

**Participación y políticas de mujeres indígenas
en contextos latinoamericanos recientes**

Andrea Pequeño, compiladora

Participación y políticas de mujeres indígenas en contextos latinoamericanos recientes



Índice

© De la presente edición:

FLACSO, Sede Ecuador
La Pradera E7-174 y Diego de Almagro
Quito-Ecuador
Telf.: (593-2) 3238 888
Fax: (593-2) 3237 960
www.flacso.org.ec

Ministerio de Cultura del Ecuador
Avenida Colón y Juan León Mera
Quito-Ecuador
Telf.: (593-2) 2903 763
www.ministeriodecultura.gov.ec

ISBN: 978-9978-67-203-7
Cuidado de la edición: Adrián Dubinsky
Diseño de portada e interiores: Antonio Mena
Imprenta: Rispergraf
Quito, Ecuador, 2009
1ª. edición: abril de 2009

Presentación	7
Introducción	9
<i>Andrea Pequeño</i>	
I. PARTICIPACIÓN POLÍTICA DE MUJERES INDÍGENAS	
1. Multiculturalismo, género y feminismos: Mujeres diversas, luchas complejas	29
<i>Aura Cumes</i>	
2. Miradas de género de las mujeres indígenas en Ecuador, Colombia y México	53
<i>Georgina Méndez Torres</i>	
3. Mujeres aymaras: política y discursos en torno al feminismo	73
<i>Alejandra Flores Carlos</i>	
4. Mujeres mapuche, voces y acciones en momentos de la historia	91
<i>Margarita Calfio Montalva</i>	
5. Mujeres mapuche: voces y escritura de un posible feminismo indígena	111
<i>Clorinda Cuminao Rojo</i>	

6. La violencia como factor de exclusión política: mujeres indígenas en Chimborazo	125
<i>Manuela Lavinas Picq</i>	

II. GÉNERO, ETNICIDAD Y VIOLENCIA

1. Vivir violencia, cruzar los límites. Prácticas y discursos en torno a la violencia contra mujeres en comunidades indígenas de Ecuador	147
<i>Andrea Pequeño Bueno</i>	

2. Camino al buen trato: las comunidades kichwas de Sucumbíos frente a la violencia contra la mujer	169
<i>Maritza Segura Villalva</i>	

3. La violencia contra las mujeres indígenas en México: un primer acercamiento	185
<i>Flérida Guzmán Gallangos</i>	

4. Violencia contra mujeres en comunidades indígenas en Chile: un acercamiento inicial	205
<i>María Soledad Pérez Moscoso</i>	

5. Violencia intrafamiliar en el pueblo Nasa (Paeces), Colombia: un caso de pluralismo jurídico	229
<i>Jael Mercedes Duarte</i>	

Camino al buen trato: las comunidades kichwas de Sucumbíos frente a la violencia contra la mujer

Maritza Segura Villalva*

Resumen

Este artículo presenta la forma en cómo se naturaliza, pero a la vez se enfrenta, la violencia contra las mujeres kichwas en las comunidades de Sucumbíos, en la Amazonía ecuatoriana. A partir de esta naturalización se construyen estructuras culturales, familiares, comunitarias y organizativas ambiguas, incoherentes entre el discurso y la práctica. Mientras por un lado, promueven el “vivir bien” como aspecto esencial de la cultura kichwa, por otro mantienen situaciones de discriminación y violencia que se conservan a través de un pacto cómplice de silencio. Sin embargo, la posibilidad de las mujeres kichwa de ejercer cargos de autoridad y su reconocido rol como agentes de salud les permite posicionar a la violencia como tema prioritario y elaborar una “Ley del Buen Trato” que facilite una resolución responsable de la violencia. Esta posibilidad abre camino para que las prácticas y socializaciones del cuerpo, las concepciones de sexualidad, respeto, derechos, masculinidad y feminidad sean reaprendidas y provistas de nuevos códigos. Se destaca el potencial de las mujeres como sujetos de ruptura que les permita pasar de sobrevivientes a autoras de los propios proyectos de vida. En suma, a reaprender su cuerpo y volverlo un territorio vivo.

Palabras clave: violencia, mujeres indígenas, cuerpo, naturalización, Ecuador

* Dra. en Psicología, M.Sc. mención en Antropología, FLACSO-Sede Ecuador. Información de contacto: maritzasegura@yahoo.com.mx

Introducción

En el discurso político y socio-organizativo del movimiento indígena el problema de la violencia contra las mujeres indígenas ha estado ausente. Se han priorizado otras lecturas sobre la discriminación y la violencia negando la existencia de este tipo de violencia en las comunidades o incluso argumentando que se trata de un discurso impuesto por la academia y/o el movimiento feminista blanco-mestizo. No ha faltado quien se acoja al sistema de justicia indígena, no como forma de resolución sino para evadir la responsabilidad por la violencia (CEDIS, 2007).

