

FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES
FLACSO

MAESTRÍA EN CIENCIAS SOCIALES CON MENCIÓN EN ANTROPOLOGÍA
2005-2007

CUANDO *TODOS Y TODAS* HACEMOS MI CUERPO
IDENTIDAD ÉTNICA, GÉNERO Y GENERACIÓN EN LOS ESPACIOS
ESCOLARES Y COMUNITARIOS DE UN GRUPO NAPO KICHWA EN LA
AMAZONÍA ECUATORIANA

ADRIANA CAROLINA BORDA NIÑO

QUITO. JUNIO DE 2008

ÍNDICE

Resumen -6-

I. Introducción -7-

1. Aclaraciones de contenido preliminares -7-
2. El escenario de observación -9-
3. Dos trayectorias -11-
4. La antropóloga cocinando: el trabajo de campo y la asunción de roles -14-
5. Estructura del texto -18-

II. El espacio escolar y la producción de la identidad étnica, de generación y de género -19-

1. Los programas escolares -19-
2. Los textos escolares -23-
3. Las clases -27-
4. Espacio público en la escuela. Los actos cívicos y las formaciones -35-
5. El recreo -39-
6. Madres de familia y escuela. El programa de alimentación escolar “aliméntate Ecuador” y la asociación de padres de familia -42-
7. Habitus, prácticas, identidades -44-

III. Cuerpo y sexualidad en la escuela -46-

1. Expresión corporal y educación intercultural bilingüe -46-
2. Educación y control de la sexualidad: juegos de poder en el espacio escolar -49-
3. Lo bueno y lo diferente -55-

IV. Niña cuando comunidad -62-

1. *“Mujer tiene que ser capaz, tiene que saber qué es lo que tiene que hacer”*-62-
2. Alimentación, cuerpo, y espacio doméstico -67-
3. Los hombres y el espacio doméstico: la cocina tras los telones -71-
4. La alimentación como responsabilidad de las mujeres -73-
5. *Yo se, por eso puedo*: la alimentación y la resistencia -76-
6. *“Sin control sólo se llega a la perdición”*: el ejercicio de la sexualidad -77
7. Pensando la resistencia -96-

- V. Cuerpos y disidencias: la agencia o el dolor creativo de la constitución subjetiva -100-
1. Cartografías de la agencia en la Amazonía ecuatoriana -102-
 2. Educación intercultural bilingüe y género en comunidades indígenas -104-
 3. Procesos de agencia en la construcción del género y la etnicidad en la educación intercultural bilingüe -107-
 4. *Si lo dice la maestra, ya es verdad*: la seguridad y el miedo de la marcación ambivalente -109-
 5. Viviana. Yo no me baño... y punto -118-
 6. Jaque a la antropóloga: la partida por la definición propia en el otro -121-
 7. Antonia: como mujer “descontrolada” -124-
 8. Lenguaje y performatividad -127-
 9. Planteamientos finales -130-

VI. Bibliografía -139-

IV. NIÑA CUANDO COMUNIDAD

*“Tengo escalofrío en las noches que llueve,
cuando mi madre se da cuenta yo ya he llegado a los siete meses.
Cuando llega el día domingo mis hermanos me dan de comer panes y me hablan [me agreden]
cuando mis hermanos me hablan he llegado a los siete meses,
cuando llegan los nueve meses voy al monte”*
Poema de Viviana, niña de Porotoyacu

En este capítulo fijaremos nuestra mirada en dos aspectos de las prácticas cotidianas fundamentales para la constitución de las *niñas* como agentes de la comunidad, como individuos *dignos* de reconocimiento, *significativos*: la alimentación y la sexualidad. Ambos son ámbitos de la *necesidad* y la *restricción*. Intentaré demostrar que la agencia es un proceso inevitable, a veces doloroso, en un mismo momento liberador y subordinante, que deben asumir las niñas en el contexto comunitario para que su existencia social sea reconocida. También veremos que ella hace parte de un proceso de negociación de lo que Muratorio ha denominado *ideales de violencia género* (Muratorio, s.f.: 9) dentro de los procesos de etnogénesis que vive actualmente la comunidad. En estos participan diversos actores, incluidas las mujeres, con diferentes estrategias e intereses. Las mujeres, adultas, niñas, tienen su propia agenda, sus mecanismos de resistencia, una visión propia de la violencia de género.

“Mujer tiene que ser capaz, tiene que saber qué es lo que tiene que hacer”

Un día, como casi todos durante mi estadía en la comunidad vienen tres niñas a mi casa, Andrea de 10 años, María de 12 y Jennifer de 10 –serán mis mejores compañeras, jugando, observando, siguiendo-. Después de prepararles la comida –lo que yo suponía debía hacer, *siendo mujer*, ya durante alguna parte del día asumía hacia ellas el rol de mujer protectora-, me acompañaron a lavar los platos, y allí encontré el momento adecuado para comenzar a preguntar. Afirmé “los papás lavan los platos en la casa”, frente a lo que ellas respondieron animadamente y en total desacuerdo “¡noooooo, la mamá lava!, porque el papá trabaja, y la mamá se queda en la casa”. Luego pregunté “¿y ustedes se van a casar cuando grandes?”, frente a lo que, para mi sorpresa respondieron una tras la otra “no queremos casar [risas], porque hombre pega duro”, y yo volví a preguntar “¿y no hay cómo defenderse?”, y Andrea, seguida por Jennifer y María respondieron: “No, porque pega más fuerte. Solo puede esconderse, pero si esconde mujer, marido va a buscar hasta que encuentre, para seguir pegando. Nosotras

queremos casarnos con uno que no nos pegue tanto”. Tanto Andrea, como Jennifer y María me dijeron al final que algún día esperaban casarse, y tener una casa, unos hijos y un marido, como su madre, y que querían también estudiar para poder trabajar fuera de la casa, y que el marido no les pegara tanto, porque ellas tendrían dinero. Es decir, que ellas efectivamente no desechaban la opción que de conformar una familia, pero también, en cierta medida, planteaban serias críticas a los roles que las mujeres debían asumir, al tiempo que formulaban una solución. La capacidad adquisitiva se constituía en una estrategia⁷, así como el capital educativo que pudieran acumular.

El principio de división sexual constituye la primera división arbitraria del mundo social (Bourdieu, 1998: 17) que se hace natural (la experiencia dóxica que menciona Husserl) en la concordancia entre las estructuras objetivas y las cognitivas, a las que les está asignada una visión binaria del mundo. De esta forma es que en Porotoyacu un niño fuerte en el vientre de su madre se alinearán en el lado derecho de este, y si es mujer lo hará en el izquierdo, pues lo contrario provocaría un niño tímido y débil y una mujer de carácter fuerte (Vallejo, s.f.: 37). De igual forma cuando nazcan, a esta división serán análogas otras tales como arriba/abajo, bueno/malo, dulce/salado, fuerte/débil, etc., en tanto fundamento binario de un sistema de representación social (Héritier, 1996: 19).- Hablamos de división sexual en tanto materialidad –un cuerpo, unos límites, unas caídas, unos giros y reveses, solo algunos, posibles- , materialidad que es a su vez un efecto disimulado del poder.

Cuando Butler menciona que “la materialidad es el efecto disimulado del poder” (2002: 65), nos está hablando del género como productor del sexo, de la identificación fantasmática, entendida como “imaginaciones activas que suponen una ubicación relativa del sujeto en relación con los esquemas reguladores” (Ibid.: 148). La identificación fantasmática funciona como mecanismo que permite al agente asumir una posición sexuada al identificarse con una posición marcada dentro de la esfera simbólica, intentando aproximarse a ella. Cuanto más incorporados los efectos del poder,

⁷ Actualmente las mujeres Napo Kichwas de Rucullacta no tienen derecho a la propiedad, pero esto se está reformulando en la actualidad al interior de la cooperativa, gracias, entre otras cosas, a la presión de las mujeres y las instituciones que trabajan por los derechos de género.

más disimulada será la materialidad que produce en tanto artificio, más sutiles sus efectos en el cuerpo de aquellos que deben, para *ser*, responder al llamado de la norma. Es esto lo que explica que a pesar de implicar sacrificio y dolor -emocional, físico- Ximena, una niña de doce años de la comunidad reconozca que:

“una buena niña comparte la amistad, no es malcriada, hace los deberes, se comporta bien. Comportarse bien es ser educada, estar tranquilas, hacer los deberes, hacer lo que dice el papá, hacer todo lo que tiene que hacer en la casa”
[M28 03-02-07].

Y la labor de transmisión de principios de identificación es llevada a cabo por los y las agentes involucrados con instituciones formadoras, como la familia. El núcleo familiar kichwa del Alto Napo, según anota Ivette Vallejo en una etnografía realizada en esta zona del Oriente ecuatoriano, es fundamentalmente extenso patrilineal y patrilocal (s.f.: 13). El liderazgo familiar es eminentemente masculino, pero las mujeres son las encargadas de la transmisión de los roles de género que deben asumir las nuevas mujeres que llegan al núcleo (Ibíd.: 16). Así, Marcela, una de las adolescentes más progresistas de la comunidad, líder juvenil quien participa de eventos de empoderamiento para jóvenes desarrollados por ong's y organismos de desarrollo, es quien le enseña a su prima Viviana de 12 años qué debe *desear*, partiendo del lugar en el que *debe estar*, del lugar –mental- en el que debe ubicarse:

«Tu hermano te pega porque no le obedeces, debes obedecer cuando te diga “cocines, barra, ayude a la mamá en la chacra”. Tienes que obedecer para que él te quiera y te deje de pegar (...) Viviana, cuando te cases debes compórtate bien con tu marido, hacerte cargo bien de tus hijos, debes ser una mujer responsable. (...) Cuando una mujer es vaga le pegan; a lo mejor tu hermana se fue para Quito por eso. Debes buscar un marido bueno, casarte, vivir feliz» (cursiva fuera del texto) (Diario de campo, 2007).

Viviana debe ser como su mamá, y también como Marcela para ser una buena mujer, nunca como su hermana que escapó del hogar y migró a Quito, tiene que trabajar en la chacra, para que un día pueda tener un *buen marido*, para que pueda desear, pero más aún, ser deseada. En fin, debe asumir una identidad de género para fijar un objeto de deseo, armonizando el narcisismo ligado a su género y la narcisización de su sexualidad, proceso bastante complejo (Dio Bleichmar, 1997: 60).



*Generalmente las niñas están a cargo de un miembro menor de la familia.
Aquí esta niña juega en el río, al tiempo que cuida a su hermanito*

Y la feminidad en Porotoyacu es un asunto cada vez más problemático, porque cada vez hay más actores en juego definiendo este rol. Sin embargo, las niñas, en tanto posibles futuras esposas y futuras madres, son encargadas generalmente de lo doméstico, y deben aprender las labores correspondientes. Se les inculca desde pequeñas que deben ayudar en los quehaceres domésticos, atender a los hombres de la casa, ayudar a la madre en la chacra y cuidar a sus hermanitos más pequeños (Muratorio, 2000^a.: 245), un simulacro de lo que deberán asumir más adelante. Las niñas saben que de eso puede depender su sobrevivencia, y temen que cuando sean adultas su pareja violente sus cuerpo y es ese miedo, entre otros, el que las lleva a querer comportarse como se les pide. En este sentido ha sido demostrado por algunos autores que el cuerpo de la mujer Kichwa de la amazonía ecuatoriana, en cierto sentido, tiene en sus comunidades menor importancia que el del hombre, quizá se piense más fuerte el de ella –soporta más-, quizá más necesario, pero siempre exigido como medio de trabajo aún cuando ella se encuentre enferma, un trabajo que finalmente también es desvalorado (Kroeger & Freedman, 1992, Segura, 2006, Muratorio, s.f.: 10).

