

CAPITULO IV

CONCLUSIONES

Muchas veces, la informalidad de los intermedios o del final de las actividades grupales con las mujeres y hombres kichwas fue la punta del ovillo que desencadenó discusiones inacabables sobre las relaciones de género, la violencia y la sexualidad. Con frecuencia las horas de reunión se alargaron más de lo previsto frente a algún tema, de interés común. Era evidente la necesidad de las mujeres de hablar y recibir información sobre situaciones cotidianas referentes a su cuerpo, a su relación, a la normalidad o no de sus actuaciones o ideas. Generalmente nadie queríamos irnos pronto. Solo la necesidad de alcanzar la última ranchera que las acerca a su comunidad, hacía que cerráramos esas jornadas, que nos dejó a todas, y a los pocos hombres presentes, con más inquietudes que respuestas, y con muchas ganas de resolverlas.

A lo largo de los capítulos precedentes abordé los temas de la naturalización de la violencia contra la mujer como un proceso muy ligado a la conformación de las comunidades, con las historias de vida de las mujeres y la socialización del cuerpo. Me referí a la forma de afrontar y silenciar la violencia, de acuerdo a las estrategias propias de cada actor. A continuación recojo algunas conclusiones que incluyen las reflexiones generadas tanto por esta revisión teórica, como por los enriquecedores espacios informales compartidos con las mujeres kichwas.

Las jerarquías de género

La historia y memoria no recuperadas acerca de la riqueza de los procesos y movilidades sociales de la población kichwas de Sucumbíos aportaría a la deconstrucción de las antiguas representaciones sobre la población kichwa amazónica, y propondría otras nuevas que aporten al posicionamiento de los/as indígenas kichwas como sujetos de derecho, con voz y peso en el escenario político y social y local y nacional.

El sentido comunitario¹ 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. Pero esta característica tiene dos caras: por un lado, es fortaleza; y por

¹ No como unidad suprema sino como idea construida con base en las estrategias de los actores y su percepción del sentido del juego.

otro, es una peligrosa trampa llena de ambigüedades y disociaciones que a través de dobles mensajes o dobles discursos, naturalizan la violencia. Al mismo tiempo estas disociaciones abren espacio a cuestionamientos y cambios. La ambigüedad en el discurso y las acciones respecto de la violencia pone en evidencia la incoherencia de las formas de enfrentar la violencia y por tanto de la visión e ideología de la estructura comunitaria y de la organización.

La organización y los miembros de la comunidad establecen mecanismos comunitarios y organizativos de defensa y vigilancia del cumplimiento de los derechos colectivos. Pero también diluye en estos últimos, los derechos de la mujer. Comunidad y ámbito federativo se convierten en microespacios con relaciones inequitativas de poder que, eventualmente, padecen de una limitada visión social, política, económica y cultural. Especialmente cuando los derechos de las mujeres están ausentes del discurso y de la práctica de los derechos humanos y de los colectivos. Por otra parte, la comunidad y la federación no están exentas del juego 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 constituirse.

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. Un matrimonio así constituido no solo que rompe las relaciones con la familia de origen sino que fuerzan 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 refuerzan la naturalización de la violencia de género y contra la mujer en la pareja; crea la *illusio* de una comunidad absolutamente protectora o igualitaria, que así idealizada, aun no alcanza a identificar y/o asumir convencidamente, la violencia como un problema. Promover la eliminación de la violencia implica para la comunidad, enfrentar las consecuencias de los cambios sociales, inseguridad y debilitamiento del sentimiento de pertenencia al grupo establecido, y afrontar el miedo a la pérdida de estructuras ya establecidas en las que ha encontrado acomodo, aunque no necesariamente la práctica kichwa del *vivir bien*. Adicionalmente, para la nacionalidad kichwa involucra el sentimiento de que no cuenta con los instrumentos internos (mentales) o externos (de la comunidad o fuera de ella) para poder enfrentar la nueva situación.

Este último aspecto convendría ser reflexionado teniendo en cuenta que, el cambio es menos difícil de asumir si se plantea con la participación de la comunidad involucrada, ya que su propia elaboración le permitirá aceptar con menor resistencia el mismo Grimberg (1993; 84). Aun así, y mientras estos procesos de cambio se generan, la comunidad continúa siendo el segundo espacio, el primero es la familia, de fidelidad en el que las mujeres se mueven, por lo tanto es segundo espacio al que “se deben”, si no el primero. Sea o no su comunidad de origen, con el paso del tiempo las normativas generales y específicas de este ámbito regulan la convivencia externa, y su propio “ser y estar” con relación a esa comunidad y a su identidad como mujeres kichwas.

