se discute en la pareja y se acuerda una posición conjunta de familia, que haría prescindible la presencia femenina. Eso expresa un desbalance de género al mediatizar la voz de las mujeres.
- La palabra y el reconocimiento son cualidades acumuladas por los varones en el largo proceso de aprendizaje y de vida pública. En las asambleas comunales la presencia de las mujeres pasa inadvertida debido a que carecen de destrezas o capital político, y la vergüenza y miedo que experimentan se ve acrecentado por un mayor monolingüismo que restringe sus posibilidades de representar a la comunidad, en un contexto de mayor vinculación de las comunidades con el Estado, donde el hablar sólo quechua tiene un efecto que devalúa a las mujeres.
- En calidad de representante de familia, el marido, o hijo mayor, adquiere todos los derechos y obligaciones para ostentar la membresía en el sindicato, por tanto, la representación de las mujeres sigue mediatizada por la figura del padre o algún varón de la familia y su acceso se adquiere con el status de viuda, separada o en ausencia temporal del marido. En tal sentido, la escasa presencia femenina en el ámbito sindical expone la forma de filiación que rige la propiedad de la tierra y su titularidad permite el vínculo entre comunarios y sindicato; es decir, existe relación directa entre la posesión de tierras y la pertenencia a la estructura sindical.
- Las desventajas de las mujeres y su subordinación en la familia y en la comunidad les impiden desafiar la autoridad y el control de los esposos.
- Las mujeres solteras encuentran muchos obstáculos para acceder a participar en las estructuras jerárquicas de la organización comunal.

Para el caso de las comunidades aymara, la organización política y el sistema de cargos, en cuanto a la participación de las mujeres y la presencia en el ejercicio de liderazgo, registra el siguiente cuadro de normas y reglas establecidas:

- En las comunidades se empieza a asumir el cargo de autoridad originaria en pareja, *chacha-warmi*, comenzando por los de menor jerarquía y siguiendo un *thakhi* (camino), de acuerdo con reglas establecidas por la comunidad. La presencia de la pareja es requerida en los actos públicos y las ceremonias y reuniones festivas del ciclo ritual anual.
- En la mayoría de comunidades, la función de las mujeres en el sistema de autoridades étnicas *Mallku-T'alla* es ante todo como acompañantes de sus pares masculinos, es decir, como un elemento simbólico. Desde esas prácticas se legitima la ideología del *chachawarmi* sin alterar con ello el dominio masculino sobre la esfera de la representación pública, donde impera con mayor fuerza la cultura, y los códigos y lógicas sindicales
- La presencia de las mujeres en condición de “acompañantes” de las autoridades las convierte en autoridades auxiliares, importantes en el ciclo ritual, pero secundarias cuando se trata de espacios de mayor decisión política, de gestionar trámites o de relacionarse con actores sociales y políticos externos y con

autoridades estatales.

- Ese papel de acompañantes y la necesidad de participar como pareja en los actos públicos, se observa incluso cuando la mujer viuda asume el cargo, ya que debe estar acompañada por su hijo mayor o algún otro varón de la familia.
- Las mujeres viudas pueden ejercer los cargos de autoridad para cumplir con el servicio a la comunidad por las tierras de cultivo de su esposo difunto. Sin embargo, en función al principio de paridad y complementariedad, debe asumir el cargo acompañada por su hijo mayor o de algún otro varón de la familia.
- La noción de *Mallku* y *T'alla* ratifica la idea de complementariedad de la pareja andina. Y aunque en las asambleas o cabildos es escasa la participación de las mujeres en la deliberación y la toma de decisiones, su poder suele ejercerse al influir sobre las decisiones y propuestas que llevan sus maridos al espacio de la reunión comunal. Una autoridad difícilmente toma decisiones o propone algo sin haber consultado con su esposa, de manera que la mujer tiene un poder informal, mientras el poder formal, y sobre todo la capacidad de discurso público, son prerrogativa de los hombres.

III ORDEN NORMATIVO E INTERLEGALIDAD

En esta sección final, a modo de un balance, que integra los aspectos desarrollados en los dos acápite anteriores, se presentan las principales características que revisten las prácticas de resolución de conflictos y disputas en que participan las mujeres en el marco de procesos de interlegalidad, y que definen y delimitan sus derechos, libertades y decisiones.

En tal sentido, se retoma la discusión del objetivo relativo a la necesidad de examinar, desde las perspectivas y valoraciones de las propias actoras sociales, mujeres indígenas, campesinas y originarias, los procesos de regulación y de resolución de conflictos y disputas en los ámbitos de estudio³⁰. Desde esa perspectiva, se presta atención a las especificidades de género en el marco de las estructuras y las prácticas de los órdenes normativos locales.

A través de seis indicadores³¹ se examinan las experiencias, expectativas, dificultades y estrategias desplegadas por las mujeres en los procesos de resolución de conflictos y problemas donde se han producido transgresiones o se han puesto en cuestión los preceptos, obligaciones y mandatos de género construidos culturalmente. Esas situaciones de conflictos y disputas concretas son las que dan lugar a que los ordenamientos locales se materialicen.

Desde la perspectiva teórico conceptual adoptada en la investigación, el análisis de algunas características de los órdenes normativos locales en relación con los derechos de las mujeres, se evidencia que las realidades diversas hablan, en términos generales, de procesos de interrelaciones, de cruces, entre los órdenes locales, indígenas u originarios con el estatal; fenómeno denominado por de Sousa Santos como “interlegalidad”, eje analítico que manifiesta la complejidad y permite reflexionar sobre los derechos de las mujeres indígenas en el marco del pluralismo jurídico. Este enfoque se aleja así, de visiones esencialistas que suelen construir las culturas y los sistemas jurídicos indígenas como entidades aisladas sin considerar su adscripción al contexto estatal y a los entornos externos.

De acuerdo con Hernández (2003 y 2007), algunos estudios, al considerar la confluencia entre género, poder, legalidad y cultura, replantean también la relación entre el derecho estatal y el derecho indígena. Este enfoque desiste de ver las culturas de los pueblos indígenas como un todo homogéneo e idealizado, y no ignora sus contradicciones o conflictos internos. En tal sentido, esa investigadora sostiene que muchas concepciones sobre disciplina, responsabilidad materna, relaciones entre hombres y mujeres, prevalecientes en las comunidades indígenas, se han construido en un diálogo permanente con los discursos legales estatales, nacionales y hasta internacionales.

Esta perspectiva, al evocar la permeabilidad y los puntos de contacto, toma en cuenta la necesidad de considerar los ordenamientos indígenas como entidades dinámicas y

³⁰ **Objetivo específico 3:** Examinar los procesos de regulación y resolución de conflictos, en los cinco ámbitos seleccionados, desde las experiencias y valoraciones de las mujeres y las autoridades.

³¹ Cabe destacar que la identificación y caracterización de estos indicadores, profundamente interrelacionados, se reconoce más en algunos textos que en otros, dada la diversidad y complejidad de situaciones que presentan los pueblos y comunidades de estudio. Por este motivo, el lector/ que le interesa un mayor nivel de detalle, puede remitirse a uno los estudios específicos.

flexibles, insertas en procesos históricos de poder y de cambio. Se señala, entonces, como punto de partida, que los datos empíricos que se exponen de forma sintética, proponen que los órdenes normativos locales no están cerrados en sí mismos, sino que se intersectan e imbrican en relaciones dinámicas con el sistema jurídico estatal.

1. Experiencias de interlegalidad

Es necesario reiterar que nuestro punto de partida supone que el orden normativo local no está cerrado, y que las prácticas jurídicas y normativas de la mayoría de los pueblos suelen ser producto de la interacción con elementos del derecho colonial y moderno (Inksater, 2006), aunque frecuentemente algunos actores buscan legitimarlas discursivamente como un derecho o una justicia “originaria”, representativa de lo ancestral y tradicional. Es así que el concepto de interlegalidad permite dar cuenta de nuevos referentes normativos y de su “mezcla” en el discurso y las prácticas de resolución de los conflictos (Lachenal /sf).

De acuerdo con Orellana (2003:12) la riqueza del derecho comunal indígena-campesino y de sus formas de resolución de problemas estriba en su dinamismo, capacidad para mutar, reinventarse y someterse con cierta flexibilidad a dinámicas desarrolladas por diferentes agentes. Por ello, en los eventos de resolución de disputa y deliberación, “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”.

Por lo tanto, no se trata de sistemas u órdenes normativos de carácter premoderno, o basado en tradiciones pre coloniales (Inksater, 2006). Se trata de procesos que dan como resultado una matriz más compleja de pluralismo jurídico, tal como lo muestran algunas experiencias en Bolivia, que exponen un esquema de convivencia entre autoridades de origen colonial y otras de fuente estatal correspondientes a diferentes momentos históricos (Orellana, 2004).

De esta manera, mediante los “casos” y los procesos de resolución de conflictos se pueden evidenciar las dinámicas puestas en acción. De acuerdo con Orellana (1999:53), en tales escenarios los sujetos actúan acudiendo a diferentes normas, inventando procedimientos para salvar emergencias, buscando agentes de resolución oficiales o legales, empapando a estos últimos de sus lógicas procedimentales y sus valores, en fin, constituyendo un escenario de interacción, en el que las normas-valores y autoridades de distintos órdenes jurídicos procesan los conflictos a través de intersecciones, es decir, de cruces, de contactos entre unos y otros elementos de los órdenes normativos.

Lo anterior está expresando que, con mayor o menor fuerza, el derecho estatal se encuentra presente como referente en las prácticas jurídicas indígenas, a veces desde posiciones hegemónicas (Inksater, 2006), aunque esto no ha significado su disolución o desaparición. Orellana (1999: 54) va más allá, proponiendo una relación que también impacta en la propia estructura jurídica estatal y en sus operadores, cuando sostiene que:

Las autoridades locales que forman parte del orden jurídico oficial son permeables a las prácticas y normas-valores comunales, pudiendo incluso desarrollar procesos de resolución, usando elementos del derecho consuetudinario, aunque eso suponga cierta ilegalidad.

Ahora bien, se presentan algunas experiencias en que muchas mujeres se han visto implicadas, ilustrando así, desde los hechos y la práctica, procesos de interlegalidad. Se destaca la importancia de mirar tales experiencias en sus contextos históricos y culturales específicos, para entender cómo las mujeres, al mismo tiempo que legitiman sus propios referentes normativos e instancias de resolución de conflictos, también utilizan el lenguaje de derechos y recurren a la esfera estatal para demandar su reconocimiento y protección. Esas experiencias les posibilitan a las mujeres indígenas, originarias y campesinas enfrentar las estructuras coloniales y de género, aún vigentes en el Estado y las sociedades.

Grupo 1: Pueblos agricultores, cazadores y pescadores: chiquitano y mojeño-trinitario

En el pueblo chiquitano una experiencia llevada por mujeres dirigentes de las organizaciones intercomunales de San Javier y Concepción muestra situaciones de interlegalidad e intersección con referentes normativos. Los problemas y disputas atendidos bajo ese modelo manifiestan la intervención tanto de las autoridades de la esfera comunal e intercomunal como de aquellas que corresponden al orden estatal. Exponen también la utilización de las normativas locales y las del derecho estatal.

Las modalidades y procedimientos para la resolución de las disputas, exponen varias alternativas y combinaciones, dando lugar a las siguientes posibilidades:

- Resolución a cargo de la secretaría de género y la directiva de la organización intercomunal, en la jurisdicción territorial de su zona (comunidades y pobladores chiquitanos en los pueblos), con un manejo articulado al derecho estatal y congruente con el orden local.
- Derivación al Servicio Legal Integral Municipal (SLIM) Defensoría de la Niñez y Adolescencia o a la Policía, para tramitarlos en esas instancias, dando acompañamiento y apoyo a su gestión. En general, los referentes normativos a que recurren sus operadores son los del derecho estatal.
- Derivación a abogados no indígenas de las organizaciones regionales como la central Indígena Paikoneka de San José(CIP-SJ), la Central de Comunidades Indígenas de Concepción (CICC) , así como a organizaciones representativas étnicas como la OICH, que en su calidad de profesionales llevan los casos cuando corresponde a la jurisdicción ordinaria y según la materia (penal, familiar, civil, etc.).

Cuando los problemas, especialmente los de violencia conyugal hacia las mujeres, se procesan en la esfera externa a la comunidad, se pueden presentar diversas combinaciones de carácter aleatorio, involucrando agentes del orden normativo local y del oficial, lo que expresa una dinámica de movimiento y readecuación. Por ejemplo, un caso fue atendido tanto por autoridades de la esfera comunal como por la central intercomunal, mediante la responsable de género; mientras otro fue llevado por el SLIM y por dirigentes de la central indígena y un tercero contó con la intervención conjunta del SLIM, la central y las autoridades de la comunidad.

Cabe señalar que en el pueblo chiquitano aunque la jurisdicción territorial se visualiza con claridad en el ámbito comunal, las estructuras intercomunales están ganando

presencia y legitimidad al ampliar sus competencias asumiendo funciones de resolución de conflictos, principalmente en temas de violencia y disputas conyugales. Siendo las organizaciones políticas reivindicativas, en muchos casos las que se constituyen en espacios de referencia para la defensa de los derechos ante el orden jurídico estatal.

Por su parte, el orden normativo trinitario opera a nivel comunal y sobre la base del sistema de parentesco y cultura. Pese a la libertad y relativa autonomía que tiene cada comunidad en la gestión de su orden normativo, existen elementos comunes y una jurisdicción comunal de las autoridades.

La autoridad del Cabildo Indígenal asume el control incorporando a las familias. Cada autoridad tiene sus propios roles y funciones en la resolución de los conflictos, pese a la ausencia de algunos cargos y a la variedad en las funciones. En este contexto, los problemas considerados graves, o que afectan a todos son tratados con la participación de la comunidad.

El cabildo no interviene cuando el caso no es considerado grave o cuando nadie lo ha presentado formalmente ante las autoridades comunales, y sólo actúa de oficio en casos como la muerte, siendo que en los otros lo hace únicamente por demanda formal. Tampoco interviene en problemas que involucran a una pareja que no está casada o cuando se trata de conflictos que implican a madres solteras.

Los casos leves son atendidos en la esfera comunal, al igual que los hechos de reincidencia. Cuando los problemas sobrepasan los límites de la tolerancia procede la transferencia del caso del cabildo comunal a los Grandes Cabildos, y cuando el conflicto no puede ser resuelto en ellos, o los problemas son más graves, se recurre a las autoridades estatales, generalmente policiales. Cuando se trata de comunidades muy alejadas, se transfiere a través de comunicaciones radiales, o enviando una comisión con un “acta” sobre el caso firmada por las autoridades del cabildo.

En casos de violación las mujeres recurren a la familia, el cabildo, las organizaciones indígenas, la Defensoría de la Mujer, la Brigada de Protección a la Familia (instancia policial). Uno de los casos analizados, de violencia sexual al interior de la familia, fue denunciado ante el cabildo, la demanda no prosperó debido a la falta de testigos y a la negación del autor para reconocer el hecho. Las autoridades sólo aconsejaron y abandonaron el caso, y recién ante una segunda demanda y luego de un nuevo careo dichas autoridades acudieron a la Policía. Sólo después de una investigación policial el caso fue resuelto.

Grupo 2: Pueblos de origen cazador recolector, agricultor/horticultor, nómadas: ayoreode, chimane y sirionó

Cabe puntualizar que en la anterior sección, al analizar la intersección de las normas y reglas de los pueblos con otros referentes normativos se ha visto con relativa profundidad hechos de interlegalidad. Por tanto, en esta parte, se busca abordar las características de esos órdenes normativos de pueblo en relación a los procesos de resolución de conflictos y disputas en situaciones de interlegalidad³².

³² Las personas interesadas en conocer algunas experiencias concretas de interlegalidad pueden recurrir a los estudios específicos que ilustran al respecto, mediante un análisis de casos identificados y recogidos en las investigaciones.

Para dar cuenta de situaciones y procesos de interlegalidad es pertinente referir de forma previa algunos elementos sobre el proceso histórico y de vinculación al entorno regional, a diversos actores externos y al Estado, que en general son procesos de reciente data.

En el pueblo chimane, a partir de la década de 1990 las comunidades que tenían influencia y relacionamiento directo con los misioneros evangélicos son articuladas mediante una autoridad central a quien se denomina corregidor. Posteriormente con la Ley de Participación Popular (1994), en las comunidades se designa presidentes de las OTB.

En los asentamientos organizados como comunidad, la atención y resolución de problemas y disputas es facilitada por el corregidor considerado una autoridad interfamiliar o comunal, y de origen “post misional”. Su intervención procede cuando las familias lo solicitan. El criterio para la atención por otras autoridades es que se trate de “casos difíciles de solucionar”, principalmente porque sobrepasan el ámbito comunal y/o las redes familiares, dando lugar a la intervención del Gran Consejo Chimane –organización supracomunal del TICH, creada en 1989–, en coordinación con los corregidores de todas las comunidades que lo componen.

La jurisdicción del ordenamiento normativo chimane, no se aplica a los no chimane que conviven en sus comunidades, lo que podría devenir en una situación de debilidad progresiva resultado de relaciones de desvalorización de la cultura en el contexto regional en que interactúa su población (el mercado, entidades religiosas y actores sociales del ámbito local).

