

ser muy difusos (Perrin y Perruchón 1997: 14). En las comunidades kichwas de Sucumbíos, como en otras culturas, la construcción social del sexo, de los imaginarios sobre las dualidades hombre – mujer, masculino – femenino, y de las identidades sexuales, están cargadas de un simbolismo diferente para cada sexo⁸. El peso de este simbolismo está inscrito en las creencias, mitos y prácticas que, a la luz del análisis de Lamas, se convierten en una “fabrica de las ideas de lo que deben ser los hombres y las mujeres” (1998: 29). Las diferencias sexuales así simbolizadas y estrictamente socializadas, han esencializado la femineidad de tal forma que la comunidad aun no alcanza a imaginar una subversión de esta institucionalidad. Una ruptura de este orden, abrupta o notoria, despierta la sensación de peligro para la concepción y funcionamiento comunitario masculino. Entonces, ya no solo se trata de una división de espacios y prácticas, sino de un complejo simbólico y cultural cuya significación en el imaginario de hombres y mujeres se fortalece a través del lenguaje verbal, corporal y ritual.

Si de acuerdo a lo que sostiene Lamas: “lo que define al sexo es la acción simbólica” (1998: 29), es comprensible que en las comunidades kichwas persista la división binaria tanto del sexo como del género, y que con este pensamiento binario construyan sus principios y vivan sus prácticas comunitarias e individuales.

Por otra parte, Lamas se refiere a que “la cultura marca a los seres humanos con el género y el género marca la percepción de todo lo demás: lo social, lo político, lo religioso, lo cotidiano. La lógica del género es una lógica de poder, de dominación” (1998: 35). En las comunidades kichwas, el poder se evidencia como un elemento que, muy imbricado a lo simbólico, es incorporado como legítimo, ya sea por los hombres que lo ejercen o por las mujeres sobre las que lo hacen. En el caso de la violencia de género y de pareja en las comunidades kichwas, el lenguaje (mitos, historias) y las prácticas (ritos, ceremonias, celebraciones) han sido canales simbólicos importantes para incorporar el poder masculino. Una de las fuertes evidencias que refleja esta realidad es la forma arbitraria como se han constituido los matrimonios, especialmente los de las mujeres que son objeto de violencia.

Un cuestionamiento, aunque aun sutil a estas estructuras marcadamente masculinas, abre, en hombres y mujeres, percepciones de rupturas. Un mayor acceso de las mujeres

⁸ Ejemplos de estudios donde se identifica el simbolismo para estas dualidades son el de Descola (1987), sobre los Achuar de la Amazonía ecuatoriana; Godelier (1986), sobre los Baruya de Nueva Guinea; y otros, sobre la cosmovisión indígena en la serranía ecuatoriana.

kichwas a opciones externas a la comunidad (participativas, laborales, educativas, formativas, etc) significa para los hombres reconocer un cambio inevitable en las relaciones de poder. Inicialmente es un cambio sutil pero que poco a poco toman formas más claras e innegables. Las mujeres ocupan cargos de decisión, las mujeres participan en espacios informales y formales de educación, las mujeres problematizan temas “naturalizados” como “normales”, etc. Estos eventos señalan fisuras en el poder masculino que pone alerta a los hombres respecto de la movilidad espacial, mental y emocional de la mujer. Esta fisura implica también el reconocimiento de un rol parcial o compartido como proveedores, la posibilidad de opinión compartida, un límite a la violencia en algunas o en todas sus manifestaciones, una búsqueda inusitada de una forma de respeto aun desconocida para la mayoría de hombres kichwas (como para muchos hombres no kichwas). Es que su masculinidad ha sido construida en función de unos códigos y representaciones que no contemplaron ni la equidad ni el equilibrio en el ejercicio del poder, ni se plantearon el buen trato como una forma de relación.