La violencia contra la mujer

Hablar de los tipos y manifestaciones de la violencia de género, y dentro de esta 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, la 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, donde la violencia de género y de pareja son naturalizadas y mantenidas, y tienen formas específicas de ser afrontadas. Así mismo es importante notar que la población kichwa tiene menos posibilidad de acceder a información que 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 hacerlos-, la evidencia empírica permite afirmar que es un problema presente, de notoria incidencia y prevalencia. Sin embargo, es fundamental comprender la forma como la violencia se ha instalado y sus efectos, y elaborar formas de deconstrucción de su naturalización, Sobre todo porque sus contenidos sutiles y contundentes, dejan profundas huellas en la “objetividad de las estructuras sociales y en subjetividad de las estructuras” (Bordieu 1998: 9) del colectivo kichwa de Sucumbíos y de sus miembros.

En las comunidades kichwas de Sucumbíos, 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 del orden establecido, 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 conciente ni deliberada, la nacionalidad kichwa 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, servicios legalización de territorios, conformación y consolidación socio-participativa, participación en escenario político del movimiento indígena ecuatoriano, etc.

Esta invisibilidad impide que la nacionalidad kichwa considere, con todo el convencimiento, a la violencia de pareja como un problema. Mucho más, impide que tome conciencia de su dimensión, aunque reconozcan su existencia². Esta contradicción se agrava en condiciones de pobreza, debilidad física, aislamiento, vulnerabilidad, y/o carencia de poder³ o, en el caso de las mujeres kichwas, poderes restringidos; debido a que estas circunstancias favorecen las prácticas de discriminación e inequidad hacia las mujeres kichwas. Sugiero tomar en cuenta, como lo indica Tatiana Cordero (2003, 18), 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 aumentarían 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 “como la ‘raza’/etnia juega un papel importante en la posición económica y social, de mujeres afro-ecuatorianas e indígenas”.

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

² Cuando las personas se refieren a la violencia, difícilmente aceptan que existe en su propia vida. Usualmente hacen referencia a las agresiones que se dan en la casa de en frente, en la comunidad próxima, en la familia vecina, a la mujer de al lado, etc. Cuando se pregunta en esa otra casa, comunidad, familia o mujer, responden de la misma forma. Lo cual confirma que pese a la naturalización de la violencia, las personas intuyen que no es un comportamiento normal y mucho menos sano.

³ Vania Salles y Rodolfo Tuirán se refieren a estas como los cinco conjuntos de factores que constituyen la “trampas de la privación”. (Lamas y otros 1998, 74)

comunidades ubicadas a grandes distancia del centro poblado, de la zona urbana o de la vía principal. Dificilmente 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, si requieren 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.

Como lo fundamentan varios estudios especializados la violencia de pareja se convierte en un factor de riesgo para la vida de las mujeres, sobre todo para el grupo en edad reproductiva. 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 de adolescentes, principalmente mujeres. Las mujeres en general carecen de las condiciones para tomar decisiones informadas sobre su salud sexual y reproductiva⁴, siendo en 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 decidir sobre estos aspectos. 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 aun el peso suficiente para contrarrestar el ejercicio de la violencia, ni en los espacios familiares, 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 si es una razón para separarse. La mujer no puede argumentar que se separa porque el marido la maltrata, pero sí puede argumentar que se separa porque el marido no mantiene la casa,

⁴ Cuando y cuántos hijos tener, optar por algún método de planificación familiar, información oportuna y veraz sobre detección oportuna del cáncer, optar o no por el matrimonio, etc. Es importante destacar que una vida libre de violencia es uno de los derechos sexuales y reproductivos.

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). 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.

Adicionalmente las ambigüedades y dobles discursos sobre la violencia, implican que, por un lado, se considere a la mujer como transmisora de la cultura, lo cual le da un aparente reconocimiento. Sin embargo, las prácticas y los discursos acerca de su cuerpo, sexualidad, y movilidad, 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 cuerpo y repensarlo, es un planteamiento abstracto y sin lógica, pues para las mujeres su cuerpo no es suyo ni objeto de sus decisiones.

Cuerpo, violencia y derechos

Como se puede ver tanto 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 1998), que las vuelve cumplidoras de la tradición y la cultura; de la fidelidad y el respeto que deben a los otros, pero que cuando de violencia se trata, los otros no tienen para ellas.