La familia nuclear y extensa tiene la responsabilidad de intervenir cuando se trata de infracciones a normas y prácticas de parentesco y de las relaciones de género, para ejercer control y, en algunos casos, sancionar comportamientos, espacios donde las mujeres tienen roles importantes. Dada la residencia matrimonial en el lugar de la mujer, uxorilocal, esa responsabilidad de control es ejercida principalmente por la familia de la esposa. Dicho en otras palabras, en el control social y en la resolución de conflictos intervienen las redes de parentesco que conviven en las comunidades, y que a veces las sobrepasan ampliando su accionar al territorio indígena.

En el pueblo sirionó, su orden normativo muestra elementos que se van articulando en el proceso histórico. Antes de su establecimiento en puestos misionales, los *ererekema* o capitanes contaban con el apoyo de un consejo de ancianos que velaba por la observación de los tabúes y normas sociales. Los conflictos y disputas más frecuentes eran de carácter familiar y raramente terminaban en agresiones y daños físicos; el ámbito de tratamiento y resolución de los problemas era el de la familia nuclear. Cuando se daban casos de asesinato y robo, adulterio e incesto, comportamientos poco frecuentes, se podía recurrir a la expulsión de los autores por un tiempo o se esperaba que sobrevenga la venganza, apareciendo este tipo de castigo como una posibilidad esperada.

En la etapa en los puestos misionales, y posteriormente, los problemas familiares graves, por la violencia o el escándalo, pasan a ser atendidos por los *ererekema*, capitanes o jefes de “bandas”, y por los pastores evangélicos. Posteriormente se instituye la autoridad del corregidor y del cacique, quienes ya no sólo “llaman la atención a la pareja”, sino que sancionan con trabajos comunales y multas pecuniarias. Ello se explica señalando que durante el período de administración misional se instituyen normas y castigos rígidos; y

como los misioneros buscan transformar la unión conyugal en una relación monógama y permanente, en esa etapa se inicia la aplicación de castigos físicos a las infracciones a esos preceptos. En la actualidad, la “guasca” si bien sigue siendo una forma de castigo sólo se aplica en casos considerados muy graves. Se refiere, que de forma paralela, la sanción social permanece como forma de control.

En este rápido repaso a la configuración del orden normativo sirionó, se puede encontrar la influencia de normas y sanciones que provienen de las misiones, lo que estaría significando que los procesos de interlegalidad emergen desde la época misional. Otro ejemplo se manifiesta con la figura del corregidor, que surge como autoridad instituida para resolver problemas relacionados con el abigeato o robo de ganado, entre *carayanas*, no indígenas y sirionó, y para atender conflictos que no se estaban resolviendo internamente, emergentes en especial de los matrimonios interétnicos. Este cargo fue mantenido luego de la constitución del Consejo Sirionó, y con el transcurso del tiempo, el corregidor se transforma en una autoridad legítima reconocida, y electa por los sirionó.

En la actualidad, el corregidor interviene en los casos de abigeato, con participación del cacique como mediador, existiendo la posibilidad de “elevar” el caso a la Policía Nacional. En la atención a disputas interfamiliares e intrafamiliares, se espera que el corregidor cumpla una función de disuasión o de conciliación. Sin embargo, en el estudio se pone de manifiesto que por su origen y su relación con el Estado, esta autoridad suele encontrarse en la disyuntiva de remitir los casos a la esfera estatal o aplicar las regulaciones y sanciones internas.

Otro agente que interviene en los eventos de resolución de conflictos es el Consejo Chimane –a veces en apoyo al corregidor– con atribuciones en la regulación de las relaciones intracomunitarias, aunque se registra que esa función se estaría debilitando ante una creciente población de jóvenes que adoptan progresivamente otros valores y actitudes, al tomar como referencia la juventud marginada de los escenarios urbanos, como la ciudad de Trinidad.

En cuanto al orden normativo del pueblo ayoreode, cabe destacar la articulación de principios, y regulaciones y prácticas emergentes del orden mítico con pautas, reglas y normatividades sociales del ámbito de la “costumbre”, que se vinculan a normas y preceptos del orden de la “moral” y de la religión cristiana, adoptadas en la época misional y con la normativa del derecho estatal. Esas articulaciones y entrecruzamiento advierten de su complejidad.

Las características y componentes –autoridad, jurisdicción, procedimientos y sanciones– se visibilizan en el análisis de conflictos que resultan del quebrantamiento y transgresión a valores y prácticas en las relaciones sociales, es decir, cuando se incumplen reglas y mandatos.

Por ejemplo, en los conflictos que se atribuyen al accionar *dajjai* (chamanes) o por el uso de *sarode* (palabras poderosas, generalmente secretas que deben ser dichas con mucho cuidado en virtud de su poder performativo, llamadas también formulas), o al quebrantamiento de reglas que prescriben mantener la armonía en el grupo, en muchos casos se producen hechos de venganza contra los acusados o contra aquellos que se identifica como participantes del evento. Esos sucesos afectan no sólo a los

individuos directamente involucrados, sino en general a miembros del *jogasui* (familia extensa, lo que implica tanto lazos de consanguinidad, residencia y alianza) e incluso a la comunidad, debido a que en algunas situaciones se intensifica la rivalidad entre redes de parentela dando lugar a la división de las comunidades. Debido a 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 y al derecho estatal.

Se pueden destacar dos características del orden normativo ayoreode; una, relativa al sistema de organización política, cuyo rasgo central ha sido la inexistencia histórica de un liderazgo y un poder centralizado, y la otra, el ejercicio de cierta discrecionalidad en el accionar de las autoridades (líderes guerreros, *dacasute*) de los grupos locales, respecto a los procedimientos, formas de regulación y de sanción a determinadas conductas.

Ambos aspectos marcan los actuales procesos de resolución de conflictos y las posibilidades de su reconfiguración. Hoy, existe ambigüedad al aceptar la existencia de autoridades intercomunales al mismo tiempo que se cuestiona a quienes asumen la representación comunal y del conjunto de pueblo. Las autoridades intercomunales, por su parte, no se consideran legítimas al estilo de los *dacasutedie*, ya que las comunidades y asentamientos —espacios nuevos de convivencia, con problemas internos y de conflictividad— no parecen sustituir a los grupos locales. Aunque la jurisdicción territorial se visualiza con más claridad en el ámbito comunal, allí influyen la amplitud del *jogasui*, la movilidad estacional de los grupos familiares, la extensión de las redes de parentela y las alianzas por pertenencias clánicas. Además, en las comunidades son distintos los agentes y cargos que intervienen en la resolución de conflictos, siendo que también se recurre a las autoridades e instituciones estatales, principalmente en casos de violencia, que afectan la integridad de las personas y pueden eventualmente generar hechos de venganza.

Es necesario reiterar que el pueblo ayoreo no se encuentra aislado y que su orden normativo actual no es un todo cerrado e inmune al cambio y a las influencias del entorno social y del sistema jurídico estatal, con el cual actualmente se intersecta en relaciones dinámicas y contradictorias.

Como un ejemplo ilustrativo se puede señalar que durante la época del Gran Chaco los hechos de sustracción de bienes eran denunciados ante el *dacasuté*, quien castigaba al culpable con la muerte. En la actualidad, se ha incorporado el concepto de robo y se acude a la Policía demandando la captura y castigo al responsable.

Grupo 3: Pueblos agricultores campesinos: comunidades quechua y aymara

En las comunidades de origen quechua, el sindicato no sólo opera como instrumento de movilización y defensa. En el marco de nuevos imaginarios, en el nivel local se perfila como instancia para recuperar normas, revitalizar usos y costumbres y como espacio para la resolución de los conflictos. Eso quiere decir que las autoridades organizan la convivencia colectiva, recrean normas y producen un orden con base a prácticas y costumbres.

El cargo de “Justicias” es el que tiene la función de resolver conflictos: peleas, robos, agresiones físicas, deudas, disputas y peleas matrimoniales, abigeatos, asesinatos. En algunas comunidades coincide con la figura de corregidor. La población también acude a la esfera estatal para resolver disputas o conflictos, invocando derechos consagrados en las leyes.

Al existir una relación permanente y compleja entre ambos referentes normativos, se generan dinámicas flexibles. Es así que los actores sociales, hombres y mujeres de las comunidades, se apropian de los significados de las leyes o de las prácticas propias. En este marco, las normas del derecho estatal y del orden comunal, se actualizan de acuerdo a las alternativas que brindan para afirmar derechos individuales, o en su caso mantener las tradiciones y costumbres.

En las normas y las prácticas de resolución de conflictos en la esfera de las relaciones económicas y del acceso a recursos o bienes, se reconocen situaciones particulares que expresan la pervivencia de costumbres tradicionales y de nuevas prácticas y procedimientos influenciados por el derecho estatal.

Precisamente, en los procesos y disputas de herencia por tierras, cuando no existen acuerdos entre los familiares se recurre a la autoridad del dirigente sindical quien realiza una subdivisión de parcelas luego de verificar los linderos y realizar mediciones, mediante acta de compromiso que formaliza la partición. Se espera que la solución sea respetada a riesgo de pagar multas al sindicato. Los casos que no logran ser resueltos por los dirigentes son llevados ante la autoridad estatal (juez agrario).

Los casos de violencia doméstica en general son tratados por los padrinos como instancia informal de resolución. Eso no impide que en ocasiones la autoridad sindical intervenga, pero mediando la denuncia de la víctima y no de oficio. Cuando la acción de la comunidad es insuficiente, el caso se deriva al orden estatal.

Para el caso de las diferentes comunidades aymara, aunque el estudio específico no permite ilustrar situaciones concretas de interlegalidad, se pueden inferir algunos elementos de análisis, los cuales tienden a mostrar una mayor opción de las mujeres hacia el ordenamiento local y hacia sus propias autoridades.

Por ejemplo, los hechos de transgresiones a la fidelidad conyugal suelen resolverse entre parientes y afines, situación en que la autoridad interviene para confirmar las sanciones o para garantizar la compensación comprometida.

De igual manera, se destaca que en Santiago de Llallagua se prefiere acudir a las autoridades familiares y comunales para resolver conflictos de diferente naturaleza,

señalando que no suelen presentar denuncias en la Policía porque demanda tiempo y erogación de recursos.

2. Perspectivas críticas desde las mujeres

En algunos estudios sobre los órdenes normativos locales y su alcance respecto a los derechos de las mujeres indígenas, se perfilan miradas críticas que reconocen la presencia de estructuras internas de poder en las comunidades, como se señaló anteriormente. Sierra (1997:136) quien sostiene ese enfoque, argumenta que el reconocimiento y vigencia de mecanismos de negociación, de participación y de discusión en la toma de decisiones colectivas y en la resolución de disputas, no implica que en algunas comunidades no se reproduzcan relaciones de poder, como sucede en todo grupo social, lo que en ocasiones afecta intereses de individuos o de grupos desfavorecidos en la comunidad y particularmente con las mujeres.

En especial, las prácticas y mecanismos con que operan algunos sistemas normativos indígenas han sido objeto de análisis a partir de estudios sobre procesos de conflictos y disputas. Nader (en: Quintal Avilés, s/f), habla de una “ideología de la resolución de conflictos”, noción con la que se refiere al papel central que tiene la idea de armonía en las relaciones sociales y en la resolución de conflictos y arreglos de disputas. Señala, la misma autora, que este fenómeno se evidencia con mayor fuerza en los países que tuvieron una evangelización cristiana. Las preguntas pertinentes serían ¿cómo se entiende la armonía en las comunidades? y ¿desde el punto de vista de quién y de qué intereses?, ¿cómo se expresa y qué implican por ejemplo, las nociones de respeto, justicia y prestigio?

En este contexto, en muchos procesos de disputa el propósito central de reparar las relaciones sociales y mantener el equilibrio, se entrelaza con visiones, valores y prácticas que desconocen los derechos de las mujeres, al no prestar atención adecuada a sus demandas y requerimientos, al no recibir de manera alguna sus quejas o al minimizar, relativizar o justificar los daños contra las mujeres. Es decir, se trata de derechos que a veces son vulnerados por acciones directas o por omisiones de las autoridades indígenas³³.

La línea de argumentación sustentada por las autoridades ratifica la importancia de mantener la convivencia comunal porque en muchos casos se trata de comunidades conformadas a partir de familias extendidas y emparentadas. En ese marco, muchas mujeres al no encontrar respuesta a sus demandas optan por recurrir en algunos casos a instancias municipales (Defensorías de la Niñez o Servicios Legales Integrales Municipales) y, en otros, a la institución policial, cuestionando algunos modos de proceder de sus autoridades. En sentido estricto, no significa quitarles legitimidad, sino que se está demandando mayor efectividad.

En un número importante de casos de disputas y conflictos, especialmente cuando se trata de violencia hacia la mujer en las relaciones conyugales –uno de los problemas más recurrentes, y reprochados por las mujeres de todos los pueblos y comunidades– los requerimientos hacia las autoridades indígenas reclaman la aplicación de sanciones proporcionales al responsable, y no sólo llamados de atención y consejos a la pareja.

³³ Respecto a estos puntos, ver el artículo “Análisis de Género y Derecho de Igualdad entre Mujeres y Hombres”, en: Múltiples. Boletín informativo del Grupo de Gobernanza y Justicia, N° 6, febrero 2009.

No está de más puntualizar que no se está frente a un fenómeno propio de los sistemas jurídicos indígenas, ya que es conocida la resistencia y prejuicios de los operadores judiciales de la esfera estatal para recibir y atender a las víctimas de este tipo de problemas.

Grupo 1: Pueblos agricultores, cazadores y pescadores: chiquitano y mojeño-trinitario

En el estudio sobre el pueblo chiquitano se señala que a partir de casos y experiencias particulares, algunas mujeres cuestionan la ingerencia de factores de poder en los procesos locales de resolución de conflictos y disputas. Destacan, de manera concreta el peso de los lazos de parentesco y la ideología de género portada por sus autoridades, como factores que influyen en sus criterios e intervenciones impidiendo que en muchos casos se apliquen sanciones de manera efectiva, especialmente en las disputas y los hechos de violencia conyugal.

Al parecer, las autoridades justifican sus intervenciones de forma implícita, tomando en cuenta sus implicaciones en la trama de relaciones de parentesco y de mecanismos de reciprocidad que rigen su vida comunal, debido a que en gran parte de las comunidades, particularmente en las más antiguas, subsisten los vínculos que generan extensos lazos de parentesco entre las familias.

De manera particular, en los procesos de disputas conyugales, violencia, abandono de la pareja y asistencia familiar, las mujeres refieren un menor apoyo de las autoridades comunales que intervienen aconsejando la reconciliación marital y la comprensión, lo que en las percepciones de varias mujeres no siempre resultan satisfactorias ni “justas”.

Entre los trinitarios, se advierte que especialmente en los problemas de pareja emergen ciertos rasgos de inequidad en la resolución de conflictos y disputas y en la aplicación de sanciones. Por ejemplo, en un caso de abandono de la mujer a su marido por la violencia sufrida, el cabildo da mayor importancia al abandono, es decir, se censura el comportamiento femenino y no los maltratos y agresiones que provocaron esa acción.

Como la infidelidad es considerada una transgresión que supone el riesgo de romper un matrimonio y la desatención a los hijos/as; en los conflictos producidos por este hecho, las sanciones dispuestas por las autoridades comunales son físicas y morales. En uno de los casos recogidos se castiga a los cónyuges y a sus padres por “no respetar el matrimonio”.

Hay quienes consideran que en esos problemas todos son culpables, incluso el esposo por permitir que su esposa sea infiel. Se evidencia una posible aplicación desigual del derecho indígena cuando se trata de mujeres que no tienen familiares en la comunidad.

En los problemas relativos a la integridad de las mujeres, las sanciones aplicadas por las autoridades comunales a los casos demandados fueron de carácter “moral”, consistente en una reflexión orientada a corregir esos comportamientos.

En general, las mujeres cuestionan el debilitamiento de sus autoridades en la censura y castigo a los hombres que abandonan a sus mujeres e hijos, como también a aquellos que maltratan a los hijos de su esposa, etc.; es decir, en el control y resolución de los

conflictos. De igual manera, reprueban el insuficiente apoyo a sectores vulnerables, como mujeres viudas, madres solteras, huérfanos, ancianos/as que no tienen hijos hombres. En tal sentido, muchas mujeres no presentan sus quejas porque en el cabildo “todos son hombres” o porque tienen vergüenza, temor al chisme o a las represalias de su esposo o agresor.

Grupo 2: Pueblos de origen cazador, recolector, agricultor/horticultor, nómadas: ayoreode, chimane y sirionó

El estudio sobre el pueblo chimane hace notar que su orden normativo, al operar básicamente sobre las redes de parentesco, su eficiencia está vinculada a la identidad, por lo cual no se procesan infracciones cometidas por gente no chimane, aunque en los hechos se registren en las comunidades.

Debido a que no se recogen perspectivas críticas de las mujeres a su ordenamiento, sí se identifican, desde hombres y mujeres, como “temas y problemas” el debilitamiento de valores y prácticas, que definen la base cultural y social chimane, y el incremento de la violencia y el maltrato.