Cantos de matrimonio

Autor tradicional

Te aconsejo que nunca falles de ser buena,

esto canto

Esto entono

(...) Siempre valoramos como reina de nuestra familia

Eres como una reina de la yuca

Nunca ha de fallar

Esto canto, esto entono nunca ha de faltar

*El pedido de los padrinos y el pedido del acompañante
Hasta la llegada de los familiares
haciendo sonar la cama estarás (...). (DYA, 2005: 45)*

Pero la naturalización de una norma no implica su repetición exacta, sino, por el contrario, constituye un llamado de la norma que debe ser contestado, aunque el contenido de la respuesta puede exceder al llamado. Pensando en este asunto, Judith Butler se refiere a las posibilidades de acción dentro del “inconsciente del poder mismo, en su iterabilidad traumática y productiva” (Butler, 2001: 119). Y observé que en Porotoyacu las niñas vivían esta posibilidad. Como Andrea, con sus diez años, cuando al caminar por la montaña con un grupo de la escuela tenía presente que los niños tenían derecho a desviarse del camino que seguíamos con el grupo de estudiantes. Aunque ella debía seguirlo, aprovechaba el conocimiento de la ruta –más que los demás niños y niñas-, para decidir cuál era el mejor sendero a seguir, subir a los árboles y bajar frutos, y provocar que los niños que se habían arriesgado a seguir su propio camino se perdieran de la ruta nuestra y no probaran de nuestros deliciosos hallazgos. Me decía repetidamente “Carolina, aquí las mujeres somos fuertes, muy fuertes y podemos hacer muchas cosas solas, no somos como las gringas, aunque digan que las indígenas somos tontas y calladas, no es así, somos fuertes, como hombres no más también podemos”. Este es un punto importante, porque Andrea mencionaba que las mujeres podían hacer cosas de hombres.

De ahí que una identificación requerida, en este caso la feminidad, no se materializara exactamente como se exige, sino que se hacía necesario en Andrea, para resistir, asumir rasgos de una identidad de género diferente de la suya. Ello le permitía posicionarse como sujeto *capaz*, sin que ella misma sintiera que era un hombre, sino que, *era una mujer fuerte*, pensando su propia fortaleza corporal como “una metáfora de su propio ser” (Muratorio, 2000^a: 246), juego de roles posibles dentro de la cultura Napo Kichwa.

El deseo de asumir aspectos de una identidad de género diferente para adaptarse a las exigencias del entorno, es una respuesta a un llamado que dice a las niñas que por estar del lado femenino merecen menos, pueden menos, aunque deban cargar con más. Muchas mujeres, en cierto sentido, nos esforzamos por lograr alcanzar el

reconocimiento de otros sujetos exacerbando las diferencias de género, o bien, en algunos casos, diluyéndolas. Yo también me esforzaba cuando era niña, tanto como Andrea, por asumir en mi carácter aspectos de una especie de deseo que despreciaba en tanto me dejaba en una posición disminuida, y que asumía entonces como identificación –subir a un árbol en mi casa mejor que mi hermano, practicar karate y atletismo-, aunque en otras ocasiones para mí fuera satisfactorio –porque me permitía existir y ser reconocida en tanto normalizada- aprender ballet y disfrutar de la admiración de mi padre-. Es así como entonces se forma el carácter del *yo*, pues “no se produce una ruptura definitiva del vínculo [con los objetos amados y luego perdidos], sino más bien su incorporación *como* identificación, que es una forma mágica, psíquica, de preservar el objeto” (Butler, 2001: 149).

Alimentación, cuerpo, y espacio doméstico

Una línea interesante de la filosofía contemporánea ha propuesto entender el cuerpo como un espacio de existencia posible gracias a un ideal normativo que se inculca en los individuos (Foucault, 1987; 1989), conformando una identidad psíquica, un espacio de materialización e investidura de los discursos reguladores, cuyo resultado es la sujeción –*assujétissement*– (Butler, 2001: 97, 103). La sujeción produce un cuerpo, y de hecho, “no existe ningún cuerpo fuera del poder, puesto que la materialidad del cuerpo –de hecho, la materialidad misma- es producida por y en relación directa con la investidura del poder” (Ibíd.: 103)².

Desde la antropología social y simbólica se ha considerado la alimentación como uno de los vectores de la vida social, fundamentos de la corporeización. En esta línea, Nancy Scheper-Hugues, al abordar el tema del hambre como unos de los componentes de la cohesión social en el nordeste de Brasil menciona que la alimentación es buena para

² En el texto de Foucault “la lucha por la castidad”, incluido en un trabajo de Philippe Ariés, (Foucault, 1987), el autor aborda los pecados capitales formulados por el cristianismo a la luz de los escritos de Juan Casiano, uno de los primeros monjes y teólogos cristianos que vivió en el siglo V d.c., y establece algunas parejas entre ellos. Esta sub especie de pecados tienen por objeto moldear el comportamiento social de los individuos en aspectos que no son capaces de constituir pecados mortales, pero que deben ser regulados, creados, pensados, para permitir que la vida social como es esperada, sea. La primera pareja de pecados tienen que ver con necesidades físicas, que tanto como deben ser satisfechas, deben ser controladas, pues no permitirían trascender lo material para proyectarse en lo espiritual: la gula y la fornicación.

pensar, un lenguaje rico en contenido simbólico (1997: 134). Partiendo de esta premisa propone pensar el hambre como un eje de regulación social. El hambre tiene que ver con el cuerpo, esa materialidad que Scheper-Hugues considera como algo individual y colectivamente vivido y representado, objeto de regulación, disciplina y control, portador “de significados y de mentes que son *culturalmente* tangibles” (Ibíd.: 138). Desde otra perspectiva, Weismantel aborda el tema de las relaciones domésticas que se desarrollan en las familias kichwas de los andes ecuatorianos, y su relación más amplia con las ideologías y las relaciones de poder en la comunidad de Zumbahua (Weismantel, 2001).

La alimentación, en tanto atraviesa los cuerpos, marcándolos con significados sociales, se constituye en escenario para la interpelación. Según Butler, la existencia social del cuerpo se hace posible a través del lenguaje (1997: 19), y en esta medida, la agencia se hace posible únicamente dentro del campo lingüístico, mediante la interpelación, mediante el llamado del otro. En Porotoyacu, y en el espacio más amplio de Rucullacta, las mujeres son quienes administran los alimentos. Es un asunto de necesidades que deben ser controladas indirectamente por el hombre en la medida que son el requisito y a la vez el obstáculo para la reproducción del grupo tanto como de su propia virilidad (Vallejo, s.f.: 33). Pero al ser también necesidades irremediables e indeseables en cierto sentido, deben ser directamente controladas y auto-controladas por las mujeres, quienes han incorporado, bajo la forma de designio naturalizado, la personificación de los potenciales pecados capitales de la gula y la fornicación.

En esta comunidad, quien come mucho peca por no controlar sus deseos, por no controlar su apetito, por consumir más de lo que necesita. Peca por consumir lo que podría ser de otro o de otra, y todo ello se traduce en no respetar las normas del deseo, deseo que puede desbocarse hacia lo sexual. Estábamos en la cocina los hermanos y hermanas de Viviana, Viviana y yo. Sus padres acababan de llegar de Archidona, donde estaban haciendo efectivo el bono escolar dado por el gobierno a los estudiantes. Han comprado arroz, pollo, huevos y cola. Viviana, deseosa de tomar un poco de cola, ha decidido destapar la botella y empezar a tomar de esta. En aquel momento hablábamos todos sobre los sucesos del día, cuando el padre de Viviana, evidentemente molesto por

la acción de su hija, empezó a hablarle. Desde un tono bajo de voz que fue subiendo de intensidad, hasta llegar al grito, reprendió a Viviana, quien dejó la botella en su sitio. Ella dio la espalda a su padre, viendo hacia la ventana, pero sin abandonar el lugar, sabiendo que debía quedarse en aquel sitio y escuchar, sin poder moverse. Creo que el padre no la ha golpeado únicamente porque yo estaba allí. Se produce una escena totalmente tensa, todos en silencio, intentando reanudar las labores manuales que cada uno estaba haciendo, intentando, incluso yo, hacer de lo sucedido algo sin importancia. Pero a la vez, estando en silencio para recordarnos que realmente había sido importante, que no se debía olvidar, que la voz del padre, cuando es fuerte, nos dice cosas *significativas*. Las bocas se contraen. Ahora es imposible emitir palabras, como el momento en que digerimos un alimento que ha llegado a nuestra boca. Me pregunto hasta qué punto este silencio acepta la demanda, y hasta qué punto la subvierte –¿qué pensará Viviana y sus hermanas mientras callan?, ¿qué estaría pensando yo?–.

Después el padre me dice, intentando justificar su acción, a partir de su posición “ve señorita, por eso es que yo le digo que yo no sé que más les enseñarán en la escuela, porque aquí en la casa uno les enseña a saludar, a hablar correctamente, a comportarse, a respetar, pero van a la escuela y allá les dañan la cabeza, (...), parecen no más *animales*”. Viviana ha *parecido animal* según su padre porque no sabe controlarse, porque ha privilegiado su deseo de beber al deber de pedir permiso a su padre o dejar la bebida para sus hermanos. Y ahí está el padre, para recordarle, para incorporar en ella el miedo, el autocontrol, sin el cual muy difícilmente podrá llegar a ser aquella mujer que supone su Ideal del *yo*. Entrevistando al padre de Viviana días después me dice:

“viendo que no hacen, no entienden sin golpes, no van a entender sin golpes. Con los golpes si entienden, que han cometido una falta, que se han portado mal, y hasta mi mujer entiende a veces, es que si me contestan bien, está bien. Yo he dicho bueno, si yo tengo sentido, si mis hijas no tienen sentido, yo tengo que darles el sentido, yo entiendo la ley, es lo que manda, siempre hay que darles sentido. Es que tienen que ser humanos, humanos es saber respetar a la persona, no ser caprichosos, ni tímido, ni tampoco con mala cara, saber a donde se va” [M17 08-02-07]

Y entonces Don Víctor es quien *tiene* el sentido, pues es uno de los que mejor provecho saca del juego, es uno de quienes mejor lo juega, y para ello necesita hacer que los otros

agentes también *tengan sentido*, vivan el juego, no que repitan la norma, sino que la experimenten, que la realicen.

Y como el padre, los Yachaj, sabios mayores, son una autoridad en la comunidad. Ya algunos autores y autoras, como Blanca Muratorio han explicado el peso que poseen los Yachaj en las comunidades Napo Kichwas en el control de la sexualidad y el ejercicio de la violencia doméstica sobre las mujeres (s.f.: 141). Se constituyen en sujetos que enuncian la Ley con la capacidad de encarnarla en otros/as. Tienen por ello el poder de ejercer la interpelación sobre otros/as que se encuentran por debajo de ellos –muy pocas veces son mujeres- en la jerarquía comunitaria, quienes pueden enunciar la norma que instala a los sujetos dentro del lenguaje (Butler, 2001: 99). Y hablamos no sólo de una violencia física, que es constante, también nos referimos a una cotidiana violencia moral³, que por su carácter difuso, su omnipresencia y su sutileza –es sutil pero efectivo que te digan *mujercita*, pequeña mujer-, “constituye el más eficiente de los mecanismos de control social y de reproducción de las desigualdades” (Segato, 2003: 114). La violencia moral se disemina en la sociedad, se arraiga en los valores morales y religiosos, y constituye la limitación para designar comportamientos naturalizados con otro nombre, impidiendo su visibilización y denuncia (Ibíd.: 115).

