

ECUADOR

Debate

CONSEJO EDITORIAL

José Sánchez-Parga, Alberto Acosta, José Laso Ribadeneira,
Simón Espinosa, Diego Cornejo Menacho, Manuel Chiriboga,
Fredy Rivera Vélez, Jaime Borja Torres, Marco Romero.

Director: Francisco Rhon Dávila. Director Ejecutivo del CAAP
Primer Director: José Sánchez-Parga. 1982-1991
Editor: Fredy Rivera Vélez
Asistente General: Margarita Guachamín

ECUADOR DEBATE

Es una publicación periódica del **Centro Andino de Acción Popular CAAP**, que aparece tres veces al año. La información que se publica es canalizada por los miembros del Consejo Editorial. Las opiniones y comentarios expresados en nuestras páginas son de exclusiva responsabilidad de quien los suscribe y no, necesariamente, de ECUADOR DEBATE.

Se autoriza la reproducción total y parcial de nuestra información, siempre y cuando se cite expresamente como fuente a ECUADOR DEBATE.

SUSCRIPCIONES

Valor anual, tres números:

EXTERIOR: US\$ 30

ECUADOR: US\$ 9

EJEMPLAR SUELTO: EXTERIOR US\$ 12

EJEMPLAR SUELTO: ECUADOR US\$ 3

ECUADOR DEBATE

Apartado Aéreo 17-15-173 B, Quito - Ecuador

Fax: (593-2) 2568452

E-mail: caap1@caap.org.ec

Redacción: Diego Martín de Utreras 733 y Selva Alegre, Quito.

PORTADA

Magenta

DIAGRAMACION

Martha Vinueza

IMPRESION

Albazu Offset



ISSN-1012-1498

ECUADOR DEBATE

59

Quito-Ecuador, agosto del 2003

PRESENTACION / 3-5

COYUNTURA

Dolarización: se acumulan dudas / 7-18

Marco Romero

La coyuntura en el engañoso espejo de los medios de información / 19-23

Javier Ponce

La agenda hegemónica: guerra es paz / 25-39

José María Tortosa

Conflictividad socio-política: Marzo – Junio 2003 / 41-47

TEMA CENTRAL

Exceso de maternidad y descalificación paterna / 49-64

Marie-Astrid Dupret

Imaginario femenino y tradición oral / 65-78

Imelda Vega-Centeno B.

La feminidad: cómo se construye / 79-87

Martine Lerude

Imágenes de mujeres y educación:

Quito en la primera mitad del siglo XX / 89-101

Ana María Goetschel

Las marcas de la violencia en la construcción sociohistórica

de la identidad femenina indígena / 103-122

Ursula Poeschel-Renz

Mujeres como madres, mujeres como agricultoras / 123-136

Laurie Occhipinti

ENTREVISTA

Universidad y sociedad / 137-142

Conversación con Denis Favart

DEBATE AGRARIO-RURAL

La reforma estructural y la competitividad
en el sector agrícola del Ecuador / 143-150

Tatsuya Shimizu

Fuerza de trabajo y floricultura: empleo, ambiente
y la salud de los trabajadores / 151-161

Raúl Harari

ANALISIS

La historia de límites en los libros de texto del Ecuador:
análisis de contenido categorial o temático / 163-179

Juan Carlos Jaramillo

La sospecha es legítima: Marcos ¿revolucionario postmoderno? / 181-188

Antonio Correa

CRITICA BIBLIOGRAFICA

La seducción populista en América Latina / 189-196

Comentario: Flavia Freidenberg

Las marcas de la violencia en la construcción socio-histórica de la identidad femenina indígena

Ursula Poeschel-Renz

La identidad femenina es un tema que ha sido abordado desde diferentes campos disciplina-rios a través de distintas metodologías. Recientemente, como una influencia de las ideas del posmodernismo y de las feministas de color, se ha puesto énfasis en la necesidad de tener en cuenta las diferencias entre las propias mujeres, basadas en el poder, la clase social, la raza, la orientación sexual, etc. Aunque ya se ha investigado la identidad femenina indígena; hacen falta más estudios etnográficos que nos puedan ayudar en este complejo tema, que además presenta numerosos interrogantes.

Mi propósito es analizar las huelas y referentes de la memoria individual que influyen en la formación de la identidad de la mujer indígena. Estudiaré sucesos de violencia, opresión y humillación que marcaron sus identidades y que pueden convertirse en el precio psíquico que las mujeres pagan por las limitaciones que les impone la sociedad por su condición de mujer indígena. Parto de la premisa

que la organización de estas experiencias, su recuerdo y su olvido, constituyen ejes de la construcción de identidades, tanto en el plano individual como en el colectivo¹.

"El taita diablo blanco"²

El interés por involucrarme en el tema de la identidad de la mujer indígena se despertó cuando la abuela de una de

* Antropóloga. Investigadora independiente.

- 1 Quiero subrayar que la singularidad de las propias vivencias tiene para cada mujer una fundamental influencia en la construcción de su identidad. El presente estudio significa un primer acercamiento al tema, que requiere una mayor cantidad de investigaciones interdisciplinarias que profundicen los aspectos de sus distintos componentes.
- 2 Denominación que usa la joven mujer indígena para el hacendado que la violó; también habla de él como "taita diablo en forma de patrón." Ver la novela de Jorge Icaza, *Huaira pamushcas*, Casa de la Cultura Ecuatoriana, Quito, 1948.

mis informantes en Salasaca³ me contó sus experiencias como empleada doméstica en la casa de un hacendado de la región, donde empezó a trabajar a la edad de once años. Entre sus recuerdos, llenos de sufrimientos por maltrato, hambre por poca y mala comida y largas horas de trabajo sin descanso, me llamó la atención la forma en que se refirió -aparentemente como a un hecho de poca importancia- a los repetidos abusos sexuales por parte de los miembros masculinos de esa familia.

Pensé en las novelas de Jorge Icaza y sus relatos sobre violaciones y defloraciones de mujeres indígenas que cometieron los hacendados sin vergüenza alguna. Así, uno de los personajes descritos por el autor, el hacendado quiteño Don Alfonso Pereira, justifica su acto escrupuloso ante sí mismo: “¿Vergüenza? ¿Por qué? Todos lo hacen. Todos lo han hecho. Además, ¿acaso no estaba acostumbrado desde muchacho a comprobar que todas las indias servicias de las haciendas eran atropelladas, violadas y desfloradas así no más por los patrones? El era un patrón grande, su mer-

cé. Era dueño de todo; de la india también.”⁴ Y otro protagonista de su obra, Don Gabriel Quintana, quien al principio siente “repugnancia de la carne india,” aplaca más tarde su asco a los malos olores a “tierra podrida” que emana su sirvienta y tranquiliza su conciencia al decirse: “soy el amo, el dueño y señor de cuanto abarca el horizonte.” Con una buena dosis de aguardiente y acordándose del decir cholo: “Las indias se entregan cuando se las tumba,” la “larga Juana” es tomada por él a la fuerza.⁵

Afirmando lo anterior, una de las protagonistas del documental “Arrimando el hombro” denuncia ante la cámara que “el patrón de la hacienda mandaba a los hombres que fueran lejos y entonces abusaba a las mujeres. Las llevaba marcando al cuarto y por eso, muchas mujeres mayores de antes tienen un guaguaito, libre del marido.”⁶ Sobre el mismo asunto, un ex-militar de alto rango, se acordó con nostalgia de su juventud y de las reuniones con amigos en la hacienda del padre de uno de ellos. Comparando sus propias vivencias con la de los jóvenes de ahora declaró: “los

3 Esta investigación se realizó en el año 1984 (Ver: Ursula Poeschel-Renz, *La mujer Salasaca. Su situación en una época de reestructuración económica-cultural*, Ed. Abya-Yala, Quito, 1985) cuando la mencionada señora tenía cincuenta y ocho años; es decir que los acontecimientos relatados por ella deben haber sucedido en la misma época, descrita por Jorge Icaza en sus novelas.

