

CAPITULO III

HISTORIAS DE VIOLENCIA

En este capítulo, a través de las historias de violencia pretendo identificar el proceso de naturalización de la violencia de género en la parejas kichwas de Sucumbíos, a través del matrimonio, la socialización de los cuerpos y el funcionamiento de las redes de fidelidad y respeto. El concepto de fidelidad, en este texto, tiene un amplio significado. Es un elemento del juego establecido por los distintos actores indígenas que impone un deber afectivo y moral. En tal sentido los miembros de una familia o de una red de parentesco se sienten obligados a hacer u omitir una acción, a decir o callar algo. Acción, omisión, discurso o silencio son regulados de acuerdo al riesgo que presenten de cuestionar los principios de los miembros de su familia o red de parentesco. La fidelidad también se entiende como un factor que refuerza las relaciones de solidaridad y apoyo entre los actores comunitarios o entre la comunidad y la organización. Y en varios momentos el concepto fidelidad también me servirá para referirme a la fidelidad conyugal.

Por otra parte, aunque a las mujeres kichwas, la edad no las exime de ser objeto de violencia, en este capítulo me centraré en aquellas mujeres adultas de entre 28 a 50 años, que es el grupo nexo entre las mayores y las más jóvenes, cuyas edades no las han librado de incorporar la naturalización de la violencia. Por lo tanto las historias de violencia detrás de las mujeres, son similares y distintas, son nuevas y son antiguas. Y en cualquiera de ellas se pueden reflejar las otras mujeres kichwas.

Con inevitable imprecisión del límite entre las historias de las mujeres y la historia de la violencia, ya que estas dos inexorablemente están juntas, me valgo de las historias de las mujeres para analizar con más detalle el proceso de naturalización de la violencia. Explicito la incorporación de una serie de discursos y prácticas, principios y disposiciones que socializan el cuerpo de hombres y mujeres, otorgándoles un sentido del juego en relación a la violencia en la pareja. Constantemente miro hacia las mujeres y sus formas de resistencia y a la vez a su fidelidad al orden establecido y sobre todo a la forma como su individualidad se diluye en el colectivo. Colectivo entendido como una agrupación social con su propio devenir en el tiempo y con permanentes procesos de cambio estructural y coyuntural.

También anoto la influencia de la familia y las estrategias matrimoniales en la consolidación de redes familiares y comunitarias de fidelidad, que se convierten en los espacios de reproducción de las creencias y tradiciones, pero también en espacios de naturalización y reproducción de la violencia. A partir de la experiencia matrimonial las mujeres viven una desvinculación de su familia y comunidad de origen, que las lleva a desarrollar formas de resistencia y denuncia para precautelar su integridad. Entre estas estrategias está la alianza con mediadores que intervienen para modular la peligrosidad de las agresiones y hacerse cargo de poner un límite que la mujer, en ciertos casos, ha perdido la capacidad de establecer.

Más adelante analizo cómo la violencia se convierte en habitus a través de la socialización del cuerpo de hombres y mujeres y del ejercicio de la violencia y el control sobre la movilidad de las mujeres a través del control de su territorio corporal, de su posibilidad de acceso a ingresos, y de la vigilancia y control de la participación de las kichwas en espacios comunitarios y organizativos.

Violencia: incidencia y naturalización

Un panorama general

Como sucede en otros contextos del Ecuador, en la provincia de Sucumbíos escasean o no existen datos cuantitativos ni cualitativos sistematizados sobre la violencia de género y sobre la violencia intrafamiliar, especialmente en los servicios de salud. Pese al acuerdo ministerial que declara a la violencia intrafamiliar y de género como problema de salud pública¹, en esta provincia, como en muchas otras, el sector salud estatal no ha logrado concretar en sus registros epidemiológicos ni de atención clínica los casos específicos de violencia contra la mujer por parte de su pareja. Lo mismo sucede que en las instancias estatales de administración de justicia. Sin embargo, el trabajo y evidencia de instituciones y personas locales² señala a este tipo de violencia como un problema de alta incidencia tanto en población mestiza como indígena, urbana y rural. Del mismo modo, los testimonios de indígenas kichwas y la experiencia comunitaria de los/as técnicos/as de la

¹ Acuerdo del Ministerio de Salud Pública # del de 1998.

² El Frente y la Federación de Mujeres de Sucumbíos son organizaciones que trabajan en el tema de violencia intrafamiliar desde inicios de los años 90. Actualmente la Federación de Mujeres cuenta con un albergue con capacidad para mujeres con sus hijos/as que permanentemente recibe mujeres indígenas y mestizas que han debido dejar su hogar frente al riesgo de violencia que viven.

FONAKISE refieren la existencia de violencia de pareja y la debilidad o ineficacia de las estrategias comunitarias y organizativas para enfrentarla y resolverla de manera definitiva.

La violencia contra la mujer, no es un problema reciente en las comunidades³. Frecuentemente las mujeres recuerdan que al igual que sus madres y hasta sus abuelas, ellas mismas, han sido víctimas de violencia por parte de sus maridos. Asumen este como un hecho que no aparece como producto de la relación con la gente colona, es un problema que ya formaba parte de la vida comunitaria cuando se inició el proceso de asentamiento en la actual zona de Sucumbíos, y probablemente mucho antes de que se inicie la migración hacia este territorio. Aunque con seguridad la presencia de la oferta laboral de las petroleras o la presencia de mestizos de las compañías, habrá agudizado los actos de violencia en tanto implicaba cambios importantes en la forma de vida de la población indígena. Testimonios de esto lo dan las mujeres que han vivido de cerca estas experiencias, ya sea en carne propia o como testigas. Sara nos cuenta

[Los hombres kichwas] (...) a la mujer vienen a hablar de gana. Cuando nosotros somos las pasamos con los niños ahí sufriendo, con hambre y con todo y todavía él viene a hacer maltrato (...). También después porque, no ves que las compañías pasan así en las comunidades, por las comunas entran. Entonces ahí [Los hombres mestizos] han sabido vacilar a las mujeres, ellos pasan ahí vacilando a las mujeres [y por eso los kichwas maltratan más] ((M01 17-08-04).

La presencia de sujetos y situaciones externos a la dinámica comunitaria, genera cambios relacionados con el poder y la propiedad, no solo del territorio sino también de las mujeres, a quienes, como se ve en el testimonio anterior, los mestizos tratan de conquistar. El maltrato hacia ellas, en tales circunstancias, refleja el conflicto por el poder amenazado. Junto con el sujeto mestizo, colono, externo aparece la posibilidad de que el sujeto kichwa parezca inferior y débil, la inseguridad genera celos. Desde estos sentimientos los hombres asignan, a la realidad y la fantasía, contenidos respecto de la conquista de “sus” mujeres. Entre estos dos sujetos sociales kichwa y mestizo, se establece una relación de fuerzas que acaba volcándose contra las mujeres.

³ Aunque en esta investigación solo hago referencia a la violencia contra la mujer en las familias y comunidades kichwas, las mujeres de las otras cuatro nacionalidades de la zona (shuar, secoya, siona, cofán), que eventualmente han participado en talleres, grupos focales o actividades sobre temas de salud y derechos, también refieren que la violencia hacia ellas, por parte de sus maridos, es frecuente y muchas veces implica riesgo para su integridad.

No obstante, Blanca Muratorio (2000a) ya señala en su estudio sobre la violencia contra la mujer en el Tena, provincia del Napo, que esta no es producto del proceso de colonización de la amazonía. En los registros históricos de las instancias legales que Muratorio revisó para su trabajo, ya existían denuncias de maltrato cuando la relación con los nuevos colonos de la zona aun no proliferaba.

Atribuir la violencia intrafamiliar a circunstancias externas, ha demorado la toma de conciencia de que además de ser un hecho frecuente, es un problema que exige una postura e intervención comunitaria explícita.

En un sistema de relaciones comunitarias donde la imagen de la autoridad está representada por figuras masculinas, la violencia toma formas tenues y enmascaradas y consiente un sistema de dominación que legitima la violencia. De ahí la secuencia de silencios que se guardan sobre estos hechos desde la familia hasta la FONAKISE, que mientras tengan oportunidad de callar estos hechos y a las posibles denunciantes, no se ocupan de este tema. Entonces, esta legitimación invisibiliza la violencia de género y especialmente del marido contra la mujer, mediante un consenso comunitario silencioso, que reconoce y reafirma el poder masculino. Este fenómeno se intensifica en tanto más alejadas están las comunidades y más restringido es el acceso de las mujeres a información y servicios.

Imaginemos la posibilidad de acceder a información o a las instancias de denuncia extra-comunitarias o del sistema estatal de justicia que tienen las mujeres que vive en las comunidades alejadas del centro urbano (Ver mapa 1- Cap.I). Para que una mujer entre o salga de estas comunidades generalmente se requieren tres o más horas de caminata por terrenos selváticos, necesita cruzar ríos cuyo transporte depende de que haya barca y de que esta cuente con gasolina, además que la mujer cuente con el recurso económico para pagar este transporte; o de que esté en condiciones físicas para cruzar el río por el “cabo”⁴; luego son tres o más horas en ranchera, y luego enfrentar la calidad de los servicios urbanos, mestizos, con otro idioma y sin enfoques interculturales de atención.