Política comunitaria

Consejo comunitario: representación masculina

Como una forma de regular la convivencia al interior de las comunidades y oficializar el vínculo con el Estado, la ciudad y la población colona, las comunidades establecen como instancia de representación un consejo comunitario. Este vigila el cumplimiento de los reglamentos comunitarios, la legalización⁹ y asignación de tierras, la gestión de servicios básicos y la resolución de conflictos internos. Cada consejo está en estrecha relación con las instancias de la FONAKISE. Cuando El consejo comunitario no logra resolver un problema, ya sea por el tipo de problemática de que se trate, por la imposibilidad de que las partes lleguen a acuerdos o por falta de cumplimiento de lo firmado en acta, entonces llevan el caso a la Federación. Las comunidades kichwas de Sucumbíos, y especialmente sus autoridades, y agentes comunitarios de salud, cuentan permanentemente con el

⁹ Específicamente el trámite legalización en el registro de la propiedad de las comunas, lotizaciones y fincas asentadas en una determinado sector.

asesoramiento de la FONAKISE y son beneficiarias de los programas de salud, educación, participación, formación, etc.¹⁰.

Las autoridades que conforman los consejos son nombradas cada año por la asamblea general de la comunidad, y usualmente están constituidos por el presidente, vicepresidente, secretario/a y tesorero. Para ser parte del consejo comunitario, la asamblea tiene en cuenta algunos criterios conexos con la capacidad personal y de liderazgo. Es fundamental la relación positiva con los otros miembros de la comunidad, con otras comunidades, y con las instancias de la FONAKISE. También es importante la capacidad de relacionarse adecuadamente con el mundo urbano y sus instituciones y conocer su dinámica. Además la trayectoria o vinculación política al interior de la FONAKISE o en los partidos tradicionales¹¹. La edad, participación y experiencia de vida, representativa y ejemplar, son parte de los requisitos considerados por las comunidades.

Para las elecciones la directiva actúa de acuerdo al reglamento comunitario y generalmente bajo consulta y consenso con los otros miembros de la comunidad. Sin embargo, la imagen ideal para ser dirigente o autoridad comunitaria no siempre se cumple en la realidad. Quienes ocupan esos cargos no están libres de las luchas de poder para acceder a los cargos, ni del peso de los parámetros pre-establecidos sobre como actuar y las situaciones sobre las que debe intervenir. Es notoria la preferencia de elegir a los hombres para los cargos directivos. Sin embargo, cada vez es mayor la participación de las mujeres en instancias de dirigencia, como son los casos de la dirigente de la mujer de la FONAKISE y la presidenta de la AMNKISE¹². Adicionalmente hay un considerable número de mujeres agentes comunitarias de salud (promotoras para la vida y parteras).

Bajo determinadas circunstancias, que ponen en riesgo la integridad de alguien, el consejo tiene facultad de decidir sobre la permanencia de las personas en la comunidad. La expulsión de un miembro de la comunidad no es frecuente, pero puede hacerse efectiva¹³ en casos de conflictos graves de propiedad de tierra, por disputas familiares que ponen en

¹⁰ La FONAKISE tiene una gama de responsabilidades sobre el desarrollo de sus comunidades, que va más allá de la función como instancia política de las nacionalidades indígenas kichwas de Sucumbios.

¹¹ Deseablemente Pachakutik.

¹² Con personería jurídica del CONAMU desde diciembre del 2004, es una asociación filial de la FONAKISE, que agrupa a más de 80 mujeres kichwas.

¹³ Previa a la decisión de expulsión las autoridades comunitarias citan a las partes involucradas, dando a cada una la posibilidad de presentar la acusación y la defensa respectiva. Si el daño causado o la posibilidad del mismo son considerados graves o inminentes, se puede optar por la expulsión del demandado de la comuna.

riesgo la seguridad de alguno de los miembros, o por situaciones de rivalidad, envidias y celos, especialmente si una de las partes ha acudido donde algún shaman¹⁴ para “hacer el daño” a su rival. No se registran casos de expulsión de la comunidad por problemas de violencia intrafamiliar, y se minimiza esta posibilidad bajo el argumento de que algunos hombres si “han cogido el machete [para amenazar] pero machetear no han podido machetear” (M01 17-08-04), por lo tanto la gravedad de la acción no es de peso y no se considera un riesgo inminente que amerite prevenir.