4 Jorge Icaza, *Huasipungo*, Ed. Libresa, Quito, [1934] p. 123.

5 Jorge Icaza, *Hairapamushcas*, Ed. Casa de la Cultura Ecuatoriana, Quito, 1948, pp. 36-42.

6 De la investigación que efectué en la comuna Calvario de la Calera (y que sirvió para la elaboración del guión de este video documental, que se presentó el 14 de noviembre de 1991 en la Casa de Cultura Ecuatoriana en Quito), se destaca el testimonio de otra señora. Ella empezó a trabajar en la misma hacienda a la edad de diez años y sus declaraciones afirman el hecho de relaciones sexuales forzosas. Además enfatiza que “esos patrones habían sido bien bravos. Le pegaban no más a las mujeres, les hicieron verde los ojos. Yo sabía ver esas cosas en la hacienda.”

pobres muchachos, ya no pueden ordenar como nosotros lo hicimos, que el mayordomo les traiga una docena de indias, bien lavadas” y terminó su detallado relato expresando enfáticamente: “¡Qué buenos tiempos fueron éstos!” Pueden haber sido buenos tiempos para estos señores, pero con seguridad no lo fueron para las víctimas de sus atropellos y abusos, las mujeres.

La presencia de características “naturales,” generadoras de desigualdad y de opresión en el ejercicio del poder por parte de la población masculina no indígena, plantea como contraparte preguntas acerca de los significados reales que los hechos violentos tuvieron para las víctimas y para sus vidas. ¿Qué sucedió con las generaciones de mujeres agredidas e intimidadas de forma crónica? ¿Querían olvidarlo? ¿Lo lograron? ¿Se extendió un velo de olvido sobre todo aquello por lo doloroso que era para sus familias y para toda la comunidad? En tanto estas experiencias forman parte de la memoria individual y colectiva, ¿qué incidencias tuvieron en la formación de la identidad de la mujer indígena y en el proceso de construcción social de su feminidad? ¿Han marcado su

autoimagen, su autoestima y sus proyectos de vida? El estudio de una posible transmisión consciente (o inconsciente) de estos factores históricos, relacionados con las formas de violencia padecida, puede por un lado aclarar si entraron a formar parte de la identidad femenina indígena y por otro, describir la dimensión y repercusión de sus huellas en la cadena generacional.

La oculta relación entre violencia sexual y poder

La violencia física y sexual no es solamente un hecho individual sino un fenómeno sociocultural que se fundamenta principalmente en las relaciones de poder desigual entre los géneros⁷. En el mencionado contexto histórico, la violencia se originó y se produjo en un contexto social que creó significados de género en un discurso patriarcal jerarquizado que fue utilizado para “legitimizar” socialmente los actos de agresión contra la mujer subordinada. Creo que el concepto de género, entendido como un significante de poder en la construcción del sistema social relacional, o dicho de otra manera el concepto

7 Adopto el concepto de género desarrollado por Joan Scott en su artículo “El género como concepto útil para el análisis histórico” en la interpretación de Luna (ver: Lola Luna, “Contextos históricos discursivos de género y movimientos de mujeres en América Latina”, en: *Hojas de Warmi*, no. 12, Universidad Castilla-La Mancha, 2001, p.36). Para estas autoras, el género como categoría de análisis “es el discurso de la diferencia sexual” y en este sentido lo definen “no sólo como roles sociales o relaciones sociales, sino más profundamente como un campo primario en dónde se articulan relaciones de poder y significados establecidos a partir de la diferencia sexual.”

de la diferencia sexual,⁸ es una categoría de análisis clave que permite encontrar las explicaciones tanto sobre el origen de los actos de violencia que sufrieron generaciones de mujeres indígenas por parte del hombre blanco como de los cambios que produjeron en su identidad.

En una sociedad, en la cual "la agresión y el poder masculino están altamente valorados, (...) los discursos que avalan y hasta propician las relaciones de poder entre los sexos, (...) son un requisito eficaz para quitar dramatismo al hecho, aliviar la responsabilidad social y buscar racionalizaciones que desresponsabilicen al victimario."⁹ En este sentido, el "gamonal prepotente," descrito por Icaza en la novela *Huairapamushcas* se sirve de este tipo de discurso para convertir su acto agresivo de violación y maltrato en un símbolo de hombría legitimado socialmente y para conseguir la valorización de sí como representante de su género. El autor describe los pensamientos del hacendado

violador para justificar su agresión: "Hay que advertir, que el sentimiento ambivalente de la realidad, se iba canalizando (...) hacia una convicción que aplacaba remordimientos, que justificaba errores, que endiosaba actitudes ridículas 'soy el amo, el dueño y el señor de cuanto abarca el horizonte'. Así se dijo y repitió para tranquilizar su conciencia."¹⁰

En el caso de las mujeres indígenas, víctimas de la injusta y arbitraria violencia del hombre blanco, la condición del orden social patriarcal como categoría de análisis, tiene que ser relacionada con otros aspectos determinantes como el de la noción étnica para dar cuenta de la complejidad de la condición plural de la identidad femenina. Las correlaciones entre estudios de género y etnicidad, factores que se superponen y se condensan, reclaman una mirada ampliada para reconocer su influencia en la formación de su identidad.¹¹

Hasta la actualidad, la discrimina-

-
- 8 El concepto de la "diferencia sexual" es analizado por la teoría feminista y es un intento de comprender tanto la construcción cultural de la diferencia de sexos como descubrir los mecanismos de su mantenimiento en la sociedad. El feminismo académico critica el esquema de una concepción dual, binaria y jerárquica, basada en las diferencias biológicas, para justificar la superioridad del hombre y la división binaria de atributos. La teoría feminista revela que en contextos históricos determinados, la sociedad occidental ha definido estereotipos, roles y estatus asociados a la concepción hegemónica naturaleza/cultura a partir de la sexualidad biológica. Así, se mantiene que lo masculino y lo femenino son construcciones sociales, específicas de cada cultura.
- 9 Susana Velázquez, "Extraños en la noche", en: Mabel Burín, Emilce Dio Bleichmar (comp.), *Género, psicoanálisis, subjetividad*, Ed. Paidós, Buenos Aires, 1999 (1ª. Ed. 1996), p. 338.
- 10 Jorge Icaza, op. cit., p. 51.
- 11 Mabel Burín ("Género y Psicoanálisis: subjetividades femeninas vulnerables," en: *Género, psicoanálisis, subjetividad*, op. cit., p. 92,) toma de E. Dio Bleichmar la definición que la femineidad en tanto identidad de género es patrimonio exclusivo del discurso cultural.