Para el caso de las mujeres, se alude a contextos y problemas para los cuales no existen normas y que las normas y sistemas de control y sanción actuales no son suficientes. Es en este marco que el incremento del maltrato y la violencia se explican por la creciente adopción de valores y prácticas de matriz “patriarcal machista”. El mayor consumo del alcohol y manejo de dinero por el hombre; su mayor contacto con la cultura no chimane y la creciente presencia de población no chimane en las comunidades, que no siempre respeta sus normas y valores culturales.

Otro aspecto que se pone en cuestión es la ineficiencia en atender y sancionar hechos de abuso sexual, en tanto “problemas nuevos o culturalmente poco comunes” Se alude, concretamente, a “infractores que escapan a otras comunidades o asentamientos” y al “encubrimiento de las redes familiares”. Se ilustra lo señalado con el caso de un profesor que no es sancionado por violación en la comunidad, siendo derivado a su instancia sectorial.

Dirigentes del Consejo Chimane manifiestan que para fortalecer los mecanismos de resolución de conflictos y disputas en las comunidades y asentamientos, se debe incorporar a las mujeres como “autoridades de justicia”.

Para el caso del pueblo sirionó, el estudio advierte que las formas de organización y de resolución de conflictos pese a las adaptaciones y cambios mantienen los valores de respeto a las libertades individuales y de protección al bien colectivo y los espacios de poder de las mujeres. Sin embargo, se advierte un debilitamiento de las autoridades tradicionales y abuso de poder en las autoridades o dirigentes nuevos. Al parecer, también las mujeres que intervienen en situaciones de conflicto para impedir actitudes individualistas, perciben que ese poder se está debilitando. Se refiere como ejemplo dos casos: el primero en que ellas no logran impedir la distribución de forma individual de los recursos obtenidos de proyectos y donación para la gestión territorial. Un segundo caso es la molestia de un marido por “la libertad que se toma su mujer” para disponer de recursos y productos que han sido trabajados principalmente por él.

Asimismo se puntualiza que no se han fortalecido las capacidades de resolución de conflictos, particularmente en la sanción a faltas y transgresiones de los propios sirionó, que se diversifican e incrementan en su relación de inclusión. La flexibilidad y tolerancia de las reglas sociales, la casi ausencia de sanciones en una sociedad con población poco numerosa y emparentada, con disposición para adaptarse y relacionarse, generan efectos contradictorios en el sistema de valores y prácticas protegidas: el grupo, la identidad, el territorio y, en este marco, la integridad de las mujeres y los niños/as.

En este sentido, se identifican riesgos en la adaptación cultural y la voluntad sirionó para establecer puentes entre su sistema normativo y de autoridad propios con la esfera estatal. En otras palabras, se propone que para las mujeres sirionó el relacionamiento y la inclusión podrían tener implicaciones críticas.

En lo que respecta al pueblo ayoreode, en una reflexión que incluye a mujeres y a hombres, líderes, dirigentes e intelectuales, se pone en evidencia, de manera general, la necesidad de recoger y trabajar sobre algunos elementos de un orden normativo ayoreode justo (recreando y construyendo), que permita responder a las necesidades de su población en la actualidad, y de forma particular, a las demandas y requerimiento de las mujeres.

En ese marco, y desde una perspectiva propositiva, se manifiesta una voluntad de actualizar su repertorio normativo; y de debatir y reflexionar iniciando ese ejercicio con una reinterpretación de la historia ayoreode, incluyendo definiciones y elementos centrales sobre la recuperación y revisión del orden anterior de los *jnanibajade* y *chequebajedie* (antepasados masculino y femenino) en la vida actual de los *disi ejode* (generación actual), sobre el *ayipie* (pensamiento, entendimiento, sabiduría), y la bipartición del mundo en la cosmovisión ayoreode; la definición de prácticas que deberían mantenerse, como: la reciprocidad, la distribución de recursos, las prescripciones de relacionamiento entre familiares y entre mujeres emparejadas y solteras; las modalidades de socialización de los hijos/as y formas de control de natalidad; las definiciones y decisiones sobre las enfermedades y la muerte; el rescate del conocimiento *dajnai* y de la medicina tradicional; la vigencia de los *sarode*, el reconocimiento de los “derechos” de la naturaleza, entre otros aspectos.

Se resalta la importancia de rescatar nociones y prácticas valoradas del orden ayoreode anterior, vigente en el periodo de vida en el Gran Chaco, que en la actualidad se articulan con algunos valores judeo-cristianos, con otros transmitidos por los medios de comunicación y la escuela y con algunos derechos establecidos en la legislación estatal, poniendo énfasis en considerar los derechos reconocidos a las mujeres y a los pueblos indígenas. En especial, quienes han crecido en comunidades, en zonas rurales y ciudades, proponen que se incorpore el reconocimiento de valores y prácticas que den respuesta a situaciones actuales en su relación con los *cojñone* (designa a personas no ayoreode, en particular mestizos cruceños).

El análisis llega a plantear incluso la pertinencia de definir los preceptos y atributos que deben tener sus liderazgos, en tanto “requisitos”, postulando un término alternativo al de *dacasuté*, ya que los atributos de ese cargo, no son aplicables en la actualidad por ejemplo, coraje para matar en defensa del grupo y de su armonía interna.

Cabe aclarar que los ayoreode consultados centran su análisis en nociones de prevención

de hechos considerados transgresiones que violentan la armonía de la comunidad y en buscar formas de evitar conflictos y venganzas entre redes de parentela. Hombres y mujeres demandan que su orden normativo no reproduzca ese tipo de mecanismos.

Grupo 3: Pueblos agricultores campesinos: comunidades quechua y aymara

En las comunidades de origen quechua, un hecho que está marcando las dinámicas comunitarias es la pérdida de legitimidad y eficacia de instancias tradicionales como los padrinos, para la resolución de los problemas de la violencia conyugal. Las mujeres reconocen que en las desavenencias de pareja cada vez se logran menos procesos de conciliación a través de la intervención de padrinos y parientes. Ellas aluden a una situación de indefensión o la dificultad que implica recurrir al derecho estatal.

Se destaca un caso de discriminación política, por las autoridades municipales (alcalde y concejales/as) que se oponen a la postulación de una representante de la organización de mujeres como candidata al consejo departamental porque “una mujer no reúne los atributos para ostentar ese cargo”, a pesar que se trata de una resolución emergente del máximo poder intercomunal.

Ante el silencio de las autoridades comunales –que no reclaman ni median– las mujeres asumen un papel activo e intervienen en la gestión del conflicto desplegando sus propias estrategias. Por un parte, apelan a la identidad y solidaridad de género de una concejala a la que apoyaron para acceder a ese cargo, en procura de obtener su respaldo. En vista que la persuasión fracasa, amenazan con la presión social, convirtiendo el problema en una disputa de y entre mujeres, pues en el marco de una violencia simbólica hacen pasible de sanción a la concejala, obviando la responsabilidad de otros actores varones.

Lo que también se pone en evidencia en ese escenario es que la omisión/complicidad de las autoridades locales responde a una forma de legitimar la discriminación a las mujeres, respecto a su acceso a lugares de poder así como el ratificar prejuicios y jerarquías de género que marcan los imaginarios en las comunidades.

Por su parte, desde el derecho estatal tampoco se prevén mecanismos para sancionar la discriminación y el acoso político a mujeres que ejercen cargos de representación, faltas que son frecuentes en comunidades alejadas. De allí los esfuerzos de organizaciones y movimientos de mujeres para que se promulgue una ley contra el acoso y la violencia política que garantice sus derechos políticos y sancione conductas individuales o colectivas, de acoso, violencia y discriminación.

En el caso de las comunidades aymara, una revisión de los casos en los diferentes ámbitos, muestra que las transgresiones cometidas por mujeres y varones no son sancionadas de la misma manera. Por ejemplo, el adulterio cometido por una mujer es considerado más grave que en el varón, que generalmente se pasa por alto. El control social de la familia y de la comunidad del esposo se ejerce más férreamente para vigilar la castidad femenina. La reconciliación y el perdón son usuales en el adulterio masculino, mientras el varón no perdona y todo extremo de violencia se admite por ser “culpa” de la mujer.

Un caso de violación de un hombre joven a una mujer joven y el intento de violación a la madre de la muchacha, revela que los modos de resolución de conflictos en el orden comunal no resultan satisfactorios. Primero se da un proceso de negociación entre las

familias para que el caso no trascienda, sin lograr un acuerdo. Esta situación impulsa a la familia de las víctimas a recurrir a las autoridades comunales que determinan una sanción para el agresor. Cabe notar que la queja sobre las instancias comunales resalta que “no se consigue una compensación, resarcimiento ni arrepentimiento del agresor”. Por su parte, el varón esposo y padre de las dos víctimas, al sentirse agredido en su honor no conforme con la resolución apela a las autoridades oficiales para que se castigue al culpable, llegando a demandar al agresor en la Policía en la ciudad de La Paz, sin resultado porque era menor de edad y no pudo ser derivado a la cárcel.

Se refiere que la autoridad de la familia extendida y de los padrinos para mediar en los conflictos conyugales ha disminuido, dejando libradas a las mujeres a situaciones de mayor arbitrariedad. Por ejemplo, en uno de los casos de violencia recogidos, no funcionó ningún mecanismo para defender a la mujer, y la culpa fue atribuida a la mujer por su infidelidad, asumida como el origen del problema.

3. El recurso al marco estatal

Los resultados de los estudios, muestran que en algunos casos y en determinadas condiciones, las mujeres recurren a la esfera estatal. Investigadoras como Hernández (2007:327), en el contexto mexicano, señalan que las indígenas, a pesar de sus limitaciones “son usuarias del derecho estatal”; cuando la “justicia comunitaria” les es adversa, recurren a espacios estatales para renegociar sus relaciones, rechazar imposiciones o ganar derechos. De igual manera, Chenaut (2006), coincide que el derecho del Estado en múltiples oportunidades se convierte en una arena de negociación en las disputas, aún cuando no brinde una solución adecuada al problema.

La trama en la que gestan sus decisiones parece estar relacionada a varios factores. Se alude a las autoridades que en muchos casos se encuentran debilitadas en su conformación y capacidad para regular y controlar las relaciones y comportamientos sociales. De otro lado, se destaca que en varias comunidades, en las que se registra mayor presencia de dirigentes jóvenes se focaliza el interés en otras áreas, dando menor atención a los temas de regulación interna. Otro elemento, como se subraya en el anterior acápite, es que en la mayor parte de las comunidades, dados los extensos lazos de parentesco, no es raro que las autoridades deban atender casos de sus parientes. Por otra parte, la menor presencia de mujeres en los cargos de resolución de conflictos es otro dato que puede desanimarlas, aunque en algunos casos –como en el chiquitano y el trinitario– sea cada vez más frecuente ver a mujeres asumiendo cargos como corregidoras.

La naturaleza de los casos, o tipo de problemas, es otro factor que promueve a las mujeres acudir a la esfera estatal. En general, en muchas situaciones se advierte que en el ordenamiento local se presta menor atención a los conflictos emergentes de separaciones, cuando las mujeres buscan que se reconozca la asistencia familiar y el apoyo económico de su conyugue, por lo cual parecen preferir las instancias del Estado. Ahora bien, ese recurso al orden estatal no significa que sea efectivo y que obtengan respuestas satisfactorias, siendo que algunos casos lo utilizan como mecanismo de negociación. De igual manera, las autoridades locales suelen recurrir discursivamente al mismo recurso -derivar el problema a la esfera estatal- para disuadir a los varones respecto al cumplimiento de sus responsabilidades familiares

Un asunto para profundizar en esta temática, es el relativo a la violencia sexual, pues en algunos pueblos, como se puede evidenciar en los textos específicos y en esta síntesis en los casos de violación denunciados, que son los menos, se evidencia un mayor acercamiento a las instancias estatales, normalmente a los servicios municipales o a la Policía.

La cercanía a los servicios municipales de atención a víctimas de violencia de género, y a las Defensorías de la Niñez, Adolescencia y Juventud así como a la Policía, instalados en los pueblos o ciudades intermedias cabeza de municipio, permite que un sector de mujeres que reside en esas localidades o en comunidades cercanas, recurra a tales instancias.

La experiencia de muchas mujeres en casos recogidos en investigaciones, coincide con lo que plantea Sierra (1997:136-137) para el contexto mexicano, cuando puntualiza que existe la conciencia de poder recurrir al derecho nacional para protestar contra prácticas y costumbres locales que resultan opresivas o contra la decisión injusta de las autoridades comunitarias. Si bien este recurso no garantiza necesariamente una salida justa, sí constituye una opción o alternativa a la que se puede recurrir para presionar a las autoridades locales. Pero también, se da una dinámica que opera en sentido inverso, de acuerdo con la misma autora (Sierra1997:136-137) en varios casos, los mecanismos y prácticas de corrupción e ineficiencia que suele caracterizar a los órganos judiciales estatales, terminan impulsando a que las comunidades decidan obviar esa instancia cuando pueden hacerlo y tomen decisiones que no les competen, llevando en algunos casos a expulsar de la comunidad a individuos reincidentes o no deseados o a imponer castigos no permitidos por la ley estatal.

Grupo 1: Pueblos agricultores, cazadores y pescadores: chiquitano y mojeño-trinitario

En el estudio sobre el pueblo chiquitano, se señala que algunas mujeres refieren de forma explícita haber recurrido a la jurisdicción estatal en varios casos. Se alude específicamente a problemas suscitados en relaciones económicas y laborales en los pueblos y comunidades más grandes, donde las mujeres más jóvenes se insertan en un mercado de trabajo caracterizado por el abuso y la precariedad.

En este tipo de conflictos, que rebasa la jurisdicción territorial de las autoridades comunales y las enfrentan con no indígenas, recurren frecuentemente a dirigentes de las centrales intercomunales, que resuelven por sí mismos o realizan un acompañamiento ante instancias del orden estatal (SLIM, Defensoría de la Niñez y Adolescencia, Policía) o derivan el caso hacia abogados/as que prestan servicios en sus oficinas o en instituciones aliadas. Es así que en este pueblo, las organizaciones intercomunales están constituyendo también un espacio de referencia y orientación para la defensa de derechos ante el orden jurídico estatal.

A nivel valorativo, algunas mujeres evalúan de manera positiva las formas de atención y resolución en los SLIM y en las Defensorías aunque también perciben en oportunidades señales de racismo y parcialidad con los esquemas de poder. Por otra parte, hacen explícita referencia a experiencias críticas en la tramitación de conflictos y demandas ante la jurisdicción oficial, aludiendo a los gastos económicos que implica cubrir, por

ejemplo, transporte³⁴ y costos de las gestiones. Por otra parte, la interacción con los operadores suele ser asimétrica y pautada por elementos con los cuales ellas no están familiarizadas. Sin embargo, en algunos casos recurren a esos mecanismos.

La población que reside en pueblos y comunidades cercanas, por esa mayor proximidad a las instituciones y autoridades del sistema oficial tiene una opción más asequible, aunque los resultados y soluciones no satisfagan plenamente las demandas y requerimientos formulados.

Para el caso trinitario, en las poblaciones rurales que registran alta ausencia de mecanismos judiciales del Estado, la institución más antigua y recurrida por las autoridades indígenas es la Policía Nacional.

En el Cabildo de Trinidad se registra un caso de infidelidad, que también es demandado ante autoridades no indígenas porque la mujer comprende que en su condición de viuda ha quebrantado una norma al convivir y tener un hijo con un hombre soltero. De acuerdo a las normas locales, los problemas que involucran a mujeres que no están formalmente casadas no son considerados por las autoridades indígenas. Este caso muestra también la posibilidad de agencia de las mujeres indígenas (capacidad de actuar dentro de relaciones de subordinación) que radican en la ciudad de Trinidad, donde pueden acudir a otras instancias. Este caso particular, muestra a la mujer recurriendo a espacios policiales como la Brigada de Protección a la Familia, porque en su calidad de viuda y conviviente con un hombre soltero no puede recurrir al cabildo.

En la dinámica de recurso al marco estatal también se destaca que los cabildos comunales tienen opción de recurrir a los Gran Cabildos, que suelen tener mayores capacidades, o de coordinar, principalmente con autoridades policiales para que atiendan los casos graves que no pueden ser resueltos en las instancias anteriores.

Sin embargo, existen serias dificultades con las instancias judiciales y de defensa de la mujer. No sólo por la distancia y los altos costos para movilizarse y comunicarse, sino por la ausencia de relaciones. A nivel urbano, especialmente en la población de los cabildos, la cercanía a las instituciones y autoridades del sistema oficial y a instancias de defensa de la mujer, constituyen una opción para las mujeres, que acuden con mayor frecuencia, lo cual también supone debilitar la competencia de los Gran Cabildos, que afectaría a los cabildos comunales.

Uno de los problemas que enfrentan las comunidades es la falta de documentación personal, que bloquea el acceso a derechos, dado que muchas personas no están inscritas en el registro civil. Esto influye particularmente en el acceso de la población indígena a los servicios de justicia nacional, y especialmente en el área rural ello limita la denuncia y tratamiento de los problemas de violencia intrafamiliar.