La violencia restringe fundamentalmente la movilidad de quien le vive. Pero no sólo la movilidad se restringe. Las estructuras objetivas determinan en los Napo Kichwas la restricción, entre otras cosas, de los derechos de propiedad para la mujer –territorio físico, territorio corporal-. A la niña se le enseña desde pequeña que debe ser obediente, sumisa, para encontrar a un hombre bueno, lo que se traduce en un hombre con propiedades. Este esperado hombre –que puede o no ser violento con ella, esto es lo menos importante-, es el agente que dentro del universo simbólico en cuestión le permite acceder a los bienes que de otra forma le serían negados, destinándola a la pobreza y la dependencia económica hacia sus hermanos.

³ “En materia de definiciones violencia moral es todo aquello que envuelve agresión emocional, aunque no sea ni consciente ni deliberada. Entran aquí la ridiculización, la coacción moral, la sospecha, la intimidación, la condenación de la sexualidad, la desvalorización cotidiana de la mujer como persona, de su personalidad y sus trazos psicológicos, de su cuerpo, de sus capacidades intelectuales, de su trabajo, de su valor moral” (Segato, 2003: 115)



Mujeres sirviendo comida a los invitados/as en un matrimonio

Las niñas deben aprender desde pequeñas a apropiarse de un espacio, el espacio doméstico, por lo que son involucradas en las labores que realizan sus madres en la chacra, en la cocina, en el agua. La niña debe aprender a cargar el agua, a cocinar, primero el plátano y la yuca, luego el arroz, luego la chicha, la carne, y sucesivamente alimentos más elaborados. De esta forma se involucra con el espacio privado, mientras que lo público sigue siendo mayormente privilegio de los hombres.

La cocina de la casa de Viviana es un espacio ubicado al lado de la casa. De madera, y con tejado de palma, guarda el ambiente de una *esperada auténtica madre* (cómodo, de temperatura acogedora, con buenos alimentos, organizada, amplia). Posee las contradicciones, o bien los encuentros, entre una costumbre que se pierde y una que se gana. Una estufa de gas, al tiempo que poseen una de leña, alrededor de la cual están ubicados unas bancas que sirven para sentarse a comer, para moler, y para hablar. Unas botellas de coca cola llenas de veneno para las plagas de naranjilla están ubicadas junto a la radio que sintonizan todos los días a las cuatro de la mañana para actualizarse en noticias, gracias a la señal que recibe de una emisora del municipio de Archidona. Encima de estos, sobre el entretecho, un tubo de pasta dental, cepillos de dientes, y el tabaco de mazo para practicar el shamanismo, pues el padre de Viviana es, además de dirigente, Yachaj. En el suelo chicha, cebolla, plátano, ollas, agua en baldes, cabeza de res, yuca, molino, batea, y niños corriendo.

Los hombres y el espacio doméstico: la cocina tras los telones

Pero el espacio privado, el hogar, también puede ser controlado relativamente por el hombre cuando está presente. Viviendo en casa de Viviana pude conocer un poco más

de cerca las actividades que seguía su familia en la cocina. En el anochecer del mismo día en que he llegado a su casa llegó su padre, don Víctor, algo ebrio de una reunión de la organización política de los Kichwas del alto Napo. Se sentó en la cocina, se quitó sus zapatos, su camisa, y comenzó a hablarme, mientras todas sus hijas y su esposa se movían rápidamente por la cocina, como queriendo cumplir y evidenciar su acatamiento de la norma, ante uno de quienes se beneficia de que se cumpla. Los hijos se sentaron al lado del padre, e intervinieron en la conversación, mientras que las mujeres solo miraban.

El señor Víctor ordena, interpela, nombra a su esposa, a sus hijas, esperando de ellas una respuesta, que no es producida primariamente por Víctor, sino que en él tiene un carácter derivado, de un poder que no engloba todo, de poderes que vienen de todas partes, una multiplicidad de las relaciones de fuerza (Foucault, 1989: 112), una malla de poder en la que él participa. Don Víctor aparece como portador de un saber que construye los cuerpos –los movimientos, lo imaginario, la misma materialidad- de las mujeres de su familia, aunque la interpelación que produce le exceda, y sedimente, queriéndolo o no, una posición de los agentes interpelados en el tiempo (Butler, 1997: 62). En el transcurso de la conversación con el padre de Viviana, este aprovechaba nuestros pequeños silencios para emitir órdenes cortas, en Kichwa, y en voz baja, hacia su esposa y sus hijas -y quizá una sola vez a su hijo-. Parecía un coreógrafo que creaba, a partir de cortas y concretas emisiones de voz, una secuencia de movimiento adecuadamente interpretado por el grupo a su mando, tanto que nadie le miraba, pero ejecutaba armoniosamente sus órdenes –parecía así, aunque como veremos, no lo era exactamente-. Viviana y sus hermanas, sin embargo, a veces se toman dos segundos para comer una pepa de chonta, o bien mirarme, o reírse de lo que conversamos, sin dejar nunca de estar atentas a su tarea. Todas estas mujeres siguen órdenes, sin que sepamos exactamente cómo lo hacen, qué piensan, de qué forma creen podrán beneficiarse, cómo piensan ellas al sujeto que ordena, no sabemos, porque no es posible hacerlo, porque este espacio de indeterminación también es necesario para el proceso de *assujettissement*, de sujetar y de subjetivar.

El padre de Viviana, “aquel que habla con poder, aquel que hace que suceda lo que él o ella dice, (...) posibilitado por haber sido llamado primero, y por tanto, iniciado en la competencia lingüística a través de la llamada” (Butler, 1997: 60), un día me indicará cómo *atrapar a un hombre*:

“para atrapar a un hombre que le ha tenido (a la mujer), le ha disfrutado y luego le ha desperdiciado, debe poner en un tabaco una uña suya, y fumar en frente de él, de forma que le caiga el humo”. [Apuntes de campo]

Puede ser que don Víctor relacionara la categoría *mujer* con la categoría *desperdicio*, al tiempo que Viviana pensaba en una mujer divorciada como una mujer *botada*, considerando a la mujer como un agente incompleto, esperando a ser completado, construido, sujeto incompleto. De modo que en el nivel simbólico la subordinación también es efectiva, y lo es sobre un cuerpo dispuesto a ser calificado, nombrado por una autoridad masculina.

La alimentación como responsabilidad de las mujeres

La construcción de sujetos reflexivos, que se piensan a sí mismos, requiere que estos apropien ciertas divisiones. Según Bourdieu, la somatización progresiva de relaciones fundamentales permite la institución de dos naturalezas diferentes, es decir, de dos *sistemas de diferencias sociales naturalizadas* que se inscriben en los cuerpos (1998: 20). Esta división es la que permitiría engendrar todas aquellas diferencias que ya han sido duraderamente registradas, es decir, que las estructuras estructuradas sean al mismo tiempo estructuras estructurantes, creadoras de realidad –de estructuras objetivas, y manifestaciones y rituales colectivos, como ya se ha dicho-. Esto lo pude ver, entre muchos otros casos, en el caso de Soledad, una niña de 10 años, hija de Ricardo, el maestro de escuela, expresidente de la comunidad. Ella me contaba cierta naturalidad, también con ganas evidentes de llorar –pero nunca lo hizo durante las entrevistas– acerca de la violencia que su padre ejercía sobre su madre y ella misma, la misma que ejercía su abuelo sobre su abuela. Ella me explicaba a partir de allí cierto orden que se guardaba en la comunidad:

“Mi papa le sabe pegar duro a mi mamá. La arrastra por el piso, le pega con cable, con palo. Le da puños en la cabeza, en el piso. A mi me da miedo y me pongo a llorar en un ladito. Mi papá le pega a mi mamá porque dice que ella le engaña con

otro hombre, con mi tío. Cuando le pega mi mamá sabe llorar, a veces se va a donde mi abuelita.(...) A mi también me pegó, cogiéndome una vez por el cabello y halándome, y mi mamá solamente ahí le pegó, nunca más le ha pegado, siempre se pone a llorar, y después lo perdona, aunque a veces dice que no le va a perdonar (...). Mi abuelo [el padre de su madre] también le pega a mi abuelita [la única mujer Yachaj de la comunidad y de la zona]. Lo que pasa es que él es alcohólico. Está en el monte y llega a la casa y sabe hablar a mi abuelita, y le dice que por qué no le tiene la comida y la sabe arrastrar por el piso, y mi abuelita no dice nada, aunque mi tío [hermano de su madre] le ha querido pegar a mi papá por eso, es que mi abuelito sabe pegar a toditos". [M01 28/01/07]

El llamado a incorporar la norma y así responder a ella no se hace efectivo por sí solo, debe ser llevado a cabo a través de una serie de actos, actos de violencia simbólica y física. Lo podemos ver en el relato de una mujer de la comunidad al recordar cómo ella de niña aprendió cuál era su lugar al ver cuál era el de su madre:

"principalmente a una mi padre s::í, ha sabido maltratar, tomar, caña brava ha sido como dicen, así sin plata mandaba a mi mamá cuando llegaba borracho a que le preparara de comer, mandaba a la calle a buscar comida así sin plata, y nosotros lloramos escuchando a mi mamá. Como mi papá ha sabido pegar muy duro, la gente aquí le conocía :: y le daban no más a mi mamá comida para que le cocinara, si ella no le hacía, ahí mismo mi papá sabía votarle todo y ollas afuera, entonces le pegaba" [M05 30-01-07].

Si no estaba dispuesta a cocinar para su esposo cuando este se lo pidiera, esta mujer debía estar dispuesta a una violencia mayor. La amenaza del ataque, o bien todo el trabajo de enseñanza que realizan las madres con sus hijas acerca de sus responsabilidades son evidencia del tipo de violencia al que nos referimos. Han aprendido a ser unas mujeres ágiles en la preparación de alimentos para los hombres que llegan a la casa, para sus hermanos, para sus esposos, para las autoridades. La responsabilidad de la consecución y preparación de los alimentos recae sobre ellas. Ante los ojos de la comunidad, son ellas las señaladas cuando hay desnutrición en los niños, cuando hay enfermedades, acusadas de "andar en la vaguería", como me decía Ricardo, el profesor de la escuela intercultural bilingüe, especialmente en las niñas que no ayudan a sus madres. Entonces, es una restricción que pesa, que responsabiliza, que reconocen. Así, Alicia, la madre de dos niñas que iban casi todos los días a mi casa a dibujar y pintar con colores y acuarelas, me responde cuando le pregunto por las razones que llevan a su marido a pegarle:

"umm [ríe, lamenta] es que así es costumbre. Yo lloro, si paso mal, a veces en la espalda, en las piernas, con palo no más. Yo no hago nada, y después vuelvo, después quiero volver, es que cuando no está borracho no pega; el hombre pega a

la mujer cuando no cocina, cuando no le da chicha, cuando no le da fresquito [bebida para la sed] ::: cuando se porta bien una, la hija y la madre, ahí no pega” [M27 28-01-07].

Alicia tanto como sus hijas ya ha hecho costumbre su deber, y así mismo costumbre el derecho de los hombres de recordárselo, e incluso, son las mismas mujeres que entre ellas se llaman a cumplir la norma, como me decía la señora Zenaida, madre de Viviana acerca de la reticencia de su hija a cumplir las órdenes en el hogar:

«Viviana de vez en cuando no me hace caso, a ella no le gusta que le dé tarea. A veces la obligo a que trabaje, diciendo que “no sirves para nada”» [M18 13-02-07].