Las personas entrevistadas mencionan que en los “casos graves” de violencia, sobre todo cuando ha habido homicidio, la decisión inmediata es poner en conocimiento de las autoridades judiciales de la ciudad, para su detención, juzgamiento y sanción. Se considera que los “casos graves son eventualidades” en las que hombres han asesinado a su esposa con la escopeta. Los casos en los que el agresor no llega al homicidio no son incluidos en la categoría de “graves”. No en todos los casos de homicidio se ha logrado la detención del responsable, pues este huye de la comunidad, en aparente complicidad de la familia, y no se ha vuelto a saber de ellos. Una mujer recuerda particularmente un caso:

En la 5 de agosto una vez si había matado a mujer embarazada con la escopeta. Había disparado y había matado a la mujer y el hombre había ido escondido pero después habían cogido y ya está en cárcel para 20 años (M01 17-08-04).

Pero, independientemente de la cantidad de casos de homicidio o intento de homicidio de mujeres por parte de sus maridos, parecería que en general a nivel comunitario hay una limitada conciencia del alto riesgo que implica la violencia para la vida de la mujer.

Así, aunque se reconoce la existencia de violencia intrafamiliar, no se la considera como un problema, por tanto no tiene la trascendencia de otro tipo de conflictos. Incluso, aunque las agresiones sean conocidas indirectamente por el consejo comunitario, esto no

¹⁴ Los shamanes son indígenas que, generalmente utilizan sus conocimientos y poderes tradicionales ancestrales para causar daño. Cuando se producen conflictos al interior de las familias o vecinos que conforman las comunidades, una de las partes involucradas puede recurrir a la intervención de un shamán para vencer a su adversario, que será afectado por enfermedades, pérdidas graves de familiares o posesiones y aun con la muerte. Aunque esta parece ser una práctica frecuente, su uso es sancionado por las autoridades comunitarias y de la FONAKISE, quienes incluso tienen la facultad de expulsar al shamán si hubiera causado la muerte de la parte afectada. Los bejucos o pajuyos son indígenas cuyos poderes y conocimientos tradicionales ancestrales les facultan para curar y canalizar la sanación, contribuyendo al cumplimiento del principio del “vivir bien”.

compromete una intervención, salvo que el maltrato sea denunciado directamente y por escrito¹⁵.

Adicionalmente, es conocido para la comunidad que después de la intervención del consejo, las agresiones continúan al cabo de un tiempo de tranquilidad, y que muchas veces los hombres “sin hacer caso cogen sus armas, escopeta o machete, alguna cosa cogen” (M01/17-08-04) y vuelven a agredir a su esposa.

Y en medio del silencio de la comunidad y sus autoridades, la violencia se ha vuelto cotidiana.

Las mujeres en la organización “esto es algo sin precedentes”

Incorporar una instancia de dirigencia de las mujeres en la FONAKISE no ha sido fácil. Este proceso lleva algo más de dos décadas. Se registra en memoria histórica de la FONAKISE, aunque sin duda cada actor lo ve desde su propio punto de vista. Los testimonios de las primeras dirigentes refieren que hace aproximadamente 23 años, cuando la actual FONAKISE se llamaba Jatun Comuna Aguarico y la integraban apenas cinco comunidades, dos misioneras carmelitas recorrían las comunas con el objetivo de “trabajar con la problemática de las mujeres indígenas”. Aunque los testimonios no especifican el tipo de problemáticas, lo que indican con claridad es que las mujeres no tenían voz ni voto para la tomar decisiones sobre el desarrollo de la comunidad y que eran muy pocas mujeres las que participaban en las reuniones. En estos inicios no eran más de tres o cuatro mujeres las que se juntaban en cada comunidad. Los hombres y la mayoría de mujeres se resistían argumentando que esto rompía con una forma tradicional de funcionar.