La fidelidad y el respeto encarnan a través de la socialización del cuerpo y desde ahí es posible relacionarlos con el ejercicio de los derechos. Y este 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 parte⁵. El cuerpo de las mujeres se vuelve una construcción simbólica, “un cuerpo para otros”, para sus deseos, intereses, reproducciones, gozo, producción, pero no el cuerpo de las mujeres para el ejercicio de sus derechos.

Complementando esta idea, considerada la mujer kichwa como preservadora y transmisora de la cultura, sus representaciones, generalmente con fines turísticos, la vuelven un objeto de uso cultural y comercial. Bajo estos códigos se pretende mantenerla en una burbuja de supuesta pureza. Su participación 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 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. Mantener un conjunto de códigos, creencias y tradiciones que los mantienen en un pasado nostálgico, en una realidad adscrita a una visión masculina construida para los hombres, no para las mujeres kichwas, no para los dos; o guiarse por la necesidad, y hasta posiblemente el deseo, de cambio. De innovarse, deconstruirse, 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, en la que para analizar la socialización del cuerpo 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 kichwas 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

⁵ No es rara la afición de hombres y mujeres kichwas, especialmente de los que viven en comunidades provistas de electrificación, por las telenovelas, talk shows, películas de acción (Van Dam, Stallone, Dudikoff, etc). En el caso de los hombres se añade el diario El Extra, especialmente si hay fotonovelas incluidas.

o a las actividades en la ciudad⁶. La cacería les introduce en el mundo adulto y simbólicamente les 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, la alfabetización y el nivel de educación, entre otros.

Incluso, su masculinidad se enfrenta a la eventualidad de que frente a 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 una interrogante. Sería interesante investigar si la lógica de este cambio está en el uso que hacen las mujeres del lenguaje de los dominantes que genera una identificación inconsciente del hombre con ese lenguaje común y la mujer pasa a ser una rival con un mismo código y lenguaje, un igual, al menos en ese aspecto. O si la lógica tiene que ver con que una dominada use un lenguaje del dominante y eso cuestiona y afecta sus parámetros de masculinidad o de exclusividad del poder, y los hombres prefieren no arriesgarse a que su masculinidad sea puesta en duda y evitan la posible repetición de una experiencia similar.

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. No es lo mismo vivir el orden establecido como dominante que vivirlo como dominada. Ni son iguales las oportunidades desde estas distintas posiciones.

Finalmente, respecto de la sexualidad, la posibilidad de una vivencia placentera y positiva de la misma es una inquietud recurrente en las mujeres. Aunque fue motivo de largas discusiones, es evidente que hace falta integrar nuevas representaciones sobre

⁶ 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 aun 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 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. Ellas pasan más tiempo junto a la madre aunque se aburran 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.

el cuerpo, la sexualidad, la ideología de género y los derechos. Todos estos, temas que acaban ligándose intensamente. Así mismo, la incorporación y la posibilidad del ejercicio de los derechos en general y de los derechos sexuales y reproductivos en particular, 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 tanto 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 1988: 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 (2002a)⁷: cumplir irrestrictamente con los parámetros comunitarios establecidos u optar por un mundo moderno, más complejo, pero también más atractivo.

Las mujeres kichwas

El análisis de género desde la visión académica, urbana, blanco-mestiza, necesita ser revisado a la luz de argumentos propios del contexto indígena. Sin duda hay coincidencias que van más allá de la influencia del discurso académico posicionado, y que no se deben solo a una generalización mecánica de las condiciones de opresión. Estos y otros aspectos requieren de una discusión profunda y específica, en la que se tome en cuenta la particular vinculación de las mujeres al espacio comunitario con su propia historia y memoria.

⁷ Ver capítulo II, sobre redes de silencio, fidelidad y respeto

Si las mujeres kichwas se quedaran de la noche a la mañana sin ese referente comunitario interno de pertenencia y pertinencia, probablemente se produciría una catastrófica ruptura psicológica. Y justamente esta reflexión es la que hace pensar en la necesidad de reformular los términos de ese referente, para que sea más sano y contribuya a desarrollar las capacidades creativas, intelectuales, sociales de las mujeres.

En estas historias que transcurren entre paredes y techos de madera se gesta una nueva auto percepción 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 si mismas, 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

Las mismas instancias que se hacen cargo de resolver sobre cualquier otro caso son las que actúan en casos de violencia. En la comunidad, la directiva; y en la federación, la dirigencia de derechos humanos. No existen con exclusividad espacios, ni estrategias, ni procedimientos de resolución de casos de violencia de pareja, ni es seguro que hacerlos exclusivos sea una respuesta, al menos por ahora. Ya que mientras las representaciones y discursos actuales se mantengan, las limitaciones para enfrentar la violencia serán grandes.