Las niñas comienzan a saber a través de los años que pasan exactamente qué es lo que se espera de ellas. Lo han internalizado, e intentan cumplirlo, en medio de una estructura de poder con múltiples exigencias y posibilidades propuestas por agentes que se disputan el monopolio de la legitimidad de la interpelación –ong’s, escuela, iglesia, instituciones de salud del estado, etc.-. Entonces, a las mujeres, y a las niñas progresivamente, se les exige satisfacer las necesidades alimenticias de la familia, asegurar parte importante de su reproducción material. Este deber asignado restringe, en primer lugar, su movilidad física, al limitar su espacio legítimo a la chacra y la cocina – y ahora progresivamente a la escuela y los espacios de la organización política-. En segundo lugar, legitima la violencia que sobre ellas se ejerce, tanto física como simbólica. En tercer lugar, las lleva a reconocer espacios simbólicos de forclusión⁴, pues al tiempo que las mujeres, tanto niñas como adultas construyen su agencia, deben rechazar lo que permanece fuera del universo de su existencia simbólica en tanto sujeto (Butler, 1997: 224); esto produce tanto sufrimiento en la abyección –por no ser, por no poder ser la mujer esperada- como dolor por asumir el papel que le es designado.

⁴ Judith Butler se refiere a la *forclusión*, en tanto “rechazo primordial de aquello que permanece fuera del universo simbólico del sujeto” (Butler, 1997: 264). La forclusión es aquello que funda al sujeto, que le permite emerger, al repudiar lo que debe permanecer fuera de su espectro de sujeción, pero que a la vez debe mantener vivo como barrera para marcar los límites del *yo*. Butler postula que, sin embargo, este repudio, en tanto deseo, continua existiendo como tal en la psique del individuo a través de la internalización del deseo en forma de identificación, a través de la *vuelta melancólica* (Butler, 2001: 185, 191). La forclusión construye, en otras palabras, el *exterior constitutivo* de Derrida, es el proceso que permite la marcación de límites entre lo psíquico y lo social, entre lo imaginario y lo simbólico: “el sujeto se constituye a través de la fuerza de la exclusión y la abyección, una fuerza que constituye un exterior constitutivo del sujeto, un exterior abyecto que, después de todo, es “interior” al sujeto como su propio repudio fundacional” (Butler, 2002: 20).

Rechazan aquel control que sobre el cuerpo, su movilidad, su sexualidad, es asumido como potestad masculina en estas comunidades (Muratorio, s.f.: 14).

Yo se, por eso puedo: la alimentación y la resistencia

Viviana me ha dicho «a veces me pegan cuando yo no obedezco, cuando no hago los deberes, a veces porque no cocino la yuca, por ejemplo porque no lavo los platos, porque no pongo a barrer la casa, ahí me hablan, diciéndome [mi padre, mi madre, mis hermanos y hermanas] “vaga, como niña debes aprender, si eres mujercita, cuando te cases, ¿qué vas a hacer, así vas a vivir?, te va a pegar tu marido”». Viviana se contrariaba por las exigencias domésticas que no quería cumplir, un cuerpo furioso y tosco a la hora de hacer lo que le ordenaban –así se manifestaba-. Las sedimentaciones del poder en los cuerpos, el dolor que se adentra en ellos, sin embargo, no implican la quietud. En tanto producción, en tanto positividad, el ejercicio de poder requiere que las expresiones colectivas y públicas y las estructuras objetivas puedan «establecer un sentido práctico del cuerpo, no sólo un sentido de lo que es el cuerpo, sino cómo puede o no negociar el espacio, su “localización” en términos de coordenadas culturales vigentes» (Butler, 1997: 255). Se necesita para performar, ante todo un cuerpo *dispuesto* a hacerlo, pero también un cuerpo controlado, tal como ha sido expuesto en recientes etnografías que sobre el tema de la violencia de género han sido realizadas en comunidades kichwas de la región (Segura, 2006: 9).

Después del almuerzo todos vuelven a sus labores, madre a la chacra y padre al cultivo, hijos e hijas a jugar, hacer deberes, traer agua. Llega el hermano de Viviana de la escuela, y se sienta en la cocina, esperando ser servido. Viviana entra y le sirve la comida, callada, sin decir nada, cumpliendo aparentemente a cabalidad lo que le corresponde. Observo que, aunque no pronuncia ninguna palabra, está sirviendo la comida a su hermano con bastante rabia, poniendo la comida en el plato sin ningún cuidado de la forma, contrario al modo en que generalmente sirve a su padre o cuando está siendo supervisada por un adulto –estando yo presente debiera ante ella representar quizá cabalmente a un adulto, pero Viviana ya sabe que cuando ella actúa de esa forma yo no le digo nada, no le reprendo como los demás-. Después de poner-arrojar el plato delante de su hermano toma un pedazo de plátano y se lo da casi sin mirarle, y se va,

dejándole comer solo, mientras este le dice “yo no quiero comer eso”, y Viviana le ordena –será cumplido- “pues lo tienes que comer, es lo que hay, yo te serví, yo cociné eso”.

Este relato me sirve como ejemplo para evidenciar el poder de lo simbólico como espacio de subversión. Mientras desde el psicoanálisis por ejemplo Lacan relaciona lo simbólico con el espacio de la dominación, y lo imaginario como escenario de lo no transitado por lo simbólico, Foucault entiende la resistencia como un efecto del poder, producido precisamente a partir de los efectos inesperados en las interpelaciones simbólicas, en los llamados de la Ley para la constitución de los sujetos, ocurrido en lo simbólico (Butler, 2001: 112). Viviana debe servirle la comida a su hermano, debe servir a los hombres, y su padre, Yachaj, es uno de los que tiene el poder de decidir sobre su cuerpo –salud física, emocional, sus sueños, su futuro, su vida- en caso de que no *responda* a su llamado. Pero Viviana sabe, siente, que en tanto el poder la requiere para constituirse, ella puede responderle, puede creativamente hacerlo, y es el deseo de existir ella misma también, el que la lleva a servirle todos los días a los hombres de su hogar, preparándose para servirle en un futuro a otros hombres –su esposo, sus hijos, los líderes de la comunidad, los profesores, los representantes de las ong’s-. Servirles *mal*, servirles a veces con deseo de hacerlo, otras con un odio evidente, otras poco, otras mucho, otras con buen sabor, otras con las sobras, pero siempre hacerlo, porque sabe también que si no lo hace estaría condenada a una muerte social segura. En este sentido el espacio doméstico se convierte para algunas mujeres en espacio de resistencia u *obstrucción*, término utilizado por Hérietier para referirse al derecho de veto “*inexpresable pero real*” que poseen las mujeres al ser productoras de ciertos bienes dentro de la lógica local del reparto sexual (1996: 292).

“Sin control sólo se llega a la perdición”: el ejercicio de la sexualidad

El lenguaje del sexo y la alimentación se entrecruzan (Sheper-Hugues, 1997: 163). La mujer en Porotoyacu es la encargada de la alimentación de la familia, y al mismo tiempo, es la encargada de la reproducción de la misma, aunque ella no sea ella quien esté en la posición de escoger siempre de qué forma y cuando ello es correspondiente. Foucault encontró que en la Edad Media, si bien la búsqueda de control y a la vez de

satisfacción de las necesidades alimenticias tenía límites en los discursos reguladores, no ocurría lo mismo con el ejercicio de la sexualidad. Para ello era necesaria la creación de un cuerpo heterogéneo de discursos, propuestas (filosóficas, morales, filantrópicas y demás), instituciones, leyes y enunciados científicos, es decir, un *dispositivo de la sexualidad* (Macey, 1995: 434), que hiciera “proliferar, innovar, anexar, inventar, penetrar los cuerpos de manera cada vez más detallada y controlar las poblaciones de manera más total” (Foucault, 1989: 130). En el contexto estudiado ahora no podemos referirnos específicamente a un dispositivo, en cuanto no existe un cuerpo –un conjunto de discursos articulados, disciplinadores- que tengan por objeto la producción de una sexualidad. Si bien existen discursos respecto de la sexualidad, que materializan e invisten los cuerpos bajo su marca, no existe una “red que los une, que gobierna el juego entre los hilos heterogéneos” (Macey, 1995: 434). Podemos sin embargo preguntarnos por los discursos –paralelos, dominantes, nuevos, viejos- de la sexualidad que existen en la comunidad de Porotoyacu, que le dan forma, y posibilidad, a los cuerpos para constituirse en sujetos para fines diferentes, a veces contradictorios.

La señora Margarita, de 45 años de edad, ha venido a visitar a la familia de su hermano Víctor. Vive en Archidona junto con cuatro sobrinas, y cada cierto tiempo se desplaza hacia Galeras, zona rural ubicada a cinco horas de Archidona, donde tiene cultivos de naranjilla. La trayectoria de vida de la señora Margarita parece diferente de la recorrida por las demás mujeres de las comunidades Kichwas de la zona. Siendo joven, fue pedida en matrimonio por varias familias, pero sus padres, en virtud que era la hija menor de la familia, la única que vivía entonces con ellos, decidieron no aceptar ninguna propuesta, apoyándose así mismo en el deseo de Margarita de no casarse. Cuando cumple 19 años, muere su hermana mayor de 45 años, dejando 10 hijos y un esposo paralítico (el señor ha quedado en ese estado al encontrarse borracho, costumbre seguida por las personas marcadas por este sexo, y caer del tercer piso de una casa).

Entonces, la señora Margarita acepta el pedido de su hermana moribunda y se hace cargo de la familia de ésta, incluso de su esposo. Durante los últimos 16 años, ha cumplido el papel de “mamá y papá” como dice ella, trabajando, educando a sus sobrinos y atendiendo al viudo paralítico. Margarita me dice “nunca he querido

casarme, si quisiera casar iba a sufrir, no quería que hombre maltratara a mi y por eso nunca acepté (...) hombre habla, pega, manda, y yo quería estar tranquila junto con mis hijos [sobrinos], que nadie me maltratara”. Reconociendo de esta manera que la vía del maltrato, si bien es naturalizada por las mujeres Kichwas, es reconocida como esto, como una vía. Lastimosamente para muchas es la mejor posible, mientras que para otras, como Margarita, se presentó como una segunda opción, ante otra que escogió, y que le escogió, dentro de una cultura que destina la crianza de los hijos a las mujeres. Es por ello que ella ha debido, ha querido, asumir el rol de madre de sus sobrinos, librándose de la violencia física de un esposo, y a la vez aceptando y asumiendo la violencia simbólica que le ha construido como agente hasta ahora, en tanto *mujer y madre*.

Es posible comprender a través del relato de la señora Margarita que para las mujeres Kichwas de Rucullacta el matrimonio no está separado del maltrato, de modo que al escoger uno, inevitablemente están aceptando el otro. Entonces el control de su sexualidad, que durante la infancia y adolescencia ha estado controlada por sus padres y hermanos, tanto como por la comunidad a través de la violencia, pasa a ser controlada directamente por el esposo y los hijos (cuando estos crecen), por la familia y la comunidad. De esta forma se anulan las posibilidades para el uso conciente de su propio cuerpo, volviendo prácticos todos esos principios incorporados en la infancia. Es importante aquí mencionar análisis como el de Blanca Muratorio en el sentido que la violencia de género evidencia siempre un miedo, un miedo a la pérdida del control sobre las mujeres, evidente cada vez con mayor fuerza, tanto más cuanto mayor es la violencia que sobre ellas se ejerce en las últimas décadas (Muratorio, s.f.: 15).