Para las mujeres indígenas ha sido difícil evidenciar que la violencia contra ellas es una realidad que necesita ser develada para enfrentarla de manera eficaz. Actualmente el aporte que hacen para visibilizar, atender y prevenir esta problemática, es significativo. Sin embargo, sobre la provincia de Sucumbíos, ubicada en la Amazonía norte, como en la mayoría de provincias del Ecuador, no existen datos estadísticos ni experiencias sistematizadas sobre el problema de violencia contra la mujer o de las prácticas de atención que están en marcha. Aunque este problema es bien conocido también es negado, tanto por la población mestiza como por la indígena.

La naturalización de la violencia contra las mujeres kichwas

Hay una historia y memoria no recuperadas acerca de los procesos y movi- lidades sociales de la población kichwa de Sucumbíos, que aportarían a la deconstrucción de las antiguas representaciones sobre estas comunidades y facilitarían el posicionamiento de las mujeres kichwas como sujetos de derecho, con voz y participación en el escenario comunitario y organizativo.

La organización y los miembros de la comunidad establecen mecanismos de defensa y vigilancia del cumplimiento de los derechos colectivos, en los que los derechos humanos de las mujeres se diluyen y quedan ausentes del discurso y de la práctica. Las comunidades y las organizaciones se convierten en micro-espacios con relaciones inequitativas de poder,

en los que se tiene una visión parcial de la participación social, política, económica y cultural de la mujer. Por otra parte, comunidad y organización tampoco están exentas de las contradicciones entre concepciones y realidades de género, por tanto en su interior se gesta una enmarañada red de relaciones que ya están condenadas al silencio y la complicidad aun antes de constituirse¹.

Parte de esas relaciones son los matrimonios constituidos sin decisión de la mujer ni como opción de ella. La figura de un marido con el poder de controlar la movilidad, la reproducción, las actividades, las relaciones de la mujer, parece distante pero sigue siendo una práctica existente. Una unión así constituida rompe las relaciones con la familia de origen y fuerza la inclusión de la mujer en un grupo familiar donde su voz es silenciada y el dominio masculino legitimado.

Estas deficiencias, son parte de una cultura que crea la *illusio*² de una comunidad absolutamente protectora o igualitaria, que así idealizada no alcanza a identificar y/o asumir convencidamente la violencia como un problema y la naturaliza. Para la comunidad, promover su eliminación implica: enfrentar las consecuencias del cambio, inseguridad y debilitamiento del sentimiento de pertenencia al grupo establecido; y afrontar el miedo a la pérdida de estructuras en las que se ha encontrado acomodo, en donde no necesariamente se consolida la práctica kichwa del “vivir bien”³. Aun así, y mientras estos procesos de cambio se generan, la comunidad continúa siendo uno de los espacios de fidelidad en el que las mujeres se mueven, por lo tanto, es un espacio al que “se deben”. Sea o no su comunidad de origen, con el paso del tiempo, las normativas generales y

- 1 El sentido comunitario, no como unidad suprema sino como idea construida con base en las estrategias de los actores y su percepción del sentido del juego, internalizado por la población kichwa, que incluye códigos éticos, principios, disposiciones, normas, es un referente básico para la identidad, ya que les permite la pertinencia y pertenencia necesarias para construir un proyecto de vida.
- 2 Según Bordieu (1991) la *“illusio”* está relacionada con el sentido de la inmersión en el juego, que da un significado y una razón de ser a los hechos.
- 3 El “vivir bien” es una noción que la población kichwa integra a sus valores culturales. Se refiere al cuidado y respeto a los otros y a sí mismo, a la búsqueda de la armonía en la relación intra e inter comunitarias, familiares, personales y consigo mismos. Identifica el vivir bien “como medio para contribuir al mejoramiento de las condiciones de salud y vida saludable” (FUSA – UNFPA, 2005: 10-11), incluida la sexualidad.

específicas regulan la convivencia externa y su propio “ser y estar” con relación a esa comunidad y a su identidad como mujeres kichwas.