ción racial, tema central en las mencionadas novelas de Icaza, influye con fuerza en las relaciones sociales y en las decisiones políticas. Se descubre en el orden social e institucional, en el ámbito económico y en los medios de comunicación. A pesar de cambios y avances sociales, la percepción de la diferencia entre las razas prácticamente no ha variado en el país: los prejuicios y las exclusiones; tanto en lo público como a nivel privado se mantienen casi intactos. La tendencia de considerar al indígena como ser inferior en función de sus rasgos físicos y/o de criterios culturales, impide resolver los problemas de racismo y sexismo que soporta la mujer indígena. Cada uno de estos factores de opresión, escribe Teresa de Laurentis¹², "afecta a las otras como, por ejemplo, afecta el género a la pobreza." En este sentido es necesario recordar que las niñas pobres experimentan la discriminación no como pobres, sino como niñas indígenas pobres. Existe una actitud discriminatoria respecto a la mujer indígena, que se asume como algo "normal" y

por lo cual no hay cuestionamientos ni concientizaciones.¹³

Pertenciente a una sociedad resistente al cambio, el racismo como sistema de poder otorga "beneficios a las personas que pertenecen a un grupo étnico socialmente construido como superior"¹⁴ a la vez que margina de modo especial a la mujer indígena, vista como inferior. En la novela *Huasipungo*, el "amo que todo lo puede en la comarca", insatisfecho con el acto sexual forzado, se retira del cuarto de la india nodriza y, al "buscar a tientas la puerta, comentó a media voz: Son unas bestias. No le hacen gozar a uno como es debido. Se quedan como vacas. Está visto...es una raza inferior."¹⁵ En concordancia con lo citado, los discursos raciales en una relación de conquistador-vencido entre hombre blanco omnipotente y mujer indígena se revelan también en los testimonios recogidos¹⁶, cuando las entrevistadas afirman que "para los señores blancos, toda la vida hemos sido runas, sin más derechos que un perro." Las testigas se referían a sus

-
- 12 Citado por Juan Carlos Volnovich y Silvia Werthein, "¿Tiene sexo el psicoanálisis?", en: *Género, Psicoanálisis, Subjetividad*, op. cit., p. 348.
- 13 En una entrevista concedida a la revista *Diners*, Matilde Mora, vicerrectora del "Colegio 24 de Mayo, manifestó: "Negar que existe racismo en la sociedad ecuatoriana es tratar de vivir en una situación irreal. El racismo está presente y en gran medida se evidencia en el aparato educativo." Y sobre la base de su trayectoria, ella asegura que "el racismo se percibe en todos los estratos de la sociedad." p. 25.
- 14 Carlos de la Torre, en un artículo de la revista *Diners*, "Negros en la cara de Dios", (p.28), analiza cómo funciona el racismo y sus efectos en las posibilidades de movilidad social de quienes son vistos como inferiores.
- 15 Jorge Icaza, op. cit., p. 124.
- 16 Los testimonios son parte del material etnográfico de una investigación antropológica realizada en Salasaca en el año 2002 sobre el tema: violencia y memoria. El trabajo fue presentado en un Coloquio, organizado por el Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA) y el IEP en Lima, en septiembre del mismo año.

experiencias laborales, especialmente como empleadas domésticas, pero también al trato cotidiano que reciben como vendedoras informales y como clientas en instituciones públicas y estatales.

El empleo frecuente de estereotipos raciales en la comunicación diaria, así como la referencia a la inferioridad de la mujer, a sus condiciones económicas miserables y a sus rasgos culturales "retrasados" es asombroso. Coincido con Carlos de la Torre quien llega a la conclusión que "el uso selectivo de nociones de asco y suciedad es una práctica racista muy extendida en el Ecuador, que marca las fronteras entre los diferentes grupos étnicos, entre quienes pertenecen al "nosotros" y los "otros", que son diferentes y sucios."¹⁷ Si bien se denota en los testimonios la relación entre un marcado racismo y la omnipotencia masculina, sin embargo ninguna de las entrevistadas denunció un hecho de violencia sexual actual. Lo cierto es que a muchas mujeres, tanto indígenas como no indígenas, les resulta imposible contar una experiencia de violencia sexual.

Aproximarse al tema del sexo, relacionado con violencia y poder, es difícil porque se trata de aspectos ligados a la

intimidad, al pudor y a la vergüenza. Empero, una noticia reciente en la prensa¹⁸ sobre un cura párroco hace pensar, que mujeres indígenas siguen siendo presa de abusos sexuales por parte de hombres, quienes, como en el caso del sacerdote, por su posición social cuentan con autoridad y poder. En estas circunstancias, algunas mujeres tienen dificultades para reconocer que la sexualidad forzada es una violación y no reconocen el maltrato físico y emocional de tal acto; la interpretan como un derecho del "hombre importante". De estas mismas interpretaciones también son partícipes los hombres, que abusan de sus empleadas y no conciben que tales conductas son expresiones de violencia. Desde esta perspectiva me parece interesante citar lo relatado por Icaza cuando describe primero los intentos infructuosos de la mujer indígena por defenderse de su patrón para después relacionar el acto de violencia de éste con las demás autoridades, imaginadas y conocidas: "Por desgracia, la voz y el peso del amo ahogaron todo intento (de defensa). Sobre ella gravitaba, tembloroso de ansiedad y violento de lujuria, el ser que se confundía con las amenazas del señor cura, con la autoridad del señor teniente político y con la cara de Taita

17 En: *Revista Dinero*, op. cit., p. 28.

18 En el diario *El Comercio*, del 17 de junio del 2003, página A4, escribe Jaime Bejarano bajo el título "Depuración eclesial": "Mas allá de los escandalosos despliegues informativos de los medios de comunicación colectiva sobre los delitos de enriquecimiento ilícito y peculado del padre Carlos Flores, en más de 10 millones de dólares, *del abuso sexual del vicapárroco de Sicalpa que engendró una hija embarazando a una indígena del Chimborazo*, así como de otras denuncias de quebrantamiento de los 3 votos sacerdotales (pobreza, celibato y obediencia) contra ciertos clérigos, es ahora ineludible la acción de la jerarquía eclesial para depurar a sus miembros..." (el subrayado me pertenece).

Dios.”¹⁹

La relevancia de estas construcciones sociales, formadas en un contexto histórico determinado, que racionalizan y perpetúan la discriminación étnica y la humillación de la mujer, se demuestra en la continuidad del concepto del “débito patronal”, del “deber sexual,” entre mujeres indígenas y sus patrones. Son estas mismas prescripciones sociales que se reproducen sobre todo en su dimensión simbólica acerca de la superioridad del hombre y la inferioridad de la mujer indígena con las que se justifica el sexo forzado a la vez que se culpabiliza a las mujeres, porque no están dispuestas sexualmente cada vez que los “taiticos” lo exigen. Las consecuencias paradójicas de ese imaginario colectivo, “por el que se avergüenza y se culpa a la mujer violentada, es que la vergüenza falta allí donde debería haberla – en el hombre violento- y se extrema en la que es su víctima.”²⁰ La vergüenza es un sentimiento vinculado a la ira y a la humillación como consecuencia de las situaciones de maltrato, del abuso de poder que se ejerce sobre ella y de la pérdida de control de la situación. Eva Gilberti²¹ afirma que, “en el imaginario social, la vergüenza opera como un ordenador psicológico y social del género mujer,” que forma parte im-

portante de su identidad. La vergüenza, en tanto forma parte del imaginario masculino como una de aquellas cualidades de la condición femenina, es rechazada y devaluada.