El discurso dominante de la sexualidad actúa aquí de forma que la sumisión de las mujeres producida por unas relaciones de fuerza en que están inmersas, naturaliza el control, lo hace esperado, inevitable. Se permite que este discurso pueda somatizarse culturalmente a través del inconsciente, tener una traducción natural en el hecho de meterse debajo, someterse, inclinarse, rebajarse, encorvarse” (Bourdieu, 1998: 54-55). Pero para ello es necesaria una *toma de posición*, se necesita responder a la *interpelación*, es necesaria la agencia para construir sujetos, y es en este sentido que

Segundo, uno de los líderes de mayor edad de la comunidad, me dice que de acuerdo a la forma en que responda a los deberes asignados por la comunidad una niña, una joven, una mujer en la comunidad, podrá esperar un futuro acorde:

«Si coge usted quiere, se pinta usted misma [con la marca negra de la desobediencia], y se va a morir con esa marca [dura para toda la vida], usted no tiene que pintarse, tiene que ser buena señorita y buena mujer, respetando donde quiera, amoroso, sociable, ¿así quién dice nada?, si es buena mujer, todos van a querer enamorar a usted, porque es buena mujer, y ahora si usted es una habladora, si parece nacida de un árbol caído ¿quién va a querer?, si es bandida es porque no ha nacido de un humano, esa mujer cocinaba y fritaba chicharrón. Ahora, si es así los demás van a decir en secreto "mira esa, yo se cómo es, así es esa mujer, yo ayer me acosté con ella, vamos a ver otra vez", ¿y una mujer así qué vale?, ¿si ve, si ve? Entonces no hay que marcarse nunca con el marcador negro, hay que cuidarse, porque la vida es jodido, si eres científico o multimillonario, es igual para ti (c.o. ahora está aconsejándome a mi) que respeten el gobierno, la ley del padre. A las mujeres jóvenes que actúan mal, que hacen escándalo público, en la comunidad todos van a decir "en esa familia no hay que enamorar, esa familia ni pensar en llevar una hija de ellos". Entonces yo digo que esas son cocinadas y fritas como el chicharrón, eso es, malas, en su pecho, porque hay un marcador negro en la mesa, hay un marcador negro en la cama» [M16 05-02-07].

La labor de incorporación de unos principios de división sexual que producen un *sentido práctico* del uso del placer y la dirección del deseo, es posible gracias a una serie de instituciones que en ámbitos diferentes, permiten educar, en tanto acto político a las mujeres (Bourdieu, 1998: 54), tanto como a los hombres, en la naturalización de una visión del mundo y no otra. Aquella que permite la movilización controlada de la materialidad (el cuerpo vivido) de los individuos, del placer permitido, del dolor físico y psicológico legítimo, una sexualidad en principio –en derechos, en legitimidad- privada de placer para la mujer en la edad adulta, pero signo de fidelidad en las comunidades kichwas de la amazonía ecuatoriana (Segura, 2006: 82). En tanto la socialización atraviesa primeramente a los cuerpos para incorporar disposiciones políticas, decimos que los discursos de la sexualidad actúan para orientar, a través de diversos mecanismos, a la experiencia sexual en forma política (Bourdieu, 1998: 73). En la adolescencia de las mujeres en Porotoyacu ello se refleja en el hecho que las niñas deben, a partir de los doce años, asumir las restricciones que se les impone en tanto *maltas* en cuanto a las relaciones sexuales. Se supone que deben esperar al matrimonio (Vallejo, s.f.: 17), y experimentan un mayor control en el ejercicio de la sexualidad

respecto de los hombres, según se ha comprobado en varias etnografías realizadas en la región (Vallejo, s.f.; Muratorio, 2002).

Y la experiencia sexual se incorpora, se hace cotidiana, sedimenta una posición, que es al mismo tiempo la sedimentación de un cuerpo, premisa de “la sumisión inmediata y prerreflexiva de los cuerpos socializados” (Bourdieu, 1998: 23). Sin embargo, si pensamos en la sedimentación podemos estar negando la capacidad de la violencia simbólica, de la limitación, para constituirse en el escenario de la subversión. Si bien Butler argumenta que la sedimentación de los usos de un *nombre*, la sedimentación de un trauma⁵, considera que la agencia se deriva de las limitaciones en el lenguaje, por lo que la limitación no tiene sólo connotaciones negativas (Butler, 1997: 72). Es en la repetición de una subordinación originaria donde Butler encuentra, a partir de la iteración, de la cita, la posibilidad de repetir con un propósito diferente, parcialmente abierto, la restricción de las interpelaciones que llaman a los agentes a constituirse (Ibíd.: 69). Pensemos entonces en estos llamados –ahora en el ámbito de la expresión colectiva y pública que permite constituir las estructuras objetivas según Bourdieu-, y en cómo responden a ellos las llamadas a constituirse como *mujercitas*⁸, como *citan* la norma.

La organización política de la comunidad es un primer espacio en que se realiza el llamado de constitución. Uno de los aspectos positivos son los espacios de participación en torneos deportivos para mujeres. El deporte, como espacio de visibilización, que permite a las mujeres conformar equipos deportivos de baloncesto y volleyball, para tener una presencia en los espacios públicos de la comunidad, y así mismo a las niñas visibilizarse en el mundo escolar y comunitario.

Por otro lado, la instancia política comunitaria actúa como ente regulador de la violencia que se ejerce sobre las mujeres, y que a su vez permite controlar su sexualidad, y como bien apunta Muratorio, “niegan o esconden la amplia ocurrencia de violencia doméstica

⁵ Butler entiende el término trauma como “una memoria que vive en el lenguaje y que el lenguaje transmite” (Butler, 1997: 65)

⁸ Es el término con el que en estas comunidades se refieren a las mujeres, niñas y adultas.

contra mujeres en sus propias comunidades” (2002: 1). Voy en el bus que me lleva de la comunidad hacia el municipio de Archidona, para solicitar en las oficinas de la administración municipal las estadísticas sobre violencia intrafamiliar de Porotoyacu. Un poco más abajo de la casa en que estoy viviendo, se sube al bus César, el presidente de la comunidad, quien se dirige al mismo lugar, pero vestido formalmente, con su mejor traje, para gestionar proyectos de la comunidad. Se sienta a mi lado, saludándome con una reverencia que considero poco normal (para mí, aunque quizá normal para él a juzgar por la posible representación que ha construido sobre esta *mujer*).

Aprovecho el trayecto para preguntarle acerca de la vía de solución comunitaria de los casos de violencia intrafamiliar. En primer lugar, me dice que desde que se creó la Casa de la Mujer en el municipio del Tena, una instancia legal para la denuncia de los casos de violencia intrafamiliar ubicada en la capital de la provincia, a una hora de camino en carro desde la comunidad. Es por ello que, según César, ya no hay violencia intrafamiliar, los padres y madres ya no golpean a sus hijos –César no considera la violencia de pareja como v. intrafamiliar-, ahora temen ser encarcelados. Después le pregunto con insistencia acerca de la violencia en la pareja, que casi la totalidad de las veces se ejerce sobre la mujer, y me dice que ese no es un problema de la comunidad, pues ahora, dice, “es más que todo violencia psicológica”.

Así me da a entender, primero, que está interesado en ocultar la violencia física como una realidad presente, y segundo, que considera a la violencia psicológica como un mal menor. Le menciono que durante un taller de pintura que hicimos con los niños y niñas de la escuela, cuyo tema fue la vida en la familia y las cosas tristes de ella, los y las estudiantes dibujaron y pintaron con acuarela los palos, correas, machetes, con que el padre golpea a la madre, o el hermano a la hermana, y a estos y estas en su propia casa. César me dice, no pudiendo negar ya esta cruda realidad, que son primero los vecinos y familiares quienes ayudan intentando resolver mediante consejos el conflicto⁹, y

⁹ Aunque ya sé por Rita, una mujer de la comunidad, que las mujeres no se involucran demasiado en ello porque pueden salir igualmente golpeadas por el hombre que maltrató a la mujer a quien tratan de ayudar.

posteriormente, si el conflicto no es solucionado¹⁰ pasa a manos de la junta de la comunidad (compuesta por hombres), donde se le *aconseja* al hombre agresor sobre las consecuencias que puede tener su conducta en relación con la judicialización de que puede ser objeto en el sistema jurídico ecuatoriano.

Después de estar en silencio unos segundos, César me dice con alegría (con un orgullo que denota felicidad por la nueva soberanía) que ahora la organización está cambiando, que ha dejado de ser hace unos meses una cooperativa de asociados para organizarse como los demás pueblos indígenas del Ecuador, como la organización de pueblos indígenas Kichwas de Rucullacta. Ahora la comunidad va a gozar de jurisdicción propia, de modo que la intervención sobre la violencia intrafamiliar estará a cargo únicamente de las autoridades de la misma, y no podrán participar directamente el sistema jurídico ecuatoriano. Así, instituciones que se presentan ahora como un bloqueo temporal a la violencia, como la Casa de la Mujer, dejarían de tener cualquier tipo de injerencia en la zona, y el conflicto, en el caso que se considere que realmente hay uno, se “solucionará” con la firma de un acta¹¹.

Lo que César llama “justicia tradicional indígena”, parece un mecanismo de disciplinamiento que encierra las prácticas de construcción y dominación sobre la mujer y la niña Kichwa, el punto final del circuito de naturalización de la violencia¹² (Segura, 2006: 60). Traigo a la conversación el caso de la señora Maria, una adulta mayor que murió hace tres semanas en la comunidad. La señora Maria vivía en Porotoyacu, mientras que su hija de 18 años recién casada -incluso asistí yo a su matrimonio, realizado hace un mes- vivía con su esposo en Mariposa, la comunidad de éste, como es la costumbre. El joven marido le ha pegado a su esposa, y la señora Maria, al ver las

¹⁰ Según mis observaciones en la comunidad, se dice que se ha “solucionado” el conflicto si el hombre acepta dejar de golpear temporalmente a su pareja, si lo sigue haciendo sin dejarle marcas visibles o hacer escándalos, o bien si le amenaza a ella para que no vuelva a denunciar

¹¹ El acta tiene por objeto prevenir al agente maltratante del castigo potencial al que se expone si vuelve a agredir físicamente (con marcas visibles e “importantes” de sancionar ante los ojos del consejo directivo de la comunidad, compuesto por hombres).

¹² En el estudio realizado por la antropóloga Maritza Segura en comunidades kichwas de Sucumbios – provincia amazónica ecuatoriana-, la autora estableció que la violencia ejercida hacia las mujeres sigue un ciclo de naturalización marcado por la ambigüedad del reconocimiento y la invisibilización de la misma. (Segura, 2006).

grandes marcas en el rostro y cuerpo de su hija, furiosa acude donde su yerno, para exigirle [“aconsejarle” es el término usado en la comunidad] que no golpee a su hija, y el yerno le responde con los mismos golpes, pero esta vez no los dirige hacia su pareja, sino hacia su suegra. La señora María no resiste el dolor y la contundencia de los golpes que le han dado, y después de una semana de convalecencia, muere. Entonces por el relato de César entiendo que tal como lo evidenció Segura para las comunidades de Sucumbios, y como se ve en el caso de las autoridades indígenas de Porotoyacu “por un lado se reconoce la existencia de la violencia contra las mujeres, y por otro, se la mantiene en silencio” (2006: 8).