³⁴ La falta de acceso a servicios judiciales se evidencia con mayor fuerza en las zonas rurales y áreas con población indígena. Los datos de la Red Participación y Justicia (en: Guachalla, s/f: 13) exponen la baja cobertura del sistema judicial manifiesta en que sólo 55% de municipios del país registran un juez, 23% un fiscal y 3% un defensor público. Las instancias municipales también presentan baja cobertura: sólo 35% de municipios cuenta con Servicios Legales Integrales Municipales (SLIM) y para las Defensorías de la Niñez y Adolescencia (DNA) se registra 61%.

Grupo 2: Pueblos de origen cazador, recolector, agricultor/horticultor, nómadas: ayoreode, chimane y sirionó

En el pueblo chimane, de manera general se puede señalar que los problemas de violación y de abuso sexual se procesan en la esfera familiar, aunque también se registran experiencias de búsqueda de apoyo afuera de las comunidades principalmente ante los mecanismos de servicios municipales, Defensoría de la Niñez y Adolescencia o en los Servicios Legales Integrales Municipales, SLIM.

Aunque se han dado iniciativas importantes de apoyo a la resolución de conflictos y de protección contra el maltrato y la violencia, al designar en algunas comunidades a mujeres como representantes de la Defensoría de la Mujer, se ha desconocido a la organización chimane, dentro de la cual estas mujeres representantes no “son reconocidas por las demás mujeres”.

El análisis da cuenta que en muchos casos las instancias judiciales y los operadores estatales muestran falta de voluntad y/o incapacidad para respetar las decisiones indígenas y procesar casos transferidos por sus autoridades y dirigentes. En otros casos, la aplicación de la normativa estatal puede resultar en conflicto con las determinaciones de las autoridades chimane. En ese sentido, se alude a un desconocimiento, o invisibilización desde los operadores estatales respecto al fundamento cultural mitológico chimane.

El análisis da cuenta que en muchos casos las instancias judiciales y los operadores estatales muestran falta de voluntad y/o incapacidad para respetar las decisiones indígenas y procesar casos transferidos por sus autoridades y dirigentes. En otros casos, la aplicación de la normativa estatal puede resultar en conflicto con las determinaciones de las autoridades chimane. En ese sentido, se alude a un desconocimiento, o invisibilización desde los operadores estatales respecto al fundamento cultural chimane, frente a la manifiesta voluntad chimane para establecer un diálogo intercultural ante el orden estatal.

Por otra parte, el idioma utilizado en las instituciones estatales constituye una dificultad, mayor para las mujeres dado su menor dominio del castellano y de conocimientos sobre el mundo externo a su cultura y a prácticas no indígenas.

En lo que respecta al pueblo sirionó, se señala que el recurso a la institucionalidad y al derecho estatal procedería en los problemas y conflictos “graves” que involucran a “hombres no sirionó”, que se prefieren derivar a la esfera estatal porque se esperan sanciones drásticas.

Existen casos de violación denunciados generalmente a la Policía Nacional, para que sean autoridades ajenas a la cultura sirionó las que sancionen esos hechos. Sin embargo, también se ha castigado el abuso sexual en las comunidades.

En el actual contexto, ante la emergencia y diversidad de conflictos, los sirionó empiezan a recurrir con mayor frecuencia a instancias externas, religiosas, de derechos humanos, de apoyo a pueblos indígenas e instancias públicas especializadas. Por otra parte, se han incrementado situaciones en que las mujeres recurren ante las autoridades estatales para demandar el pago de pensiones, especialmente cuando son abandonadas por su marido, por otra mujer.

A través del análisis de un hecho en Trinidad ante la Defensoría de la Niñez y Adolescencia –que entrega en adopción a dos niños sirionó– se pone de manifiesto la intolerancia e inequidad de los operadores estatales respecto al ordenamiento y las autoridades indígenas. Ese caso también evidencia que los temas relativos a la niñez, específicamente con decisiones sobre la adopción, no constituyen para los sirionó algo personal o familiar, sino un asunto colectivo de pueblo.

En general las respuestas que se han tenido desde el marco estatal se evalúan de forma crítica, con argumentos que exponen que normalmente las instancias estatales ignoran el origen étnico de las mujeres y de los valores y normas sirionó. Por ejemplo, en un caso de violencia sexual y asesinato en Trinidad, pese a la movilización de la familia, con el acompañamiento de los dirigentes sirionó, para exigir el esclarecimiento y la sanción, el hecho no es resuelto, mostrando desigualdad en el funcionamiento del sistema judicial ante una víctima indígena.

El concepto de “violencia simbólica” es utilizado para referir los comportamientos de los funcionarios estatales que realizan la filiación personal a comunarios/as sirionó y chimane. Los testimonios muestran que las personas con mayores problemas de indocumentación y de documentación con errores son indígenas particularmente de pueblos no reducidos o tardíamente reducidos. Lo que apunta a factores de pobreza y de diferencia cultural y de diseño social y que afecta la reproducción cultural del grupo étnico.

En el estudio sobre el pueblo ayoreode se hace referencia a que algunas líderes, al igual que mujeres de otros pueblos indígenas, adoptan y recrean un lenguaje de derechos que también utilizan para defender su integridad personal. Tienen claro que el marco jurídico del Estado les brinda posibilidades para proteger derechos como mujeres, a pesar de la debilidad institucional para aplicar la ley y salvaguardar de forma efectiva los derechos. Ellas tienen conocimiento de instancias estatales existentes para defenderlas o hacer respetar sus derechos; sin embargo, tienen también claridad sobre sus dificultades y debilidad, que sumados a sus normativas y valores, impiden acciones de exigibilidad y efectividad.

Se debe anotar, por otra parte, que la resolución de conflictos que resulta de la relación intercultural se complica por la poca claridad que tienen los ayoreode sobre las competencias de las autoridades y por el desconocimiento de los operadores de justicia de la cultura y de su ordenamiento normativo, así como del marco legal nacional e instrumentos nacionales de derecho que deberían ser considerados en sus actuaciones.

Las ayoreodie son explícitas en sus demandas para que ciertas prácticas y regulaciones sociales puedan ser cambiadas, interpelando a su sociedad ante hechos que las afectan. Especialmente algunas mujeres jóvenes demandan “derechos” que les permitan vivir en un ambiente de no violencia, que disminuya o erradique restricciones a su libertad para tomar decisiones específicas. Encuentran en las plataformas de demandas de derechos de género, algunos planteamientos importantes: no violencia, mayor participación en sus organizaciones de representación política y en aspectos relativos a la maternidad, sexualidad, salud y educación, entre otros temas.

Es importante dar cuenta de la complejidad del momento actual para los ayoreode, pues

existen hechos y prácticas que quieren erradicar, como por ejemplo, las posibilidades de abuso de poder de algunos líderes o la actuación de familias poderosas. Al mismo tiempo, proponen conservar otras prácticas, consideradas positivas —como aceptar el entierro de ancianos, solicitado por ellos mismos para evitar el sufrimiento— pero que se contraponen a principios, valores y normas vigentes en el orden jurídico estatal.

Cabe destacar la propuesta formulada por los ayoreode para que sus autoridades internas en los asentamientos urbanos, que funcionan paralelamente a los de juntas vecinales y OTB, sean reconocidos formalmente, dado que deben sujetarse a la gestión administrativa pública. En ese sentido, es coherente la demanda de reconocimiento formal de sus autoridades propias en el contexto urbano, para que adquieran legitimidad en sus cargos, ante la colectividad ayoreode y las autoridades municipales.

Grupo 3: Pueblos agricultores campesinos: comunidades quechua y aymara

En las comunidades de origen quechua, cuando las autoridades comunales no son accesibles o no gozan de legitimidad, el caso pasa a la Policía o una oficina de la subprefectura para que las autoridades provinciales asuman la atención y resolución de los conflictos.

Las mujeres suelen encontrar mayor discriminación y obstáculos que los varones cuando se enfrentan al mercado de tierras; en su interlocución con instancias de crédito, por ejemplo, les restan credibilidad y posibilidades de financiarles recursos para consolidar su capacidad de compradoras. Existen mecanismos de exclusión que dificultan su acceso a la titularidad de la tierra, y es común que tengan menores oportunidades para consolidar su derecho propietario porque enfrentan analfabetismo, desconocimiento sobre los trámites, falta de documentación personal, factores que les dificultan formalizar su acceso a la tierra.

En los conflictos por herencia de tierra, cuando los dirigentes del sindicato no resuelven las disputas se acude a la autoridad estatal, lo cual suele deberse a que las autoridades no son consideradas con capacidad para resolver el caso, o que las personas involucradas no le tienen confianza y dudan de su imparcialidad, entre otros motivos. En ocasiones son las propias autoridades comunales las que prefieren evitar el compromiso de asumir una decisión por temor a la venganza o a ganarse la enemistad de alguien con poder.

En lo que respecta a problemas de familia y pareja, algunas mujeres recurren al ámbito estatal para hacer valer sus derechos, es así que a través de procesos judiciales buscan hacer reconocer a sus hijos/as y lograr una pensión. Se trata de una nueva realidad, en contraposición a los tiempos pasados en que era considerado una vergüenza o humillación pedir al hombre que reconozca a un hijo/a.

La mayor parte de casos por los que las mujeres recurren a la esfera estatal son los hechos de violencia en la pareja. Cuando los padrinos no logran la conciliación, las autoridades comunales derivan los casos al campo estatal, a diferencia de otros conflictos resueltos en el ámbito comunal (linderos, robo, infidelidad). Se alude en particular a las comunidades del valle alto, donde las autoridades sindicales muchas veces prefieren que esos casos, especialmente cuando existe reincidencia, sean dirimidos en instancias del Estado, quizás para lograr acuerdos duraderos.

La persistencia del orden normativo local, la débil presencia del sistema estatal y la falta de confianza en la efectividad de las instituciones judiciales, sumada a las dificultades que enfrenta la población en su acceso, y en especial las mujeres, por el monolingüismo, disponibilidad de recursos económicos y tiempo son factores que cobran importancia a la hora de elegir. La falta de documentación es otra dificultad, sobre todo en comunidades alejadas.

A pesar de ello, las mujeres recurren al derecho estatal cuando las autoridades comunales (corregidor o secretario de justicias) o sus procedimientos se tornan insuficientes para resolver conflictos, faltas y agravios que ponen en riesgo su dignidad y el equilibrio y las relaciones al interior de la comunidad y la familia. Así las mujeres acuden a la legalidad estatal como una instancia de apelación, cuando en sus comunidades no encuentran salida a sus disputas o por considerar que no existen situaciones de neutralidad para resolver adecuadamente los conflictos.

En el contexto de las comunidades aymara, las llamadas de atención y recomendaciones de los padres, padrinos y tíos, que hacen el papel de autoridad, a las parejas en conflicto son frecuentes. Estas no siempre son asumidas y muchas veces la pareja reincide, poniendo incluso en grandes desavenencias a sus padres. En estos casos, ni las autoridades comunales como los *Mallkus* pueden resolver el problema, por lo cual, como última instancia, acuden a la Policía.

En lo que se refiere a los casos de divorcio, se señala que realizar un trámite de este tipo ante la esfera estatal implica un importante gasto de recursos y enfrentar pérdida de respeto de la familia y la comunidad.

4. Valoraciones y procedimientos

En esta sección se destaca que si bien no se pudo hablar de patrones procedimentales que rigen los procesos de resolución de conflictos que involucran a las mujeres, parece importante resaltar algunas características subyacentes en los valores y prácticas, así como evidenciar posibles similitudes y diferencias con el derecho estatal. Al respecto, en algunas investigaciones en el contexto boliviano, se alude a esa interrelación. La presencia de tantos elementos comunes lleva a plantear que en el proceso histórico la dinámica de imposición y asimilación de autoridades, normas y procedimientos ha sido importante, contrariamente a lo que se podría pensar (Molina y Arteaga (2008: 20).

También, en palabras de Orellana (1999: 48): "Prácticas y normas de diferentes órdenes jurídicos se cruzan para validar un proceso de resolución. Esta interacción normativa, entonces, permite la invención de un procedimiento coyuntural...".

De acuerdo con el enfoque asumido en la investigación, que se explicita a lo largo de este texto, se reconoce —a partir de los diferentes estudios y del análisis de fuentes bibliográficas— que tanto el derecho estatal como los órdenes normativos indígenas, reproducen y en muchos casos profundizan las desigualdades de género y las relaciones donde la mujer se encuentra subordinada (Hernández, 2003; Chenaut 2001 y Sierra 2007).

Como explica Hernández (2003), encontrar una mutua constitución entre el llamado derecho indígena y el derecho positivo, permite puntualizar que no sólo se comparten

concepciones de género, sino que continuamente se interrelacionan a través de las estrategias legales de los actores sociales que recurren a ambos ámbitos de justicia. Se entiende, entonces, que esa superposición y traslape, que en algunos contextos se evidencia como contraposición, termina afectando los contenidos de los distintos espacios, evidenciando que las ideologías de género tienden a moldear las prácticas jurídicas.

Chenaut (2001:10) por su parte, al destacar que los sistemas imbricados y en situación de interlegalidad, comparten una ideología asimétrica de las relaciones de género, llama la atención sobre prácticas y procedimientos jurídicos que en ambos espacios reproducen concepciones patriarcales al interactuar con los/as usuarios. Explica que especialmente en casos de desavenencias conyugales, cuando la mujer denuncia al hombre por maltrato, incumplimiento de obligaciones familiares, alcoholismo, adulterio, entre otros, ambas autoridades, indígenas y estatales, promueven la conciliación de la pareja, argumentando la necesidad de mantener la vida familiar, aún contra los deseos que manifiestan las mujeres.

En esas circunstancias, se ha comprobado que en muchos casos las decisiones tienden a ser favorables a los hombres. La autora mencionada (Chenaut, 2001:11) pone como ejemplo que en algunas regiones el tratamiento otorgado en acusaciones de adulterio depende si la mujer es la acusada por su marido, y se comprueba el hecho, ella y su amante reciben el castigo; en cambio, no ocurre lo mismo si el hombre es el acusado del mismo hecho; es decir, acontece sólo si la mujer es casada y es su marido quien interpone una queja en su contra.

Por lo señalado, Chenaut (2001:12) insiste en que las ideologías de género que implican desigualdades suelen reflejarse muchas veces en los procesos de disputas entre el hombre y la mujer. En muchos lugares forman parte de procesos contradictorios, que muestran la asimilación de ideologías hegemónicas de género en concepciones y valores en las comunidades indígenas.

En el caso de los operadores judiciales de la administración estatal, en sus prácticas se traslucen no sólo las ideologías de género sino también el tamiz de valores y concepciones que tienden a desvalorizar a la mujer indígena, por lo que suele suceder que a los prejuicios relacionados con la pertenencia étnica, se sumen los de clase (Chenaut 2001: 12).

De manera sintética, se puede decir que los resultados de los estudios coinciden con los de otras realidades y culturas que muestran como las ideologías de género —que justifican la subordinación de las mujeres y naturalizan la violencia y la exclusión— penetran los valores y concepciones, las normatividades, las instituciones y las prácticas de resolución de conflictos y disputas, mediante los procedimientos, resoluciones y decisiones y/o sanciones.

De acuerdo con Hernández (2003), ambos espacios comparten visiones y preceptos, formando parte de un mismo entramado legal que pretende disciplinar a las mujeres y mantener su subordinación. Dando un ejemplo ilustrativo, esta autora (Hernández (2007: 328), manifiesta que en algunas zonas los ministerios públicos no indígenas comparten con los campesinos indígenas las perspectivas de que los jóvenes que se fugan deben pagar una multa a sus padres para ser perdonados.

En ese contexto, los procedimientos de conciliación vehiculados por las autoridades de ambos sistemas son objeto de análisis crítico en tanto se instrumentan para sostener las identidades y deber ser femenino y masculino. Hernández (2007: 327) explica que varias autoras mexicanas, al reconocer lógicas culturales distintas, reivindican de alguna manera los procesos conciliatorios, con sus desigualdades y contradicciones “como más respetuosos del sentir de las mujeres indígenas”, en comparación con los procesos de los operadores oficiales, que no hablan su lengua y muchas veces las tratan con irrespeto y racismo.

En la problemática de violencia contra las mujeres, Hernández (2003) alude a concepciones compartidas tanto en “ley como en la costumbre”, respecto a una violencia legítima –que cumple un papel correctivo– e individuos autorizados para ejercerla. En ese marco, las autoridades, tradicionales o autonómicas, pueden solicitar a los hombres que expliquen la razón que los llevó a usar la violencia, para ver si ese uso es “justificado”, coincidiendo en que las mujeres pueden “provocar” episodios de violencia cuando no cumplen con sus obligaciones de atención y servicio familiar. En esos casos las autoridades indígenas en los juicios públicos reprimen tanto al marido golpeador, como a la mujer “irresponsable”.