Pese a las limitaciones de las instancias resolutorias, el solo hecho de que estas tengan el rol de afrontar los casos de violencia, aunque no fueran por la vía deseable, ya legitima a la violencia como un problema, aunque la tendencia sea a no reconocerla así.

Es indudable que el papel de las mujeres, y de unos pocos hombres, ha sido fundamental para la existencia y mantención de estas formas de afrontar la violencia. No solo porque al atreverse a denunciarla y mostrar sus efectos sobre la vida de las mujeres, se cuestionan su naturalización, sino porque las mismas 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 no solamente es fundamental respecto de los mecanismos comunitarios y organizativos sino 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 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 por medio de los cuales canalizan el sentimiento de desprotección e indefensión. Y son estas formas de resistencia⁸ las que les han permitido a muchas convertirse en sobrevivientes de la violencia.

Al diluirse la individualidad de la mujer en lo comunitario – federativo, esa misma individualidad y los derechos también son convertidos en patrimonio colectivo. La resolución de la violencia queda a merced de las representaciones de las autoridades-hombres. Pero en ese caso 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 la mujer rompa con el procedimiento de denuncia y resolución

⁸ En el capítulo IV destacué como formas de resistencia de las mujeres kichwas a la violencia, 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.

establecido, es tomado por hombres y mujeres como un desacato a las estructuras establecidas.

Sin embargo, que la dirigencia de derechos humanos de la organización sea la responsable de atender y canalizar los mecanismos de resolución, puede ser una oportunidad para comenzar a ubicar a la violencia de pareja como 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 contra la violencia a la mujer y la familia, como una forma de apoyar el trabajo de las instancias kichwas de resolución de la violencia.

¿Ruptura o silencio?

La violencia contra la mujer en la relación de pareja, es una situación vivida con ambigüedad, entre dobles mensajes y dobles discursos. Por un lado se la problematiza y por otro se la naturaliza. En ambos casos, las estrategias comunitarias de intervención establecen una ruta que facilita el permanente juego de la ruptura o el silencio.

La ruptura implica generar y asumir cambios que aun no tienen espacio suficiente en la estructura social kichwa. La jerarquización y uso legítimo de una violencia naturalizada son de gran importancia para la conservación del poder en el ámbito masculino, y así se instalan en la percepción mental de los dominados y las dominadas. Romper con este establishment 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 reafirma las relaciones de fuerza ente 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. A la vez que se la identifica como un problema sobre el que se requiere aconsejar, también se espera que el consejo acalle. 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 que difícilmente llega. Este efecto prodigioso le es conferido justamente por constituir 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 redes de fidelidades que une a los kichwas en relaciones de parentesco y compadrazgo, 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 castigos como poner ají en los ojos o beber tabaco puro. Aunque personas mayores de 50 años refieren haber vivido esta experiencia en su niñez o juventud. Algunas personas, sobre todo hombres indican que usan el ají para “corregir a los hijos”. Sin embargo, no se registra situaciones así respecto de las formas de enfrentar la violencia.

Aunque el contenido moral de que está cargado el 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 (1998: 30) “La liberación de las víctimas de violencia no puede lograrse por decreto” y así lo demuestra la experiencia.

El consejo por si solo es solo un discurso sin mayor influencia, que se convierte en símbolo de una práctica que resultó efectiva en algunas generaciones anteriores, especialmente si se acompañaba de una frotada de ají en los ojos. No insinúo que se readopte esta última acción, que de hecho la mantiene aun algunas familias kichwas, pero si sugiero una búsqueda conjunta de otras estrategias adicionales no violentas, para lograr que la violencia realmente disminuya o cese.

Mantenerse en la *illusio* de que la violencia se resuelve solo 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 la resignificación del cuerpo.

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 movimientos de las mujeres indicarían que las mismas mujeres kichwas se convierten en el posible sujeto de ruptura con la naturalización y el ciclo de violencia que alimenta a generaciones enteras.

Para lograr esa ruptura ellas deben recuperar y resignificar, por un lado, el territorio externo en el que se mueven y por otro, el cuerpo como espacio vital; desde el punto de vista político y cultural. Pero sobre todo recuperarlo y resignificarlo 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.

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 co-participación 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 kichwas y a las que no lo somos aun tenemos por delante el reto de afianzarnos como sujetos de ruptura de esta realidad familiar, comunitaria y organizacional, que limita nuestra capacidad creativa. A pasar de sobrevivientes a autoras de nuestros propios proyectos de vida. A reaprender nuestro cuerpo y volverlo un territorio vivo.