Pese a esto, cuando las primeras mujeres organizadas ya se habían fortalecido, y cuando la Jatun Comuna Aguarico ya adquirió su nombre actual como FONAKISE, ellas propusieron en asamblea ampliada que se cree una organización de las mujeres. Las protestas no se hicieron esperar. Recuerdan las mujeres que la conmoción frente a su propuesta fue tal, que el debate duró tres días. Muchos hombres y algunas mujeres asumían que se trataba de crear una organización paralela y que eso debilitara a la FONAKISE.

¹⁵ La forma escrita de denuncia se convierte en un limitante adicional para que las mujeres pongan en conocimiento de las autoridades su caso, debido al alto índice de analfabetismo, incluso funcional en población indígena en Sucumbíos, especialmente las mujeres. Un ejemplo práctico, durante los talleres con promotoras para la vida y parteras hemos podido detectar que de un promedio de 30 mujeres, 9 (30%) son analfabetas; 15 (50%) son analfabetas disfuncionales; y 6 (23,7%) apenas, son letradas con capacidad para leer y escribir en español y en kichwa.

Finalmente lograron verla como una instancia parte de la FONAKISE y abrieron el espacio para crear una dirigencia de mujer y familia. Los primeros proyectos que se les delegó eran parte de los apoyados por la Red Internacional de Organizaciones de Salud –RIOS Ecuador. Estos eran el de artesanías y el proyecto alimentario. Probablemente esto les daba la seguridad de mantener la representación de las mujeres como portadoras y transmisoras de la cultura y fortalecer su rol de responsables de la alimentación familiar. Más adelante se fue integrando a las mujeres en otras actividades formativas y productivas (Radio Sucumbíos 2004).

En suma son más o menos 21 años de historia de participación de las mujeres, paralela a otra parte de la historia organizativa de la FONAKISE. En este marco, me hace sentido el análisis de Perreault respecto de las organizaciones indígenas como espacios en los que se negocian relaciones de poder (2002:114). En los microespacios organizativos de la nacionalidad kichwa de Sucumbíos, estas negociaciones también son parte inherente a la dinámica comunitaria o federativa, tal es el caso de FONAKISE. No es de extrañar que en esto haya influido la herencia ideológica y metodológica con que se crearon las otras organizaciones indígenas regionales y nacionales, lo que automáticamente matiza a la FONAKISE como espacio de resistencia a las estructuras de dominación y la acerca al proceso que llevó a gestar y fortalecer el movimiento indígena ecuatoriano.

La FONAKISE ha vivido la resignificación y transformación –no siempre conciente ni voluntaria- de su realidad organizativa. En su práctica política colectiva, permanentemente trata de articular su cultura tradicional y las exigencias de la modernidad, con todos los conflictos y contradicciones que esto implica. Como otras organizaciones similares, ha sido interlocutor entre las nacionalidades indígenas y el Estado, en la búsqueda del reconocimiento de los derechos humanos y civiles “de los pueblos indígenas como ciudadanos de la nación” (Perreault 2000: 124). Otra de sus funciones prioritarias ha sido la promoción del liderazgo organizativo y la potenciación del capital social y simbólico de la población indígena de esta zona de la amazonía (Perreault 2000).

Pero inevitablemente, el espacio federativo, reproduce relaciones de poder inequitativas. Construye y fortalece representaciones y significados simbólicos que conforman su estructura y funcionamiento bajo parámetros interesadamente desiguales.

Otra de las expresiones vivas de esta dinámica, fue recordada durante un intermedio de la Asamblea de AMNKISE en la que se elaboró el plan estratégico de las warmikuna. Entre un jugo de sandía y un sánduche de queso, un grupo de mujeres kichwas y mestizas aprovechan el receso para comentar la coincidencia de los discursos inaugurales del evento¹⁶. Según dijeron, las personas no indígenas habíamos puesto sobre el tapete, “descaradamente”, un viejo conflicto que permanentemente flota en el ambiente organizativo: la importancia del reconocimiento de las mujeres kichwas como actoras sociales y no como objetos de uso político o cultural.

Quienes habíamos hablado no tuvimos conciencia de todos los fantasmas que removían nuestras palabras. En este receso nos encontramos con las expresiones de asombro de las concurrentes, que a la vez generaron nuestra incredulidad cuando nos contaban los inicios de las AMNKISE, desde una versión distinta, menos formal y más real.