Sin embargo, hablar de los tipos y manifestaciones de la violencia de género, y dentro de ésta la de pareja, en las comunidades kichwas, no es hablar de situaciones muy diferentes a las que viven las mujeres blanco-mestizas y, probablemente, también las afrodescendientes. La violencia física, psicológica, sexual y patrimonial en sus distintas manifestaciones, son similares en estos diversos contextos culturales. La diferencia radica en la influencia que ejercen los discursos, prácticas y creencias tradicionales kichwas para construir el marco de la violencia simbólica, que naturaliza y mantiene la violencia de género y de pareja y establece formas específicas de ser afrontadas. Adicional a la menor posibilidad de la población kichwa para acceder a información que les permita dimensionar el riesgo y cuestionar a la violencia como un hecho natural, inherente a las relaciones hombre-mujer, sociedad-mujer; cultura-mujer, en el contexto kichwa.

La existencia o no de violencia ya no es el punto de discusión, porque sin previos estudios cuantitativos especializados –que sería importante hacer–, la evidencia empírica es abundante y demuestra su incidencia y prevalencia. En estas comunidades, la creencia compartida sobre la naturalización de la violencia ha mantenido a hombres y mujeres en un juego en el cual se establece a los primeros como grupo dominante, propietario de la autoridad y del poder; y a las segundas, como grupo dominado llamado a respetar y obedecer sin cuestionar. Negarse a compartir la creencia es un acto culposo y transgresor, pues los códigos y símbolos comunitarios están diseñados para que hombres y mujeres acepten la reproducción del orden social. Los poderes de las mujeres están relacionados con su papel en el juego de dominación y violencia que ellas comparten. Sin intencionalidad consciente ni deliberada, se ha instituido la violencia simbólica como una parte constitutiva de las relaciones de género que se tejen en las relaciones de parentesco y compadrazgo, en el matrimonio, en la ideología de género, entre otras.

De esta forma, la naturalización de la violencia se convierte en una realidad invisible, frente a otras necesidades concretas y objetivas como infraestructura, legalización de territorios, conformación y consolidación socio-participativa, participación en el escenario político del movimiento indígena ecuatoriano, etc.

Esta invisibilidad ha sido un obstáculo para que la población kichwa de Sucumbíos considere con todo el convencimiento, a la violencia de pareja como un problema. Mucho más, impide que tome conciencia de su dimensión. Esta situación se agrava con las condiciones de pobreza, debilidad física, aislamiento, vulnerabilidad, y/o carencia de poder⁴ o, en el caso de las mujeres kichwas, poderes restringidos, debido a que estas circunstancias favorecen las prácticas de discriminación e inequidad hacia ellas. Sugiero tomar en cuenta, como lo indica Cordero, citando a Collin (1990), que “raza y género no son variables que se suman para identificar la diferencia en la vida de las mujeres, como si las desigualdades aumentaran en esta sumatoria, no es que la subordinación se incrementa, sino que cambia cualitativamente la materialidad de su subordinación”. De allí que estas autoras sugieran más bien analizar “cómo la ‘raza’/etnia juega un papel importante en la posición económica y social, de mujeres afro-ecuatorianas e indígenas” (Cordero, 2003:18).

Con esta puntualización, es menester mencionar que los recursos internos y externos, individuales, comunitarios y organizativos para asumir e intervenir sobre la violencia son limitados, y muchas veces inexistentes. Especialmente en aquellas comunidades ubicadas a grandes distancia del centro poblado, de la zona urbana o de la vía principal. Difícilmente las personas se movilizan fuera de su comuna por asuntos que les demandan egresos extras. Menos aún lo hacen cuando las vías de acceso están en malas condiciones o si requiere caminar por terrenos agrestes y/o cruzar por vía fluvial; salvo que se trate de eventos en los que el riesgo para la vida sea muy evidente. Y particularmente la violencia de pareja no se percibe como factor de riesgo para la salud o la vida de las mujeres.

La evidencia encontrada en las comunidades kichwas de Sucumbíos confirma esta realidad, no solo porque en ellas es innegable la violencia, sino porque se mantienen prácticas perjudiciales, por ejemplo, se siguen promoviendo los matrimonios obligados de adolescentes, principalmente mujeres. Las mujeres, en general, carecen de las condiciones para tomar decisiones informadas sobre su salud sexual y reproductiva⁵, siendo en

4 Salles y Tuirán se refieren a estas como los cinco conjuntos de factores que constituyen las “trampas de la privación” (en Lamas et. al., 1998: 74).

5 Cuándo y cuántos hijos tener, optar por algún método de planificación familiar, información

muchos casos potestad de los hombres decidir sobre estos aspectos. Y no es que los hombres necesariamente tengan la información correcta, oportuna o pertinente, sino que el control sobre la movilidad femenina les otorga el poder de tomar esas decisiones. Adicionalmente, la violencia aumenta el riesgo de emergencias obstétricas durante el embarazo y el parto; obliga a las mujeres a asumir embarazos no deseados y/o muy seguidos; les impide acceder a métodos de planificación familiar. Situaciones que se agravan por la dificultad de acceso a servicios de salud.