Las mujeres kichwas saben e intuyen que en las comunidades más distantes el silencio y el consenso comunitario se confabulan con mayor intensidad. Las promotoras

⁴ Cuerda gruesa dispuesta por el ejército situado en la zona, para cruzar sobre el río cuando este está crecido. Se usa la modalidad cabo comando, que implica colgarse de la cuerda boca arriba o boca abajo y deslizarse por esta de una orilla a otra.

para la vida y parteras que suelen recorrer varias comunidades en una o dos semanas, atravesando el río o caminando entre la tupida naturaleza amazónica, constatan y perciben que:

Esos problemas hay mucho en los que viven más adentro, ahí tiene más maltrato, y ahí es más difícil que pueda hacer algo. Ni a nosotras gusta que entremos con tema de violencia. A veces no dejan, [las autoridades comunitarias] dice que 'para que vienes, para que les vas abrir ojos', y ahí sigue la mujer con maltrato peor (M01 17-08-04).

Pero lejanas o cercanas, al interior de las comunidades la contradicción y la ambigüedad son parte de la percepción y manejo de la violencia intrafamiliar. Al mismo tiempo que se la reconoce, se la invisibiliza. Se intenta establecer sanciones, pero siempre regidos por principios tradicionales que legitiman el poder masculino. Muchas veces son hombres vinculados a la misma Federación (dirigentes y/o agentes de salud) quienes ejercen violencia hacia su esposa, bajo amenaza de incrementarla si ella lo denuncia o lo pone en evidencia.

En una de las visitas de las promotoras para la vida a una de las comunidades más distantes, una mujer se acerca a ellas sigilosa. Sus ojos demuestran el temor de ser descubierta contando una historia que aunque perteneciente a otra mujer, a muchas de ellas les parece la suya propia. Aunque hace lo posible por dissociar su gestualidad corporal del contenido de su discurso, la expresión en su mirada la delataría frente a algún observador atento.

La Luisa tiene problema con el marido. Él cada rato pega, cada que viene el fin de semana. Negreado deja, ni caminar puede después. Pero como él es promotor, dice a ella 'no diga nada. Calle, que si anda haciendo quedar mal a mi, más duro yo he de dar'. Ahí todos oímos, pero como ella nada dice, veces solo ayudamos a curar, así para que quite negro, pero de ahí nada más, qué podemos hacer (M09 16-11-04).

Poco o nada hace la comunidad o la Federación. Saber, callar y pretender que no pasa, es el principio incorporado. Hasta cuando haya un documento escrito, que rara vez llegará ya que muchas mujeres no solo que ni siquiera saben leer, ni escribir⁵, sino que además están en total indefensión del yo. La aquiescencia del silencio cómplice habla solamente para

⁵ Ver nota 15. Cap. II

decir a la Luisa de este testimonio y todas las otras kichwas que son maltratadas, tal como lo hacen sus maridos, que lo mejor es quedarse callada. Mientras tanto las mujeres se convierten día a día en sobrevivientes.

Tras cada mujer, una historia de violencia

Terminó un taller de formación para parteras tradicionales kichwas en la Maternidad Intercultural Sucumbíos. En el hall, grupos de dos o tres esperaban que la lluvia cesara, unas para ir a casa en la ciudad, otras para alcanzar el último bus a las comunidades, y unas pocas, las más avezadas, para aventurarse a recorrer un poquito la calle central de Nueva Loja, curioseando novedades para luego contar su periplo a las mujeres de su comuna.

Me junté a Carmela y Aurora, dos parteras tradicionales de las más activas y conocidas en las comunidades y en la FONAKISE, quienes conversaban de su cabello y los míticos beneficios del agua lluvia sobre ellos. Las dos de piel canela, desplegaban orgullosas su largo cabello negro que les cubría la espalda hasta la cintura. *Así somos las kichwas* (M07 11-01), dijo Aurora, mientras la conversación entre ella, Carmela y yo pasaba –de manera no casual, pero si bastante fluida- de los cuidados del cabello a sus historias de pareja. Con picaresco humor relataban sus antiguos temores cuando recién casadas. De ahí, apenas hubo un pequeño paso a sus historias de violencia.

Elena ha logrado, si no parar, por lo menos disminuir las agresiones. Aunque muchas veces su hija ha presenciado los más terroríficos momentos de riesgo de violencia.

La otra vez cuando el estaba borracho y ha estado durmiendo yo me fui a ver caballo, no ves que estaba ahí amarrado. Y atracito ha estado siguiéndome, pero yo no daba cuenta, y cosa que viene haciendo ruido, yo siento y paro la cabeza, alzo la cabeza y digo: ‘quien es?’, y ha estado mi marido. Yo asustada y mi hija también asustada ‘no mamá, va a disparar papá’ dice. ‘No’, digo, ‘como va a disparar’. Y vino acercándose mi marido y le digo ‘por qué vienes’, dice marido ‘no, usted viene botando ¿por qué no estabas en la casa?’; ‘no’, digo, ‘yo vine a ver la bestia, no ves que estaba amarrado, después va a morir’; y dice, ‘de gana has venido ahora quiero matarte’; y yo digo, ‘no mejor vamos a la casa’. Después nos fuimos a la casa, y en la casa también quería matarme. Le dijo mis hijos y la otra niña ‘no le mates a mi mamá, por qué quieres matar’ (M03 16-09-04).

Aurora gruesa y fornida, medirá talvez 1,65 mt., tiene una mirada curiosa. Sus ojos, enmarcados en delgadas cejas destacadas con delineador negro, se vuelven más expresivos cuando cuenta su vida:

Yo como ya iba aprendiendo, ya sabía bastante cosa. Ahí no más yo paraba duro. Que me vas a pegar, decía, a ver, pega. Vas a ver como enseguida aviso a mi familia y comuna. ¿A ver, qué crees? ¿que yo estoy aprendiendo para dejar que pegues?. A ver, le decía. Así y todo, unas veces que familia no estaba, pegó. Yo jovencita era, pero yo amenacé que iba a irme de comuna y me fui mismo dos veces. Ahí parece que fue aprendiendo (M07 11-01).

Las dos traslucían tal contraste y similitud al mismo tiempo. Tantos eventos en común, tantos dilemas resueltos y otros tantos sin resolver. Cuerpos distintos, cuerpos semejantes, la violencia está marcada en ellos. Esta es una vía de legitimación de violencia simbólica en la medida que estos cuerpos ya han sido parte de un proceso de “inculcación y transformación duraderas [que es lo que facilita la producción de] disposiciones permanentes y transponibles en las que descansa la acción simbólica capaz de ponerlas en acción o de despertarlas” (Bourdieu 1998: 23). Esta violencia simbólica trasciende a la complicidad y consenso social del grupo kichwa y toma posesión de la individualidad de las mujeres y de los hombres. Y en estas dos dimensiones, colectiva e individual, se piensan y viven las relaciones. Se naturaliza la violencia y se incorporan los instrumentos ideológicos de dominación. Los esquemas de percepción y disposiciones a respetar se traducen en prácticas y creencias de intenso contenido simbólico, cuya ruptura o deseo de transformación genera culpa o contradicciones ideológicas inadmisibles. Sobre todo porque la naturalización es vivida y percibida, cuestionada o mantenida de acuerdo a la posición de sujeto dominante (hombre) y de sujeto dominado (mujer).

Y con esta dinámica, desapercibida en la cotidianidad, continuaba la imprevista reunión de mujeres. Al poco rato otras mujeres kichwas se sumaron a este pequeño grupo. Una a una, iban contando sus experiencias propias, cercanas y ajenas con la violencia de pareja. Laura, a sus cuarenta años, recuerda que cuando salía ayudar a alguna de las mujeres embarazadas, al regresar a casa, era interpelada por su marido. Del reclamo al golpe la distancia era el licor que con frecuencia consumía.

Por allá en las comunidades habían dicho que ‘su mujer se va a ir botando’. Así habían conversado a mi marido y él ha estado bravo en

la casa. Cuando toma quería pegar ‘y te vas a ir con otro’, quería maltratarme, él dice a mí ‘usted me quieres hablar, acaso usted manda, yo soy el hombre que mando’. De ahí no sabía dejar dormir a los niños, los niños pobrecitos sabían ir escondiéndose (M09 16-09-04).

Las mismas mujeres, sus madres, sus hijas, sus vecinas, sus compañeras de FONAKISE, conocían en diferentes momentos de su vida la dimensión del golpe, del insulto, de la violencia sexual. No solo por las marcas corporales que quedaron y desaparecieron o que quedaron y siguen ahí, sino por la ruptura interna que conduce a la disociación constante de entre el silencio y el reconocimiento de la gravedad de la violencia.

La sensación de ruptura, incluso hasta corporal, deja poder absoluto al miedo que las distrae de la capacidad de pensar en soluciones definitivas, y las concentra en la emergencia de buscar estrategias de sobrevivencia cotidiana.

Algo bien de adentro, no se, no se como decir mismo, es solo como cosa que se rompe adentro. Y no entiende yo por qué marido maltrata así y tampoco entiende mismo por qué yo, esposa, aguanta. Pero cuando se rompe, una deja que pase y deja que pase. Y vive sin entender por qué, aunque no quiera vivir así (M06 01-05).