¡Si las mujeres son jurídicas ustedes no saben que cosas pueden suceder, esto es algo sin precedentes!! (MPCOM 15-03-2005).

Esta es la respuesta de los hombres a la propuesta de las mujeres kichwas para obtener su legalización como asociación, manifestada durante una de las asambleas anuales de la FONAKISE. Fue apenas una de las agudas frases pronunciadas a gritos, en medio de decenas de rostros masculinos que reflejaban incredulidad y desconcierto total. De esto hace ya casi dos años, sin embargo, las mujeres kichwas y otras invitadas externas para aquel evento recuerdan este hecho con tal proximidad emotiva, como si esperaran que el acontecimiento se repita nuevamente tras cada propuesta de las mujeres. Cuentan que hubieron personas a favor y en contra. Ahora, entre risas las mujeres reviven la solidaridad de algunos hombres:

FLACSO - Biblioteca

¹⁶ En el mes de julio del 2005, se realizó la Asamblea de la AMNKISE para la elaboración del Plan Estratégico. Este evento fue inaugurado por los representantes locales del FEPP, Proyecto FUSA-UNFPA Sucumbíos, Frente de Mujeres de Sucumbíos, y FONAKISE (Asesor de Salud, Presidente y Dirigente de la Mujer). Fue notoria y comentada la coincidencia en el discurso inaugural del hombre y las mujeres no indígenas a quienes se nos pidió decir unas palabras. Coincidimos en mencionar que después de las dificultades de aceptar este crecimiento de las mujeres, y de que ellas han demostrado capacidad y valía, la responsabilidad de los hombres dirigentes debería ser apoyar este proceso. No como un compromiso de moda sino como un compromiso de vida. Además destacamos la confianza de las organizaciones de cooperación locales, nacionales e internacionales, en la capacidad de las mujeres y hombres kichwas para deconstruir sus formas de relación donde aun pesa la discriminación y la violencia de género.

el Enrique y el Roberto saltaron¹⁷. Era un compañero de San Miguel, un compañero ya de edad el que puso la idea de apoyar a las mujeres en el grupo y luego lo expuso, solo él tuvo el valor y se les enfrentó. Después unos dos más que no eran indígenas (MPCom 15-03-2005).

Los hombres solidarios y abiertos a los procesos organizativos de las mujeres han sido pocos, generalmente ex dirigentes cuya palabra es valorada al interior de la organización. Sus voces unidas a las de las mujeres han logrado llevar a la violencia de género, y dentro de esta a la de pareja, a una posición más visible, aunque aun hay ambigüedad el momento de reconocerla como un problema que requiere de la intervención comunitaria y organizativa.

Este tipo de manifestaciones dan cuenta no solo del temor a la palabra de las mujeres, sino a la posibilidad de que ellas avancen en su auto reconocimiento como sujetos sociales, y como sujetos de derechos. Un dilema, se apodera de las personas, de la comunidad y de la organización: abrirse a estas nuevas demandas que sacan a la luz antiguos problemas o empeñarse en ignorar una demanda que inevitablemente está en curso y cada vez con más fuerza.

La novedad de las necesidades organizativas de las mujeres no solo mueve las estructuras comunitarias y organizativas conocidas, sino que amenazan las relaciones de fuerza en las que los hombres tienen predominio. Ellos son los protagonistas en los cargos de dirigencia, en la representación pública, y en la normatividad de la convivencia y funcionamiento comunitario. Como veremos más adelante nuestra hipótesis es que estos son ámbitos que invisibilizan permanentemente la contundencia de la violencia y la silencian con resoluciones paliativas, que atacan el síntoma pero no la enfermedad.

El poder comunitario de las mujeres

El proceso de participación de las mujeres no solo que tiene una historia de encuentros y desencuentros con las necesidades de cambio y evolución de la FONAKISE y de las mujeres como colectivo. También ha tenido rupturas con las estructuras mentales y comunitarias establecidas. En esa medida se ha establecido un juego donde las mujeres han integrado al escenario de la relación de fuerzas comunitarias y organizacionales, sus

¹⁷ Expresaron visiblemente su molestia y desacuerdo.

conocimientos sobre temas específicos de salud y curación. Sabiduría que a la larga ha sido reconocida como un poder propio al servicio de la comunidad y de la organización.