Por otra parte, siguiendo con la misma autora ((Hernández 2003: 32), en los casos de violación, en varios se ha encontrado que los padres de la mujer intervienen para negociar una “reparación del daño”, mediante la promesa de matrimonio. Se recurre a la denuncia para luego arribar a un acuerdo de pago por el acusado. Esa realidad permite reconocer que en muchos casos las denuncias de violación no tienen como preocupación central el sentimiento de las mujeres

Muchas conciliaciones a las que se llega en problemas y disputas por violencia doméstica por lo general legitiman los roles de género al conminar a las mujeres para que se comprometan a seguir cumpliendo sus responsabilidades mientras los hombres prometen no volver a golpearlas (Hernández 2003). En esos procesos conciliatorios operan desigualdades, debido a que los consejos de las autoridades se enmarcan en ideas del “deber” masculino y femenino; es decir los arreglos tienden a confirmar y reforzar la relación desigual entre hombres y mujeres. O, en palabras de Hernández (2003), pareciera que la finalidad sería “conciliar”, en un contexto de desigualdad, a quienes no tienen poder con su posición de inferioridad.

Grupo 1: Pueblos agricultores, cazadores y pescadores: chiquitano y mojeño-trinitario

En muchos de los casos analizados en el estudio sobre el pueblo chiquitano, especialmente cuando se trata de problemas en las relaciones matrimoniales, de “peleas y separaciones” y situaciones de agresiones y violencia, por lo general, los agentes de ambas esferas operan a partir de valores compartidos manifiestos en discursos sobre la importancia de la unidad familiar y el bienestar de los hijos/as. Es decir, parecen compartir perspectivas del “deber ser femenino y masculino” que implica reconocer determinadas obligaciones y derechos a mujeres y a hombres.

Los modos de proceder exponen consejos y reflexiones para unir y acercar a la pareja, dando la impresión que esa perspectiva se pone por encima de los motivos que originaron

las disputas. La figura de la conciliación aparece así como un mecanismo recurrido en ambos sistemas, que se implementa sin considerar las relaciones de poder subyacentes y la condición de subordinación femenina. En ese contexto, las resoluciones suelen comprometer a las mujeres a seguir ejecutando sus responsabilidades, esta vez con mayor eficiencia.

En el caso del pueblo trinitario, el primer objetivo de las autoridades del cabildo en los procesos de resolución de conflictos y disputas es corregir o encauzar los valores, sentimientos y actitudes, que provocan o sustentan una transgresión o un mal comportamiento.

En varios casos de abandono de las mujeres a sus maridos por causa de maltrato permanente, al ser atendidos por las autoridades comunales del Cabildo Indígenal se refiere que “la sanción es moral y se brinda consejos a ambos cónyuges hasta lograr el llanto o arrepentimiento”.

En todo caso, brindar una segunda oportunidad, es la regla en el tratamiento de los conflictos, el castigo físico y la expulsión de la comunidad son consideradas como las sanciones más graves. En general, como ya se indicó anteriormente, para este pueblo las sanciones tienen la finalidad de “componer”, “corregir”, en este sentido serían “educativas” y punitivas; implicando el consejo, el regaño, el arreglo entre partes, como primeras medidas.

Se hace notar que sus autoridades, al atender los casos de mujeres que abandonan a sus esposos y sus hogares por el problema del maltrato, reprenden a los procesados haciendo referencia al significado del compromiso matrimonial ante Dios y a la obligación de la mujer de no abandonar el hogar y del hombre de tratar bien a la esposa.

Grupo 2: Pueblos de origen cazador recolector, agricultor/horticultor, nómadas: ayoreode, chimane y sirionó

El análisis de algunos conflictos y casos registrados en el estudio sobre el pueblo chimane, permite señalar, de manera general, que existen algunos valores y procedimientos propios, es decir, característicos de su orden normativo.

De esa manera, por ejemplo se refiere que el tratamiento de algunos hechos de violencia, no muy frecuentes, en las comunidades que cuentan con autoridades, se torna particular debido a que han sido las mujeres quienes denuncian el problema e involucran a las familias. En esos eventos incluso se aplicó el castigo físico además de las “palabras fuertes”. Esta última noción alude a pautas culturales compartidas que restringen lo más posible las manifestaciones de enojo, aplicándose como castigo a infractores chimane.

Una modalidad de resolución de conflicto registrada, que es a la vez castigo, es el abandono de la comunidad o asentamiento donde se produce el conflicto por la víctima o por los infractores.

Es pertinente destacar la participación de las mujeres en el tratamiento y resolución de algunos conflictos. De los testimonios registrados en la investigación, las mujeres son solidarias entre ellas, y aconsejan o regañan a los hombres que tratan mal a sus mujeres.

Los chimane, al igual que otros pueblos son objeto de una violencia estructural que menosprecia y coloca en situación de dependencia a la cultura jurídica indígena y a sus autoridades. En ese sentido, el estudio propone que el caso chimane deja en claro la existencia de múltiples culturas jurídicas, cuyas diferencias son tanto de procedimiento como de aspectos culturales sustanciales.

En lo que respecta al pueblo sirionó, el análisis del tratamiento dado a los conflictos muestra que los problemas relativos a la familia y el matrimonio son gestionados al interior del Territorio Indígena, generalmente por las propias familias involucradas con la intervención de las mujeres de la comunidad o territorio, en calidad de demandantes o de fiscalizadoras.

Un dato importante en el tratamiento de los conflictos de violencia es el control y censura a las conductas del hombre agresor, que generalmente es un no sirionó, y que en algunos casos corresponde con jóvenes influenciados por la cultura urbana. Por ello, se destaca la vigencia de un mayor control y una menor tolerancia a la libertad individual hacia hombres no sirionó.

Para casos de maltrato y violencia física contra la mujer sirionó en algunos matrimonios interétnicos, se ha reaccionado expulsando a ese cónyuge del territorio.

Cuando una mujer es maltratada o cuando los hombres “no cumplen” con sus responsabilidades de manutención económica, entre los modos propios de tratamiento y resolución se resalta la interpelación de las mujeres de la comunidad. Se explica, por tanto, que las mujeres –debido a los vínculos de solidaridad entre sí y el reconocimiento a la autoridad moral de algunas que circulan el “rumor” o los “chismes”– realizan un control y una fiscalización. También se menciona el “comadreo” como un mecanismo de control que difunde información por las mujeres; el comadreo tiene su representación política en la organización de mujeres encargadas de velar por las buenas relaciones entre hombres y mujeres del territorio. De manera eficiente controlan y resuelven abusos a menores de edad, maltrato a mujeres, en general asuntos relacionados con la familia. En las comunidades se conoce a las mujeres que dirigen de manera casi formal el comadreo o control, quienes suelen ser las primeras seleccionadas para ocupar cargos de dirigentes en las organizaciones sirionó.

Ante un hecho violento, no es raro que ellas también se defiendan pegando a sus parejas, o que el resto de mujeres acudan en su defensa, eventos en los que suele aconsejar o regañar a los hombres. En casos de separación, la censura afecta principalmente a los varones, quienes en muchas situaciones prefieren salir temporalmente de la comunidad para evitar la crítica del resto de mujeres.

Sin embargo, en la actualidad esa solidaridad entre mujeres es menor, y hay quienes consideran que en realidad ellas son las generadoras de conflictos. Las mujeres, por su parte, encuentran que los cambios se están dando por la creciente adaptación de nuevos valores y prácticas ajenas.

Un elemento final, característico del orden normativo premisional sirionó es el sistema de “venganza tolerada”. Se explica que en la época anterior al establecimiento de los puestos misionales se recurría a esta medida especialmente en problemas de peleas e incluso de homicidio involuntario.

Para el caso del pueblo ayoreode, se destacan como valores compartidos por sus propias autoridades y por las autoridades *cojñone*, algunas nociones relativas al “deber ser femenino” que priorizan la unidad de la familia y el bienestar de los hijos/as, frente al resguardo de la integridad personal de las mujeres que sufren 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 situaciones de poder en las relaciones de género. Esto parece poner límites a las demandas de justicia de género que proponen las mujeres.

De manera similar al pueblo sironó, en el ordenamiento normativo ayoreode está presente la venganza o represalia. Durante la época de vida en el Gran Chaco era un procedimiento tolerado (como se registra también en la literatura etnográfica), que fue censurado a través de la introducción de valores cristianos en la etapa de vida en los puestos y asentamientos misionales. En la actualidad al mismo tiempo que se rechazan las agresiones a la integridad personal y el maltrato, la venganza aún se presenta, aunque no se la reconoce de forma explícita, y 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, especialmente pertenecientes a familias poderosas. Actualmente, la venganza es una reacción posible y, por tanto, un instrumento cuyo impacto requiere de investigación mayor.

Es pertinente señalar que en los puestos misionales, los misioneros y/o pastores prohíben una serie de valores y prácticas, promoviendo la internalización y valoración de la moral cristiana, especialmente en lo relativo al derecho a la vida, matrimonio y familia.

Respecto a otros valores y procedimientos propios, se explica que una de las principales formas de resolución de conflictos entre los ayoreode es la represión del chisme, el control de comentarios sobre las razones del conflicto y 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 de la comunidad para evitar la interacción.

Otros valores y modos propios para el tratamiento y resolución se registra en los problemas de enfermedades cuya causa se atribuye a “brujería”, en los cuales la víctima busca apoyo de su familia y no se denuncia por temor a la represalia de la persona acusada de solicitar la brujería o el *sarode*, que se expresa con nuevos maleficios o con la venganza de miembros de la familia del presunto culpable. Muchos casos de este tipo permanecen como conflicto latente, pudiendo dar lugar a que los afectados se sientan indefensos y abandonen la comunidad.

Grupo 3: Pueblos agricultores campesinos: comunidades quechua y aymara

En las comunidades de origen quechua, el procedimiento de algunos casos no siempre sigue el mismo curso, como ocurre en los problemas de infidelidad. Muchas veces cuando opera el rumor se toman acciones directas al encontrar a los culpables in fraganti.

Cuando se trata de un hecho cometido por la mujer, el marido no recurre a las autoridades comunales, pudiendo ejercer violencia contra ella. En contraste, cuando el hombre comete la infidelidad, la mujer suele denunciar el caso ante los padrinos y las

autoridades comunales. Por lo general, la directiva del sindicato convoca a la comunidad para deliberar sobre este tipo de transgresiones, registrando las determinaciones en actas. Las sanciones, por otra parte, tienen “carácter ejemplarizador” porque se desarrollan en espacios públicos donde se dramatiza y se publicita el hecho; por ejemplo “sacar la ropa y hacer subir a la persona sobre un burro para que los hagan pasear y que toda la comunidad los mire”, constituye una sanción fuerte para los inculpados y un ejemplo moralizador con carácter preventivo.

El análisis sobre los casos de violación expone que el orden local se muestra insuficiente para proteger los derechos de las mujeres. De su parte, el sistema estatal tampoco prevé mecanismos jurídicos en los cuales las mujeres pueden confiar, por los prejuicios arraigados en sus operadores. Se alude, en estos casos a la resolución mediante “un arreglo” entre partes que incluye el recurso de un pago a la víctima o el matrimonio como un medio para desagraviar a la mujer y a su familia. Ese tipo de resolución naturaliza la subordinación de la mujer y su dependencia a los intereses de la comunidad y de la familia, antes que la afirmación de sus propios derechos.

Respecto a la violencia doméstica, su resolución aún encuentra obstáculos que enfrenta a las mujeres a prejuicios e ideologías de género que operan tanto en la legalidad estatal como en las prácticas del orden normativo local, apelando a justificaciones, sentidos morales, jerarquías y roles de género. Una característica del procedimiento en el ámbito comunal es el uso del libro de actas, donde se asientan demandas y se registran acuerdos y en caso de reincidencia se prevén sanciones. El acta es válida como respaldo para iniciar un proceso ante la justicia ordinaria.

Las dinámicas de negociación y conciliación en los conflictos de pareja, que implica el compromiso de las partes de buscar acuerdos, calmar su enojo y perdonarse, provoca sentimientos contradictorios en las mujeres. En la mayor parte de los casos, los episodios de violencia no suelen terminar con arreglos, es decir, la violencia no cesa porque la negociación está basada sobre acuerdos que demandan a las mujeres comportamientos adecuados de género.

En cuanto a las comunidades aymara, se destaca que las transgresiones cometidas por mujeres y varones no son sancionadas de la misma manera, siendo el caso más evidente el de la infidelidad.

El procesamiento de casos de infidelidad, en general muestra la vigencia de patrones de doble moral y de visiones diferenciadas de género, respecto a la transgresión masculina y femenina. Mientras el adulterio del varón es visto como “normal” y no conlleva mayores sanciones, en el caso de la mujer, se autoriza y hasta aprueba socialmente un nivel de violencia física y psicológica que le suele proporcionar su esposo como “castigo”.

Por otra parte, las formas de resolver hechos de violencia en la pareja, en muchos casos muestra la intervención de los padrinos, quienes mediante chicotazos y llamadas de atención a la pareja, buscan “reparar los daños”. Luego, empiezan a servir bebidas pidiendo que retorne la armonía al hogar.

En los casos de violencia sexual, se puede señalar que la búsqueda de acuerdos internos entre familias es una práctica compartida en ambos órdenes y con otros pueblos y comunidades. Sin embargo, se ha identificado que en algunas regiones como Cacachi,

se han dado casos en que la violación y el incesto se castigan mediante la aplicación de medidas severas, generalmente la expulsión de la comunidad.

Una situación muy particular se da con el tema del aborto. En el pasado se relacionaba este hecho a las granizadas y la destrucción de los sembradíos, por lo cual reunían a todas las jóvenes y les apretaban el pecho para comprobar si tenían leche. De presentarse el caso, si la joven era responsable de la criatura abandonada se aplicaban castigos a los padres por permitir el hecho con azotes y multas, y en ocasiones se ofrecían ofrendas al *achabila* del granizo, para evitar que caiga y siga destruyendo sembradíos.

5. Sentido de las acciones y alternativas en el procesamiento de conflictos

Un asunto que parece central es analizar y escudriñar el sentido que revisten las acciones de las mujeres indígenas, originarias y campesinas al convertir en “público” un conflicto producido por la trasgresión a los mandatos y preceptos de género.

Es pertinente preguntarse, entonces, sobre las motivaciones e intereses que se ponen en juego cuando ellas gestionan de forma pública esos problemas y se involucran en procesos y dinámicas de resolución de conflictos y disputas. Al respecto, Molina y Arteaga (2008: 12), en su estudio sobre justicia comunitaria en el altiplano boliviano, se refieren al tema señalando “...las personas involucradas en conflictos persiguen distintos intereses, muchas veces manipulan situaciones y no se comportan como meros autómatas que cumplen sus roles obligatorios”.

De acuerdo con Chenaut (2001 y 2004), en muchos estudios se ha constatado que las mujeres indígenas acuden a diferentes instancias para presentar denuncias sobre actos que vulneran su integridad y su dignidad, así como para reclamar derechos que consideran han sido vulnerados. En estas dinámicas es más usual que sean las mujeres quienes denuncien a los hombres que a la inversa.

Los factores que parecen entrar en escena para animar e impulsar a las mujeres a recurrir a las autoridades y sentar denuncias y reclamos son varios y tienen que ver en gran parte con las condiciones y dinámicas culturales y la configuración de sus estructuras sociales y políticas. Chenaut (2001:12-13) explica que en las comunidades donde existen autoridades indígenas que funcionan de manera estructurada para atender los conflictos, las mujeres acuden con relativa asiduidad a plantear daños y agravios. En cambio, en comunidades donde las autoridades y cargos que intervienen en la resolución de conflictos y disputas funcionan de manera desigual y aleatoria, las mujeres suelen desanimarse o recurren a la esfera estatal.

Por lo general, los problemas que implican transgresiones de las mujeres a esas normas y preceptos, en tanto “obligaciones femeninas quebrantadas”, no son procesados como conflictos, es decir, no se convierten en “casos públicos” porque no se denuncian ante autoridades externas, y al ser manifestadas como “quejas” se resuelven al interior de las estructuras familiares. En términos también generales, se puede destacar que los casos que involucran a las mujeres y tienen mayor exposición y resolución pública son los hechos de violencia en las relaciones de pareja, especialmente, cuando se trata de situaciones de agresiones físicas y de reincidencia. Cabe puntualizar, empero, que muchos conflictos de ese tipo no suelen registrarse en las actas de las autoridades comunales y cuando son asentados, la información consignada es limitada.

Ahora bien, de acuerdo con Chenaut (2001:13), cuando los problemas de violencia son procesados y las agresiones denunciadas tienen lugar porque el marido considera que la mujer no cumple los roles de esposa y madre, que implican la atención y el cuidado femenino, las denuncias de las mujeres indígenas buscan renegociar esos roles, como un medio para tener mejores condiciones de vida.

Los resultados coinciden, confirmando la convergencia de factores subjetivos que las mujeres manejan para acudir a las autoridades, sea las de su orden local o las del ámbito estatal, como por ejemplo, el reconocimiento de un derecho, el proporcionar un daño similar al sufrido o la búsqueda de mecanismos para negociar desde otra posición. En otras palabras, se trata de la construcción de espacios donde ellas buscan dirimir los conflictos en mejores términos, especialmente en las disputas familiares y los casos de violencia conyugal.