En estas condiciones, la mujer vive una permanente lucha por ocupar un lugar, incluso físicamente, en el espacio comunitario y organizativo. Además, porque las nociones de derecho y respeto no tienen aún el peso suficiente para contrarrestar el ejercicio de la violencia, ni en los espacios familiares y mucho menos en los comunitarios o federativos. Por tanto, los principios y representaciones grabados en el inconsciente, se viven en la realidad externa e impiden o limitan la separación a causa de la violencia. Naturalizada como está la violencia ¿quién se separaría por hechos inherentes a la relación de pareja? Paradójicamente, ya que la función proveedora del hombre también ha sido naturalizada, el incumplimiento de esta obligación sí es una razón para separarse. La mujer no puede argumentar que se separa porque el marido la maltrata, pero si puede argumentar que lo hace porque el marido no mantiene la casa y, además, le maltrata. La violencia puede añadirse como agravante, pero no como motivo por sí mismo.

En esta dinámica comunitaria, hombres y mujeres incorporan una política que naturaliza las posiciones y disposiciones del cuerpo. Así politizado el cuerpo, en la *hexis* corporal se inscriben “todos los pensamientos o las acciones potenciales, todas las posibilidades y las imposibilidades prácticas que definen un *habitus*” (Bourdieu, 1998: 55). Las prácticas y los discursos acerca del cuerpo, sexualidad y movilidad de las mujeres kichwas, no solo que no guardan coherencia, sino que convierten a estos en cotizados territorios sobre los que se ejerce permanentemente el control masculino. Bajo estas condiciones, la idea de percibirse desde el cuer-

adecuada y veraz sobre detección oportuna del cáncer, optar o no por el matrimonio, exigir y mantener una vida libre de violencia, que también es uno de los derechos sexuales y reproductivos.

po y repensarlo, es un planteamiento abstracto y sin lógica, pues para las mujeres su cuerpo no es suyo ni objeto de sus decisiones. Con lo cual no solo que las potencialidades de las mujeres se reducen, sino que también para los hombres, dominados por su propio sistema de dominación, se cierran las posibilidades de mostrar la “parte femenina de lo masculino” (Bourdieu 1998: 49) por el riesgo de verse disminuido en su valor y en su masculinidad, tal como se la entiende dentro de la comunidad.

Cuerpo, violencia y derechos

Como se puede ver en relación a la violencia, es evidente la permanente vivencia disociada de las mujeres kichwas. Su contexto, con un discurso y una práctica ambiguos y fragmentados, construyen sus cuerpos en un espacio simbólico y de discursos que las habita (Lamas et al., 1998), que les impone ser cumplidoras de la tradición y la cultura; de la fidelidad y el respeto que ellas deben a los otros, pero que no suele ser recíproca.

En este marco, el ejercicio de los derechos no está exento del influjo no solo de los discursos, representaciones y prácticas kichwas, sino de los que llegan a la organización, a la comunidad, a la familia y a los individuos a través de discursos, representaciones y prácticas de la cultura más amplia de la que son parte⁶. El cuerpo de las mujeres se vuelve una construcción simbólica, “un cuerpo para otros”, para sus deseos, intereses, reproducciones, gozo, producción, pero no para que las mujeres ejerzan sus derechos.

La participación de las mujeres indígenas en espacios o actividades que puedan fortalecer su pensamiento crítico se transforma en un riesgo para la socialización de su cuerpo como transmisor de cultura y reproductor de sujetos culturales. Sin embargo, ese mismo cuerpo es objeto de otros deseos, gozos, intereses, producciones y significaciones masculinas, que en lo

6 No es rara la afición de hombres y mujeres kichwa, especialmente de los que viven en comunidades provistas de electrificación, por las telenovelas, *talk shows*, películas de acción (Van Damme, Stallone, Dudikoff, etc). En el caso de los hombres se añade el diario sensacionalista “El Extra”, especialmente si hay fotonovelas incluidas.

cotidiano desembocan en violencia sexual, en la procreación de descendientes, y en el control de la movilidad y del ejercicio de los derechos.

En el trasfondo de las relaciones comunitarias, existe una contradicción entre lo colectivo e individual, guiada por un conjunto de códigos, creencias y tradiciones que los mantiene en un pasado nostálgico y en una realidad adscrita a una visión masculina construida para los hombres, no para las mujeres kichwas, no para los dos. Pero que no excluye la necesidad, y hasta posiblemente el deseo de cambio, de innovarse, de construirse, redefinirse y socializar sus cuerpos, como sujetos masculinos y femeninos, y como sujetos culturales, bajo referentes simbólicos renovados.