Los sentimientos que marcan el futuro

Los fenómenos descritos como la agresión física, la discriminación racial y de género, presentan sin duda implicaciones para el desarrollo personal de las mujeres. Es más, estas inscripciones inconscientes e histórico-sociales serán las marcas en sus identidades con repercusiones que se visibilizan hasta en la construcción de la identidad de sus descendientes femeninos. En un estudio de la psicóloga Susana Velázquez se concluye que el efecto que produce la violencia en la víctima es una herida psíquica con sentimientos de degradación y humillación y una de las consecuencias más traumáticas es “la destrucción psíquica porque ataca los aparatos perceptual y psicomotor, la capacidad de raciocinio y los recursos emocionales de las personas agredidas.”²² Sin el afán de generalizar y de construir una falsa unidad que no deja espacio para la expresión de las diferencias entre las mujeres, existen vivencias que afectan de un modo similar a todas.²³ No obstante creo que es importante mencionar, que

19 Jorge Icaza, *Huasipungo*, op. cit., p. 123.

20 Susana Velázquez, op. cit., p. 326.

21 Citado por Susana Velázquez, op. cit., p. 325

22 Susana Velázquez, op. cit., p. 319.

23 En el contexto de la violación matrimonial, Velázquez destaca que: „Si bien la experiencia de ser forzada sexualmente es resignificada por cada mujer según la estructuración de su aparato psíquico y por las representaciones sociales y culturales (...) del grupo al cual pertenece, la violación es un hecho dramático para todas las mujeres.” *Idem*, p.327.

la identidad individual o social no es completa o definitiva, a pesar de la asignación de roles que apenas permiten cambios.

Tomando en cuenta esta perspectiva, los resultados del análisis de los testimonios, recopilados de las pocas mujeres mayores²⁴ que estaban dispuestas a recordar y contar sus sentimientos relacionados con una agresión sexual - muchas veces acompañada de violencia física- revelaron descripciones que se repetían en todos los relatos. Ellas expresaron sobre todo su miedo, pánico, el terror y una paralización física y psíquica, una imposibilidad de actuar: "no podía moverme del susto," "me quedé como paralizada," "me sentía débil, sin fuerza, como trapo." Tal como lo relata por Icaza: "Tendida indefensa, aferrándose a la tierra, a las hierbas amigas que apañaban las manos, (...) se quedó inmóvil la larga."²⁵ Y en otra de sus novelas leemos: "La india Cunshi, quizá arrastrada por el mal consejo de un impulso instintivo, trató de evadir, de salvarse. Todo le fue inútil. Las manos grandes e imperiosas del hombre la estrujaban cruelmente, le aplastaban con rara violencia de súplica. Inmovilizada, perdida, dejó hacer. Quizá cerró los ojos y cayó en una rigidez de muerte (...) era mejor quedarse en silencio, insensible.(...) Debía frenar la amargura que se le hinchaba en el pecho, debía tragarse

las lágrimas que se le escurrían por la nariz."²⁶

Como consecuencia de la experiencia por haberse sentido impotente e indefensa, se refuerza el debilitamiento de los recursos psíquicos de la persona y se dificulta la posibilidad para enfrentarse al mundo externo y a los diferentes aspectos de la vida cotidiana. La convicción de haber estado sola y desamparada, sin energía y poder para defenderse, tiene repercusiones a largo plazo: la mujer tiende a desvalorar sus habilidades y se inclina a adoptar una posición de dependencia, de sumisión y obediencia infantil. Las orientaciones recibidas en la infancia, adolescencia y juventud acerca de las prescripciones sociales tradicionales del rol femenino indígena que valorizan el sufrimiento y el silencio, el altruismo, el sacrificio y la pasividad, se robustecen, y refuerzan las identificaciones con el modelo tradicional. La tesis de Maldavsky subraya que "la intensa angustia que acompaña los hechos de violencia sexual produce una herida psíquica que provoca una hemorragia libidinal por donde fluye el dolor y se drena la energía de reserva que deja a la mujer en un estado de letargo, aturdida por el acto violento."²⁷

De las entrevistas se desprende además, que las mujeres se sentían sucias, despreciadas, usadas, humilladas, doloridas y miserables. La ira, el asco y la

24 El trabajo de campo se realizó en Salasaca en los meses junio y julio del año 2002. (Ver Nota no. 18) Las entrevistas en profundidad se aplicaron a seis mujeres, de una edad comprendida entre los cincuenta y ocho y setenta años, cada una madre de por lo menos una hija.

25 Jorge Icaza, *Huairapamushcas*, op. cit., p. 36.

26 Jorge Icaza, *Huasipungo*, op. cit., p. 123 y 124.

27 Maldavsky (1994), citado por Susana Velázquez, op. cit., p. 327

vergüenza fueron las emociones dominantes que se desarrollaron en el tiempo después de haber sufrido el acto agresivo. La situación traumática provocada por la violación y los maltratos, parece haber debilitado su autoimagen de tal forma que no les fue posible crear una confianza sólida en sí mismas, ni en sus capacidades. Vulnerables y con un temor interiorizado y latente ante la posibilidad de futuros ataques sexuales: ¿cómo podían inspirar entonces la confianza y seguridad en sus hijas, cualidades tan necesarias para el desarrollo y, según Erikson²⁸, esenciales para lograr una socialización que asegure una personalidad sana y equilibrada?

La formación de la identidad y el sentido de pertenencia

Erikson nos ha enseñado que la vida afectiva y la personalidad de un niño, de una niña, son marcadas de manera significativa por sus relaciones tempranas con las personas que juegan un rol decisivo en su vida. Lo que el niño, la niña presencia, experimenta y repite a lo largo de sus primeros años en el trato con los padres y muy especialmente con la madre, con los hermanos y con todas las demás personas cercanas, crea la base para desarrollar autoconfianza o inseguridad, autonomía o dependencia, pasividad o agresividad, satisfacción emocional o descontento, orgullo propio o humildad. Desde el

primer período de la niñez hasta los primeros años de juventud en el intercambio con los demás se moldean las maneras de sentir y pensar y se fijan los códigos de conducta para relacionarse con su entorno social. Se aprende el sistema de símbolos y los conceptos abstractos, los valores y creencias que rigen en su cultura, se participa de una historia común y se forma parte de la identidad lingüística. En el proceso de socialización, la historia y el mito juegan un rol fundamental en la construcción de la conciencia del grupo. A través de la historia oral a lo largo del tiempo se crean lazos profundos entre los individuos capaces de unir a las generaciones que además otorgan un fuerte sentido de pertenencia. El pasado guía y justifica el presente y brinda un sustento espiritual que, en interdependencia con la comunidad entendido como lugar, cobra importancia en la formación de la identidad personal y colectiva. A través de redes de parientes y otras formas de relaciones sociales, el lugar de pertenencia ofrece oportunidades materiales, tanto reales como simbólicas. Se puede razonar que la identidad local, aunque sea sometida a cambios por los impactos externos, o aun cuando la identidad de sus miembros en relación con su lugar pueda variar por los desafíos que presenta su contacto con la sociedad más amplia, no cuestiona su existencia y su integridad queda inscrita en la construcción de un "nosotros" frente a un

28 En el desarrollo del siguiente apartado me apoyo en la obra de Erik H. Erikson, *Identität und Lebenszyklus*, (Título original: *Identity and the Life Cycle*), Ed. Suhrkamp Taschenbuch, Wissenschaft 16, Frankfurt am Main, 1973.

"ellos"²⁹

La mujer desempeña un papel primordial en la transmisión, reproducción y preservación de la cultura. Erikson enfatiza la importancia de la correlación entre la relación complementaria de la identidad grupal y la identidad personal así como la disponibilidad de un ideal, de un prototipo histórico y la existencia de cualidades históricas como modelos culturales. Esta focalización de la relación entre cultura e identidad así como el rol decisivo de la mujer en la formación de la identidad individual y colectiva permite plantear nuevas preguntas: ¿qué ideal histórico femenino ofrece la cultura indígena como modelo a imitar?; ¿influyen en este ideal las experiencias de violencia de género y racista, cometidos por hombres blancos, que sufrieron generaciones de mujeres indígenas?; ¿es aceptado, modificado o rechazado este modelo por las mujeres?