Por ello, se resalta que las iniciativas y esfuerzos que las mujeres indígenas, originarias y campesinas asumen cuando presentan denuncias y demandas sobre daños recibidos y cuando reivindican sus derechos ante instancias públicas, revisten mucha importancia ya que implican un avance que les permite desafiar el peso de las ideologías de género que justifican su subordinación. De acuerdo con Sierra (2008), ese caminar enfrenta resistencias internas, especialmente inercias culturales que muchas veces impiden construir mayores niveles de equidad al interior de las comunidades indígenas. En ese contexto, se evidencia que el marco legal es recurrido para legitimar sus demandas, y aunque no garantizan cambios inmediatos en las prácticas, ofrece un paraguas discursivo para apoyar sus reivindicaciones.

Grupo 1: Pueblos agricultores, cazadores y pescadores: chiquitano y mojeño-trinitario

En el estudio sobre el orden chiquitano se explica que aunque la ideología de la “privacidad de la pareja” tiene peso, una parte importante de los casos recogidos relativos a problemas en las relaciones matrimoniales – “peleas y separaciones” que actualizan disputas en torno a derechos y obligaciones de la pareja– se han procesado en la esfera pública comunal. Muchos ante las autoridades locales y, otros, en menor medida, en mecanismos estatales (Servicios Legales Integrales Municipales y Policía).

Se puede colegir que las chiquitanas llegan a las autoridades comunales o a las instancias estatales luego de encontrar insatisfactorios los arreglos procurados en las estructuras familiares, de familia nuclear o extensa, que tienden a favorecer al hombre. Cabe señalar que no suelen recurrir a su propia familia, debido a las reglas de residencia postnupcial de virilocalidad.

El tratamiento que suele darse a los casos de violencia sexual, presentes mayormente en pueblos y localidades intermedias, es de encubrimiento con el argumento de proteger el honor y prestigio familiar, como valor social, por lo cual no se denuncia ante autoridad pública alguna. En algunos casos, la intervención activa de la familia en la gestión del conflicto se manifiesta en “acuerdos o arreglos” que se pueden concretar con el matrimonio de la pareja como reparación.

En muchas situaciones, los hechos de violencia sexual que revisten mayor complejidad han tomado carácter público, que involucran especialmente a niñas, suelen ser

trasladado a la esfera de las autoridades estatales más cercanas (Defensoría de la Niñez y Adolescencia, SLIM y Policía).

De igual manera que el anterior, para el caso del pueblo trinitario, la construcción del espacio familiar como “privado”, sustrae a esta esfera del control social, disminuyendo el ámbito comunal. Se destaca, en tal sentido, que la vida familiar se encuentra cada vez más cerrada al control social, de acuerdo a como se amplía el ámbito familiar y disminuye el ámbito comunal, a lo que se añade la mayor presencia de hombres en las instituciones de gobierno y justicia comunal. Por ello, muchas mujeres señalan que añoran los tiempos pasados.

Lo anteriormente señalado explica, de alguna manera, que sólo la mitad de los casos recogidos en el estudio sobre disputas familiares y de pareja haya contado con la intervención de las autoridades comunales del cabildo.

Grupo 2: Pueblos de origen cazador recolector, agricultor/horticultor, nómadas: ayoreode, chimane y sirionó

En el caso de los pueblos chimane y sirionó, los estudios no registran elementos que den cuenta de forma explícita sobre el sentido y las motivaciones que pueden tener las mujeres para procesar problemas y conflictos en lo público, sea en su orden normativo o en la esfera estatal. Se advierten algunas referencias que se pueden recuperar para el análisis.

Respecto al pueblo chimane, en el texto se destaca un factor que es pertinente considerar, y es que mujeres y hombres chimane confrontan problemas en su acceso a las instancias estatales. Se trata de la falta de inscripción al registro civil y, consiguientemente, a documentación personal, problema que expone una situación de “déficit de ciudadanía”, tomando en cuenta que la documentación personal constituye una de las bases para el reconocimiento de la ciudadanía.

En lo relativo al pueblo sirionó, se puede evidenciar que en general el procesamiento de los conflictos que involucran a las mujeres –que son mayormente los de violencia conyugal– se da con la intervención de las mujeres y de los familiares.

Por otro lado, llama particularmente la atención que un hecho de intento de violación no es procesado como violencia, sino como un problema de “irrespeto al derecho de las mujeres para decidir sobre su sexualidad”. Este caso, y su calificación, exponen la necesidad de indagar con mayor profundidad las perspectivas de las mujeres al respecto.

En el pueblo ayoreode, el hecho de que las mujeres puedan sacar un conflicto del ámbito privado, familia nuclear y del *jogasui*, para acudir a la institucionalidad estatal, suele estar vinculado a que conozcan la existencia de los mecanismos de atención a los que pueden recurrir. De ahí la posibilidad de que, en el marco de una decisión propia, acudan al SLIM o a la Policía. Aunque ello, podría estar en contraposición con sus pautas culturales y referentes normativos, que privilegian la resolución del conflicto en el ámbito del *jogasui* y de redes de parentela.

Cabe anotar que en situaciones de violencia está presente la noción de que la venganza, como una posibilidad que utiliza el agresor, coloca a las mujeres en situación de

indefensión, lo que opera en la práctica como un límite cultural al derecho de acudir a la esfera institucional del Estado. La frase utilizada por mujeres consultadas: “No tengo quién me defienda”, muestra el poder de amenaza que todavía tiene la venganza, como reacción posible.

En tal sentido, es posible que para las mujeres el hecho de acudir a las autoridades del propio orden o de la esfera estatal, represente posibilidades para dirimir conflictos en mejores términos. Otros factores que pueden motivar esa acción pueden ser el reconocimiento de su condición de víctima hacer un daño similar (una especie de represalia), no tener que dejar la comunidad ante un abuso que no afecta sólo a su persona, sino que puede extenderse a otros miembros de su entorno y la impunidad en que actualmente quedan ese tipo de problemas.

Grupo 3: Pueblos agricultores campesinos: comunidades quechua y aymara

En lo que respecta a las comunidades de origen quechua, en los problemas de violencia familiar se destaca que para las mujeres el procedimiento en instancias externas a lo comunal, como la Brigadas de Protección a la Familia, constituye un espacio para presentar sus demandas y eventualmente hacer reconocer sus derechos. Significa también la posibilidad de desarrollar formas de control internas que retan y desafían a las autoridades comunales, en su debilidad o en su incapacidad para administrar justicia.

Cuando el maltrato es denunciado a las autoridades comunales, en algunos casos se tiene temor a las represalias del cónyuge por verse expuesto públicamente y, con ello, a la amenaza de nuevos episodios de violencia. Desde la perspectiva del ámbito local se teme afectar las relaciones de parentesco establecido entre las familias, al mismo tiempo que debilitar la imagen de su propia unidad familiar. Otro tema que emerge a la hora de denunciar a las autoridades estatales es el sentimiento de aislamiento emocional y geográfico que experimentan las mujeres. En otros casos, opera el desconocimiento o la falta de información sobre servicios de protección a víctimas de violencia. La falta de recursos económicos para los gastos del proceso o el miedo a enfrentarse a operadores que no hablan su idioma y a quienes deben mostrar golpes y moretones, violando su intimidad, es otra causa que opera contra la denuncia de la violencia.

Los casos que expresan mayor gravedad, como el incesto y la infidelidad, despiertan la reacción de la población y de las autoridades. La infidelidad, se convierte en algo intolerable cuando se torna en un evento público porque atenta contra el valor del matrimonio y su red de parentesco. En contraste, los hechos de violación no son frecuentemente tratados por las autoridades comunales porque el prejuicio de género adjudica a las mujeres ser las causantes, provocando que las víctimas se inhiban de denunciar y buscar el castigo de los infractores.

En general, el silencio y la falta de denuncia están revelando que se trata de una repuesta social antigua ante los prejuicios de la comunidad, pero también refleja la tolerancia de las autoridades comunales. Se apela a un mandato de género que prescribe silencio, resignación y culpabilización de las mujeres. El modelo de mujer es aquel que aguanta como lo han hecho sus madres, porque romper la privacidad de sus experiencias de miedo, es convertirse en transgresoras, en “*lleva cuentos, cuento q' epĩ*”.

Por su parte, en el estudio sobre las comunidades aymara, se destaca que muchas mujeres

no hacen conocer los problemas conyugales a sus padres ni a otros familiares para evitar las críticas hacia ellas, afirmando, en el extremo, que las agresiones del marido son algo normal en ciertas etapas de la vida de pareja. Al poner en un plano central la honorabilidad y prestigio de la familia, los padres de la agredida, y la misma comunidad se hacen cómplices. En ese marco, la culpabilización a la víctima se justifica alegando una supuesta mala conducta de la agredida.

Es así que muchas mujeres que sufren violencia conyugal, manifiestan que no saben qué hacer, sobre todo cuando son *yuxxb'as*, nueras alejadas de su propia comunidad y cuando no quieren “molestar” a los padrinos para que intervengan en los problemas.

La presencia de familiares en los actos de conciliación de la pareja muestra que las mujeres solas no pueden acceder a la justicia comunitaria, siendo importante la negociación y los acuerdos entre ambas familias, representadas por los varones.

6. Interlegalidad y usos diversos de los espacios normativos

Las perspectivas de interlegalidad y de uso estratégico de los espacios jurídicos, para abordar los conflictos y disputas y las respuestas y acciones de las mujeres indígenas, evita representaciones y visiones victimistas de las mujeres. De acuerdo con Hernández (2003: 37) aunque es difícil pensar en resistencia cuando se trata de violencia y sometimiento femenino, la realidad expone que el hecho de presentar una denuncia y gestionar un caso, constituye en sí mismo un acto de resistencia que es importante reconocer, para no cosificar a las indígenas y negarles capacidad de agencia social.

Por tanto, es importante considerar la capacidad de respuesta de los actores en los espacios de intersección normativa y de entrecruzamiento, donde desaparece la idea del orden local como algo estático y absoluto. La posibilidad de las mujeres de balancear opciones –dentro de los límites que impone su condición social– en espacios de interlegalidad, de acuerdo a Sieder (s/d) indica no sólo un punto de vista sobre el traslape de códigos y prácticas, sino que también muestra el papel importante que tiene la agencia³⁵ y las negociaciones sobre significados, identidades y entendimientos subjetivos de derechos y obligaciones.

Es claro, entonces, que los procesos de interlegalidad permiten a las mujeres indígenas hacer un “uso estratégico” de los referentes normativos para reclamar sus derechos, a partir de las ventajas y desventajas que implican (Hernández, 2003: 37).

Se puede decir que los momentos de disputa se convierten así en espacios donde se despliegan normatividades, discursos y prácticas y donde se materializa la interlegalidad y los usos estratégicos de los espacios normativos. Al respecto Orellana (1999: 50) explica que en los procesos de resolución de conflictos las interacciones y entrecruzamientos de normas y prácticas entre los órdenes normativos locales con el sistema jurídico oficial se hacen evidentes “precisamente porque en ellos los disputantes respaldan sus estrategias en diferentes normas de un repertorio legal plural”.

El análisis de los casos recogidos, muestra que en muchas comunidades, existen prácticas

³⁵ La agencia social es entendida aquí no sólo como sinónimo de resistencia a las relaciones de poder, sino también como la capacidad de acción en ciertas relaciones de subordinación; para subvertir normas y prácticas opresivas.

en su población para moverse entre ambos esquemas de regulación y resolución. De forma específica, las experiencias de las mujeres indígenas muestran que acuden a las autoridades del orden local y del estatal, en muchos casos a partir de visiones estratégicas.

Respecto al uso estratégico, Sierra (2000) explica que el cruce de los discursos normativos de género puede ser redefinido desde las respuestas y resistencias de las mujeres, al moverse de modo estratégico justamente en los espacios de interlegalidad, que les posibilita apelar a los referentes estatales o a las normativas locales o indígenas en las coyunturas de resolución de conflictos y disputas. Es así que, de acuerdo con Hernández (2007: 329), cuando las normas locales resultan contrarias a sus intereses “recurren al derecho nacional para renegociar sus relaciones, rechazar imposiciones o ganar derechos”.

Sierra (2000: 1-2) advierte que no se trata de un campo exento de tensiones, pues la posibilidad de “contradecir resoluciones locales” o de “abrir opciones para disputar derechos en el espacio de la justicia estatal” implica decisiones que pueden poner en tensión los ordenamientos locales.

Haciendo un balance respecto al asunto de las estrategias, Hernández (2003) expone que las mujeres deben generarse aprendizajes al momento de acudir a la esfera estatal y a sus órdenes locales. Es importante reconocer, por ejemplo, que en los casos de violencia sexual y doméstica, para recurrir al apoyo de la ley las mujeres necesitan enfatizar su papel de víctimas pasivas. La autora explica que, en el contexto mexicano, en las denuncias ante autoridades comunitarias y de ministerio público, ellas tratan de presentarse como mujeres “buenas”, que cumplen sus “responsabilidades” domésticas, frente a los discursos masculinos que por lo general justifican la violencia como forma de disciplinar a sus mujeres. Es decir, la ley y “la costumbre”, demandan a las mujeres indígenas que reafirmen sus roles de género si quieren contar con apoyo.

De igual manera, Chenaut (2001: 15-16) menciona los procesos de las mujeres indígenas, que como sujetos sociales realizan ...un uso constante y activo del derecho (indígena y estatal), como una forma de ejercer su agencia, cuestionando normas locales, reclamando derechos, denunciando formas de violencia y negociando roles de género. Esto manifiesta el carácter dual del derecho: por un lado, ejerce dominación a través de sus formas de sancionar y castigar, e imponiendo normatividades, conceptos y categorías. Por otro lado, el derecho se convierte en un medio para reclamar daños y agravios, por tanto, para resistir determinadas formas de dominación y para reacomodar las relaciones sociales y obtener los derechos y garantías reclamadas.

Las mujeres indígenas están construyendo un discurso propio que se nutre de diferentes registros y tradiciones normativas, y al hacerlo legitiman sus reivindicaciones en el discurso internacional de derechos de las mujeres y derechos humanos, hacen valer la ley del Estado para defender conquistas legales, pero también recurren de manera selectiva a las costumbres para defender sus identidades como mujeres indígenas. Dichos discursos ofrecen repertorios jurídicos que les permiten moverse en territorios distintos para defender sus derechos, según experiencias que desde contextos distintos, buscan la manera de confrontar la opresión de género en el marco de sus culturas. Así lo revelan ejemplos y procesos en diferentes países de América Latina, especialmente en los nuevos contextos de renovación de la justicia, lo cual está implicando discutir los modelos del derecho y la justicia indígena (Sierra, 2008: 18-19).

Las investigaciones confirman la importancia de los usos estratégicos que realizan las mujeres indígenas, originarias y campesinas, de lo jurídico. Y, al margen de sus resultados, los espacios de disputas y resolución de conflictos en situaciones de interlegalidad expresan sus esfuerzos para redefinir su condición de género, registrando dinámicas contradictorias de avances y retrocesos.

Finalmente, parece importante señalar que se comparten las preocupaciones y dilemas expuestos por Hernández (2007:328) en sentido que un mayor acercamiento de las mujeres indígenas al derecho estatal puede contribuir a debilitar la jurisdicción del orden normativo local. De allí que su pregunta también es pertinente para este estudio “¿Cómo apoyar el reconocimiento de un derecho propio sin descartar las posibilidades de tener acceso a la justicia del Estado?”.

Grupo 1: Pueblos agricultores, cazadores y pescadores: chiquitano y mojeño-trinitario

En el estudio sobre la población chiquitana, se pone en evidencia que se reconoce un uso estratégico de los espacios normativos. Eso puede explicar que, por ejemplo, en la mayor parte de los casos de chamanismo –donde se trata el accionar de los chamanes al “provocar enfermedades y causar daño”– éstos no sean llevados a instancias de lo estatal. Es así que las denuncias de “brujería”, que constituyen uno de los conflictos más comunes en las comunidades chiquitanas, suelen ser atendidas por las autoridades comunales con un procedimiento de asamblea con presencia pública que considera su gravedad e impactos en el conjunto de las relaciones sociales. Cabe puntualizar que se trata de los casos menos permeados por el recurso al derecho estatal, dada su complejidad y los factores en juego. En el espacio estatal estos hechos no son atendidos debidamente y, en muchos casos, se los considera superchería.

Ahora bien, en las coyunturas de resolución de conflictos, donde las mujeres chiquitanas pretenden reclamar por sus derechos vulnerados, se puede encontrar algunos elementos relevantes que ellas sopesan. En tal sentido, especialmente en los problemas que implican violencia conyugal, se percibe que las mujeres recurren, sea de forma paralela o correlativa, a su ordenamiento local y a las instancias oficiales, como espacios donde renegociar relaciones y eventualmente garantizar su derecho a vivir sin violencia y coerción.

En general, y de forma sucinta se advierte que las mujeres chiquitanas:

- Acuden al corregidor cuando esa autoridad no está emparentada con su familia afín ni tiene relaciones de compadre, cuando tienen cierta idea del manejo de referentes normativos a desplegar, o si no es evangélico, en una comunidad con predominio de la religión católica, etc.
- Acuden a los servicios municipales (SLIM, Defensoría de la Niñez y Adolescencia) y a la Policía cuando éstas imponen sanciones buscadas por ellas, cuando los maridos reconocen la legitimidad de sus agentes, cuando existe mayor equilibrio en las relaciones de poder en el contexto local y perciben que no serán muy discriminadas.
- Recurren a sus organizaciones políticas intercomunales, cuando los hechos de violencia adquieren mayores dimensiones y son reincidentes, porque en muchos casos han encontrado apertura en las dirigentes de género.