De esta manera el cuerpo toma una dimensión política. Para analizar su socialización es imprescindible mirar tanto a la mujer como al hombre kichwa, y aunque en este trabajo no hubo una intencionalidad de hacer un análisis de la masculinidad en ese contexto, es inevitable y positiva la aparición de este aspecto a lo largo del estudio. En tal sentido, en la socialización de los hombres como propietarios de la autoridad, del poder y de la libertad para ejercer la violencia, su masculinidad se conforma con profundas restricciones para los aprendizajes subjetivos y relacionados a la afectividad. Los hombres kichwa se socializan invadidos por representaciones que idealizan lo masculino. La apropiación del espacio externo es una acción permanente y que se amplía progresivamente. La capacidad como proveedor se instala desde las primeras experiencias acompañando las expediciones a la cacería, el trabajo en la finca o a las actividades en la ciudad⁷. La cacería les introduce en el mundo adulto y simbólicamente les

7 Las mujeres también suelen llevar consigo a sus hijos varones cuando tienen actividades fuera de la comunidad. No es raro que en las jornadas de capacitación o asambleas lleguen acompañadas por dos o más hijos e hijas, que suelen estar a su lado durante las actividades diarias. Los hombres por el contrario, rara vez llegan a estas actividades con alguno de sus hijos y menos aún hijas. En estos pequeños espacios ya es notorio el peso de la socialización de los cuerpos. Los niños se dedican a jugar, especialmente juegos de fuerza, carrera, luchas y otros que requieren esfuerzo físico. Mientras, las niñas juegan menos y se hacen más cargo de sus hermanos mientras la madre atiende a la capacitación. Salvo amamantar y otras contadas tareas, todas las necesidades de los hermanos/as menores e incluso mayores son atendidas por las niñas; en contados casos por los niños, especialmente los que no tienen hermanas. Ellas pasan más tiempo junto a la madre aunque se aburren con las charlas, interrumpen sus juegos para vigilar a los bebés cuando duermen, tienen juegos menos activos o bruscos que los niños. También a la hora de comer es notoria la preferencia de las madres por los hijos varones, ellas proveen de una mayor cantidad de alimento a los niños que a las niñas.

acaba de convertir en hombres. Todas estas competencias masculinas deben estar lo suficientemente consolidadas no solo para demostrarse en el interno de la comunidad o de la organización, sino para competir con los otros hombres no indígenas de los otros espacios en los que se mueven. Es decir, su masculinidad debe atravesar, además, por otros filtros de exclusión social, comunitarios y del contexto urbano mestizo, como la edad, la posición y jerarquía en la comunidad y en la organización, la propiedad, los ingresos y el nivel de educación, entre otros.

Incluso, su masculinidad se enfrenta a la eventualidad de que en las situaciones de violencia, las mujeres reaccionen también con agresiones, producto de lo cual algunos hombres cambian su actitud y cesa la violencia. Aquí, más que una conclusión quiero dejar un interrogante sobre la lógica de este cambio: quizá cuando las mujeres hacen uso del lenguaje de los dominantes, se genera una identificación inconsciente del hombre con ese lenguaje común, pasando ella en ese uso a ser un igual, al menos en ese aspecto; o si tiene que ver con que una dominada que usa el lenguaje del dominante cuestiona y afecta sus parámetros de masculinidad o de exclusividad del poder, en razón de lo cual ellos prefieren no arriesgarse a propiciar dudas sobre su masculinidad, por lo que evitan la posible repetición de la experiencia.

El precio que pagan hombres y mujeres por aceptar ese orden establecido es diferenciado. Los dos están en un juego de poder en el que ambos ganan y pierden, pero no es lo mismo vivir el orden establecido como dominante que vivirlo como dominada. Ni son iguales las oportunidades desde estas distintas posiciones.

Asimismo, la incorporación y la posibilidad del ejercicio de los derechos en general, y en particular de los derechos sexuales y reproductivos, requieren con urgencia un nuevo discurso y nuevas prácticas que les permitan el descubrimiento de su propio cuerpo y sexualidad. Todo este conjunto de pasos (incorporación, socialización, vivencia, discurso, práctica) son un aporte a la construcción de ciudadanía y, por ende, a la construcción de las kichwas como sujetos de derechos. En tal sentido, el ejercicio de los derechos pasa por una transformación del mundo interno y externo; por la interiorización, la asimilación y vivencia de una nueva posición en el mundo, de la conciencia de sí y de la sensibilización de su cuerpo (forma, funcionamiento, sensaciones, discursos, representaciones), de la

innovación o creación de un proyecto de vida, que usualmente está ausente o limitado en muchas de las mujeres kichwas.