Este reconocimiento ha facilitado que dentro de la organización la presencia de las mujeres, sea cada vez más evidente y se fortalezca. Así como la “dirigencia de la mujer”, la presidencia de la AMNKISE o la delegación como promotoras para la vida¹⁸, permiten a las mujeres una forma de poder ligado más a la participación, la historia comunitaria que sin duda no es fija ni inamovible, da cuenta de otro tipo de poder. Muchas de las mujeres son reconocidas por sus conocimientos sobre medicina natural para sanar enfermedades y atender partos de manera tradicional (parto vertical). Este poder de las mujeres reconocido como comunitario podría interpretarse como un reflejo de la tradicional disposición de la mujer para el cuidado de los hijos/as. Además podría ejemplificar como los acontecimientos micro y las vivencias cotidianas se relacionan con las estructuras macro y las reflejan mostrando el entrettejido de la distribución inequitativa de los bienes y el poder. Pero, pese a esta contradicción este poder comunitario tiene el potencial de abrir espacios de participación y opinión que se instalan pausada y progresivamente. Además permite a las mujeres un nivel de influencia en su círculo comunitario y familiar, también facilita su acceso a espacios de decisión. Para ellas esta es una fuerte forma de pertenencia que les crea una responsabilidad con la vida y la salud de su gente. Muchas kichwas viven este compromiso con intensidad, así lo ejemplifica Martha quien hace evidente su orgullo al contar sobre el reconocimiento que su comunidad, y las aledañas, hacen de su capacidad como partera tradicional.

En comunidad a mi preguntan que hacer para caso de enfermedad.
Conocida soy. De comunidad de junto viene también. De mi mamacita aprendí y de abuela, de otra mujer también, así no más es (M06 01-2005).

En un contexto donde el conocimiento y ejercicio de la medicina tradicional es predominantemente masculino (shamanes y los bejuyos), mujeres como Martha, poseedoras de este saber, tienen con ello uno de los pocos reconocimientos comunitarios, además autovalorados por las propias mujeres kichwas, a lo que se añade la sabiduría para

¹⁸ Duran en funciones un año. La dirigente de la mujer es nombrada por similar mecanismo para un período de tres años. Adicionalmente cada comunidad tiene una presidenta de las “warmikuna” que las representa en las reuniones y asambleas.

atender partos. Estas capacidades están estrechamente relacionadas con la posesión de una fuerza espiritual que generalmente es transmitida por línea materna.

Al igual que refiere Elke Mader (1997) respecto a la nacionalidad shuar, en el caso de las mujeres kichwas esta forma de eficiencia especial (poder) les permite influir en sus espacios comunitarios. El reconocimiento de este poder les facilita el acceso a espacios comunitarios u organizacionales en donde se apropian de conocimientos específicos que pasan a ser parte de un bagaje de competencias que después las legitima y posiciona como portadoras de un poder.

En la zona de Sucumbíos la sabiduría para la atención de parto no es un total privilegio de las mujeres; hay unos pocos hombres parteros que ejercen esta actividad como oficio. Sin embargo, en los procesos de capacitación previstos dentro del Programa de Salud de la FONAKISE, son las parteras quienes participan con exclusividad, no por falta de convocatoria, sino por el temor a ser reconocidos en un ámbito tradicionalmente “femenino”. Una de las personas responsables del proceso de salud menciona:

Alguna vez tuvimos en el grupo a un partero, pero se retiró porque le daba recelo estar con las warmis¹⁹ (MPCoM15-10-2005).