En un contexto de diversidad, de

pluralidad de valores y múltiples adscripciones culturales que constituyen las identidades de las mujeres pertenecientes a los diferentes pueblos indígenas, es imposible generalizar la formación de la identidad femenina. Por lo tanto, el presente estudio toma en consideración únicamente las fuentes orales y el trabajo con testimoniantes pertenecientes a la parroquia de Salasaca³⁰ para poner en escena las percepciones, sentimientos y emociones que aluden al difícil problema de la identidad de la mujer indígena. Resulta interesante para el análisis que este grupo étnico particular conserva el sentido de "nosotros" y una identidad grupal para sí; que comparte un idioma, características culturales comunes, un territorio definido y una misma historia; que construyó organizaciones y celebra asambleas comunales y asociativas.

29 En esta misma línea de razonamiento, Jacques Derrida plantea el concepto de "exterior constitutivo", cuya idea central es que la constitución de una identidad está siempre basada en la exclusión de algo. "Esto significa que no hay identidad que se autoconstituya" (...) y que "todos los sistemas de relaciones sociales implican, en cierta medida, relaciones de poder, puesto que la construcción de una identidad social es un acto de poder". Citado por: Haylé Birgin, (comp.), "Identidad, diferencia y discurso feminista. Universalismo frente a particularismo", en: *El Derecho en el Género y el Género en el Derecho*, Ed. Biliblos, Buenos Aires, 2000, p. 112

30 Los estudios realizados en Salasaca entre tres generaciones de mujeres incluye técnicas de investigación propias del método etnográfico: la convivencia y observación participante, las entrevistas en profundidad y los grupos de discusión. Los datos que se refieren a la socialización de niñas en edad preescolar se encuentran analizados en el libro de U. Poeschel-Renz, op. cit., 1985. Las referencias respecto a las mujeres jóvenes y las de mediana edad (entre 45 a 55 años y en su mayoría con escasa educación escolar) obtuve durante una investigación etnohistórica en el año 2000 acerca de un conflicto de agua relacionado con estrategias de resistencia ante la dominación étnica, explotación y violencia. Ver U. Poeschel-Renz, *'No quisimos soltar el agua'. Formas de resistencia indígena y continuidad étnica en una comunidad ecuatoriana: 1960-1965*, Abya-Yala, Quito, 2001.

El desarrollo de las mujeres en tanto sujetos en su cultura: el ideal maternal

En la temprana edad, las emociones elementales tanto como los componentes de la identidad cultural se fijan de forma permanente en la memoria y son transmitidos normalmente a través de estímulos de manera no verbal en la convivencia con el grupo y a través de los rituales familiares. Es decir que la identidad se forma a través de factores sociales y culturales y por la madre como primera persona de referencia.

La madre Salasaca, como actora clave para reproducir la identidad cultural, es marcada por las exigencias a las cuales tiene que responder ante su sociedad. Este hecho influye en la vida familiar y acciona sobre la mentalidad materna y en su modo de ser. Por otra parte, estas mismas normas proporcionan el orden moral y la fortaleza para resistir las desigualdades e injusticias impuestas por la sociedad nacional. Por las observaciones realizadas y los relatos de mujeres es posible afirmar que el modelo, adoptado por la mayoría de las mujeres Salasaca de mediana edad, se asemeja al ideal tradicional femenino vigente en su sociedad. Las prescripciones sociales que su cultura desarrolló

“desde la diferencia anatómica entre los sexos para simbolizar y construir socialmente lo que es “propio” de los varones (lo masculino) y lo que es “propio” de las mujeres (lo femenino) se sustentan en una organización bipolar. Este sistema binario incluye factores culturales invisibles que producen relaciones de subordinación.³¹ Para Iain Chambers, ya no es útil hablar únicamente en términos de simples jerarquías culturales que enmascaran la estructuración del campo de poder o de la oposición entre bloques de poder, debido a que “la lógica binaria del imperialismo (y del pensamiento occidental) se continúa y se extiende a través de la reproducción de las estructuras dominantes en lenguajes subordinados, por medio de los cuales se recrean los mecanismos jerárquicos que se encargan primeramente de poner en su lugar al nativo.”³²

Entre los atributos femeninos nombrados con más frecuencia se encuentran en primer lugar ser buena madre y buena esposa. Relacionadas con el rol maternal se destacan virtudes específicamente femeninas que suponen condiciones afectivas como paciencia, altruismo, ser sacrificada y abnegada. Ella debe cuidar y tener más en cuenta las necesidades de los otros que las suyas

31 Sofía Harari y Gabriela L. Pastorino, “Acercas del género y el derecho”, en: Haydée Birgin, op. cit., p. 125. Las autoras explican la organización bipolar por las maneras en que los seres humanos clasifican sus conocimientos del mundo a través de una división de cada ámbito de los objetos en forma dual, de modo que cada dimensión tiene su opuesto. En la organización bipolar, la distinción de los sexos, como una de las divisiones primigenias, y la organización patriarcal pueden haber sido la fuente o el punto de partida de tal binarismo “que da lugar a un complejo sistema de representaciones que continuamente confirma y refuerza esa partición, por ejemplo, la de lo público frente a lo privado.” 126 y 127.

32 Iain Chambers, *Migración, cultura, identidad*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1995, p. 108

propias, aun a costa de su bienestar. Ser "buena esposa" implica - ante todo - que la mujer cumpla con el objeto principal que su sociedad le atribuye: procrear y consagrarse al cuidado de sus hijos; el fin principal construido para ellas al cual deben ajustarse. Relacionado con su rol y como parte de los ideales con los cuales construye su identidad femenina, se espera de una "buena mujer" que sea sumisa y obediente; dócil, pasiva y paciente; comprensiva y generosa; que tenga pudor, que sea fiel al esposo y que se lleve bien con sus parientes políticos.

Este sistema de ideales, vinculado a atributos emocionales considerados "débiles" y "naturales" para el género femenino, no difiere mucho de las características designadas a la mujer en la sociedad patriarcal nacional con excepción del mandato de ser "bonita"³³. Tanto en la cultura indígena como en la cultura patriarcal nacional, son los mismos valores tradicionales que, en el imaginario social convencional, siguen siendo sostenidos como atributos feme-

linos que para las mujeres constituyen una oferta identificatoria con significados referentes a la maternidad y el hogar.³⁴

No obstante, este modelo es incompleto. El patrón de conducta de la mujer Salasaca, tal como ella lo concibe, incluye también otras cualidades. Estas se relacionan con sus actividades laborales tanto en el ámbito doméstico, como en la agricultura de subsistencia, el cuidado de los animales, la elaboración de artesanías; se refieren a su participación en asuntos comunales y al comercio a pequeña escala. Las propiedades requeridas para estos trabajos contrastan en alto grado con las anteriores ya que demandan capacidad de organización, experiencia, conocimientos y dedicación, energía, fuerza y resistencia física y moral, movilidad, compañerismo, solidaridad y destrezas profesionales especiales. En la sociedad occidental, estas características forman más bien parte de la identidad masculina y no se inscriben en el imaginario social como deseadas para las mujeres.

33 Sofía Harari y Gabriela I. Pastorino consideran que: "La consideración del aspecto físico femenino como dato relevante es propia de la sociedad (occidental). Según esta concepción la mujer, cuanto más bonita y joven sea, más posibilidades tendrá de obtener un puesto de trabajo o un marido." (...) Por lo tanto, "la valoración social de la belleza femenina (es aceptado) como un atributo de su persona y como un arma de desarrollo vital." *Op. cit.*, p.137 y 138. Dentro de sus parámetros culturales, la mujer indígena en cambio no es definida (todavía) por su belleza ni ellas mismas asignan mayor utilidad a su aspecto físico.