La señora María baila en la fiesta de matrimonio de su hija

Si bien los padres actúan para regular la violencia que se ejerce sobre las parejas de sus hijos, permitiéndola e incitándola en cierta medida, no lo hacen hasta el punto que provoque una muerte pero sí que afirme las jerarquías. Blanca Muratorio, en las etnografías realizadas en estas comunidades, ha evidenciado que las suegras pueden también ser víctimas de la violencia ejercida por sus hijos-as- y yernos (s.f.: 10). Durante el velorio de María, las mujeres entre chisme y pregunta comentaban sobre las posibles causas de su fallecimiento, y así mismo de las marcas en su rostro, hasta que la hija de la difunta llorando y en voz baja cuenta a sus comadres la verdad de lo sucedido y las amenazas posteriores de su esposo para que no dijera nada a la comunidad. Es importante mencionar que después del velorio, el caso de la señora María no se volvió a comentar en la comunidad, olvidado o poco *importante*. Pareciera que indigno de ser recordado, ya ha prestado su utilidad al incorporarse como *evidencia* de la *realidad* ante las niñas, jóvenes y adultas.

Le pregunto a César si se ha seguido algún tipo de proceso dentro de la justicia tradicional respecto de este caso, frente a lo que él, completamente seguro de la correspondencia de los procedimientos de la organización que preside me dice “no, las cosas se han dejado así, ya muerta la señora no hay ningún acta de compromiso que firmar”. Llego en ese momento a comprender cómo funciona la lógica de la administración de justicia Kichwa del alto Napo, hasta dónde pueden llegar las reglas del juego, rayando en lo macondiano: ¡claro, ya muerta la señora, no hay nada que enmendar en su cuerpo, no hay hospital que pagar, no hay entonces acta que el agresor deba firmar! Lo que cuenta es la administración de la vida, y su mantenimiento en pos del cumplimiento de las funciones socialmente asignadas, y en ningún momento el bienestar de las mujeres, ni el de las vivas, ni el de la memoria de las muertas para la transformación de las generaciones posteriores. Pero las organizaciones no reconocen que, como lo ha planteado ya Muratorio, en los procesos de etnogénesis se ganaría mucho si se permitiera la creación de nuevas identidades de género basadas en la resistencia y la memoria constructiva de un pasado violento (2002: 13).



*El día del velorio de la señora Maria, la comunidad solitaria,
todos/las visitando a la muerta. Al siguiente día, hombres ebrios sentados en las casas,
hablando, riendo, la música fuerte en las casas. Todo vuelve a la normalidad*

Además de la organización política de la comunidad, un segundo espacio es la familia, en el marco de las mediaciones comunitarias. Hay algunos espacios performativos, algunas salidas que permiten a las mujeres, y entre ellas a las niñas, resistir ante la violencia. Pueden por ejemplo escapar, correr. La casa de familiares, comadres, vecinas, es un refugio temporal que permite escapar de la violencia física. También usan embriagar –distraer- al hombre maltratante, pues tanto como el alcohol propicia la

violencia de hombres hacia mujeres, las mujeres le utilizan para hacer dormir al marido y que este desista, o por lo menos olvide temporalmente el deseo de maltratarles. Aconsejar, modo en que las comadres y familiares mujeres se constituyen en mediadoras temporales ante la violencia ejercida por el hombre sobre la mujer, sea cual sea la relación entre el agresor y la agredida (hermanos, esposos, hijos, sobrinos, amigos, novios, etc.). Escuchar, mecanismo a través del cual, sin solucionar el problema de violencia, las mujeres realizan una venganza de la palabra, se quejan entre sí, se escuchan. La exigencia de participación política, pues a pesar de no ser escuchadas en las instancias políticas, se están formando algunas (poquísimas) líderes mujeres, quienes espero, crearán espacios de participación.

Sin embargo, como anota Maritza Segura, en las familias Kichwas de la amazonía el hombre asume un rol proveedor, y es suya la potestad de actuar en espacios públicos, mientras que la mujer está asociada con lo doméstico –orden físico del hogar, cuidado de la huerta, cuidado de los animales, y apoyo en las labores productivas de la finca- (2006: 42). A su vez, el hombre ejerce, como ya se mencionó, un control indirecto a través de las mujeres adultas sobre la sexualidad y la reproducción de las más jóvenes. En Porotoyacu, los padres y madres aconsejan a sus hijas -por el bien de ellas, con un *desinterés* que nada tiene que ver con la indiferencia-, que el matrimonio es requisito para el ejercicio de la sexualidad, y que las niñas deben estar separadas de los niños (al menos así lo intentan). Piensan también que el dolor las hace fuertes –y para ello los golpes con ortiga desde pequeñas (Vallejo, s.f.: 20)-, al tiempo que consideran la exploración del propio cuerpo o de uno semejante como un pecado, como un camino hacia la *perdición*, contraria al interés de reproducción social. Al respecto, la señora Rita me cuenta de las experiencias para intentar llevar a cabo la responsabilidad asignada en el control de la reproducción de sus hijas, elemento inseparable del control de la sexualidad de los y las adolescentes:

«Más se cabreó mi esposo porque no quería ese hombre juntarse con mi hija [estaba embarazada con catorce años de edad], por eso enojó más, y [le dijo a su hija] “por qué te has enamorado de ese hombre, si ahora no te va a llevar, ¿por qué le dejaste?”, así le dijo, y ella decía que “no, mamita y papito si me va a llevar, la familia no más es la que no quiere, él si me quiere, él no me va a dejar y yo no le voy a dejar” así me dijo. Entonces nosotros pensamos que si ella quería hacer así,

pues que ya la guambrita ya había decidido (...) Cuando había problema de mi hija, ahí si me pegó [mi esposo], me haló del pelo, me pegó con correa, porque quería pegar a la hija, pero yo le dije "si está embarazada, ¿cómo le vas a maltratar?", y ahí mismo me dio con correa, dos correazos me dio [se ríe], dos correazos, dos correas me dio; me dijo "usted me tiene que dejar pegarle, es mi hija, si yo quiero yo puedo matarle" y yo le digo "cómo le vas a matar, si le matas te voy a mandar a la cárcel, si le maltratas", entonces ahí si me pegó, "tu le tenías que haber cuidado" me decía». [M05 31-01-07]

Pero la señora Rita no denunció a su esposo, quien siguió maltratándole a ella y a su hija embarazada por algunos meses más. Incluso Viviana, la niña de doce años, me dice que ella ayuda a cuidar a los niños de su familia "porque sí", involucrada en la reproducción familiar tanto como su madre que llora porque se siente culpable de que su hija Doris haya escapado de la violencia del hogar migrando hacia la capital del país, sintiéndose *mala madre*. O Rita, que acepta los golpes de su esposo como castigo por no controlar la iniciación sexual de su hija menor. La familia funciona mediante acuerdos tácitos, leyes más y leyes menos importantes, leyes que se pueden infringir, y leyes que amenazan con la expulsión, con la destrucción del vínculo con aquellos que han producido a esa niña, a esa mujer. Leyes que aterran, que causan el miedo espantoso de dejar de existir –corporal y simbólicamente- para sí misma y para aquellos que te han construido bajo la subordinación.

Y estas leyes se producen, se representan, se ejecutan, a la hora de comer, en la distribución del espacio, al pensar quien duerme con quien en la casa, al lavar la ropa la mujer y no el hombre. Esperando ansiosa la niña al padre, protegiendo la madre al hijo, golpeando a su hija –o al contrario-. Y es esta incorporación efectiva lo que lleva a Soledad, de diez años, a querer abrazar a su padre días después que éste ha golpeado a su madre. Soledad no lo ha olvidado, pero supone que si así ocurre es porque *es costumbre*, "casi siempre los papás les pegan a las mamás". Es la evidencia de que existe un orden, indispensable para que las mujeres *sean* en el mundo sin el riesgo de desaparecer, que sean en un orden con garantía de pervivencia en el tiempo.

Sin embargo, es importante observar que el modelo de familia Napo Kichwa ha sufrido transformaciones durante las últimas décadas. Como anotan Muratorio y Vallejo (Muratorio, 2000^a; Vallejo, s.f.) la participación de los mayores en la toma de

decisiones de las mujeres jóvenes es cada vez menor, y mayor el número de embarazos adolescentes y madres solteras. Las mujeres adultas también participan de la disputa respecto de las nuevas ideas de las jóvenes mujeres (Muratorio, 2000^a, 238). De este modo, las mayores pueden llegar a ser puntos de apoyo en la resistencia contra la violencia de género, pero también sus legitimadoras. Así se ve en el relato de la señora Rita, quien vivió desde niña el maltrato, y a pesar de ello, considera que su hija ya no merece ser golpeada porque atiende a su marido:

“otro hermano me ha sabido pegar, ha sabido maltratar, cuando estábamos jugando así de niñas, y él cuando decía con una sola palabra que vengan a comer a la mesa, así teníamos que estar, y si no hacíamos caso ahí mismo nos pegaba, en la boca nos sabía pegar, si, era malo [...] la suegra de mi hija de 14 años la quiere a mi hija bastante, porque barre, cocina, lava, limpia, como una empleada mismo para el esposo y la mamá, por eso la quiere, y ya no le maltratan” [M05 30-01-07].

Un tercer espacio es la escuela. En Porotoyacu las correlaciones de fuerza han cambiado, ahora la escuela debe apoyar a la familia en la tarea de prevenir los embarazos adolescentes “deben estudiar para que no piensen en la prostitución y el fracaso”, menciona el director de la escuela, en comunidades antes reguladas por el matrimonio obligado. A la vez, aunque para algunos padres en la comunidad la escuela se presente como ayuda, para otros es un espacio disfuncional que va a hacerles perder dinero. Mientras que los niños habrán de ayudar a sus padres en la vida adulta, las niñas pueden tener asignado por destino ser madres y abandonar el hogar con sus esposos, como debiera ocurrir según las costumbres, o bien, ser madres solteras y convertirse ante los ojos de muchas familias en una carga, haciéndose, ante los ojos de muchos padres y madres, improductivo que estudien, a la familia no le va a ser útil, o bien la dinámica escolar misma se va a encargar de marginarla del derecho a la educación. Así me lo contó María, de 20 años, quien había tomado ese camino:

En el colegio enseñan que no hay que tener guagua, pero no enseñan como no hay que tener. Por eso muchas mujeres jóvenes se quedan embarazadas y dejan el colegio, o si quieren seguir en el colegio no las quieren y las expulsan. Por eso de 40 que empezamos la secundaria sólo terminamos 4 mujeres y los demás 15 hombres. Aquí algunos esposos saben pegar a las mujeres, las maltratan. La mujer como yo tiene que ir a la chacra desde las 6 de la mañana hasta las 11 de la mañana o hasta las doce. Después tiene que ir a la casa a preparar la comida, hacer la chicha, pelar la yuca y cocinar, hacer la chucula (colada de plátano).

cuidar a los guaguas y servir a la suegra. Cuando llega el marido tengo que servir a él. Después arreglar la casa, y me voy a acostar a las seis de la tarde o siete, hasta el otro día. [M02 30-01-07].