Permanentemente las mujeres están luchando entre la aceptación, sumisión y silencio o la resistencia y denuncia de la violencia. Y este debate interno es parte del juego de naturalización y rechazo, vivido como una ambigüedad constante. Pero esta no es una vivencia exclusiva de las kichwas, Cuvi y Martínez (1994) ya identificaron esta característica en otras mujeres, como las de Palo Alto, al otro lado del país, en la costa ecuatoriana. Lamentablemente, la acertada, y por demás sana, percepción de las mujeres kichwas del riesgo que corre su vida, de que esta forma de relación no es normal, no suele ser suficientemente intensa como para arriesgarse con la ruptura de esta forma de relación. Y queda nuevamente oculto un secreto a voces, implícitamente aceptado en silenciosa complicidad, por la comunidad en su conjunto.

Ahorita, viven al lado mío toditas [las hijas] alrededor de la cancha. [pero] no, no dicen nada, aunque a veces frente mío mismo pegan. Ni vecinos dice nada, a mi da miedo meterme (M01 17-08-04).

Nadie dice nada y a este silencio se suma el principio del “deber sexual” que muchas veces fomenta e incrementa la culpa e impotencia. Estos sentimientos incubados en cada episodio

de violencia, debilitan los recursos internos y la autoestima de las mujeres kichwas. Esta dinámica es parte de los aspectos que moldean maneras de sentir y pensar, y de (...), la fabricación de códigos de conducta para relacionarse con el entorno social.

Al respecto Poeschel se refiere al sistema cultural transferido como código inconscientes, como el que contribuye a mantener “estados emocionales que son transmitidos de una generación a la siguiente, reproduciendo y perpetuando así los estereotipos culturales de género” (Poeschel 2003: 116) y, pienso que además, la aceptación y naturalización de la violencia.

Del mismo modo, Lamas (1998) ya llama la atención sobre el proceso de naturalización a través de los actos cognitivos, las categorías de percepción los principios de visión y división, es decir de todas las relaciones simbólicas que propician la sumisión, y la obediencia, sin cuestionamiento. Así, los testimonios confirman estas ideas.

Todo el tiempo cuando yo estaba juntada con él me tenía maltratada, pegada. Así tenía ya, como decir normal. Pero peor fue cuando me fui a trabajar al FONAKISE. Peor era maltratada, me hablaba, me quería matar. Y yo callada quedaba, decía ‘a lo mejor por lo que voy al FONAKISE’, a mí no me gustaba [que le pegue] pero yo no daba cuenta (M03 16-09-04).

Retomo aquí la idea de que la naturalización no es significada de la misma forma por las mujeres que por los hombres. La violencia es naturalizada por los hombres en tanto es parte de sus percepciones mentales. En tal sentido es una dimensión constitutiva de la representación de lo masculino, de su virilidad. Ellos actúan de acuerdo a esta *illusio* incorporada que es lo que les permite apropiarse del sentido del juego y jugarlo en el marco de las relaciones de fuerza establecidas entre hombres y mujeres. Es decir, de su masculinidad está en proporción a la violencia que ejecuten y/o aprueben hacia las mujeres, sobre todo sus esposas. En el caso de las mujeres, aunque ellas admiten la existencia de esta violencia naturalizada, en contra de ellas, no necesariamente la aceptan. De hecho la rechazan como “cosa natural”. Desde su percepción del sentido del juego la violencia naturalizada no es parte del “buen vivir”, no es una acción justa y ellas lo reconocen en la cotidianidad. Esta diferencia suele ser obvia cuando en los grupos aparece el tema. Los hombres pueden incluso reconocerse violentos con un discurso a través del que más que autodenunciarse, se justifican y legitiman su masculinidad. Las mujeres por el contrario

cuentan sus experiencias de haber sido maltratadas con resentimiento y dolor. Con frustración si aun son maltratadas y con alivio si han logrado parar las agresiones. Su discurso es una denuncia y un reclamo público de justicia y respeto. La reacción grupal ante estas evidencias dichas por hombres y por mujeres, suele generar risas, especialmente en grupos mixtos. Risas de ansiedad, risas de negación, risas de complicidad. Los que ríen son los hombres, eventualmente lo hace alguna mujer. Las mujeres callan y observan. Las risas se convierten en otra forma de agresión.

Esta forma diferenciada de vivir el proceso de naturalización, surgen mediadores que asumen un sentido del “juego” como precauteladores de la integridad e incluso de la vida de la mujer. Dentro del ámbito doméstico, las hijas o hijos defendiendo a la madre es la escena frecuente ante un episodio de maltrato. Los intermediarios se convierten en parte de la dinámica de violencia incorporada por las mujeres. Estas últimas se convierten en dependientes inconscientes de esta mediación.

Ahora mi hijo que tiene 16 me defiende. Cuando era pequeñito, marido me pegaba, me insultaba, daba con palo, hasta ahora tengo estos cortes y los ojos por aquí hecho bola. Pero ahora me defiende él hijo. Pone entre los dos, que ‘ya no pegue papá, que no ve que puede matar a mi mamá’. Cada vez al pobrecito le toca poner entre los dos. Si no fuera por él ya hubiera matado, cuanta mismo. Cuando papá viene borracho, cuando me quiere hablar, él defiende del papá ‘usted es borracho, por qué maltratas a mi mamá, duerma’. Y cuando se para a pegarme, [los hijos todos] jalan a él, y de una sola le mandan a dormir. Otra vez [con los hijos] quitamos la escopeta, escondimos, y después ya mi marido se puso a dormir (M03 16-09-04).

Ayer mientras me pegaba, mi hija golpeaba la puerta y me decía ‘déjeme entrar mamá, para darle la plata [ahorro de la madre que la hija sabía donde estaba guardado] y que no le pegue’. Pero a mi me daba miedo que también le pegue a ella, no ves que miya ya dijo que ‘yo no he de aguantar, también he de pegar y después he de ir y no he de regresar’. Yo no quiero que a ella también pegue y se haga más problema (M12 12-05-05)

En cualquier caso, la mediación de los hijos/as se vuelve una forma no consciente de resolución familiar. Ellos/as se convierten en árbitros en desventaja entre sus padres. A la vez, internalizan representaciones que se graban en el discurso y el cuerpo, determinando el

tipo de juego frente a la violencia de género, de acuerdo al momento del ciclo vital, a la posición al interior de la familia, y al género.

También la familia, la comunidad o la FONAKISE se convierten en mediadores, con la función de influir para evitar o disminuir las agresiones. En otros casos para lograr una apertura de los maridos de las mujeres que tienen algún cargo de dirigencia o son delegadas como promotoras para la vida. Esa apertura, muchas veces aparente, implica que los hombres permitan a las mujeres pasar días fuera de casa e incluso que vivan de lunes a viernes en la ciudad y vuelvan el fin de semana a casa.

Para ellos significa combinar el cuidado de los hijos y el trabajo en casa con el de fuera de la casa, experiencia absolutamente nueva en la mayoría de los casos y no siempre aceptada con convicción. El fantasma de que esto afecte su imagen masculina y disminuya el control sobre la movilidad de su esposa está presente, además del temor a ser calificados de manera que su “masculinidad” sea puesta en duda. Así el mecanismo ideológico de dominación utilizado como una forma de control social (Muñoz: 164), se consolida en el ámbito familiar.

Este temor se extiende a los promotores de salud quienes, por otras razones y con otros objetivos, también deben negociar con su esposa, su permanente actividad fuera de casa y de la comuna. En este caso, el temor es que su posición de poder y jefe de familia decaiga y las mujeres empiecen a “pedir cuentas y vivir sueltas como si no tuvieran marido”. Jorge, un kichwa promotor de salud, participa activamente en los talleres sobre temas de derechos sexuales y reproductivos, cada vez se muestra menos receloso y en esa medida sus aportes aumentan. Su discurso refleja aquella construcción de lo masculino, descrita por Anne Wilson, en donde la competencia por la opción de estar abajo (dominado) o arriba (dominante) es permanente. A decir de esta autora, frente a esta dualidad la opción es una lucha permanente por mantenerse arriba. Por tanto en el ámbito doméstico esta forma de relación se reproduce y así lo cuenta Jorge, cuyas manos gruesas y callosas que evidencian el permanente trabajo en el campo, acompañan expresivas cada uno de sus comentarios,

A veces cuando mujer trata en voz alta los maridos saben pegar. No dejan que hablen con voz. Tiene que estar así bajo para que los hombres tienen que estar más arriba y las mujeres tiene que estar abajo (GF-H 5-09-05).

Tras este comentario terminado con expresión de picardía, el resto de participantes ríen, más los hombres que las mujeres. Entre el murmullo general, las bromas van en relación a las relaciones sexuales y a la “urgencia” de impedir que las mujeres adquieran algún tipo de control sobre la movilidad o acciones de los hombres. En ese sentido va el cruce de comentarios entre Carlos, Pablo y Prisciliano, inundados de una construcción masculina en la que la medida del poder está determinada por el grado de control sobre la mujer. Los tres promotores de salud quienes desde hace por lo menos cinco años, salen permanentemente en brigadas al campo, llegan a sus comunidades y a muchas otras, con sus conocimientos adquiridos desde esta visión masculina del mundo.

Carlos: Entre compañeros siempre nosotros conversamos. Cuando mujer anda fuera de casa o comunidad, ya empieza a querer poner igual de uno. Ahí dice ‘tu mujer machona anda’, así dice. Que ‘y vos de mandarina desque andas, no’. Ahí uno que va decir ‘si machona mismo es’, no pues (GF-H 5-09-05).