34 Iola G. Luna en su artículo "Contextos históricos discursivos de género y movimientos de mujeres en América Latina" distingue entre maternidad y maternalismo. Entiende maternidad como un derecho de libre opción de las mujeres; maternalismo en cambio como una construcción de género, establecido desde la diferencia sexual femenina, que ha dado influencia a las mujeres históricamente, pero también las ha limitado definiéndolas y reconociéndolas por su capacidad de reproducción. En: *Hojas de Warmi*, no. 12, Universidad de Castilla-La Mancha, Albacete/España, 2001, p.37.

Las actividades económicas que realiza la mujer Salasaca y que ayudan a garantizar la supervivencia de la unidad doméstica, evitan parcialmente que se dé una supremacía masculina marcada debido a que el hombre no es considerado como único proveedor económico para el sustento del hogar tradicional. Una señora de cuarenta y seis años dijo al respecto: "Colaboramos con nuestro maridos de igual a igual porque ellos solos no podrán." Empero, estas características de la vida cotidiana no impiden desigualdades y jerarquías entre ambos.

En este modelo de feminidad convergen las determinaciones étnicas y personales, permitiendo a la mujer la reafirmación de su identidad y cultura. Por un lado, el ideal maternal hacia el que es orientada, imprime en su psiquismo el deseo del hijo que la complete como mujer y por otro, le es permitido por tradición, construir cierta autoestima positiva a través de esquemas de acción e interacción, valorizados por su grupo de referencia. La configuración de la identidad descrita corresponde a mujeres caracterizadas por su tradicionalismo y resistencia al cambio, cuyo ideal personal forma parte del ideal cultural. Aceptando el ideal maternal y sin cuestionar su lugar y su rol social, las mujeres aseguran su equilibrio emocional y su salud mental.

Un rasgo sustancial de este modelo adoptado por algunas mujeres es su intensa dependencia emocional e identificación con sus abuelas y madres. Bleichmar trata de demostrar, como "por medio de la identificación nos reconocemos similares a aquellos del mismo género -nena, mamá, hermana, abuela- e incorporamos las normas y las reglas que prescriben lo que es *natural* y propio de niñas y mujeres." Y, citando a Castoriadis, éste recalca que "la madre es la primera y masiva representante de la sociedad al lado del recién nacido; y como esta sociedad, como quiera que sea, participa en una infinidad de maneras de la historia humana, la madre frente al recién nacido es la portavoz actuante de miles de generaciones pasadas. Este proceso de socialización comienza el primer día de vida, si no antes, y no termina sino con la muerte."³⁵

Considerando la estrecha relación que mantiene la madre Salasaca con sus hijos pequeños³⁶ no es de sorprender que éstos crean una enorme dependencia psicológica de la madre que más tarde les dificulta cualquier intento de separación. Siguiendo la teoría psicoanalítica, Burin fundamenta la identidad del género femenino en la temprana identificación de la niña con su madre. En una relación de enorme intensidad, la madre mira a su hija como igual a sí misma, expresada acertadamente en la

35 Emilce Dio Bleichmar, "Feminidad / Masculinidad. Resistencias en el psicoanálisis al concepto de género", en: *Género, Psicoanálisis, Subjetividad*, op. cit., p. 116 y 117.

36 La madre, desde que se levanta de la cama, durante todo el día y dondequiera que vaya, lleva a su niño amarrado con una tela en su espalda y son pocas las ocasiones que se se para de él. También durante las fiestas y reuniones sociales, los niños están presentes hasta avanzada la noche; cuando tienen sueño, duermen tranquilamente apegados a su madre, mientras ésta sigue charlando.

frase popular "ser una con la madre."³⁷ Estos intensos vínculos fusionales entre madre e hija posibilitan la transmisión generacional de sentimientos silenciados y a menudo inconscientes, donde las huellas apenas recordadas se traducen en gestos, miradas, sonidos y palabras.

El pasado también está en el presente

Mediante los recursos de la socialización temprana las hijas incorporan ciertas pautas de configuración psíquica y social transmitidas particularmente por sus madres que hacen posible el establecimiento de su feminidad. Lo vivido, lo escuchado y lo omitido forma parte de la configuración de la feminidad, plasmada en la temprana infancia. Esta adquiere una dimensión más relevante a partir de la pubertad, revelando efectos posteriores sobre la salud mental y los modos de enfermar, especialmente en mujeres de mediana edad que sienten una profunda crisis que pone en cuestión su identidad. Por su obediencia a los roles tradicionales y por su arraigo y resistencia al cambio, muchas de ellas entran en una especie de letargo, padecen de depresión y apatía, estados emocionales que son transmitidos de una generación a la siguiente, reproduciendo y perpetuando así los estereotipos culturales de género.

La afirmación que nada se olvida, que en la memoria no existe un vacío

absoluto, es ampliamente reconocida. El hecho de haber sufrido una situación humillante que ha puesto en peligro la integridad física de una persona, como sucede en el caso de una violación, ocasiona un silencio planificado con el fin de evitar la confrontación con recuerdos destructivos. Para no revivir el suceso aterrador sobre el que no tenía control, la evasiva para tratar el tema doloroso significaría entonces, en opinión de Joinet,³⁸ una especie de clemencia. Joinet habla incluso de una verdadera "estrategia del silencio" para bajar las tensiones, aliviar el embotamiento emocional, suprimir los sentimientos de culpa y de vergüenza, de ansiedad inexplicable, de ira y de hostilidad, para asegurar la reconciliación interna.³⁹ La facultad de olvidar es entonces una especie de seguridad para tranquilizar esta pesada carga emocional.

En el relato de las víctimas, el hecho traumático se reviste de diferentes sentidos: para la mayoría de las mujeres entrevistadas la agresión que sufrieron aparentemente ya no tiene importancia y la mencionan libre de los sentimientos iniciales; entre ellas se encuentran las mujeres que viven su condición étnica sin cuestionarla, que desarrollaron un fuerte sentido de pertenencia a su lugar específico, son mujeres además satisfechas con su rol de madre que se sienten protegidas en sus relaciones familiares y abrigadas por su cultura. Sin embargo, su aparente equilibrio emocional se ve

37 Mabel Burin, en: *Género, Psicoanálisis, Subjetividad*, Op. cit., p. 87

38 Louis Joinet, «L'amnésie», en: *Communications no. 49*, Éditions du Seuil, France, 1989, pp. 213-224.

39 Entre este grupo de mujeres entrevistadas se nota una mayor disposición a la depresión.

afectado en caso de transformación en la distribución de roles entre los miembros de la unidad doméstica.

Otras en cambio siguen sufriendo y padecen profundamente de la pérdida de la confianza con sus vínculos familiares, su ilusión de seguridad se ha roto y se convirtieron en eternas víctimas. Estas mujeres no disponen de reservas de energía y al sufrir crisis posteriores -debido al deterioro de su situación económica, por las migraciones crecientes y el cambio drástico del contexto social- sus emociones iniciales, originadas por los hechos de violencia soportados, reaparecen y se suman a la sentida injusticia frente a las circunstancias que padecen, lo cual genera sentimientos de hostilidad dirigidas hacia sí mismas. Con la ausencia del marido y/o de los hijos grandes, su vida pierde el sentido que le habían otorgado sus roles tradicionales para la configuración de su identidad. Por la complejidad de esta problemática, su identidad se vuelve vulnerable y es esencialmente en estas circunstancias críticas y conflictivas, cuando se sienten fracturadas y su aparente equilibrio emocional se ve afectado severamente. Es en estas circunstancias cuando la mujer sufre trastornos emocionales y físicos que son el reflejo tardío de la violencia -que las mujeres en general silencian-, experimentada en algún momento de su vida.