No se puede dejar de lado que en el cuerpo de las kichwas también se graban los significados culturales, del modo que describe Butler como “un continuo e incesante ir materializando posibilidades”. Más aún, “[...] cada cual hace el propio cuerpo y, por supuesto, cada cual hace su cuerpo de manera diversa a la de sus contemporáneos y también a la de sus antecesores y sucesores corporeizados” (Butler, 1998: 3). Y, justamente, esta formulación del cuerpo tal vez permitirá a las mujeres kichwas dramatizar o actuar posibilidades; entender como una convención social es actuada y corporeizada; y resolver su dilema, al que ya se refirió Muratorio (2002): cumplir irrestrictamente con los parámetros comunitarios establecidos u optar por un mundo moderno, más complejo, pero también más atractivo.

En estas historias que transcurren entre paredes y techos de madera se gesta una nueva autopercepción de las mujeres. Gracias a ella, ya no se proyectan como grupo dominado, pero esto les pone ante el reto de ver más de lo que son vistas (Bourdieu, 1998). Para ello, los espacios organizativos en los que participan como agentes de salud, dirigentas o representantes, son una oportunidad estratégica. Desde ellos pueden recrear los universos simbólicos conocidos y asentar, en el tejido social comunitario y organizativo, nuevos signos y significados.

Para las mujeres participar, ser visibles y dar su opinión, son ensayos de ruptura con el *habitus*. Tanto para ellas como para los hombres, este cambio en las estructuras conocidas, y por largo tiempo incorporadas, significa renunciar paulatinamente a la mediación masculina. Romper con la forma de socialización que ha enseñado a los hombres a jugar los juegos de poder y a las mujeres a amar a esos hombres que juegan esos juegos (Bourdieu, 1998).

El momento actual de las mujeres las lleva a redescubrirse y reencontrarse con sus nuevas versiones: las adultas están apreciando facetas desconocidas de sí mismas y que nunca antes contemplaron en su proyecto de vida, y las jóvenes están descubriendo nuevos horizontes hacia donde direccionar el suyo.

Las formas y espacios para afrontar la violencia

Para la atención de los casos de violencia contra las mujeres, no existen instancias específicas, actúan las mismas que resuelven sobre cualquier otro conflicto: en la comunidad la directiva, y en la federación la dirigencia de derechos humanos. Siendo siempre la familia el primer referente al que las mujeres acuden para contar sobre la violencia. Adicionalmente, las mujeres tienen presente que también pueden acudir a las instancias estatales de administración de justicia⁸, en caso de que sus autoridades no hayan logrado el objetivo de detener la violencia.

La conciencia de que hay instancias kichwas donde denunciar, aun con las limitaciones existentes respecto de las formas de resolver, posiciona a la violencia como un problema. Es indudable que el papel de las mujeres, y de unos pocos hombres, ha sido fundamental para que se delegue a las autoridades comunitarias y de la organización la responsabilidad de prevenir y atender los casos de violencia y, además, para que se hayan establecido formas propias de sanción, que aun deben ser implementadas.

Las mujeres kichwas han aprovechado positivamente los espacios de participación para posicionar su trabajo silencioso pero contundente, y exigir que se incluyan sus propuestas, especialmente las referentes a violencia, como parte de las líneas de trabajo de y con mujeres.

En este marco, para la resolución de la violencia influye la información que las mujeres tengan sobre derechos, recursos, procedimientos, pero sobre todo que tengan conciencia de que su derecho ha sido afectado y necesita ser restituido. Esta información es fundamental respecto de los mecanismos comunitarios y organizativos, así como también sobre los mecanismos, servicios y leyes que permiten la exigibilidad de derechos al sistema estatal de administración de justicia.

Hasta el momento, es inevitable que los modelos comunitarios y organizativos de resolución estén atravesados por ambigüedades, dobles discursos y disociaciones entre el discurso y la práctica. Con lo cual se crea y

8 La Comisaría de la Mujer y la Familia de Lago Agrio, Tenencias Políticas en las parroquias y Defensoría del Pueblo, son las instancias estatales que las mujeres kichwas ubican como recursos locales, siendo las barreras culturales una problemática que existe y que daría para un análisis específico.

fortalece un pacto de silencio cómplice que ata al compromiso y a una incuestionada fidelidad familiar, comunitaria, política y organizacional.