Prisciliano: Así sale ahora mujer también que va trabajar, que va de promotora. (...) ahí que mismo será cuando se va pues (GF-H 5-09-05).

Carlos: Porque cuando yo me voy a una parte de comisión o soy presidente de una comunidad, ahí si la mujer hallamos listo para hablar. Porque que si no va a tener relación con el esposo y el esposo no tiene nada, ‘usted vienes con otro warmi’, que ‘has venido por allá con las patas sucias’; y se nos para en frente como reclamo (GF-H 5-09-05).

Pablo: Yo por eso le digo machona, o puede ser que es casi un hombre. Cómo pues mujeres va andar como machona, son mujeres fuertes. Y hombre que va a ser así, queriendo warmi ser cari. Hombre es hombre, así no más, después duda de uno en comuna (GF-H 5-09-05).

Este tipo de diálogos se mantienen a lo largo de la reunión, mezclando las referencias a terceros con sus propias experiencias. Ellos se evidencia y se niegan, se miran y se ocultan permanentemente. Alusiones en las que, como era previsible, no hacen mención de la posibilidad de que alguno de ellos maltrate a su esposa, cosa que no es difícil que ocurra. Así lo prueba el testimonio de una prestadora de servicios a quien [*así en confianza y calladito*], una mujer de una de las comunidades más alejadas de Nueva Loja, compartió una de las historias de violencia de su comunidad.

Me he quedado espantada. No puedo creer que el Asdrúbal, tantos años como promotor de salud y con tantos talleres no cambie. En esta última visita, una warmi me cuenta que él le tiene maltratada a la

mujer. Que cada vez que va a la comunidad le pega y le deja muy mal, que le tiene amenazada para que no hable. Y claro ella no dice nada. Y este promotor, pasa como si nada en la Federación. Algo debemos hacer (MPCom 15-03-05).

Parte de los conflictos tienen que ver con la preservación del poder masculino a partir del control de los recursos económicos. Situación que se complica cuando las mujeres logran algún grado de autonomía económica, ya que con ella alcanzan cierto respeto de sus pares y de la misma comunidad. Surge una tensión cuando las mujeres que son delegadas para trabajar como “promotoras para la vida”, tienen un ingreso económico propio por sus labores. Este recurso, en el mejor de los casos, pasa a aportar la subsistencia familiar. Pero la mayoría de veces, sirve para pagar deudas y gastos del hombre o para que él lo administre de acuerdo a sus necesidades y no a las de la familia y menos aún de la mujer.

Que la mujer disponga de dinero lleva a los maridos a suponer que ella hará “*lo que le parezca*” y toman este como un motivo para maltratarla. Asumen que cualquier grado de autonomía de su pareja cuestiona su capacidad como proveedor y su autoridad para controlarla. Pero para las mujeres esta tensión se convierte en resistencia en la medida que las mujeres, lejos de ceder, están encontrando estrategias para ahorrar parte de ese ingreso.

Como relata Zoila, una kichwa de Aucayacu, pensando en que le corresponde apoyar a la economía familiar, al principio compró un televisor y algunos víveres para la casa. Acto seguido recibió una golpiza por ser fiel al principio comunitario de solidaridad.

Ni que yo alguna vez le hubiera pedido algo para mí, para comerme yo. Plata de él, de la finca, ¿acaso yo pido o él da?. Pero mi platita, eso sí quiere que de cada mes. Para administrar, dice. Pero acaso él hace alcanzar para nada, más encima se chuma. Yo con esfuerzo gano platita, para que marido venga y quite. Yo ahora en sostén guardo y de ahí escondo, que no hay digo, o solo doy un poquito. El bravo se pone, uh! (M11 10-12-04).

Las razones y los objetivos para negociar la movilidad, los ingresos y la relación, sin duda son distintas. En ambos casos, para los hombres está en juego el poder y el estatus; para las mujeres la integridad y la vida. Sin embargo, detrás de estas historias que se tejen en la vida de las kichwas, el reconocimiento y poder de algunas aportan con aprendizajes cotidianos a sí mismas y a otras mujeres. Traen consigo la oportunidad de negociar con su pareja nuevas

formas de relación, lo cual podría ser un indicador de cuestionamiento, aun de baja intensidad, a la naturalización de la violencia hacia ellas.

Antes no dejaba y no quería mandar, así en talleres. Yo tuve que parar duro, y en FONAKISE dijeron también a él que es decisión de comunidad, que respete. Bravo ponía, pegar quería, pero yo duro paré 'he de ir a contar donde me pegues' decía y entonces se ponía bien. Ahora deja no más, dice 'sale a jugar, a compartir con las compañeras' (M02 15-10-04).

Factores en el ciclo de la violencia en las parejas kichwas

Familia y matrimonio

El matrimonio en el pueblo kichwa de la amazonía ha sido motivo de varios estudios antropológicos. Uno de los relevantes es el de Norman Whitten (1987) con relación a los kichwas de Canelos. En su texto, se infiere que las consideradas prácticas tradicionales para preservar la cultura, también esconden una serie de estrategias concientemente diseñadas para mantener principios del orden social establecido. Para este fin, el matrimonio es una de las estrategias frecuentes. Para garantizar estas alianzas, Whitten menciona que, con el fin de casar a una de sus hijas, una familia podía asumir la crianza del hijo de otro grupo familiar y casarlo con su hija cuando consideraba que era el momento. Otra forma se pactaba cuando una familia entregaba a un hijo joven, en matrimonio con la hija de quien les ha dado asilo. Estas dos estrategias matrimoniales ya no forman parte de las prácticas de la población kichwa de Sucumbíos. Pero si hay cierta coincidencia con la referencia que hace Whitten al matrimonio acordado por los padres, quienes arreglan la boda y negocian la alianza, sin la opinión de los futuros contrayentes. Aunque cada vez se refieren a esta forma de acordar un matrimonio, como propia del "tiempo antiguo", es decir, de las generaciones mayores a los 50 años. Otra coincidencia entre los canelos del texto de Whitten y los kichwas de Sucumbíos es el matrimonio por libre elección. En este caso el hombre elige su pareja y sus padres negocian la boda con los padres de la mujer elegida. Eventualmente la futura pareja puede estar de acuerdo con la unión, sin embargo, como veremos más adelante, sigue siendo prerrogativa del hombre elegir a la esposa, y de los padres de ambos negociar la alianza. En cuyo caso la libre elección se convierte en un privilegio masculino.

En el estudio de Guzmán (1997) también se hace referencia al matrimonio entre los canelos kichwas, mostrando con mayor claridad las características de intercambio que este tiene. El juego entre la aceptación y reciprocidad que describe Guzmán es un elemento importante que evidencia al matrimonio como una estrategia que permite ampliar alianzas, bienes y beneficios.

Es llamativo, sin embargo, que al tratar el tema del matrimonio, las relaciones de pareja y las relaciones de género en la comunidad, los/as autores/as no hagan referencia a la violencia contra la mujer como un elemento presente en las comunidades kichwas. La mención del conflicto familiar o matrimonial se reduce a señalar las tensiones producidas por los matrimonios mixtos que limitan la participación de la mujer en las actividades comunitarias. La posibilidad de conflictos de pareja cuando los dos no trabajaban juntos, lo cual resulta amenazante para la unidad de la familia. Y las dificultades en la convivencia con el suegro y la suegra que pueden surgir cuando uno o los dos en la pareja no cumple con las condiciones de colaboración, de compartir trabajo, alimentos, etc. Mi percepción es que esta falta de mención no es por inexistencia de violencia sino por aquella característica mencionada por Korbin (2003), y que comparto, respecto a que la violencia en la pareja está tan presente y naturalizada, por tanto invisibilizada “en muchas sociedades que el etnógrafo la trata como a una regularidad de la cultura” o en otros casos es ignorada o tratada como anécdota (2003: 138).

Con relación a la población kichwa de Sucumbíos, las mujeres adultas que en la actualidad son o durante largo tiempo han sido objeto de violencia por parte de sus maridos, ubican el matrimonio a edades tempranas como una de las causas de la violencia de pareja. Sus propias experiencias y, en muchos casos, la de sus hijas u otras mujeres cercanas, confirman esta afirmación. Además que dejan ver la trascendencia del poder masculino (padre o hermano) al momento de acordar un matrimonio. Las decisiones de los hombres son resoluciones irrefutables. Elena, de la comuna San Lorenzo, es una de las mujeres kichwas que vivió esta experiencia:

Mi hermano le busca para que me case con él, y yo no quería no ves que yo no sabía de donde era el hombre. Me dijeron que es de aquí, pero yo no quería. [...] No ves que yo quería trabajar y tener una casa. Y mi hermano me dijo que vaya, que case, y yo no quería, y me mando mismo (M03 16-09-04).

Las expectativas o proyectos de vida de las mujeres jóvenes, la falta de afecto, el desconocimiento de la otra persona, la distancia geográfica o incompatibilidad con la futura familia política, no son razones válidas para postergar o cancelar un matrimonio. La única exigencia para el futuro esposo es que cumpla rigurosamente el ritual de pedido y la ceremonia matrimonial de acuerdo a las tradiciones.