Sin embargo, la escuela intercultural bilingüe no es una institución eminentemente tradicional. Es un espacio de integración de espacios locales con lo globales, y en esta medida, ha permitido a su vez pensar a las nuevas generaciones en diferentes posibilidades que cuestionan y debilitan los controles antes más efectivos que ejercen los hombres y las mujeres mayores (Muratorio, 2000^a: 236). La escuela se presenta, como ya hemos visto, como un espacio de reconocimiento en cierta forma distinto de la comunidad, donde en principio, hombres y mujeres están en igualdad de condiciones. Así mismo, el grado de educación de una mujer puede determinar un cierto tipo de reconocimiento y respeto dentro de la comunidad, aunque sea en grado relativo. Se hace posible en cierta medida, un cierto nivel, muy bajo, de autodeterminación y en tanto sea así, el ejercicio de su sexualidad en forma de contestación dislocada de las exigencias comunitarias (Muratorio, s.f.: 15). Es el caso de Marcia, la maestra de Viviana, quien aunque ya debiera estar casada según la tradición, es respetada como maestra, aunque sea soltera y no desee casarse ahora. En este caso, ella ocupa posiciones relativamente equilibradas en relación con otros líderes de la comunidad en algunas situaciones (relacionadas con lo escolar, principalmente).



Marcia, maestra de la escuela, con 24 años aun no se ha casado, en una edad en que, ante los ojos de la comunidad, debería estarlo. En la imagen aparece con César, el presidente de la comunidad, quien le consulta respecto de la ruta a seguir en la caminata estudiantil dirigida por ella.

Ximena, de doce años y estudiante de la escuela de Porotoyacu, comprende que ser niña le da derecho a estudiar, y que a partir de allí puede tener acceso a otros derechos:

“Lo mejor de ser niña y mujer es estudiar, y lo peor es quedar embarazada, bueno, no es malo cuando ya acabamos el colegio, ahí si se puede. Pero lo bueno de ser hombre es que a ellos les dan permiso para salir a todas partes, en cambio a las mujeres no, por eso a veces pienso que sería bueno ser hombre, es que a los hombres no les pasa nada, no hay peligros para ellos, pero para las mujeres sí. Lo malo es que los hombres les pegan a las mujeres, a ellas les patean, a veces por la espalda, hasta que le dejan negrito el cuerpo, así le pegan duramente: la mamá llora y hasta le puede matar el marido a la mujer a golpes. Un vecino le ha pegado a la esposa, hasta con piedras, en los pulmones. Toda la vida ha sido igual. Está mal que le peguen a la esposa porque la puede matar. El marido solo piensa en emborracharse, y la mamá es la que vale porque es la que atiende a los hijos. El marido le pega a la mujer de gana [por nada], si viene borracho y discute ahí le da de una; viene diciendo cosas y le insulta y así le pega, diciéndole que anda con otro, y la pobre llora :: le habla así, hasta piensa [amenaza] de matarle con un machete. Los hijos, como hijos le defienden a la mamá, pero el papá también patea a los hijos. Las mamás solas no se pueden defender, porque les pegan más duro. Si la mamá tiene un marido que pega muy duro, ella tiene que aprender a esconderse con toda la familia [los hijos e hijas] y regresar cuando él se duerme”. [M28 03-02-07].

Implícitamente ella reconoce que la educación de alguna forma la va a poder salvar de vivir las situaciones de violencia que vive en el presente en su familia. Y sabe que este es su derecho. Y al tiempo, problematiza los derechos de los hombres, a los cuales no tiene acceso. Sin embargo, la educación posiblemente le permitirá lograr un cierto nivel de autonomía respecto de tales restricciones.

Un cuarto espacio o escenario es la iglesia. Las misiones religiosas han estado presentes desde el siglo XVI en la zona, influenciando radicalmente la división sexual del trabajo en las comunidades kichwas del Napo. Han reproducido particularmente la disciplina estatal de la sexualidad y las formas de socialización (Muratorio, 2000^a: 239). También han intentando legitimar el papel de las mujeres como bien simbólico y de valor capaz de producir capital social y capital simbólico (Bourdieu, 1998: 80). Así relata el señor Segundo su infancia con la misión Josefina y el contraste con su experiencia presente:

“Antiguamente, era primero los curas que vivían aquí, vivían y mandaban a la escuela; tenían aparte a las madres [monjas], no entraban ningún varón allá, siempre separados :: y venían a hacer la misa, una de niños y otra de niñas, las madres están viendo, y cuidando en la misa que no hagan nada, yo he pasado así, y nosotros sí teníamos miedo. Los curas cuidaban bien a las mujercitas, y los papás y mamás si controlaban” [M16 0502/07].

Describir el acto litúrgico tal y como ocurre en la actualidad en la comunidad también nos podrá ilustrar al respecto. A la misa asisten aproximadamente 30 personas, de las cuales sólo tres son hombres, y de los restantes, un poco más de la mitad son niñas, y las demás mujeres jóvenes y adultas. El sacerdote realiza su sermón abordando el tema del pecado. Se dirige contra la juventud, diciendo “el pecado grave da muerte al alma (...) comete pecado grave el que está juntado [conviviendo, sin casarse], mal, sin casarse, también el que quiebra el matrimonio (...) los chicos que se juntan con las chicas para hacer cosas malas [relaciones sexuales] no están con Dios, están en pecado mortal, están con el maldito (...) porque el amor no son las relaciones sexuales, esas son cosas malas”.

Predicando ante un público mayoritariamente femenino, el sacerdote intenta incorporar en ellas el sentido de lo pecaminoso, de lo indebido, para lo cual usa las figuras del bien y del mal, de Dios y del maldito. En este escenario, incita a la ignorancia en los jóvenes, al dejar por fuera de su sermón la realidad innegable de las relaciones sexuales adolescentes, intentando nombrarle como un espacio de lo maligno, negando la sexualidad de los jóvenes. Participando con éxito en la lucha por definir lo abyecto, esta autoridad cuenta con el apoyo de personas como el presidente de la comunidad, para quien los talleres de salud sexual y reproductiva deben dirigirse únicamente a las mujeres casadas. En el semanario litúrgico que entregan a todos los participantes en la misa, se consigna:

*“Aspiren a los dones de Dios más elevados (...). El amor es comprensivo, el amor es servicial, y no tiene envidia: el amor no es presumido ni se desvanece; no es grosero ni egoísta; no se irrita ni guarda rencor (...) el amor disculpa sin límites, confía sin límites, espera sin límites, soporta sin límites (...)”*¹³

Este discurso puede motivar a las mujeres, adultas, jóvenes y niñas, a aceptar la violencia de la que son objeto, y a asumirlo como un acto de amor, de sacrificio, de entrega, y por tanto de creencia en la realidad que deben vivir, con la clara responsabilidad que en ello tiene la iglesia católica con su discurso del matrimonio indisoluble (Muratorio, s.f.: 10). Por fortuna, también puede acentuar el rechazo a tales

¹³ Centro Salesiano de Pastoral. 2007. Semanario Litúrgico. 28 de enero. Quito: Imprenta don Bosco.

prácticas. Ahora, esto tiene que ver también con la decisión de cuántos y cuándo se quiere tener hijos. La iglesia católica ha participado activamente en la prohibición de los métodos de anticoncepción, llegando incluso, como ha sido demostrado en algunas etnografías ya realizadas, a la satanización del derecho a la decisión sobre el propio cuerpo que tienen las mujeres. Esa presión es bastante influyente en las niñas y adolescentes, aun más en sus madres (Vallejo, s.f.: 60).

Los medios de comunicación también participan. En casa de la familia de Viviana, como en muchas familias del Alto Napo, a pesar de no haber electricidad, están al tanto de las noticias de la región y el país, y un poco del mundo, a través de un radio que funciona con baterías y que es encendido a las tres de la mañana y hasta después del amanecer, y así mismo en la tarde y la noche. En la emisora Radio Líder están transmitiendo a las dos de la tarde una conferencia que tiene lugar en la ciudad del Tena, sobre el tema de la explotación sexual comercial de niños, niñas y adolescentes. En ella participan autoridades judiciales y educativas de la región, cuyas intervenciones dejan percibir un marcado acento moralista que condena la sexualidad de niños y niñas. El representante de las autoridades militares dice “ahora con todo eso que dicen que enseñarle a jóvenes a usar preservativos, si es que la virginidad de una señorita es lo más importante que tiene para entregar una mujer al hombre que va a ser su esposo (...) no hay que dejar de lado la moral católica que nos enseña como actuar”. La televisión, el DVD, *Laura de América* –el programa peruano sensacionalista que nadie se pierde en Porotoyacu-, todos espacios de identificación que penetran las disposiciones, las hacen dinámicas, al tiempo que las fijan en la coyuntura de los cuerpos, en unos más que en otros. Pensemos en unos cuerpos listos, preparados, con huellas que deja el haber visto, escuchado o leído, los signos que pueden distinguirlo de otras materialidades en otros lugares y otros tiempos.

Las ong’s también actúan a través de los programas de salud sexual y reproductiva, que han sido mayormente insuficientes y poco efectivos. Sin embargo, a partir de estos programas y la llegada de activistas, entre otros, las mujeres han aprendido que la formación académica posiblemente les permitirá asumir una mejor posición dentro del juego (capital económico, capital simbólico), articularse a las luchas de otras que se han

construido como ellas, más allá de las fronteras de la comunidad. Las ong's actúan también a través de los programas escolares, instalándose en la plataforma que el Estado ha creado e intentando abordar problemas como el trabajo infantil, más frente a la violencia sexual es poco lo que desde este ámbito se ha propuesto. La Casa de la Mujer se constituye en la principal instancia no comunitaria de denuncia para la violencia de género.

Las denuncias de violencia intrafamiliar son tramitadas para la Casa de la Mujer en primera instancia a través de la comisaría del municipio de Archidona. Desde allí es poco lo que se puede hacer. A juzgar por los argumentos de las funcionarias encargadas del tema en la comisaría, hay varias razones que impiden el efectivo procesamiento de denuncias y la intervención en tales casos (apuntes de campo, 02/02/07). En primer lugar, el hecho que muchos casos de violencia no son asumidos como tales por las mujeres, aun menos por sus familias o los líderes de las comunidades, por ello no se denuncia. Cuando son identificados como tales, intentan ser resueltos en primer lugar intracomunitariamente, de la forma en que acabó de explicar el presidente de la comunidad. Por otro lado, no hay educación en derechos de género, no en grado suficiente para estimular la denuncia. Cuando las mujeres denuncian, y debido a la dependencia económica y afectiva respecto del agresor, retiran la denuncia. En tercer lugar, la policía raramente llega a los sitios alejados de Archidona (Porotoyacu, a una hora en automóvil, es considerado "lejos"), y más escasa es la posibilidad de que las mujeres lleguen desde sus comunidades. La comisaría no cuenta con un traductor para las mujeres que no saben hablar español. En cuanto a los niños, niñas y adolescentes, raramente denuncian cuando son violentados, por la baja conciencia de derechos, las dificultades físicas de acceso, y el miedo a la represalia.

En sexto lugar, al ser un cargo político, la dirección de la comisaría cambia constantemente, sin que se desarrolle una estrategia de atención a largo plazo. Por último, según me informaron en la comisaría –y como lo confirmé en Porotoyacu–, las autoridades comunitarias y escolares raramente denuncian los casos de violencia sexual contra niños y niñas, y en su lugar lo "tramitan (ocultan, procesan, resuelven) internamente.

Debemos así mismo mencionar al movimiento indígena en el nivel regional y nacional, espacio en cuyo interior las voces de las mujeres, y específicamente sus demandas, han sido generalmente invisibilizadas. Se han priorizado ejes de acción que tienen que ver con otros aspectos de la identidad étnica considerados más problemáticos (Segura, 2006: 22), o bien porque se asume un discurso de la complementariedad e inconmensurabilidad de los géneros, al tiempo que en la vida cotidiana de todos sus agentes la violencia sobre la mujer se hace presente. Inevitablemente “los conflictos de género son una parte integral de los procesos recientes de resurgimiento étnico” (Muratorio, 2002: 2).