Cada persona abarca una autoimagen de sí misma y esta conciencia influye en gran medida en la relación con sus prójimos. En momentos de peligro

retorna lo reprimido, lo subordinado y lo olvidado. Más allá de los caracteres personales, los aspectos inconscientes y conflictivos reaparecen y agravan las huellas pronunciadas en mayor o menor grado en la constitución de la identidad que queda hondamente marcada por la incertidumbre. Las heridas tardan en cicatrizar y sus efectos se hacen sentir, en particular, en el ámbito de lo afectivo.

Por la convivencia cercana con su madre es indudable que la hija habrá recibido el sello de recuerdos personales de perturbaciones emotivas que perduran en el inconsciente de su progenitora. En este proceso de identificación no operan diferencias, se desdibuja el propio pensar y sentir. La historia vivida de la hija "tiene todo lo necesario para construir un marco vivo y natural en el que un pensamiento puede apoyarse para conservar y encontrar la imagen del pasado."⁴⁰ Donde podemos encontrar entonces la transmisión intergeneracional de la memoria y los rasgos de los hechos históricos de violencia y de discriminación, es en el sentimiento de pertenencia y en la conciencia de identidad étnica a través del tiempo. Por otro lado, hablar de esta herencia, referirse a la memoria, supone siempre hablar de lo incompleto, de lo que no se puede descifrar plenamente. Es un hecho, repetidamente comprobado, que la verdad siempre es parcial y difícilmente se puede llegar a sus profundidades, lo cual supone liberarse de toda ilusión de transparencia en la historia genealógica.

40 Maurice Halbwachs, *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen*, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft no. 538, Frankfurt am Main, 1985, p.192.

Campos de conflicto

La construcción de la identidad femenina es un proceso multideterminado, compuesto por elementos complejos que se articulan entre sí. Esto quiere decir que la formación de la identidad no es universal sino multifacética y cambiante que varía de acuerdo con la cultura y los momentos históricos, con el nivel socioeconómico, las oportunidades educativas, la historia familiar y otros elementos determinantes en la vida de la mujer. No obstante cobran especial importancia las imágenes y los símbolos culturales, entendidos éstos como las formas en las cuales las prácticas y los discursos sociales construyen las nociones de la mujer indígena – por otro lado, son estas mismas prescripciones sociales que restringen las posibilidades de las mujeres de modificar las situaciones de violencia que todavía sufren.

En el caso de la mujer Salasaca existe un marcado sentido de pertenencia étnica que incluye no sólo la etnicidad, sino también las pautas sexuales y las relaciones de género dentro y fuera de su ámbito cultural. En este sentido, la organización de los primeros símbolos conserva la huella de sus raíces que de-

finen la estructuración de roles, sin embargo se debe tener presente, que la feminidad de una hija recién nacida no sólo tiene que ver con el pasado histórico-vivencial de su madre sino también con los formatos de feminidad vigentes para ella, ya sea para repetirlos o innovar sobre ellos. La feminidad de la hija que tiene en sus brazos “es patrimonio de la madre en tanto ser social pero de un ser social femenino,” portadora de las significaciones imaginarias, específicas de su sociedad.⁴¹ La afirmación que el círculo de vida de la recién nacida es, desde el principio hasta el final, entretejido de la historia familiar y colectiva, no excluye que su entorno puede transformarse como también puede cambiar la relación de la niña con los modelos femeninos de su época.

Presentar las estrechas relaciones entre género y etnicidad permite mostrar la tensión irresoluble entre las diferentes identidades que se originan y pertenecen tanto a su núcleo cultural como al ámbito nacional. Steve Stern considera al género como “un terreno de disputas culturales” e interpreta las relaciones de género como un terreno de lucha entre adaptación y resistencia.⁴² En Salasaca, la identidad, vivida en su cotidianidad por las mujeres jóvenes, denota

41 En su estudio sobre la “identificación primaria e identidad de género”, Emilce Dio Bleichmar, partiendo de la teoría psicoanalítica, explica el sistema primario de relación del niño y la organización de un *ideal del género*, de las “identificaciones idealizantes” de “un prototipo al cual se toma como modelo, y al cual el yo tiende a conformarse de acuerdo con él. (...) El niño se identifica con estos objetos poderosos e ideales.” Ver: “Feminidad/Masculinidad. Resistencias en el psicoanálisis al concepto de género.” p. 108 y 116.

42 Steve J. Stern, *La historia secreta del género. Mujeres, hombres y poder en México en las postrimerías del período colonial*, FCE, México, 1999 (1ª. Edición en inglés, 1995), citado por Andrea Rosas Principi, en *Entre pasados no. 20/21*, Buenos Aires, 2001, p.226.

una perpetua ambivalencia en las diversas maneras de ser mujer, en la "interacción entre adaptación y resistencia" con lo cual el estereotipo de "la mujer Salasaca" se desploma. Esta desmitigación de la presunción de estereotipos femeninos en la cadena generacional complica la comprensión de su identidad puesto que no existe un solo modelo de identidad sino muchas posibilidades diferentes que las mujeres jóvenes desarrollan en un proceso de aprendizaje entre un pasado prácticamente perdido y un presente todavía no integrado completamente. Enfrentadas al debilitamiento de sus raíces culturales surge el carácter mutable de la construcción de la identidad y se denota su inestabilidad frente a una herencia específica y un cambiante paisaje cultural.

Cada generación reescribe su historia para darse otro pasado en función del porvenir; de la misma manera las mujeres también reinterpretan el sentido de las experiencias de violencia y discriminación que les fueron transmitidas. En tiempos de crisis, como ahora, con la irrupción de perturbaciones económicas y culturales, el contexto familiar y social se está transformando -impulsado especialmente por el dramático incremento de la migración nacional e internacional- por lo que especialmente las mujeres jóvenes sienten la tensión debido a la falta de modelos femeninos adecuados⁴³.

En esta situación conflictiva, en Salasaca algunas mujeres jóvenes optan

todavía por una vida impregnada de valores tradicionales los mismos que, como declaran, son irrenunciables para ellas. Estas mujeres jóvenes, pertenecientes a familias donde el rol femenino está rígidamente pautado según los imaginarios sociales que propician la equivalencia mujer-madre, se casaron y tuvieron a su primer hijo cuando tenían entre diez y seis y diez y ocho años de edad. Poder convivir y compartir las tareas cotidianas con sus madres parece a primera vista deseado y necesario para que ellas se sientan aceptadas como una condición indispensable para su equilibrio emocional. En la primera entrevista se escucharon muy pocas quejas acerca del modo de vida que llevan en esta especie de refugio cultural, sin embargo -al cobrar más confianza- las jóvenes confesaron su descontento y con amargura empezaron a cuestionar sobre todo a sus madres: "ella tiene la culpa que yo dejé el colegio" fue la crítica más escuchada y "ella me obligó a que me case cuando estuve encinta."