Así, es de rigor que una vez elegida la futura esposa, los padres del novio vayan a pedir su mano. Llevan carne de monte, yuca, pescado, etc., dan a conocer sus intenciones y presentan al interesado. Una vez que los padres de las respectivas partes acuerdan las condiciones del enlace (fecha, padrinos, vivienda, bienes) la futura esposa es llamada y presentada a su futuro esposo. La futura pareja tiene un tiempo para conversar a solas y conocerse. La novia pedida puede negarse, pero lo usual es que la negativa no es tomada como definitiva y lo que se hace es plantear un plazo para realizar “una nueva pedida”. Muchas mujeres se niegan, pero a la tercera vez generalmente se concreta la unión con o sin consentimiento de la mujer. No faltan los casos en los que la familia de la novia y ella misma han sido amenazados con ejercer el poder de algún shaman para hacer daño si no se concreta en ese momento el matrimonio. Puede ser que se fije una fecha para la boda y que la novia espere ese momento en casa de sus padres, o que ese mismo momento ella sea enviada con la familia política para consumar la unión con el novio.

Una vez realizado el matrimonio, la mujer se debe trasladar a la comunidad de residencia del hombre, en donde iniciará su nueva vida, generalmente en casa de sus suegros. La misma Elena vivió esta experiencia y de ella cuenta que:

Vinieron a hacer la pedida. Como costumbre de nosotros saben hacer pedida. Habían venido de aquí de Lago [Agrido]. Como conocían a mi hermano, él trabajaba en la malaria, y había llevado mi hermano: ‘que mi hermana está allá, que tiene un hijo y que junten’. Y yo no quería juntar, cómo no conocía. Después de un mes creo que se fueron a traer carne de monte, una canasta, y dieron de comer a mi mamá, a mis hermanos, y después me trajeron acá. Venimos acá a Lago después de un mes (M03 16-09-04).

Las mujeres recuerdan estas decisiones de su familia respecto del futuro de ellas, como episodios que marcaron su vida y contribuyeron a determinar la calidad de relación de pareja. Con este paso de la tutela paterna a la tutela del marido, se consolida una nueva relación de poder en la que se afirma el predominio masculino. Para Cuví y Martínez,

(1994) pasar de una dependencia a otra, genera en las mujeres inseguridad el momento en que aparecen los conflictos de pareja. No han tenido posibilidad de prepararse para las exigencias de compartir la vida y el espacio con otra persona, entre iguales. Esta situación se complejiza por la edad de las mujeres, la mayoría adolescentes. Ellas además son exigidas de pasar de la adolescencia a un rol de mujeres adultas. Tienen que convivir con una ambigüedad en la que coexiste un rol social incoherente con la etapa del ciclo vital que su cuerpo y psiquismo viven. Uno de los testimonios refiere esta experiencia:

En el Napo vivía. Dieciséis años tenía yo. Mi hermano dijo que [el futuro marido] es un hombre bueno, que no es como cualquier hombre que sabe hacer cualquier problema [a causa del hijo que ella tenía]. Dijo a mi que case, 'después la gente aquí mismo van hacer chisme, que andas por acá, por allá. Mejor es casar y vivir con una sola persona'. De ahí me dieron consejo. Yo como no conocía, yo no quería venir. Como mi hermano mandaba, venimos. Después de unos cinco meses ya estaba embarazada y tuve una mujercita, pero a la semana que llegamos ya empezó a maltratar (M03 16-09-04).

Además de la decisión ajena sobre su vida, a las mujeres, adolescentes todavía, les impacta enormemente la percepción de las implicaciones del matrimonio, en tanto entrañan el cambio inesperado a un grupo familiar extraño, y una relación íntima con un hombre desconocido. Y sobre todo la separación forzada y brusca de la familia de origen, lo cual les genera sentimientos de desprotección y extrañamiento intensos. Inés cuenta:

En ciegamente me hicieron juntar mis padres así sin conocer, yo no conozco ni vacilando, ni enamorando y me juntaron con mi esposo. [...] Cuando ellos viene a pedir yo no estuve en la casa. Solo los padres y mi mamita también. Y después yo no quiere juntar con él. Viene a pedir y viene a pedir. Ya cuando los padres de mi son aburridos, exigieron para juntar con ese chico ya. Yo tengo pensado en mi mente, 'no me quiero juntar yo'. Ya seguían dos, tres años, vuelta viene a pedir, yo no quiero juntar. Que vuelta viene de dos años, ya tengo 16 años ahí. También no quería. De fuerza de mi padre, de mis hermanos, dijo que casen y 'para no estar problema aquí en la casa' dijo (M02 15-10-04).

En la separación forzosa de la familia de origen ninguna opinión cuenta:

Me hicieron juntar, me exigieron juntar. Yo no quería. Mi mami también estaba casi enferma, por eso no me quiero juntar, pero mi hermano llegó y dijo 'hermana tienes que juntar con ese chico, si tú no

juntas, de aquí te saco'. Yo por pensar eso no más me junte (M02 15-10-04).

Otra mujer relata:

Pero yo no quería. No ves que mi mamá ya tenía casi 50 años, ya no quería abandonar a mi mamá (M03 16-09-04).

Cuando la mujer es enviada con su marido y su nueva familia, sus parientes, especialmente las mujeres, ven apropiado enfatizar sobre la conducta apropiada de la futura "buena" esposa.

No quería juntar, pero ya sabes, las abuelitas me dicen, 'cuando se juntan con esposo no tiene que estar libres, tiene que estar en la casa, no como soltera, ando por ahí y por ahí. Ahora tú cuando quieres salir sale, anda y regresa. Cuando se casa con el esposo, no es justo para vivir' [que la mujer salga], dice mi abuelita, así decía esas cosas". (M02 15-10-04).

Para las mujeres el matrimonio ha significado un cambio de familia, de territorio, de comunidad, y de redes de relaciones. La asimilación del nuevo estado y estatus ha implicado disminución de su valoración y posición en el grupo, y sobre todo han tenido que vivir la transformación del supuesto "hombre bueno" en un agresor:

A la semana que llegamos ya empezó a maltratar por cualquier cosa, nada bueno era, reclamo y reclamo, siempre pegó y como decía que mi hermano dio a mi para esposa y no ves que así embarazada y todo mandaba sacando después de pegar (M03 16-09-04).

Las agresiones generalmente son conocidas por familia política, grupo con el que las mujeres suelen tener serias tensiones.

La mamá mismo decía que pegue, da no más duro decía a él. Porque yo no sabía hacer bien las cosas en la casa, que pegue no más. Y él daba con palo, arrastraba del pelo. Embarazada también pegó. [La familia política] no han conocido a mi, por eso algunas veces tengo problemas con ellos. Pero ahí, veces hombres que tiene la mujer maltratada, hay veces sin conocer. Yo estuve con él ya sin conocer. A veces digo a mi esposo 'sin conocerme me sacas problema, me sacas algunos problemas. (M03 16-09-04).

Las mujeres entrevistadas estuvieron lejos de tener una actitud rebelde ante los matrimonios arreglados en su adolescencia. No hay, por lo menos conocida entre las comunidades, una

historia que refleje una ruptura de este tipo con las normas establecidas. Ninguna historia se acerca a la relatada por Blanca Muratorio (2000b) sobre la vida de Francisca Andi, la mujer kichwa del Napo que después de escapar varias veces de la casa de sus suegros, logró que su padre pidiera que el hombre fuera a vivir en su casa.

La resistencia de algunas mujeres no ha sobrevivido al ritual de traer carne de monte y dar de comer a la familia de la pretendida. Este acto en si mismo da solemne seriedad a la pedida y obliga a responder en el marco de la construcción de parentesco. Similar a lo que señala Harvey sobre el mundo indígena andino, la alimentación familiar es la estrategia para lograr la unión y generar un intenso sentimiento de afinidad que propicia el, difícilmente inquebrantable, compromiso de reciprocidad (Harvey 1998).

Actualmente, empiezan a notarse cada vez más casos de adolescentes que se niegan a aceptar un matrimonio impuesto o de padres que consideran adecuado esperar a que tengan más edad para casar. Pero muchas adolescentes, sin embargo, deciden tempranamente “hacerse de marido”, en común y libre acuerdo con su pareja, generalmente un joven de edad similar o cercana. Esto es más probable si la joven pareja ya ha iniciado actividad sexual entre ellos. Las relaciones que establecen de esta manera generalmente son a escondidas de las respectivas familias, especialmente de la de ellas. En ocasiones, escapan a la comunidad a la que pertenece el muchacho y ahí se establecen bajo la protección de la familia del joven, que será la encargada de negociar la aceptación de la unión y el cumplimiento de los ritos tradicionales del matrimonio.

Sin duda esta nueva forma de decidir por el matrimonio no deja de generar los mismos problemas que han tenido las generaciones anteriores de mujeres: embarazos de alto riesgo, muerte materna o infantil por causas prevenibles, violencia intrafamiliar, infecciones de transmisión sexual (ITS) no tratadas, etc. Y las comunidades aún no han logrado visualizar esto como un problema que rebasa la fuerza de la tradición comunitaria y que por las consecuencias en la vida de las mujeres de cualquier edad, deberían ser problemas con un peso superior a las formas culturales vigentes. Las estrategias y juegos de poder que recorren y forman la vida de la comunidad, idealizan la idea de un espíritu comunitario, e infunden una idea de fidelidad a la comunidad, a la tradición, al matrimonio, al hombre, a las redes implícitas de relaciones. Esta fidelidad ha sido incorporada tan

fuertemente por los principios comunitarios, que el proceso de deconstrucción aun está en una fase muy incipiente.