Para que la partera o promotora participe en los procesos de capacitación de la FONAKISE, requiere el aval de la comunidad. Este aval no es un mero trámite de delegación: es el reconocimiento de que esa comunidad tiene un recurso comunitario. Por lo tanto asumen que tienen un poder, una sabiduría disponible para sus familias y las familias de la zona. Quienes acuden a la portadora de dicho poder lo hacen con la absoluta confianza de que la portadora tiene elementos suficientes para discernir qué hacer durante el proceso de embarazo, parto y post parto. Sin embargo, es privilegio de las mujeres y sus familias decidir libremente por la atención o no de la partera. Una de las personas que acompaña el trabajo de las mujeres dice que:

En kichwas las mujeres a veces solo quieren que atienda el parto el esposo, cuando no hay partera atiende el promotor de salud. Pero siempre es la mujer la que decide quien quiere que atienda su parto [y en los casos en los que la familia no quiere la presencia de la partera, esta última] respeta la decisión pero igual ofrece ayuda, eso es parte de su deber como partera (MPCoM 15-10-2004).

¹⁹ Warmis es usado por los/as aguallactas (mestizos/as).

Hay mujeres cuyo camino para alcanzar este reconocimiento ha sido más sinuoso. No todas las mujeres son poseedoras de esta herencia materna de saber, ni de conocimientos sobre medicina tradicional ni atención de partos, con la solvencia y habilidad casi “natural” de las mujeres arriba mencionadas. Estas otras mujeres son escogidas por la comunidad para adquirir estos conocimientos en los procesos de capacitación de la Federación, bajo la consideración de que previamente hayan tenido algún aprendizaje básico con las mujeres más experimentadas.

Este tipo de sabiduría les abre puertas y oportunidades que las ponen en vitrina permanente, sobre todo frente a las otras mujeres kichwas, lo cual llama la atención en dos sentidos. A la par que las mujeres internalizan y exteriorizan estas competencias referidas a la atención de parto y medicina tradicional, también desarrollan su autoestima y con ello la capacidad de mostrarse más autónomas, seguras y firmes en sus palabras y acciones. Pero por otro lado, tienen sobre sí la permanente exigencia de dar “buen ejemplo” a las otras mujeres. Este buen ejemplo se convierte en una categoría moral que las obliga a mantenerse estrictamente dentro de las convenciones, los discursos, las creencias y prácticas culturales establecidas. De alguna forma esta presión propicia que la violencia de género sea admitida y naturalizada.

Aun con este poder adquirido y otorgado pocos son los hombres que aceptan y apoyan a las mujeres que asumen la función de promotoras o dirigentes de la FONAKISE. Usualmente las kichwas duplican y triplican sus jornadas diarias, como una estrategia para que los maridos y eventualmente la comunidad no limiten o impidan su movilidad. Una de ellas comenta:

Pero todos los días cuando bajo al trabajo en la FONAKISE, me levanto de mañana 5:30 y me voy con mi machete a trabajar, más que sea un pedacito le dejo trabajando, cualquier cosita. Después me voy a tomar el desayuno, me voy al baño. Así le hago. Pero igual yo también le digo ‘sabes que yo no estoy hablando a usted, yo no estoy maltratando. (...) cuando hago falta yo, ahí si puede hacer maltrato diciendo que yo aquí no trabajo (...) si me quieres hablar no me hables con palabras groseras’. Y aconsejo yo, ‘si usted está trabajando como yo, ahí si que me hables, pero si no estás trabajando como yo, déjame ahí no me hables. Si me maltratas a mí, yo también maltrataré igual’. Así le digo yo. Entonces en esos tiempos ya no me ha hecho maltrato (M01 17-08-04).