Un último actor lo constituyen las instituciones académicas. También entramos a participar en la malla de poder, a luchar por una representación que consideramos correcta, por el reconocimiento de unos derechos y no de otros, para unos, y no para otros. ¿Qué tanto de lo que hacemos llega a las comunidades?, ¿quién lo utiliza?, ¿con qué recursos nos financiamos y quien está interesado en hacerlo? Son preguntas pertinentes, que no abordaremos ahora, aunque estamos plenamente involucrados en ellas, respondiendo con este trabajo. Sin embargo, a modo de mención, transcribo a continuación un fragmento de una entrevista que nos permitirá reflexionar. La conversación se desarrolla entre Carolina (entrevistadora) y Rita, mujer líder de la comunidad:

Rita [R]: [suena el teléfono celular de la entrevistadora] Ha de ser el novio

Carolina [C]: no tengo [risas]

R: cómo no ha de tener [risas] si es que hay colono que hacen prueba en once años

C: ¿qué es prueba?

R: relaciones sexuales. A los once o a los doce años

C: si claro, si hay

R: yo me muero [lo dice despectivamente] a nosotros hasta dieciséis o diecisiete años no nos dejan, nos dicen a los guaguas [los mayores] que antes no se tienen que acercar

C: yo a los dieciséis, cuando salí del colegio, porque estuve en colegio femenino

R: ¿de solo mujeres?

C: si, a lo mejor si hubiera tenido novio a los quince ya habría pasado entonces

R: como no va a querer, si toda mujer quiere un hombre [risas]. Pero tú si tienes enamorado. Antes sabían venir extranjeros guapos, se casaban con gente nativa,

venían bastante [se levanta de la mesa y va a buscar a su hijo de diez años, pues ya desde hace un rato no le escucha. Vuelve]

C: ¿acaso acá los niños no comienzan a tener relaciones sexuales a los once también?

R: acá no, pero :: en raza de ustedes sí, así yo escuché. Ahora te estoy entrevistando a usted [risas]. ¿Es verdad lo que dicen, por ejemplo, que en España y otros países empiezan temprano a hacer relaciones así no más como deporte?

C: no se, lo que puedo decir es que una persona si empieza a explorar su cuerpo desde pequeña :::

R: ¿desde pequeñito [mirada de asombro y curiosidad]?. Eso ha estado pasando aquí mismo, de catorce años, se han estado embarazando. Pero aquí no les quieren. Mi marido mismo ha estado buscando a mi hija para pegarle cuando ella quedó embarazada a los catorce años

C: ¿tú también le pegaste?

R: claro, es que no me había querido contar la verdad, de que estaba embarazada :::

[M05 30-01-07]

La interpelación necesita de respuesta para ser efectiva, y aquí tanto somos interpelados, como interpelamos a aquellos y aquellas a quienes estudiamos. Durante el trabajo de campo intento acercarme a Rita, una mujer de la comunidad que articula alrededor de ella a otras mujeres adultas y jóvenes en la organización de eventos deportivos y recreativos en la comunidad. También lo hago porque su hija de catorce años es madre adolescente desde hace dos, acerca de lo cual me interesaría indagar. Ganar su confianza hace parte de mi estrategia para lograr una buena entrevista, y a la vez lograr identificación con una mujer que a pesar de la distancia ha incorporado un habitus del *estar de mujer* similar en muchos aspectos al mío. En el intento, al tiempo que le hago preguntas durante una entrevista, respondo con la mayor sinceridad las preguntas que ella hace sobre mi propia vida, que versan sobre temas como la violencia intrafamiliar, el placer y las relaciones sexuales, mi estado civil, etc.

Después de una hora de comenzada nuestra conversación llega el esposo de Rita, un promotor de salud, quien acaba de salir de un taller de comunicación organizado para líderes de la comunidad, y allí termina forzosamente nuestra conversación. Cuando habla su esposo, Rita guarda silencio, y me mira como queriéndome hacer entender que este hombre tiene la razón, que él no se equivoca, que lo que dice, cierto o no, se convierte en verdad, como temiéndole y respaldándose en él ante mí. Después que yo doy por terminada la conversación sobre el tema de *la cultura Kichwa*, Rita le habla a su esposo en la lengua nativa, se ríen, me miran. Me siento traicionada, un dejo de

recriminación de Rita y su esposo hacia mí por lo que ella le ha acabado de decir, ese respaldo que mencionaba y que permite a Rita tanto afirmarse en quien teme, como afirmarle a él que ella no se parece a esa mujer (la antropóloga) que acaba de conversar con ella. Allí acaba mi visita a la casa de Rita, prometiéndole volver al día siguiente para terminar la entrevista, pues ambas sabemos que no será lo mismo con su esposo presente. Le dejo, pensando en qué tanto habrán calado mis palabras en su pensamiento, y hasta dónde, para qué, y a quién sirve lo que yo hago¹⁴.

Pensando la resistencia

Para Bourdieu, la dominación masculina requiere que exista la complicidad objetiva de los dominados, es decir, que apliquen unas estructuras de percepción “que a su vez sean las mismas que emplea el dominante para producir esos actos [de dominación]” (1991: 170). Y esto que es visto como natural, puede dar lugar siempre para la lucha cognitiva (1998: 41). Aunque no explica de qué forma ocurren las transformaciones sociales – Butler dirá que es por la vía del lenguaje, siguiendo a Derrida-, al proponer a los campos como *coyunturas*, Bourdieu da a entender que los agentes hacen uso del capital que poseen –Foucault dirá que es del poder que se *ejerce*, que nunca se tiene- desde la posición que ocupan, dando lugar a la toma de posición. Tal suceso dinamiza las relaciones sociales y permite entenderlas como estructurantes de estructuras hechas para actuar como imagen de una realidad sedimentada cuya fuerza reside en que el trabajo permanente de incorporación de los habitus –posición, capital-.

Según Bourdieu “los cuerpos no siempre comprenden el lenguaje de la conciencia (...) no es fácil romper la cadena continua de aprendizajes inconscientes que se logran cuerpo a cuerpo” (1998: 92). Butler en este sentido propone pensar en una agencia inevitable, necesaria para la constitución del sujeto. Toda teoría que aborde la performatividad “tiene que tomar en consideración el terreno de las restricciones, sin el cual cierto ser vivo y deseoso no puede abrirse camino” (2002: 145), lo que denominamos performativo consiste en la reiteración forzada de normas. Esto ha sido

¹⁴ Hay una canción de la México-canadiense Lhasa de Sela que dice “qué gran silencio, todo en suspenso”. Así, a veces tememos hablar y reconocer lo que ya sabemos por experiencia, incluso la violencia.

ya mostrado en otras etnografías, como la de Maritza Segura, quien evidencia que, para el caso de las mujeres jóvenes y adultas Kichwas de la región de Sucumbios-Ecuador, desarrollan estrategias de resistencia frente a la violencia de que han sido objeto – aunque no se resuelva totalmente el problema- y abandonan la imposible posición de un sujeto pasivo (2006: 8).

Hacia violencia ejercida por niños	Hacia violencia ejercida por maestro/a	Hacia violencia ejercida por padres	Tipo violencia-Actor/ Reacción
X	X	X	Silencio
X			Violencia física
X	X	X	Escape físico
X	X	X	Refugio en madre, maestra, amiga, tía, abuela. Solidaridad (Muratorio, s.f.: 17)
X	X	X	Violencia simbólica
	X	X	“aguantar”, no evidenciar sufrimiento (Muratorio, s.f.: 13)
	X	X	Realizar “mal” las tareas adjudicadas según rol de mujer-niña-indígena

Fig. 1: resistencia de las niñas hacia la violencia de género

En este sentido, la restricción en tanto fuerza que impulsa y sostiene la performatividad, nos permite entender cómo se hacen posibles los procesos cotidianos de negociación de los valores, ideales y normas de género que han sido ya documentados por etnografías anteriores (Muratorio, s.f.: 12). Rita, la hermana de Viviana, por ejemplo, con sus diecinueve años impulsó a su esposo para que vivieran junto a los padres de ella, y no junto a los de él como es la costumbre, porque junto a los primeros tendrían mejores opciones de acceder a los terrenos de su padre, mejores que los de sus suegros, y responde así activamente a la restricción que impide a las mujeres vivir en casa de sus padres cuando se han casado, buscando mayor seguridad económica tanto como huyendo del tradicional maltrato de su suegra y sus cuñadas (Muratorio 2005: 10). De

todas maneras acepta al tiempo el maltrato de su padre, su hermano mayor y su esposo. No sabemos cómo responderá Viviana en un futuro a estos espejos, cómo se refleja ahora, si quizá quiera parecerse a aquella hermana mayor a quien ve todos los días, casarse y resguardarse en su hogar materno, o si mejor no se casa, o si mejor, como me dijo algún día, se va lejos y no vuelve.

Al ser la esfera sexual un espacio de presión hacia los individuos respecto de lo que es difícil de imaginar y de lo inconcebible (Butler, 2002: 145), las restricciones que propone “incluyen el carácter radicalmente inconcebible de desear de otro modo, la ausencia de ciertos deseos, la coacción repetitiva de los demás, el repudio permanente de algunas posibilidades sexuales, el pánico, la atracción obsesiva y el nexo entre sexualidad y dolor” (Ibíd.). En este sentido es que algunas mujeres, algunas de aquellas que se constituyen en la llamada a serlo, responden, no sin dolor, no sin deseo, no sin esperanza. Y ello no les exime de problematizar con lo que en la correlación de fuerza se les exige, con la articulación exitosa que en los procesos de etnogénesis se produce entre el discurso de la complementariedad y la subordinación de las mujeres (Muratorio, s.f.: 11). Se asumen a sí mismas como un lugar de la malla de poder atravesado por diversos discursos, frente a los cuales debe responder, “involucradas en un complejo proceso de formación de la identidad, donde los viejos y nuevos modelos de feminidad y modernidad son parcialmente resistidos, incorporados o descartados” (Muratorio, 2000^a: 241). Finalicemos esta reflexión con la conversación entre Marcela, joven líder de Porotoyacu, y Viviana, la niña que entra en la preadolescencia:

Marcela [M.]: cuando crezcas, cuando seas una señorita, ¿te gustaría casarte?

Viviana [V]: no

M: ¿por qué no te quieres casar?

V: viendo a mis papás porque por tener muchos hijos no pueden dar educación a todos, y por eso no me gustaría casarme.

M: ¿cómo vas a vivir sola hasta que seas una mujer madura?

V: ::::: si voy a casar [c.o. la pregunta insistente de Marcela ha exigido que Viviana conteste afirmativamente]

M: ¿cuántos hijos te gustaría tener?

V: dos

M: ¿por qué?

V: mis papás no me dan lo que necesito

M: ¿en qué?

V: ropa, plata, eso no me da. Quiero tener dos hijos para poder dar todo lo que pidan los hijos

M: ¿cómo te gustaría que sea tu marido?
V: que tenga trabajo. Que no me pegue [M09 01-02-07]

En el próximo capítulo veremos cómo se construye la discordancia del ser niña en Porotoyacu, la indisciplina, el comportamiento no deseado, y de qué forma responden las niñas a la abyección. Exploraremos hasta qué punto es posible que en la constitución de agentes discordantes emerjan “puntos de resistencia móviles y transitorios, que introducen en una sociedad líneas divisorias que se desplazan rompiendo unidades y suscitando reagrupamientos” (Foucault, 1989: 117).