'FLACSO - Biblioteca'

Cómo si nuestro cuerpo fuera su territorio

Las concepciones de género que establecen los parámetros de ser mujer y ser hombre en el contexto kichwa y la violencia de pareja naturalizada en la cotidianidad, crea las condiciones perfectas para que las mujeres adopten gestos, posturas, y discursos que las vuelven aún más vulnerables. En la reproducción de estos elementos quedan marcadas las desigualdades y valoraciones que engendran “todas las diferencias registradas en el uso del cuerpo o en las disposiciones éticas” (Bourdieu 1998: 20), tanto de mujeres y hombres como de la comunidad. Esos registros corporales son vividos y percibidos por las mujeres kichwas, y así lo alcanza a describir Alba, quien no solo que lo ha vivido en si misma, sino que se da cuenta de cómo sus pares viven esto día a día en su propio cuerpo, en su propia vida.

Ahí pasaba yo, callada, gacha, me acostumbré a hacer que no pasa nada. Pero hasta ahora es así con las compañeras, si preguntan ‘qué pasa’, ‘nada’, dicen. Pero se nota como que se aleja, callada, solita, tapada sabe andar por moreteado; se tapa en este calor. Marido, en cambio, bravo anda o como si nada anda, haciendo chiste, conversón, así anda (M10 11-04).

Las mujeres kichwas, como grupo dominado, adoptan posiciones y categorías para exponerse, usan el lenguaje del dominio masculino para autodefinirse. Se familiarizan con una aceptación condicional gestada en un mundo simbólicamente estructurado, como si el cuerpo se adscribiera a una esencia social asumida como destino (Bourdieu 1998).

Pero no solo que ellas lo hacen, sino que otros actores sociales, adoptan un lenguaje y un simbolismo basado en el discurso de la dominación. Por ejemplo, cualquiera que sea la región del país, muchas las personas creen irreflexivamente que la mujer indígena permite el maltrato de su pareja porque la “norma” inherente a su ser indígenas es: “Aunque pegue, aunque mate, marido es”. No falta quien de fe de haberla escuchado en alguna situación vivida personalmente. Y no falta quien afirme que esta frase es dicha como una consigna frente a la intervención de un tercero que trate de parar la violencia.

¿Mito popularizado o realidad hecha mito? Me inclino por la primera opción. En trece años de trabajar en el tema, no he conocido ninguna mujer indígena o no indígena que confirmen las historias experimentadas por terceros, por lo menos no en el sentido que son popularizadas. Las mujeres indígenas, como las no indígenas, también han sido parte de esa construcción social que por largo tiempo naturalizó la violencia o la consideró normal y privada en la relación de pareja, y que lo siguen haciendo. Todas viven la violencia con dolor, confusión, indefensión y miedo, hasta que se atreven a romper el silencio. Entonces, la marca del sufrimiento que atraviesa su vida y su discurso, se vuelve un potencial para plantearse cambios.

Mas en este proceso, las mujeres kichwas de Sucumbíos aún son representadas por hombres y mujeres mestizos como supuestas defensoras de la naturalidad y privacidad de la violencia de su pareja. Se desconoce que las formas de violencia que viven las mujeres kichwas de Sucumbíos solo difieren de las que viven las mujeres no indígenas urbanas, por el diferente contexto cultural en el que se producen. Sin duda todas las formas de violencia que viven las kichwas de Sucumbíos, están incluidas en la definición de violencia contra la mujer contempladas en las convenciones internacionales y en el marco jurídico nacional⁶.

Pero, en este contexto cultural, lo que aumenta el riesgo de la que la violencia quede en la impunidad, es la fuerza de la noción de pertenencia, fidelidad y respeto al colectivo, sobre el cuerpo y los actos. Además de la distancia, las características geográficas y climáticas de la zona, la inexistencia de servicios, y la falta de acceso a información y a recursos.

⁶ En la Convención Interamericana para prevenir, sancionar y erradicar la violencia contra la mujer (Convención de Belem do Pará, 1994), suscrita por el Estado ecuatoriano, se considera como violencia contra la mujer: "cualquier acción o conducta, basada en su género, que cause su muerte, daño o sufrimiento físico, sexual o psicológico a la mujer, tanto en el ámbito público como en el privado". Ley 103, Contra la violencia a la mujer y la familia, vigente desde 1995, considera como violencia contra la mujer lo siguiente: "Violencia física.- Todo acto de fuerza que cause daño, dolor o sufrimiento físico en las personas ofendidas cualquiera que sea el medio empleado y sus consecuencias (...). Violencia Psicológica.- Constituye toda acción u omisión que cause daño, dolor, perturbación emocional, alteración psicológica o disminución de la autoestima de la mujer (...) Es también la intimidación o amenaza mediante la utilización del apremio moral sobre otro miembro de la familia infundiendo miedo o temor a sufrir un mal grave e inminente en su persona (...). Violencia sexual.- (...) todo maltrato que constituya una imposición en el ejercicio de la sexualidad de una persona, y que la obligue a tener relaciones sexuales con el agresor (...) mediante el uso de la fuerza física, intimidación, amenazas o cualquier otro medio coercitivo".

Para el ejercicio de la violencia contra la mujer, el hombre ha internalizado una noción de control temporal⁷, físico y discursivo sobre la movilidad geográfica, económica, ideológica, y sobre la sexualidad de ella. Este control contrasta con su propio descontrol y ausencia de responsabilidad sobre sus propios actos violentos. Ellos reconocen la existencia de violencia, pero no se reconocen a sí mismos como agresores. Viven en un constante juego entre el ejercicio de la violencia y la negación de la misma. Siendo ellos también actores y constructores de formas de dominación “inscritas en la objetividad de las estructuras sociales y en la subjetividad de las estructuras mentales” (Bourdieu 1998: 9).

El alcoholismo y los celos son elementos que acompañan la institución de la violencia. En el primero los agresores encuentran un aparente justificativo para sus actos. Sus efectos transfieren la responsabilidad por sus decisiones convirtiendo al alcohol en causa y no en agravante⁸. En los celos encuentran el argumento para incluso usar armas de fuego o cortopunzantes. Las mujeres y hombres que trabajan como agentes de salud de la FONAKISE, reconocen estas situaciones como parte de la vida comunitaria:

Cuando viven lejos, adentro, se sabe que hay más maltrato. Así mismo cuando emborrachan, y así igual algunos son celosos. [existe] maltrato con armas. Han habido hombres que machetea [a su mujer] y luego se coge su arma, su escopeta, y se disparan o se escapa. Ese es el más grande problema (M01 17-08-04).

Sobre esta realidad, innegable pero invisibilizada, prima la estrategia masculina para mantenerse en los espacios de decisión comunitaria y organizacional. De manera que el poder de las mujeres siempre se diferencia, y muchas veces queda supeditado al de ellos.

Esta forma de relación refuerza la legitimidad de la violencia y así se socializa en los cuerpos de ambos actores. Parafraseando a Bourdieu (1998: 21), hombres y mujeres permanecen como en un círculo de espejos que reflejan imágenes antagónicas en las que se validan mutuamente. Sobre ambos actúa la eficiencia simbólica expresándose en la “sumisión inmediata y prerreflexiva” de las mujeres, y el ejercicio masculino de la

⁷Control temporal de acuerdo al ciclo vital en el que se encuentre la mujer. Pienso que se ejercen distintos tipos de control, con distinta intensidad y contenido, de acuerdo a las relaciones de la mujer con el mundo externo en las diferentes edades.

⁸ De paso que esconden un serio problema de alcoholismo oculto y naturalizado, al igual que la violencia, tras la pantalla de la tradición y la cultura. A través del trabajo en el componente de salud de la FONAKISE, se visualiza al alcoholismo como uno de los problemas graves de las comunidades indígenas, y uno sobre los que menos se interviene.

dominación. La fuerza simbólica les ha sido transferida volviéndolos cuerpos socializados para reproducir los mecanismos de dominación, sea en el papel de dominadas o dominantes.

Bajo esta forma de relación, mantener el estatus y el poder masculino sobre la movilidad y decisiones de las mujeres kichwas, implica la existencia de relaciones de fuerza. El objetivo, preservar el control sobre la autonomía de la mujer, especialmente en lo sexual y lo económico. Y justamente este control sobre la movilidad y sus necesidades económicas se refleja, como anoté antes, en el requerimiento arbitrario del hombre para administrar los ingresos de ella. Por supuesto, bloqueando la posibilidad de que la mujer reserve un rubro para sus gastos.

Por ejemplo para Elena, quien a sus 42 años ya es abuela, la posibilidad de trabajar en la FONAKISE le ha abierto un panorama que antes no era parte de sus intereses. Antes de esto, el único ingreso que percibía, muy eventualmente, venía de manos de su marido con quien ella trabaja hombro a hombro en la finca. Ese mismo dinero servía para solventar alguna necesidad de la casa, de los hijos o hijas, y muy rara vez, de ella misma. Elena hace cuentas.... no puede creer que con tan poco que le daba su marido, hubiera “hecho alcanzar” para muchos gastos de la casa y aun así guardarse un ahorro, “aunque no muy grande”, para comprarse una bincha para el pelo y unas sandalias nuevas en el mercado.