Pero no todas las mujeres pueden poner un límite, como lo hace Sara. Este juego de poder muchas veces obliga a las mujeres a silenciar sus propias experiencias como víctimas y sobrevivientes de del maltrato. Elena, una de ellas. Siempre con su rostro tímido pero de expresión tierna y mirada inquieta, observa cada detalle del ambiente donde se encuentra. Ahora tiene 42 años, ella se unió a su marido a los 20. “El siempre fue agresivo”, reitera a lo largo de la conversación de camino a un taller con las warmikuna de una comunidad cercana. Desde que ella asiste a las capacitaciones de la Federación, esta misma instancia le aconsejó a él que cambie. Hace cuatro meses él volvió a pegarle, además “amenazó con matarme. Con machete siguió. Como mis hijitos trataban de calmar ‘papá que hace, ya deje’ decían, yo donde hijas corrí. Y mis hijos ‘suelte machete papá’”. Sin embargo, Elena no ha vuelto a denunciarlo; piensa que su imagen dentro de la FONAKISE se vería afectada, “dejaría de ser un ejemplo para las otras mujeres”. Paradójicamente, aunque todos los actores (FONAKISE, comunidad, familia política, hijos/as) conocen sobre este último episodio de violencia nadie hizo nada al respecto y ella hace práctica la contradicción de “callar” para no dejar de ser ejemplo de lo que debe ser una mujer con un cargo en la organización.

El poder de las construcciones sociales y mentales masculinas sigue siendo mayor - aunque no necesariamente más sabio-, no obstante, para las mujeres adquirir nuevas y variadas competencias²⁰, por la vía que fuera, constituye parte de la base para alcanzar el reconocimiento. Saben que ser reconocidas les da una presencia visible, una voz legítima, y un espacio físico y emocional en el contexto familiar, comunitario y organizacional. Les abre también posibilidades de movilidad que antes tradicionalmente estaban reservadas para los hombres.

El poder de las mujeres, que constituye además un poder comunitario, las vuelve permanentemente del reconocimiento, al anonimato cotidiano y viceversa. Pese a esta ambigüedad extrema, con mayor o menor conciencia, estas mujeres son vistas por las nuevas generaciones de mujeres kichwas, como el inicio de una nueva representación de las construcciones de feminidad y masculinidad.

²⁰ Castellanos y Falconier (2003) se refieren a las “competencias” como el conocimiento teórico, conocimiento práctico, actitudes, habilidades y valores, que permiten tomar decisiones y seguir aprendiendo. Aprender a conocer, a hacer, a convivir y a ser.

Este cambio en ciernes que viven las mujeres kichwas, su potencialidad como grupo organizado, su poder como parteras y promotoras, les abre el deseo de apropiarse poco a poco del reto de visibilizar la violencia. Cada vez con más frecuencia la relacionan directamente con problemas concretos de su salud. Entre ellos los efectos en la salud materna, por ejemplo el mayor riesgo de aborto a causa de los malos tratos de la pareja; la imposibilidad de acceder a información sobre métodos de planificación familiar y optar por alguno de ellos; la imposibilidad de decidir el número de hijos y el espaciamiento entre ellos, discutir el tema con el marido; el desconocimiento de como prevenir infecciones de transmisión sexual (ITS) y VIH Sida; la falta de información sobre la detección oportuna del cáncer cérvico uterino, etc.

Tomar conciencia de la dimensión que tiene la violencia les lleva a identificar y plantear una demanda permanente. La incorporación de los hombres no solo en la discusión que devela el tema como real, sino en los procesos comunitarios de sensibilización. Este pedido coincide con el de las mujeres urbanas mestizas de Sucumbíos y de otras provincias del Ecuador. Adicionalmente, varias experiencias institucionales ya han llamado la atención sobre la importancia de integrar al hombre en las intervenciones sobre violencia, en la medida que permite una visión más amplia del problema y “de la situación de cada parte en la pareja”. Y ya que, como sucede en el resto de país, también en el caso de los kichwas de Sucumbíos, aun son desconocidos “los daños que (esta) puede producir en el varón” (Ernst 1998, 74), la participación de los hombres en estos procesos deberá ser más allá de los requerimientos legales tomando en cuenta que sus “circunstancias emocionales [son] muy complejas [y necesitan] ser atendidas en otros espacios” (Gómez, Ruiz, Segura 1997, 68).

Esta última referencia nos indica que aun falta mirar de cara a la realidad. Generar espacios de exigencia de derechos, de buen trato, de equidad, exige también conocer el rostro de la violencia contra las mujeres kichwas y como esta hace parte de sus experiencias de vida. Esta realidad se profundiza en el capítulo siguiente.

FLACSO - Biblioteca