Ninguna de las jóvenes se cuestiona a sí misma, ni tampoco al hecho de haber tenido un hijo prematuramente. A pesar de tener la posibilidad económica y disponer de tiempo para poder aprovechar las ofertas escolares existentes para adultos, no se animan a terminar su educación formal, interrumpida sólo pocos años antes. "Ya no me atrevo, ya me siento vieja," o "ya no valgo para eso" confesaron. Sin entusiasmo y con mucha resignación aceptan su destino y

43 A este respecto, sobre los cambios sociales y culturales de la mujer en una zona de Cotopaxi, puede verse de José Sánchez-Parga, *Crisis en torno al Quilotoa: mujer, cultura y comunidad*, CAAP, Quito, 2002.

siguen el mismo camino de sus madres: "si necesito dinero, ayudo a mi madre a lavar ropa en Ambato." Otras, cuyos maridos trabajan como albañiles en Galápagos, les acompañan durante algunos meses buscando empleos en familias o en el sector turístico: "pero solamente me voy, si mi madre no me necesita." De esta declaración se desprende que el sentimiento de obligación y sacrificio, heredado de sus madres, predomina sobre cualquier aspiración personal.

Al compararse con otras mujeres de su edad que estudian o trabajan como profesionales, aumentaron sus suspiros y lamentos a la vez que juraban: "a mi hija no le va a pasar lo mismo que a mi. Ella sí tiene que terminar el colegio."

Según Erikson, la base de la identidad es estar conforme consigo mismo y poder realizar lo que el entorno social espera que uno puede lograr en la vida. Es el entorno social y especialmente la familia y la escuela, que debe transmitir, en nuestro caso a las niñas, las ideas y los conceptos para poder desarrollar, dentro de los parámetros de su cultura, su autonomía y su autoestima lo cual incide positivamente en su carácter, su capacidad productiva y en la formación de una personalidad completa y sana.

Es evidente que muchas de las mujeres jóvenes por falta de oportunidades económicas no lograron salir de la sombra de sus madres para realizar su propio plan de vida. En cambio la gran ma-

yoría de ellas no pudo desarrollar sus capacidades, sus propios deseos e intereses por falta de estímulos y apoyo moral, tanto por parte de su familia, como por la escuela. Una de las consecuencias es la formación de una persona insegura, demasiado débil para tomar decisiones propias, que se somete fácilmente al poder de otros. Burin explica "que las mujeres que han forjado ideales e identificaciones de los cuales no pueden desprenderse sienten intensa frustración que a la vez genera hostilidad." La hostilidad que descargan contra sí mismas suele ser una de las formas posibles de expresar la dificultad que tienen para escapar a la asignación rígida de las normativas sociales de género.⁴⁴

Acerca de estos ideales que se crean a través de la identificación primaria con la madre, Chodorow afirma que "los elementos de la relación primaria con la madre se mantendrán para siempre en la hija, en el sentido de que ésta alberga sentimientos esencialmente similares a los de su madre."⁴⁵ La sobredimensionada e íntima dependencia de la madre no permite a las hijas aprender a negociar sus necesidades, sus deseos y sus derechos. En medio de la ambigüedad cultural ellas continúan la historia de sus madres y su reacción habitual es repetir lo que aprendieron. Siempre al borde del colapso emocional, intentan mantener la ilusión de sentirse queridas, protegidas y necesitadas dentro de su

44 Mabel Burin, citado por Velázquez, op. cit., p. 332

45 Chodorow, citado por Graciela Abelin Sas, "La leyenda de Schehrezade en la vida cotidiana" en: Género, Psicoanálisis, Subjetividad, op. cit., p. 50.

núcleo familiar. Además, las jóvenes en su vínculo matrimonial repiten los sentimientos transmitidos de subordinación, falta de confianza en su propia autonomía y la baja autoestima con el efecto agravante que rápidamente se transforman en un objeto dependiente del marido, tanto emocional como económicamente. En esta relación desigual de poder, la mujer constantemente se encuentra en una situación de peligro, expuesta a una posible violencia marital. En estas circunstancias, su propia historia se mezcla con los recuerdos de la madre que subsisten en huellas, voces y murmullos y que se mezclan con otros episodios y otras historias del pasado femenino.

La constitución de identidades en movimiento

Hablar de la tradición como un elemento de clausura y conservación sería suponer que pueblos y culturas existirían fuera del tiempo. La identidad de género no es ni universal ni inmutable sino que varía de acuerdo con las culturas y los momentos históricos, lo cual permite a las mujeres en Salasaca cuestionar los roles que hasta entonces habían sido considerados naturales para ellas, e imaginarse identidades femeninas alternativas.

Así, algunas jóvenes mujeres se asignan a sí mismas nuevos valores positivos, y a medida que viven y se nutren de nuevas constelaciones y propuestas, rompen los límites del pensamiento y de la experiencia materna. Mediante diver-

sas estrategias de negociación, que posibilitan introducir lo diferente, lo novedoso y lo provisorio, logran algunos cambios creativos. Como consecuencia, se puede anotar una mayor aceptación de formas diferentes de las representaciones culturales estereotipadas. Aunque su insistencia en la realización de un plan de vida individual todavía no repercute en la colectividad, constituye un paso necesario para la redefinición de las identidades de género en el sentido común.

Dotadas con mejores recursos para enfrentar su entorno vincular, toman la iniciativa para romper temporalmente con su mundo. Algunas de ellas entran en un intercambio cultural más profundo, tanto a nivel nacional como internacional, mientras que otras conllevan dentro de sí su bagaje cultural. Con todas las mujeres de su generación comparten el sentido de pertenencia, relacionado con su lugar de origen. Para Iain Chambers, la identidad es cambiante y dinámica y se forma en el movimiento. No obstante, "aquello que hemos heredado – como cultura, como historia, como lenguaje, tradición, sentido de la identidad- no se destruye sino que se desplaza, se abre al cuestionamiento, a la re-escritura, a un re-encauzamiento." En este sentido, la conciencia de la naturaleza compleja y construida de las identidades proporciona una clave que permite abrirse a otras posibilidades.⁴⁶

Cada una de las pocas mujeres que adoptan modelos progresistas y que salen de su entorno cultural, es marcada

46 Iain Chambers, op. cit., p. 45 y 46

de diferentes maneras por la experiencia de tener que vivir lo imprevisto, lo indeterminado y lo innovador. Estas mujeres, estudiantes, migrantes, profesionales, comerciantes y activistas políticas, no cuestionan sino se distancian de los roles femeninos tradicionales. Sin embargo, también ellas valorizan el rol de madre y ninguna de las entrevistadas se imaginaba una vida sin tener por lo menos un hijo.

Al asumir una postura más consciente de sí mismas, tienen que encontrar una solución al dilema de reafirmar su tradición cultural e identidad étnica y al mismo tiempo mantener una perspectiva crítica hacia desigualdades de género dentro y fuera de su entorno cultural. Donde se oculta y vive la resistencia y donde se cuestionan las relaciones de poder es en el marco de la construcción de una identidad diferente para sí y para sus hijos. Son estas mujeres las que configuran las historias ocultas de la

modernidad y sus logros consisten en vencer, difícil y precariamente, el desafío para que las diferentes y a veces contradictorias identidades femeninas sean aceptadas y valoradas.

En el contexto socio-cultural contemporáneo de los pueblos indígenas es imposible encontrar *una* sola identidad femenina. "Así como la narrativa de la nación implica la construcción de una comunidad imaginaria, un sentido de pertenencia que se sostiene tanto en la fantasía y la imaginación como en cualquier realidad geográfica o física, también el sentir de nuestras identidades es un trabajo de la imaginación, una ficción, una historia específica significativa. Nos imaginamos íntegros, completos, poseedores de una identidad plena que no está ni abierta ni fragmentada. Nos imaginamos autores y no ya objeto de las narrativas que constituyen nuestras vidas. Es esta clausura imaginaria la que nos permite actuar"⁴⁷.

47 Iain Chambers, *op. cit.*, p. 47