Ahora, el pago que recibe, que apenas supera el salario mínimo vital, significa para ella la libertad de decidir sobre inversiones para la familia o para ella misma con una autonomía nunca antes saboreada. Sin embargo, le ha tomado siete meses llegar a la conclusión y seguridad de que hace lo correcto. Los meses anteriores, su marido quien previamente había averiguado el día de pago, la esperaba a la salida del banco y le exigía la entrega del dinero que acababa de cobrar. Su acercamiento era sutil, disimuladamente la agredía, la calificaba de “ignorante y mala administradora” y le inyectaba una dosis de culpa. Si aún así ella se resistía, entonces, la agredía públicamente y le quitaba el dinero, a vista y paciencia de los/as transeúntes, quienes como suele suceder, por distintas razones, permanecían indiferentes frente a situaciones como estas⁹.

⁹ Cuestionada personalmente por esta situación, me auto incité a apostarme a la salida de uno de los bancos de Nueva Loja y preguntar a 16 personas, 8 mujeres y 8 hombres: “qué haría usted si a la salida del banco, un hombre de rasgos visiblemente indígenas insulta, amenaza con golpear y exige que le de la plata, a una mujer también de rasgos visiblemente indígenas. Por las actitudes, es presumible que sean marido y mujer o que por lo menos se conocen”. Ocho hombres, es decir todos los hombres a quienes pregunté, y seis de las ocho mujeres contestaron que

Al borde del llanto, Elena cuenta que su dinero acabó pagando las deudas por los consumos de su marido, y fue de exclusivo beneficio de él.

Ahí él decía ‘Vos como animalito mismo, que vas hacer con plata. Vos nunca has sabido de esto, deja a mi hacer gasto, ¿¿¿cuando warmi con plata pues??!’’, así decía. Yo no quería dar, yo enojada daba, pero él fuerza hacía y arranchaba. Veces, ‘voy arrastrarte aquí delante’ decía. Que he de ver yo después algo, él hasta chumaba en veces con mi platita (M03 16-09-04).

Pero un día descubrió una estrategia que comparte cambiando la mirada triste por una orgullosa sonrisa:

Ese día ni fui mismo al banco, escondí chequecito y ahí tuve, hasta unos días que él no estuvo. De ahí cambié y compré ropita para mijo el chiquito y para mi nieta, llevé una blusita para hija también. Y para mi este pantaloncito compré y blusa, no esta [ríe mientras luce de pie su pantalón jean de cadera, ceñido al cuerpo], otro azul mismo compré. Y siguiente mes así mismo, dejé separado para sacar una tele, que ahora está en casa, para todos. Pago poquito al almacén y lo otro yo misma veo. (...) Si, quiso pegar, pero yo duro paré, yo dije que iba a avisar en FONAKISE que me quita plata. ‘Entonces que venga marido a promotor’ han de decir, ‘para que él también gaste’. Ahí dejó [de agredirla para quitarle el dinero], pero hasta ahora reclama. A veces alguito le doy, pero ya no ha vuelto así a estar en puerta de banco (M03 16- 09-04).

Del control económico al control del cuerpo

La percepción de las mujeres kichwas sobre su cuerpo como un territorio ajeno está implícita y permanente en la mesa de discusión. No es raro que conversaciones, imágenes o alusiones a la sexualidad aparezcan a la mínima provocación. Así sucedió en una de las reuniones con las mujeres kichwas. Me llamaba la atención que por momentos, tres de ellas hablaban entre si y señalaban un cartel que contenía una parte de la definición de salud

no harían nada, las razones fueron las siguientes: Cuatro hombres y tres mujeres argumentaron que si intervenían “la mujer indígena, como hacen los indios, diría ‘aunque pegue, aunque mate, marido es’ y quedarían mal por comedidos”. Un hombre y una mujer dijeron que seguirían su camino porque consideran que “así mismo son de brutos los indios, así mismo se tratan”. Dos hombres y una mujer contestaron que un problema así es privado y que no consideran conveniente meterse en un problema de marido y mujer. Un hombre y una mujer mencionaron que en un problema de agresión en la pareja, entre indígenas o no indígenas, es peligroso intervenir. Por otra parte, de las 16 personas, una mujer indicó que trataría de decirle al hombre que “no le pegue o no le trate mal porque no tiene derecho a hacerlo”, y otra mujer planteó que “trataría de hacer algo, y si no llamaría a la policía o al guardia del banco para que ellos como hombres hagan algo, porque no está bien que maltrate a la mujer, eso es un delito”. Como se puede apreciar, aun en esta muy empírica e improvisada encuesta, la mayoría de personas prefiere no intervenir en los casos de violencia contra la mujer, del mismo modo como sucede con la mayoría de actos delictivos cometidos en los espacios públicos o privados.

sexual y reproductiva¹⁰. Poco antes de finalizar la reunión, intrigada, les pregunté el motivo de su inquietud. Entre picarescas y divertidas, las tres alzaron su cuaderno de anotaciones hasta taparse la cara evadiendo responder, mientras sus risas incontrolables nos invadían de curiosidad a todos/as. Al fin una de ellas, sonrojada, entre intervalos de risa, dijo “es que las tres [codeos y risas] estábamos queriendo saber si ‘vida sexual satisfactoria’ [codeos y risas] es solo para hombre o para la mujer también o para los dos? [codeos y risas]”. Los diálogos que se dieron en el grupo por este motivo, evidenciaban la comprensión de la sexualidad únicamente desde las relaciones sexuales y dentro de relaciones de poder. Eso aparecía en los puntos de vista que compartía cada persona:

Luisa: Pero si montón veces, el hombre obliga. Sube encima, sacude y ya. Y sabe doler pues. Y sí una queja, él ‘calle, calle, sirva para algo’ dice. Como él sacude y ocupa no más. Como animalito, sin preguntar hace.

Ramiro: pero en animalito siquiera cuando la hembra tiene ganas ahí deja, sino no. Algunos compañeros sabe decir que hay que enseñar quien es el dueño.

Rosa: Y cuando una tiene ganas, qué pues. Si una acerca y le pide para tener sexo, ‘con mozo has de andar, que andas aprendiendo a pedir’ (...) peor si una pone diferente de como ya es costumbre [ríe], así una arriba [dice con risa nerviosa].

El grupo entero ríe y las opiniones siguen:

Jacinta: que será placer, uhh!! Tanto hijo, uno tras otro. Embarazada o no, como si fuera dueño de la madre [útero] de una para dejar hijo cada rato. Y no entiende ‘ve ahora es que hay como cuidar para no tener tanto hijo, cómo vamos a criar’. ‘Usted calla, usted es mía. Ahí tiene que estar cuando yo pida’ dice. (...) Y ahí toca estar, cuando ha borrachado también.

Luisa: Si pareciera en veces que cuerpo de mujer es como finca, como terreno. Marido es como dueño. Cómo si mujer, sexo, todo, también fuera su finca.

Esta percepción de la sexualidad deja más saldos negativos que aprendizajes favorables. Los mecanismos de control sobre las mujeres, su cuerpo y su sexualidad tienen relación con el mismo poder que lleva a sus maridos a ejercer violencia contra ellas. Siendo uno de sus

¹⁰ El cartel decía: Salud sexual y reproductiva implica que las personas estén en condiciones de tener una vida sexual satisfactoria y sin riesgo (.....)”

efectos que en las comunidades kichwas disminuye la posibilidad de la mujer de tomar decisiones sobre el número de hijos y cuando tenerlos, de optar por algún método de planificación familiar, de hacerse un examen para detección oportuna del cáncer, o simplemente tener una vivencia positiva y placentera de su sexualidad. En definitiva, de ejercer los derechos en general y en particular los derechos sexuales y reproductivos, que incluyen la posibilidad de vivir sin violencia.

Esta limitación no es casual, es parte de una serie de tácticas que encadenan, apoyan e inscriben discursos, conformando el conjunto de dispositivos que fortalecen las relaciones de poder comunitarias. La percepción de cuerpo y las vivencias de la sexualidad de las mujeres kichwas son derivados de un poder ejercido en relaciones móviles y no igualitarias, como Foucault apuntaba. Además este poder funciona produciendo particiones, desequilibrios, desigualdades, en espacios internos relacionales como son el económico, la sexualidad y el conocimiento, que son espacios donde se reproducen las formas de dominación establecidas (Foucault 1991).

Para el hombre dejar en claro quién tiene el control y el poder, implica establecer normas y discursos hegemónicos que rigen la convivencia de las parejas kichwas. Esto funciona de manera similar a lo planteado por Oliart, cuyo aporte es citado por Liuba Kogan (1993: 48). Al hablar del cuerpo socialmente situado, Kogan hace referencia a la estrategia de dominación de los hombres de sectores populares, asegurándose la desinformación de las mujeres sobre su cuerpo y su sexualidad, al controlar el cuidado sobre su apariencia física, e incrementar los temores respecto de los peligros externos (hombres), como clave para mantener las condiciones de subordinación¹¹.