Con respecto al esquema estatal, ellas no sólo ponderan limitaciones económicas sino también, la caracterización de las autoridades y operadores, relacionada al conocimiento y valoración hacia su cultura y su pueblo. En el caso chiquitano es importante tomar en cuenta que sus organizaciones políticas son parte de las estructuras de gobierno municipal en San Javier y Concepción, lo cual ha generado avances en la condición de su población en esas localidades, más caracterizadas por ser “pueblos mestizos o interculturales”.

En lo que se refiere al pueblo trinitario, cabe señalar que en el ámbito familiar opera el control social y la reproducción de los valores, normas y principios del orden normativo local, hasta el gobierno comunal lo que articula familias y parcialidades. Al interior del hogar el orden es: el padre, seguido de la madre en relación a hijos; los hermanos en relación a hermanas; el marido y la suegra e incluso cuñadas, en relación a la esposa; además de padrinos y madrinas a sus ahijados y ahijadas desde fuera hacia el interior de las familias, en una jerarquía de control social.

Las madrinas y padrinos tienen el mandato de garantizar la buena convivencia de la pareja e impedir malos comportamientos, pudiendo entrar al ámbito privado de la familia, para intervenir en la resolución de los conflictos de la pareja. Las autoridades de los cabildos no intervienen si alguien no denuncia formalmente el caso, o si los problemas que presenta una pareja, una familia, o un individuo, no afectan la vida de la comunidad en su conjunto.

En general, mientras la comunidad está más cercana a los centros urbanos, se registra menor vigencia del orden normativo local, mayores modificaciones y adaptaciones culturales, menor jurisdicción de los cabildos y mayor acceso a los derechos ofertados por el Estado. En ese sentido, las mujeres están más desprotegidas de su propia sociedad y sus autoridades, pero cuentan con mayor capacidad de agencia (como la capacidad de acción en ciertas relaciones de subordinación) posibilidades de acceder a las instancias estatales. Esto muestra mayor debilidad y/o incapacidad del Estado para facilitar el acceso y ejercicio de los derechos ciudadanos, y habilidad para imponer su orden social y normativo. Así como menor capacidad de adaptación e interlegalidad de los Cabildos Comunales.

Las mujeres, cuando se trata de problemas y conflictos relacionados con la vida personal y familiar, suelen aceptar el orden normativo incluso cuando restringe sus libertades, dado que el valor central es la protección de la familia, bajo la esperanza que contarán con apoyo y protección familiar y comunal. Mientras que frente a las libertades y acceso en la vida comunal y espacios de participación, consideran que en general han ganado importantes derechos y libertades.

Grupo 2: Pueblos de origen cazador recolector, agricultor/horticultor, nómadas: ayoreode, chimane y sirionó

En el estudio sobre el pueblo chimane se explica que los mecanismos de control social y de resolución de conflictos no se restringen al ámbito comunal puesto que se da la intervención de las redes de parentesco que conviven en las diferentes comunidades, ampliando su accionar al territorio indígena. Desde esa perspectiva, las mujeres tendrían roles relevantes en los procesos de disputas de tratamiento y resolución de disputas y conflictos, y es en este sentido que se puede hablar de un mayor uso estratégico de su espacio normativo.

Otras situaciones de usos estratégicos del espacio normativo se evidencian en los problemas de maltrato de hombres a sus mujeres –generalmente cuando la residencia es en el lugar del hombre o por el influjo del alcohol, los celos, etc.– cuando éstos son procesados tanto al interior de la familia como en algunos casos que se remiten a los corregidores y al Gran Consejo Chimane, de acuerdo a la gravedad y reincidencia.

En el texto se destaca la necesidad existente en el pueblo chimane de dar respuesta a los problemas nuevos en los nuevos contextos que les toca vivir, y para los cuales no existen normas o las normas y sistemas de control y sanción creados recientemente no son suficientes. Es así que en varias comunidades se han concertado algunas normas para regular el abandono y maltrato a las mujeres, pues ello constituye un tema de preocupación para las autoridades y dirigentes. Al respecto, el Gran Consejo Chimane y el Territorio Indígena, en el marco de una estrategia organizativa y territorial, sobre su propia base cultural, busca establecer normas y procedimientos, estatutos y reglamentos escritos, para que el pueblo y las comunidades chimane resuelvan de mejor manera los conflictos.

La decisión de los dirigentes del Consejo Chimane de fortalecer su orden normativo, incluye la propuesta de una mayor inserción de las mujeres como autoridades con capacidad y potestad para intervenir en la resolución de disputas y conflictos.

En lo que se refiere al pueblo sirionó, se pueden destacar como situaciones de interlegalidad el hecho de que a medida que los problemas de violencia de género tienden a incrementarse, se torna más frecuente la acción de las mujeres, así como de las autoridades y dirigentes de acudir a instancias estatales, como la Policía y las Defensorías.

Aunque, en general las mujeres manejan un repertorio de mecanismos de control y sanción cuando intervienen en el tratamiento de problemas de maltrato y violencia contra la mujer, eventos en los que se involucran para detener la agresión, protegiendo a las mujeres agredidas y/o demandando la intervención de las autoridades sirionó. Esto pone en evidencia los usos estratégicos que realizan las mujeres de mecanismos y modos de proceder de su cultura.

Cuando se registran problemas que involucran a su propia gente y que revisten gravedad, como ocurre en uno de los casos de violencia sexual por un grupo de jóvenes varones sirionó, las autoridades y dirigentes se encuentran ante un conflicto. En el caso concreto solicitaron ayuda a una institución de desarrollo y apoyo a los pueblos indígenas del Beni, para conocer la ley y sus implicaciones. Otros casos de violencia sexual suelen ser remitidos a autoridades urbanas, de la esfera estatal, porque se espera que sean esas instancias las que apliquen una sanción, a pesar del conflicto que ello puede generar al interior de las familias.

Cabe notar que el análisis de otro tipo de problemas expone un manejo de estrategias en el orden interno. En el tratamiento de dos casos, uno sobre familia y matrimonio y el segundo sobre aborto, se alude a una “posible manipulación del problema” para ocultar la protección a prácticas y/o valores que no pueden ser fácilmente entendibles por otros, no sirionó. Lo que estaría mostrando “la presión simbólica” en la que actualmente funcionan algunos procesos de resolución de conflictos en las comunidades sirionó.

En el pueblo ayoreode actualmente los conflictos pueden ser atendidos y resueltos en la esfera de la familia nuclear y/o unidad doméstica, especialmente cuando se trata de problemas conyugales, como violencia o separación. Dependiendo de la gravedad, se exponen los problemas para solicitar la intervención de consejeros, padres u otros miembros del *jogasui*. En casos de conflictos mayores –robo, violencia intragenérica e intergeneracional, peleas por drogas y atentados a la integridad personal– se admite la intervención de la red de parentela, lo que puede implicar que se solicite una participación de las autoridades comunales. En algunos casos que afectan a diversas redes de parentela en las comunidades, intervienen autoridades o líderes ayoreode del nivel intercomunal como mediadores que aplican criterios del propio orden

Si los conflictos no son resueltos en esos ámbitos, las personas afectadas o representantes de su grupo familiar buscan la intervención de la Policía y de las instancias municipales, recurriendo también a las normativas locales, informales en los barrios, y a las del derecho estatal, mediante la presencia de abogados que atienden los casos como representación privada. El obstáculo mayor de las mujeres para denunciar es que temen ser sujetos de una acción de represalia por parte del autor o de miembros de su familia.

Al parecer, las mujeres ayoredie han encontrado en la legalidad estatal, específicamente en las Defensorías y Policía Nacional una alternativa para disminuir o erradicar la violencia. Acuden también a un lenguaje de derechos, difundiendo entre mujeres y hombres la existencia de sanciones como la privación de libertad para agresores, que puede implicar la posibilidad de alejamiento de la familia y de la comunidad. Este hecho al parecer tiene fuerza coactiva entre varones ayoreode. Más allá de la debilidad de las instituciones estatales para una eficaz lucha contra la violencia, la red de parentela del agresor, como una forma de eludir la acción de la Policía, se organiza en su defensa, en algunos casos respondiendo con ataques físicos 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 SLIM, Defensoría de la Niñez y Adolescencia, buscando el acompañamiento y apoyo de sus equipos interdisciplinarios para la atención de conflictos.
- Intervención de abogados/as 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 se percibe como una institución a la que se puede recurrir, por lo cual adquiere un rol relevante. Las personas buscan apoyo para resolver sus conflictos sin considerar los resultados del accionar policial, que generalmente no son positivos. Al parecer, la figura del policía es apropiada ante la necesidad de contar con una entidad que combine una imagen de autoridad y de imposición de sanción.

Se hace notar que en algunos casos las mujeres ayoredie acuden a abogados privados que generalmente no pueden pagar. Por otra parte, los costos de los procedimientos y la deficiencia de los servicios son identificados como obstáculos para recurrir a la esfera estatal. Las interacciones con los operadores también son complejas porque se producen en el marco de relaciones de poder y de discriminación, pautadas desde

marcos culturales diversos y escasamente compartidos.

Grupo 3: Pueblos agricultores campesinos: comunidades quechua y aymara

En las comunidades de origen quechua existen mecanismos, formas de resolver problemas e instituciones que dan cuenta de las situaciones de interlegalidad y de usos estratégicos desde las mujeres. Por ejemplo, en el ámbito económico y de acceso a recursos, la compra como forma de adquisición de tierras contiene mecanismos que entrelazan los espacios. Las tierras adquiridas a través de la compra y venta por lo general cuentan con alguna documentación proveniente del sistema oficial o están registradas en los libros de actas de las comunidades. La titulación se otorga a nombre de ambos cónyuges, titulación conjunta que tiene la ventaja de debilitar la noción de jefatura única masculina y fortalecer la idea que marido y mujer representan a la familia y que ambos pueden administrar esa propiedad.

Respecto a los usos estratégicos de los espacios, como tendencia se puede evidenciar que existen problemas que son resueltos en la familia, como una primera instancia. Por ejemplo, algunos conflictos de tierra, como se dan generalmente entre familiares o parientes, primero tratan de ser arreglados internamente. Las separaciones o disputas conyugales, de igual manera se gestionan en lo interno, salvo que uno de los cónyuges no sea de la comunidad y prefiera presentar una denuncia al sindicato. En estos últimos casos se destaca la figura de los padrinos, que en tanto garantes de la estabilidad de la pareja ejercen las funciones de consejeros y mediadores en los conflictos, estando facultados para reprender a los cónyuges, e incluso castigarlos físicamente, de acuerdo a la falta.

Como ya se apuntó, cuando las formas locales de resolución de conflictos no funcionan para las mujeres, especialmente en los problemas de violencia, a pesar de las dificultades, encuentran en la legalidad estatal, los SLIM o la Brigada de Protección a la Familia se tornan en referentes alternativos para disputar derechos y negociar nuevos órdenes de género. Lo importante de ese ejercicio de interlegalidad es reconocer la capacidad de las mujeres para valerse de otros órdenes jurídicos y cuestionar las costumbres, a tiempo de poner límites a la violencia.

Si bien, la interlegalidad reconoce opciones para manejar los conflictos y generar alternativas en defensa de las mujeres, usos estratégicos, tanto el derecho estatal como el orden comunal están impregnados –en sus normas y en sus prácticas– de ideologías de género. En ambos casos, las mujeres enfrentan situaciones de dependencia y subordinación, no solo genéricas, sino también de clase y étnica, cuando se amplía el rango de la comunidad.

En lo que respecta a las comunidades aymara, aunque no se cuenta con elementos sobre los procesos de interlegalidad, se puede señalar de manera general, que los problemas en la esfera económica son los más permeados por dinámicas de entrecruzamiento e intersección entre los órdenes normativos locales y el estatal.

Por ejemplo, en un caso se recurre a respaldar el proceso con certificados de salud del sistema público, el mismo que sirve para evidenciar los daños sufridos por la mujer y establecer la reparación, que consistió en pagar su curación.

En otras transgresiones de carácter económico como: propase de linderos, disputas

sobre tierras, las autoridades buscan su resolución mediante el careo entre las partes y la determinación de sanciones. La importancia de “arreglar de a buenas”, pretende evitar que el conflicto se agudice y se obtenga armonía entre las partes, dándose una conciliación con compromisos y reprimendas.

IV A MODO DE CONCLUSIONES

En esta parte, a modo de conclusiones se retoma el análisis de un conjunto de temas relevantes, planteando también algunas propuestas y sugerencias como producto de los resultados del proceso de investigación. De esta manera, se da cumplimiento al objetivo de construir aportes para apoyar al avance del ejercicio de derechos de las mujeres indígenas, campesinas y originarias³⁶.

Las propuestas recogen reflexiones y planteamientos desarrollados en el conjunto de investigaciones así como en los debates e intercambios suscitados entre las investigadoras. Pero además, se recuperan visiones y demandas formuladas por las mujeres indígenas, campesinas y originarias –comunarias, líderes, dirigentes de comunidades, de organizaciones intercomunales y de pueblo– que fueron parte del proceso, respecto al reconocimiento y protección de sus derechos dentro de sus respectivos órdenes normativos, en situaciones de interlegalidad y en articulación con el derecho estatal.

Es preciso señalar que no se proponen medidas programáticas ni ámbitos precisos o responsabilidades institucionales, es decir, no se presentan “recetas”. Las propuestas y sugerencias son de carácter conceptual y político, para aportar a la reflexión, el debate, la incidencia, la negociación, en otras palabras, a la agenda política. En el actual contexto que vive el país nos parece particularmente relevante que las mujeres indígenas, campesinas y originarias puedan contar con mayores elementos para encarar el proceso de discusión y diseño de la legislación y la política pública que tendrá que desarrollar los principios sobre la jurisdicción indígena originario campesina, reconocida hoy con rango constitucional (artículos 191 a 193 Constitución Política del Estado).

1. Reflexiones y debates pendientes

A continuación se apuntan un conjunto de temas y problemas que es necesario debatir y profundizar, desde perspectivas críticas y análisis interdisciplinarios. Entre aquellos que al parecer se tornan más relevantes, se puede señalar:

Cultura, género, poder y derecho

- Es necesario encarar el desafío de reflexionar con mayor profundidad la relación entre la cultura como ámbito de construcción de las identidades de género y los derechos de las mujeres. En tal sentido, en el marco del respeto por la autonomía de los pueblos indígenas, es importante promover un análisis de las bases políticas, económicas y filosóficas en las que se insertan las relaciones de género y de poder en los pueblos y comunidades indígenas, en tanto impactan en los procesos y mecanismos de resolución de problemas y conflictos que enfrentan las mujeres. Esto también implica asumir un rol protagónico en la redefinición, y en algunos casos construcción de conceptos, principios, valores y prácticas, recuperando elementos de sus culturas, resignificándolos, o mediante la apropiación de otros referentes normativos.
- Las diversas realidades de vida de las mujeres indígenas, en términos de las

³⁶ Es decir, al **Objetivo específico 4**, que busca producir insumos para el debate público sobre el reconocimiento y el ejercicio de los derechos de las mujeres indígenas, campesinas y originarias, en la perspectiva de aportar a la construcción de un orden normativo estatal intercultural, plural y con equidad de género, posibilitando procesos de reflexión entre mujeres y comunidades diversas.

dificultades y problemas que enfrentan para demandar sus derechos al interior de sus propios ordenamientos normativos, ratifican el esfuerzo de pensar la diversidad considerando también sus propias visiones y perspectivas, para discutir los retos que demanda en hombres y mujeres un pluralismo jurídico que las considere en esa diversidad y que dé respuestas a sus planteamientos y demandas de equidad de género.

- Los planteamientos relativos a la descolonización de la sociedad y del Estado demandados por los movimientos indígenas, campesinos y originarios son compartidos por las mujeres, quienes reivindican un tipo de ciudadanía que no implique discriminación y menosprecio por su condición étnica. Estos planteamientos se articulan a las interpelaciones y demandas que ellas también realizan al interior de sus pueblos y comunidades, cuando reclaman mayores márgenes de libertad y autonomía, y rechazan algunas prescripciones y prácticas culturales que las limitan y que, en muchos casos, promueven mecanismos de control y violencia sobre sus opciones y decisiones.
- Para hablar sobre las construcciones de género y la condición de las mujeres indígenas es fundamental referirse a procesos históricos y a contextos de cambio, considerando que esas construcciones se dan en el marco de confrontación y encuentro de culturas y prácticas, por lo cual no es posible ignorar la marca de relaciones coloniales y otros órdenes de poder.
- El análisis en mayor profundidad sobre la base cultural y los procesos históricos de los pueblos permite mostrar y comprender situaciones donde las mujeres indígenas no encuentran respuestas ni en sus ordenamientos normativos ni en la esfera del derecho y la institucionalidad estatal. Como por ejemplo, los problemas de violencia de género en el pueblo ayoreode, donde las mujeres carentes del apoyo de una red extensa de parentesco no logran resoluciones favorables ni internamente ni en instituciones como la Policía, que no entiende esta cultura. O como en el caso chiquitano, donde la fuerte vigencia de una base ideológica católica ayuda a comprender las estrictas regulaciones y prohibiciones morales sobre las mujeres.