En medio de este enmarañado silencio, cada actor tiene su propia agenda de resolución, pero las mujeres además tienen una serie de mecanismos de resistencia a través de los cuales canalizan el sentimiento de desprotección e indefensión. Y son estas formas de resistencia⁹ las que han permitido a muchas convertirse en sobrevivientes de la violencia. Una de las agentes de salud, a quien su marido agredió diciendo que perdía mucho tiempo en ese trabajo, pidió a las autoridades que citaran a su marido y que en el llamado de atención le indicaran que, de volverle a agredir, el tendría que acudir a realizar el trabajo de la mujer en la organización, pero que el pago continuaría siendo para la mujer.

Al diluirse la individualidad de la mujer en lo comunitario-federativo, esa misma individualidad y los derechos también son convertidos en patrimonio colectivo. Un paso adelante que permitirá disminuir este riesgo es la “Ley del Buen Trato”¹⁰, propuesta por las mujeres kichwas de Sucumbíos, que aún tendrá que sortear las representaciones y discursos sobre la violencia contra la mujer y las limitaciones para enfrentarla. La existencia de esta ley y su implementación desvirtúa la modalidad que dejaba la resolución de la violencia a merced de las representaciones de las autoridades-hombres, con lo que el criterio que prima no es el de un problema que afecta a la comunidad y sus miembros, es decir, no se colectiviza el problema, sino que se lo trata como un asunto privado secundario, propio de las relaciones de pareja. A la luz del dominio masculino, que las mujeres propongan contenidos para el procedimiento de denuncia y resolución establecido es un desacato a las estructuras establecidas. Pero, al mismo tiempo, es una oportunidad para comenzar a ubicar a la violencia

9 Estas formas de resistencia son una suerte de adaptación a lo que está en juego en el sistema familiar, comunitario y organizativo; el efecto resolutorio de la palabra convertida en consejo; manejo y argumentación de su conocimiento sobre la ley del sistema estatal de justicia y de la información que reciben en los talleres; transmisión de la importancia del respeto y los derechos a sus hijos/as.

10 Se elaboró y aprobó entre 2007 y 2008 en asambleas cantonales de la población kichwa de Sucumbíos y en el Consejo de Gobierno de la Federación de Organizaciones de Nacionalidad Kichwa de Sucumbíos Ecuador, FONAKISE. El documento final está actualmente editándose. Contiene el marco organizativo y legal que respalda su creación y una serie de procedimientos para la sanción a los casos de violencia contra las mujeres kichwas.

de pareja cómo un problema de derechos y, en esa medida, tratarlo de mejor manera. Sería importante conciliar los procedimientos comunitarios y organizativos con las garantías establecidas en la “Ley 103”, “Ley contra la Violencia a la Mujer y la Familia”, con instrumentos como esta “Ley del Buen Trato”, como una forma de apoyar el trabajo de las instancias kichwas de resolución de la violencia.

Conclusiones

Tanto cuando se problematiza y a la vez se naturaliza la violencia contra la mujer en la relación de pareja, las estrategias comunitarias de intervención establecen una ruta que facilita el permanente juego entre la ruptura –evidenciar la violencia– o el silencio.

La ruptura implica generar y asumir cambios que aún no tienen espacio suficiente en la estructura social kichwa. La jerarquización y uso legítimo de una violencia naturalizada conservan el poder en el ámbito masculino, y así se instalan en la percepción mental de los dominados y las dominadas. Romper con este *status quo* representa para los hombres renunciar a una cuota de poder que legitima su virilidad, y que ha sido parte de la construcción de su masculinidad durante toda su vida. La ruptura equivale a terminar con el silencio y eso implica plantearse un diálogo entre iguales: se rompería el silencio que permite hacer y reafirmar las relaciones de fuerza entre hombres y mujeres; y la violencia contra la mujer ya no sería un medio para validar la masculinidad.

El consejo es parte de la ambigüedad con que se vive la violencia. Si después de aconsejar la violencia no termina, al menos se espera que no sea tan evidente: “si pega, que no pegue tanto”. Así, el consejo surge de la tradición oral de la nacionalidad kichwa y se convierte en una estrategia de resolución a la que se otorga un efecto mágico, resultado al que difícilmente llega. Este efecto prodigioso le es conferido porque se lo entiende como una forma de persuasión cálida, que condensa en la palabra el afecto de quien lo da, y requiere de la parte interpelada el compromiso de hacerlo práctica. Esta estrategia también es parte de la tradición de las redes de fidelidades que unen a los kichwas en relaciones de parentesco y com-

padrazgo, en donde prima el respeto por la sabiduría y experiencia de los y las mayores. En esta zona de la Amazonía no se encuentra evidencia de que actualmente el consejo vaya acompañado de castigos¹¹.