También en el contexto kichwa, controlar los ingresos y el destino de los mismos es apenas un paso adicional y paralelo al control del cuerpo y la sexualidad de la mujer. La autonomía económica de las mujeres despierta en los hombres, temores de que además ellas se vuelvan sexualmente autónomas. Entonces, la violencia sexual se añade a la gama de

¹¹ En su texto Kogan también se refiere a la estrategia de dominación sobre el cuerpo de las mujeres de sector socioeconómico alto, expresada por la exigencia de un extremo cuidado de su cuerpo adscribiéndolo a unos parámetros ideales de belleza, hasta borrar los límites propios de su identidad. Quisiera añadir que pertenecer a un sector socioeconómico alto no excluye a las mujeres de ser víctimas de violencia o de desconocimiento de sus derechos sexuales y reproductivos. El ejercicio y efectos de la violencia trasciende los factores económicos y sociales, minando por igual la capacidad para tomar decisiones, disminuye la autoestima y limita, bloquea o anula los proyectos de vida. La violencia intrafamiliar en la elite aun es un problema poco estudiado.

agresiones. Las relaciones sexuales a la fuerza, muchas veces con el hombre alcoholizado, son frecuentes. La resistencia de muchas kichwas a tener relaciones sexuales por falta de deseo, por el estado alcohólico del hombre o por alguna enfermedad de *la madre* (útero)¹², probablemente también se acompaña de la intuición de que su salud en general es deteriorada por el ejercicio de este y otros tipos de violencia. Pero para los hombres la misma resistencia tiene otro significado. Es sinónimo de infidelidad o incumplimiento de los deberes matrimoniales, lo cual refuerza la creencia de que necesitan mantener o fortalecer las estrategias de control.

En este ámbito de dominio las mujeres adoptan una posición en el mundo, reflejada incluso por su aspecto y postura física, por el uso que hacen del espacio en el que se mueven, el tipo de relación y contacto con los otros y las otras. Esta vivencia que las kichwas tienen de su cuerpo, tal vez la podemos entender dentro de las tres dimensiones planteadas por Donoso (2002: 80). La dimensión subjetiva, social y simbólica, que les da una noción individual acorde con la vivencia social y cultural de su propio contexto, en donde la violencia es naturalizada en el proceso de socialización de su cuerpo. La dimensión social que es justamente la que les ata a los mecanismos de control y poder incorporados en la cotidianidad comunitaria, e instituidos en los principios que determinan la posición y juego de cada miembro. Y, finalmente, la dimensión simbólica a través de la cual su cuerpo está envuelto en “representaciones cargadas de significado”. En esta última se instala la ambigüedad de vivir fieles a las prácticas y creencias culturales, muchas veces idealizadas; o cuestionarlas y desencontrarse con el mundo simbólico que también es parte de sí.

Para Donoso, a quien no le es ajeno el análisis que Foucault hace del poder y los dispositivos de control, el cuerpo también “es un locus de significados culturales que van más allá de las experiencias subjetivas para operar en un nivel simbólico, siendo útiles para la mantención y reproducción de un orden social específico. Tales significaciones están estrechamente implicadas con las estructuras de género” (Donoso 2002; 80). En tal sentido, el control sobre el cuerpo y la sexualidad de las mujeres kichwas está muy vinculado a los imaginarios que la convierten en poseedora y transmisora de la herencia cultural.

¹² Generalmente son infecciones de transmisión sexual (ITS) que por la falta de diagnóstico y tratamiento implican inflamaciones severas que agudizan el dolor al tener relaciones sexuales.

El cuerpo de las kichwas, no es en primera instancia un cuerpo de deseo ni una sexualidad para el placer, sino de preservación de la cultura y tradición. Incluso la reproducción se convierte en una forma de preservación cultural. El cuerpo y la sexualidad solo se relacionan al deseo y al placer en el momento en que se inscriben como cuerpos para los otros, convirtiéndose en cuerpos sobre los que no se puede decidir por cuenta propia. Que las mujeres vivan sus relaciones de pareja con deseo y placer implican para los hombres una transgresión a la moral y las buenas costumbres, además de la posibilidad de ser traicionados o que la mujer tenga una vivencia descontrolada del cuerpo. En este último caso, los celos y la consiguiente violencia, especialmente sexual son los mecanismos de control que garantizan o devuelven el orden a esta posible ruptura con el habitus establecido.

Desde la percepción de las mujeres, esta forma de entender el cuerpo y la sexualidad es una forma masculina de marcar quien es el dueño del territorio, del deseo, de la iniciativa, y de la reproducción. Sara es una de las mujeres kichwas que no ha tenido opción de cuestionar esta forma de poder y control sobre su cuerpo, pese a intuir que esta forma de relación no es natural:

Entonces como yo tenía primer hijo y como él también me abusaba pues para sus cosas, entonces no quería yo. Entonces si, ahí hablaba duro y maltrataba así mismo, que 'usted tiene otro mozo, por eso no quiere estar así para uso sexual'. Así maltrataba pues, y ahí hablaba. Después hijo tenía siete meses y yo ya estaba embarazada (M01 17-08-04).

A través de este ejemplo se puede ver como el concepto de sexualidad, integrado en la cosmovisión indígena en el concepto de *kausana* (vivir bien)¹³, termina cuando en la cotidianidad la práctica de la violencia sexual está incorporada a la vida de pareja. En este terreno la violencia por parte de los maridos, "los controles masculinos sobre la sexualidad femenina, y los conflictos que surgen de aquí forman parte de la cotidianidad" (Perrín y Perruchón 1997: 25), y en esta se diluyen muchos de los simbolismos culturales.

Esta forma de control territorial, se construye paralelamente al de la historia, memoria y olvidos de las comunidades kichwas, revisada en el capítulo anterior. Además, esto no solo que hace al cuerpo de las mujeres kichwas objeto de opresión, sino que les

¹³ "Engloba todo lo referente al bienestar como seres humanos desde un enfoque integral y equidad" (FUSA-UNFPA y otros, 2005; 6).

dificulta o imposibilita para decidir, especialmente, sobre su salud y sus derechos sexuales y reproductivos. Citando nuevamente a Liuba Kogan, considero que de esta forma el cuerpo de las mujeres kichwas se convierte en aquel “locus concreto, social e históricamente situado a través del cual y en el cual se construye el género” (1993; 37)¹⁴.

Esta construcción social y cultural de cuerpo, sexualidad y género, así establecida, ratifica una forma de relación en la que los riesgos de la violencia, particularmente de la violencia sexual, para la salud de la mujer no son considerados. Y la evidencia se encuentra en los testimonios de las mujeres kichwas como Sara, quien recuerda la experiencia de sus embarazos, remontándose a momentos de dolor y angustia.

Los hombres cuando recién casados ya necesitan [a la mujer] para uso sexual. A veces yo no quería, y cómo no había como cuidar, yo me quedaba embarazada. Para tercer hijo no quería para que me ocupe así, no había ni intimidad. Entonces ahí me maltrataba. Me pegaba por eso también. Así saben hacer los hombres. Y después yo seguía así, y otro hijo que tenía seis meses y ya con otro, y la primera hija no caminaba solo gateando no más, era otro nacido. De ahí vuelta otra en siete meses, vuelta yo tenía otra embarazada y el otro estaba empezando a caminar y el otro todavía estaba gateando (M01 17-08-04).

Este control del territorio corporal, estrechamente relacionado con el control social, reproductivo, participativo, económico de las mujeres kichwas, no solo lo ejerce la pareja. Las comunidades y la FONAKISE como espacios socio-organizativos también lo hacen. Y son precisamente estos espacios de control los que convierten a la individualidad y los derechos de las kichwas en patrimonio colectivo, de acuerdo a la visión masculina del mundo. La ideología del machismo está dentro de las organizaciones y las comunidades.

Un ejemplo de esto es el caso de Inés. Cuando ella fue delegada como promotora para la vida, la violencia de su marido cesó. Ahora lleva casi cinco meses de haber terminado su período como promotora, y está embarazada de 8 meses. No es extraño, pues con frecuencia su marido se quedaba con ella en la habitación que la FONAKISE proporciona a las promotoras durante su estadía en la ciudad. La noticia, sin embargo, ha sido causa para que su marido la vuelva a agredir acusándola de estar embarazada de algún compañero de trabajo. Tanto la estadía del marido en la ciudad como las nuevas agresiones son de conocimiento general, pero paradójicamente, la organización lejos de hacer una

¹⁴ Para Liuba Kogan, el cuerpo se convierte en una “categoría que faltaba en el rompecabezas teórico” formulado en los estudios sobre la relación sexo-género.

intervención para parar la violencia o sancionar al agresor, contribuye a justificar estos actos y hasta los avala, con el rumor de que todos (hombres y mujeres) en la organización “están esperando que nazca el hijo para ver a quien se parece”. Algunos hombres bromean circulando el dato de que las apuestas están en juego.

De esta manera incorporan, hombres y mujeres kichwas, la vivencia de su cuerpo y su sexualidad, muy ligados al juego de poder y control. La vida privada y la libertad de las mujeres, además de su responsabilidad y capacidad de decidir sobre su cuerpo y su sexualidad son puestas en duda, pública y permanentemente. Cuestionamiento que se hace desde parámetros morales contruidos con una lógica masculina de poder. Entonces, lo que vuelve a la vida privada de la mujer kichwa un asunto público está lejos de ser la consideración de esta como un asunto político que amerita deconstruirse y replantearse. Es pública en la medida que es producto de la discriminatoria construcción histórica de sexo-cuerpo-género que en las comunidades kichwas de Sucumbíos vuelve a hombres y mujeres jueces y partes de una vivencia reducida y forzada del cuerpo y la sexualidad. Y que además convierte a la comunidad y a la organización en ámbitos favorables para que las estrategias de producción y reproducción de la ideología machista y patriarcal se hagan efectivas.

FLACSO - Biblioteca