Contextos de cambio

- Las dinámicas de cambio, los crecientes procesos de diferenciación social, la migración y los efectos de una cada vez mayor integración de las comunidades a los espacios regionales y nacionales, impactan en los roles de género y obligan a redefinir normas y costumbres tradicionales. Por ejemplo, las mujeres perciben que las reglas para la conformación de parejas y matrimonios se han ampliado y cada vez dependen más de sus decisiones, o la existencia de un mayor número de indígenas que se insertan en relaciones laborales en los contextos urbanos. Sin embargo, estos procesos no están implicando necesariamente mayores espacios de libertad o de ventajas para las mujeres.
- Las realidades de las mujeres indígenas en los contextos urbanos, que en muchos casos se caracterizan por su configuración multi e intercultural, cuestionan visiones que asimilan lo indígena al ámbito rural. En los escenarios urbanos las mujeres despliegan estrategias para lograr su reconocimiento como sujetos de derecho, con resultados que no siempre muestran “eficiencia” o éxito. En

los contextos ciudadanos, muchos/as integrantes de las nuevas generaciones incorporan como referentes las instancias y mecanismos estatales y no sus propias estructuras, que en muchos casos confrontan problemas de legitimidad y de ajuste a las nuevas realidades. También se observan situaciones en las que se recupera y readecuan prácticas de vida comunes en contextos rurales, para desarrollar estrategias de inserción en el mercado laboral y acceso a ingresos en los espacios urbanos.

Derechos de las mujeres

- Se evidencia la necesidad de profundizar espacios de debates plurales para pensar desde la perspectiva de los derechos e intereses de las mujeres, los mecanismos de cooperación y coordinación intercultural en el funcionamiento de la jurisdicción indígena y de la jurisdicción ordinaria, de acuerdo a lo establecido en la Constitución Política del Estado. Como se ha podido evidenciar en varios de los estudios, existen valores y procedimientos que son compartidos tanto por los agentes de los ordenamientos locales como por los operadores de las instancias estatales. Por ejemplo, en ambos espacios, la utilización de pautas y mecanismos procedimentales, como la reconciliación en los problemas y disputas de violencia hacia las mujeres en las relaciones de pareja, y la práctica de promover el resarcimiento de daños y de acuerdos internos para hechos de violencia sexual, generan impunidad y desprotección en las víctimas. El carácter leve de las sanciones es otro aspecto cuestionado también por las mujeres, tanto en su orden local como en el derecho estatal.
- Muchos derechos de las mujeres se realizan a nivel de lo individual, es decir, aún siendo de carácter social, su titularidad es individual, de allí que pueden existir tensiones en cuanto a su reconocimiento y ejercicio en espacios donde las mujeres no gozan del mínimo nivel de autonomía personal, más aún en aquellas esferas donde el peso de lo colectivo y lo comunal es predominante. Entre los nudos centrales de esta discusión se puede ubicar especialmente el problema de la violencia contra la mujer, los usos políticos de la cultura y las tensiones entre derechos individuales y derechos colectivos.

2. Acciones estratégicas

En esta parte se apunta un bosquejo de propuestas y planteamientos, para orientar estrategias en torno a posibles mecanismos y acciones de articulación entre el sistema judicial del Estado y los órdenes normativos de pueblos indígenas.

Articulación y mecanismos de coordinación intercultural

- La apuesta por una articulación entre el derecho estatal y los ordenamientos normativos de los pueblos indígenas en el marco del pluralismo jurídico y el reconocimiento a la interlegalidad, permite salir de un discurso esencialista que define la cultura y sus órdenes jurídicos como núcleos duros, para plantear las posibilidades de diálogos y mecanismos interculturales, que permitan avanzar en las demandas de los pueblos indígenas y en el fortalecimiento de los derechos colectivos e individuales de las mujeres.
- Es importante considerar estrategias y acciones para que en los procesos de articulación, las normatividades, reglas y preceptos que reconocen derechos y

libertades a las mujeres indígenas en sus pueblos y comunidades, puedan ser recuperados, fortaleciendo de esa manera al derecho estatal. De igual manera, los ordenamientos locales podrían incorporar a su repertorio, normas y leyes que protegen los derechos de las mujeres, hecho que ya está sucediendo en la práctica.

- Las agendas de las mujeres indígenas tendrían que incorporar el análisis de mecanismos que les permitan participar en instancias estatales a las que ellas suelen recurrir en demanda de protección a sus derechos, especialmente aquellas que se encuentran en el nivel municipal. Por ejemplo, la conformación de consejos asesores y consultivos de mujeres en los Servicios Legales Integrales Municipales (SLIM), y en las Defensorías de la Niñez y Adolescencia.
- Un aspecto que debe ser considerado y profundizado en las reflexiones y debates de las mujeres es el carácter de la jurisdicción indígena originario campesina reconocida en la CPE, en sentido de su ámbito de vigencia personal. Esto significaría, entre otros aspectos, evaluar ventajas y desventajas en cuanto al reconocimiento y garantías en el ejercicio de sus derechos.

Mujeres como autoridades para resolver conflictos

- En los pueblos y comunidades con los que se trabajó en el presente proyecto de investigación existe un importante consenso en torno a la necesidad de impulsar una mayor participación de las mujeres indígenas en el ejercicio de cargos de autoridad que tienen como competencia la resolución de conflictos y disputas.
- Los criterios que se postulan para esos cargos en general están vinculados a atributos que refieren a un *capital simbólico* que suele ser portado por los hombres, tales como “tener carácter, hacerse respetar, hablar en público, saber castellano...”. Es una tarea pendiente incidir también en la definición de esos criterios, proponiendo la recuperación de saberes y conocimientos que tradicionalmente las mujeres manejaron y que les proporcionaban prestigio en sus sociedades. En esa línea, es importante que las mujeres reivindiquen poner en práctica el discurso que manifiestan públicamente muchos dirigentes y líderes, valorando las capacidades y atributos de ellas para el ejercicio adecuado de todo tipo de cargos y representaciones.

Reflexión y capacitación

El fortalecimiento de las capacidades de las mujeres es un asunto estratégico para promover y defender sus derechos, que implica, entre otros aspectos que:

- Muchas mujeres indígenas requieren fortalecer sus capacidades para incidir en la promoción de sus derechos, tanto al interior de sus culturas y sociedades como en los espacios externos a las mismas. Por tanto, parece relevante promover y apoyar procesos organizativos y de reflexión sobre temas vinculados con prácticas propias, regulaciones, cultura y derechos humanos, violencia de género, procedimientos y sanciones.
- También es importante la capacitación en el conocimiento y manejo del marco institucional y normativo del Estado, puesto que para las mujeres de varios

pueblos, los derechos reconocidos en la legislación, e incluso en los instrumentos internacionales de derechos humanos son convocados y utilizados para limitar el ejercicio de la autoridad masculina familiar/conyugal.

Normativa escrita

- Muchas comunidades ya cuentan con reglamentos escritos donde han incorporado sus normas y valores culturales y que mayormente regulan temas de uso y acceso a los recursos naturales. Se evidencia que en muchos casos, la normativa escrita es una necesidad política aunque muchas normas no están orientadas a regular la vida y las relaciones sociales cotidianas.
- Aunque se identifican los riesgos que puede implicar registrar por escrito normas y valores indígenas, que tienen carácter histórico, siendo dinámicas y flexibles, también se resalta sus ventajas y posibilidades si en esos procesos se recogen valoraciones y prácticas propias más recurridas en el tiempo. Es decir, desde la perspectiva de muchas mujeres consultadas los procesos de elaboración y construcción de esos mecanismos pueden ser una oportunidad para que ellas incorporen sus demandas y requerimientos, considerando los contextos y situaciones de interlegalidad. Por otra parte, ello podría dar lugar a controlar posibles criterios discrecionales y de ejercicio de poder, que eventualmente puedan adoptar sus autoridades.

Principios y garantía

- Se sugiere tomar en cuenta en los procesos de análisis, debate y reflexión los temas vinculados al reconocimiento de principios y mecanismos de garantía para la defensa dentro de los ordenamientos locales y la jurisdicción indígena. Cabe aclarar que no se propone “codificar” prácticas y dinámicas flexibles, sino definir y establecer principios generales referidos especialmente a las instituciones y los procedimientos.
- De igual manera, es recomendable discutir con mayor profundidad el tema de las sanciones, desde las perspectivas e intereses de las mujeres, y no asumir *per se* medidas que muchas veces vulneran la dignidad de las personas.

Retos

- Desarrollar en mayor profundidad la discusión sobre los derechos de las mujeres, especialmente aquellos que hacen a sus decisiones sexuales y reproductivas.
- Atender de manera diferenciada y específica las nuevas situaciones, como por ejemplo lo relativo a la condición de la juventud indígena, para que se pueda dar respuesta a esas situaciones con creatividad, legitimidad y eficacia.
- Considerar en el debate sobre el derecho y la jurisdicción indígena, las diversas realidades de los pueblos indígenas del país, pues sin perder su esencia de pueblos indígenas, tienen sus propias realidades históricas, cosmovisión, sistema económico, etc. Existen pueblos que tienen al interior muchas comunidades; otros que viven situaciones de mayor vulnerabilidad; existen territorios con población de campesinos colonizadores y pueblos indígenas y otros pueblos en proceso de recuperación de sus identidades.

3. Agenda de investigación

- En el proceso de investigación ha quedado puesto en evidencia la necesidad de abrir estudios e investigaciones a nuevos temas, que permitan comprender la relación entre género, poder y legalidad, en el contexto de las dinámicas económicas, políticas y sociales de sociedades multiculturales e interculturales.
- Las investigaciones, con sólida base conceptual y empírica, son necesarias y de utilidad para orientar estrategias futuras. En este proyecto, en los textos de investigación de cada pueblo se realizan sugerencias para agendas regionales de estudios futuros en temas específicos relativos a la construcción de género, valores y valoraciones, prácticas culturales específicas a mujeres en su diversidad interna, nociones de “justicia y derecho”, concepciones de autoridad, procedimientos y sanciones, prácticas de interlegalidad en temas de violencia de género, entre otros aspectos, que requieren de un tratamiento más etnográfico.
- Las tensiones entre el reconocimiento y la protección a valores, principios y libertades individuales frente a propuestas que resaltan el carácter comunal y colectivo, es un asunto que amerita mayor reflexión e investigación. Es decir, la relación entre la universalidad de derechos y el reconocimiento de las diferencias, aún entre mujeres.
- El develamiento de mecanismos de ejercicio de poder en los ordenamientos normativos indígenas y en la esfera del derecho estatal, constituye un tema que requiere mayores investigaciones, desde la antropología jurídica, tanto en áreas rurales como en espacios de lo urbano.
- Profundizar la investigación sobre valoraciones y prácticas portadas por agentes del ordenamiento normativo propio y por operadores de la esfera estatal, especialmente en lo que se refiere a los procedimientos y resoluciones en casos que involucran a las mujeres.

Bibliografía

ADONON VIVEROS, Akuavi

2007 “Estado, derecho y multiculturalismo. Un enfoque de antropología jurídica en México” en: www.reseau-amerique-latine.fr/ceisal-bruxelles Ponencia para el V Congreso Europeo de latinoamericanistas, CEISAL Derecho, sociedad e interculturalidad en América Latina: Cambios y perspectivas. Bruselas.

ALBÓ, Xavier; BARRIOS S., Franz 2006 Por una Bolivia plurinacional e intercultural con autonomías. Documento de Trabajo Informe nacional sobre desarrollo humano en Bolivia. PNUD. La Paz.

BARBIERI, Teresita s/f “Certezas y malos entendidos sobre la categoría de género” en: www.psicosocial.net/index.php?option

BLONDET; OLIART, Patricia

s/f “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 Lima, Perú.

BONAN, Claudia; GUZMÁN, Virginia (s/f) Aportes de la teoría de género a la comprensión de las dinámicas y los temas específicos de asociatividad y participación, identidad y poder.

CHENAUT, Victoria

2006 Dinámicas familiares y disputas por la tierra entre los totonacas de Veracruz, México en: www.mpl.ird.fr/colloque_foncier/Communications/PDF/Chenaut.pdf
Ponencia presentada en coloquio internacional en Montpellier.

2004 “Prácticas jurídicas e interlegalidad en el distrito judicial de Papantla Veracruz” en: Sierra, María Teresa (editores). Haciendo justicia. Interlegalidad, derecho y género en regiones indígenas. CIESAS y Miguel Angel Porrú (pp: 237-298).

CHENAUT, Victoria

2001 Género y antropología jurídica en México. CIESAS.

2001(a) “Disputas matrimoniales y cambio social en Coyutla” en: Boletín Antropológico. Año 20, Vol III, N° 53, Universidad de Los Andes (pp. 293-312), (CIESAS/CONACYT) Veracruz, México.

GAVILÁN, Vivian

2005 Representaciones del cuerpo e identidad de género y étnica en la población indígena del norte de Chile. Estudios Atacameños, N° 30. (pp135-148).

HARVEY, Penélope

1989 “Participación política de la mujer en pueblos andinos” en: www.cholonautas.edu.pe / Biblioteca Virtual de Ciencias Sociales. Documento de Trabajo N° 33, Serie Antropología N° 9, Instituto de Estudios Peruanos, Lima

HERNÁNDEZ, Rosalía A.

2007 “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 N° 23, enero-abril (pp.325-329).

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

INKSATER, Kimberly

2006 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).

LACHENAL, Cécile

s/f “Jurisdicción indígena e interlegalidad en Talea de Castro, Sierra Juárez de Oaxaca” en: www.cemca.org.mx/UserFiles/Jurisdiccion_indigena_e_interlegalidad.pdf

LAMAS, Marta

1996 “Usos, dificultades y posibilidades de la categoría de “género” en: El género: la construcción cultural de la diferencia sexual. Marta Lamas (compilador) PUEG, México.

MASFERRER, Elio; CASTILLEJA, Aida; QUINTAL, Ella F.

s/f Línea IV. Sistemas normativos y nuevas tendencias religiosas (segunda parte) Buscar en Internet.

MOLINA, Ramiro; ARTEAGA, Ana

2008 ¿Dos racionalidades y una lógica jurídica? La justicia comunitaria en el altiplano boliviano, La Paz, Bolivia.

MOLLER OKIN, Susan.

1996 “Desigualdad de género y diferencias culturales” en: Perspectivas feministas en teoría política. Castell (compilador) PAIDOS, España.

OLIART, Patricia

1991 “Candadito de oro fino, llavecita filigrana. Dominación social y autoestima femenina en las clases populares” en: Márgenes, Encuentro y Debate, Año IV, N° 7, SUR, Casa de Estudios del Socialismo.

ORELLANA H., René

2004 “Interlegalidad y campos jurídicos. Discurso y derecho en la configuración de órdenes semiautónomos” en: comunidades quechuas de Bolivia. Huella Editores, Cochabamba, Bolivia.

2003 “Prácticas judiciales en comunidades indígenas Quechuas” en: Justicia comunitaria en los pueblos originarios de Bolivia, Sucre, Bolivia.

1999 “Re-pensando: Propositiones y conceptos sobre el derecho consuetudinario” en: Artículo Primero, Año 3, N°7, mayo-diciembre, Santa Cruz de la Sierra.

ROBERTS, Simon

1994 “*Law and dispute processes*”, in: Ingold, Tom (editor). *Companion Encyclopedia of Anthropology, culture and social life*. Routledge. London. United Kingdom.

SANTOS, Boaventura de Sousa

2003 *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.

SCOTT, Joan

1996 “El género: una categoría útil para el análisis histórico” en: *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. Lamas, Marta (compiladora). PUEG, México.

SIERRA, María Teresa

2008 *Mujeres indígenas, justicia y derechos: los retos de una justicia intercultural*. *Revista de Ciencias Sociales Iconos*, N° 31, Quito, (pp15-26).

2004 *Diálogos y prácticas interculturales: derechos humanos, derechos de las mujeres y políticas de identidad*. *Desacatos*, otoño-invierno, N° 16. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. pp- 126-14. D.F., México.

2000 “Hay derechos humanos en Zacapoaxtla”. *Género, legalidad y derechos en la sierra norte de Puebla*. Ponencia presentada en el XII Congreso Internacional Derecho Consuetudinario y Pluralismo Legal: Desafíos en el Tercer Milenio. Universidad de Chile y Universidad de Tarapacá, Arica. Marzo 13-17.

1997 *Esencialismo y autonomía: paradojas de las reivindicaciones indígenas*. *Alteridades*, (pp. 131-143), UAM.

STAVENHAGEN, Rodolfo

1990 “Entre la ley y la costumbre. El derecho consuetudinario indígena en América Latina”. Instituto Indigenista Interamericano, Instituto Interamericano de Derechos Humanos. México.

WOLKMER, Antonio Carlos

2006 *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.