Aunque el contenido moral del consejo no es suficiente para que sea efectivo, los efectos suelen ser magnificados frente a la necesidad de respuestas inmediatas. Es como si se esperara que el consejo tome la forma de decreto, en cuyo caso cabe el comentario de Bourdieu: “[l]a liberación de las víctimas de violencia no puede lograrse por decreto”, y así lo demuestra la experiencia (1998: 30).

El consejo por sí solo es simplemente un discurso sin mayor influencia que resultó efectivo en algunas generaciones anteriores, pero actualmente, mantenerse en la *illusio* de que la violencia se resuelve sólo con el poder de la palabra es mantenerse a mitad del camino. Tal vez, el efecto del consejo sería diferente si se lo hace parte de un trabajo pedagógico de los *habitus* hechos cuerpo, que tienda a su resignificación.

En este panorama en el que parecería no existir alternativa de cambio inmediato posible, surge la pregunta: ¿quién puede ser el sujeto de ruptura?

La realidad local y las lecciones aprendidas de las distintas organizaciones y del movimiento de mujeres, indicarían que las mismas mujeres kichwas deben convertirse en el posible sujeto de ruptura de esta naturalización y del ciclo de violencia que alimenta a generaciones enteras. Para lograrlo, ellas deben recuperar y resignificar el territorio externo en el que se mueven y también el cuerpo como espacio vital: desde el punto de vista político y cultural, como su territorio propio.

El proceso de protagonizar el cambio apenas empieza. Exige que ellas desarrollen su capacidad de agencia y potencien los espacios de participación organizativa, comunitariamente y personal. Demanda, además, que se decidan a pasar de lo que ellas viven como “su sufrimiento”, que las atrapa en la queja, a lo podrían descubrir como “su potencial”, que las impulsa a crecer y a crear, a reaprenderse.

11 Como poner ají en los ojos o beber tabaco puro. Sin embargo, personas mayores de 40 años refieren haber vivido esta experiencia en su niñez o juventud. Algunas, sobre todo hombres, indican que usan el ají para “corregir a los hijos”, pero no se registra situaciones así respecto de las formas de enfrentar la violencia.

Adicionalmente, sería fundamental que los hombres pudieran emprender con otra ruptura, a mi juicio más difícil, pero necesaria. Aprender a contactarse con lo afectivo, iniciar su propio proceso de reaprenderse y repensar su cuerpo.

Estos retos implican ritmos distintos pero procesos simultáneos, también encuentros para el mutuo re-aprendizaje y la coparticipación de varias generaciones. Si las generaciones adultas revisan sus actuales modelos de vida, las generaciones jóvenes tendrán más posibilidades de potenciar elementos protectores y negociar sus relaciones y sus territorios personales de una manera más sana y equitativa. Sus nuevos modelos de relación de pareja harían reales las nociones de derecho y respeto, desde el discurso y la práctica, que es la única manera de vivir los derechos. Las mujeres kichwa –y las que no lo somos– aún tienen por delante el reto de afianzarse como sujetos de ruptura de esta realidad familiar, comunitaria y organizacional que limita su capacidad creativa. A pasar de sobrevivientes a autoras de los propios proyectos de vida. A reaprender su cuerpo y volverlo un territorio vivo.

Bibliografía

- Butler, Judith (1998). Actos de representación y constitución del género: Un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista. *Debate Feminista* 9: 18.
- Bourdieu, Pierre (1991). *El sentido práctico*. Madrid: Taurus.
- Bourdieu, Pierre (1998). La dominación masculina; en *La masculinidad: aspectos sociales y culturales*, 9-108. Quito: Abya-Yala.
- CEDIS (2007). *Agenda de equidad de género de las mujeres kichwas de Chimborazo*. Riobamba: CEDIS.
- Cordero Velásquez, Tatiana (2003). *Análisis crítico. La pertinencia de modelos de atención específicos para mujeres afro-ecuatorianas e indígenas afectadas por la violencia intrafamiliar*. Quito. No publicado.
- FUSA-UNFPA (2005) *Aprendiendo a vivir bien: Un módulo intercultural de educación para la sexualidad. Kawsayta yachaschpa kawsana*. Orellana, Ecuador: FUSA.
- Lamas, Marta, Vania Salles, Rodolfo Tuirán y Fernando Flores (1998) *Para entender el concepto de género*. Quito: Abya Yala.
- Muratorio, Blanca (2002) *Violencia contra la mujer en comunidades indígenas del Napo: historia y cultura en el contexto indígena de la globalización*. Versión resumida de la ponencia presentada en la Reunión de Ecuatorianistas de LASA Universidad de British Columbia, FLACSO – Sede Ecuador. Quito.