

LA INTIMIDAD DESNUDA
Sexualidad y cultura indígena

Rodrigo Tenorio Ambrossi

LA INTIMIDAD DESNUDA
sexualidad y cultura indígena

Abya-Yala

2004

LA INTIMIDAD DESNUDA
Sexualidad y cultura indígena
Rodrigo Tenorio Ambrossi

2da. Edición

Ediciones ABYA-YALA
12 de Octubre 14-30 y Wilson
Casilla: 17-12-719
Teléfono: 562-633 / 506-247
Fax: (593-2) 506-255
E-mail: admin-info@abyayala.org
editorial@abyayala.org.
Quito-Ecuador

UNESCO
Fosch 265
Quito-Ecuador

OPS
Amazonas 2889
Quito-Ecuador

Impresión

Docutech
Quito - Ecuador

Diseño de la Portada:
Cuadro portada:

Raúl Yépez.
“*Desnudos*” (Eduardo Kingman).

ISBN:

9978-04-581-3

Impreso en Quito-Ecuador, 2004

*A:
Xavier
María Lorena y
Santiago*

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	9
<i>Capítulo primero</i>	
ENTRE MUJERES Y VARONES	17
La mujer y la tierra	20
El papá conversa las cosas de antes.....	34
Mujeres para la casa.....	37
Dejamos poncho, muchico y chancletas	48
Andan en vicios alcohólicos.....	54
No robar y no ser vago.....	57
<i>Capítulo segundo</i>	
MATERNIDAD Y PATERNIDAD	63
Le dicen maridito.....	64
Para que acompañe a trabajar.....	71
Una hija para la cultura.....	73
Se casan y ya.....	75
A los catorce ya tienen guaguas	78
No podrá decirle el nombre del padre	81
<i>Capítulo tercero</i>	
EL ADVENIMIENTO DEL HIJO	93
El cuiche y el nono	99
Se va donde taita yáchag	105
Se aborta con la pepa de aguacate	114
En el hospital les da el mal aire.....	121
Dan a luz haciendo fuerza y paradas.....	125
Los niños destinados a la muerte	130
<i>Capítulo cuarto</i>	
CULTURA Y SABER	133
Les gustan las gorditas.....	134

Fuertes y trabajadores.....	140
No debe comer cosas agrias	141
Copiamos las cosas de la ciudad.....	150
Quieres andar solterita	154
Toman el té de cobre	159
Las pepas de aguacate.....	161
Nos gustaría más orientaciones.....	162
Curanderos y médicos.....	164
 <i>Capítulo quinto</i>	
DEL AMOR Y LA CONQUISTA	169
Van quitando su reboso.....	170
Entre la ilusión y la fantasía	175
Tiene obligación de casarse.....	182
Que no levanten el anaco.....	185
Allá que se joda.....	190
Lo sagrado de la virginidad imposible	191
 EPÍLOGO	 195
 BIBLIOGRAFÍA	 199

INTRODUCCIÓN

La cotidianidad es escritura con palabras vistas por todos pero cuyas significaciones aún permanecen ocultas. A causa del acostumbramiento y la rutina lo cotidiano se torna translúcido, con esa transparencia que surge de quienes jamás preguntan nada porque se han convencido del poder omnipotente de su mirada. Lo obvio se presenta como nominación pura, cadena cerrada de significados y de significaciones.

La investigación posee la maravillosa capacidad de entrar en estos lugares, en las cosas que todos miran, que escuchan y sienten. Llega a lo supuestamente translúcido y lo horada hasta que aparezcan sus sentidos. Construye otras realidades para nuevas miradas y aprende a escuchar otros sentidos en las voces. Toda realidad está compuesta de caras evidentes y ocultas. Lo evidente no siempre es lo cierto, pues puede ser la careta que oculta el verdadero rostro del impostor. Investigar es mirar las caras ocultas de la realidad, dar la vuelta al cuadro para encontrar otros trazos o, a lo mejor, para dejarse llevar por las líneas de fuga y arribar a otros sentidos que no se encuentran en el cuadro pero que él mismo evoca.

Se investiga para descubrir lo que de desconocido tienen las cosas que nos rodean. Para hallar las razones en lo que se considera efecto, pero, sobre todo, para descubrir la complejidad de lo simple y lineal. No posee, de suyo, otro destino que mostrar que las cosas, los fenómenos, los procesos son mucho más complejos de lo que se acepta o se cree. Nos traslada a otros espacios en los cuales no existen certezas absolutas, sino construcciones de verdades a medias que, aunque relativas, están llamadas a mejorar nuestro conocimiento de las cosas.

Esto acontece con el presente trabajo, motivado por un conjunto de incertidumbres y dudas en torno a uno de los aspectos de la vida diaria de los indígenas de la serranía ecuatoriana: la sexualidad y su relación con la cultura. Un tema que ha colocado a los investigadores de cara a nuevas concepciones sobre la sexualidad y también sobre la cultura, tratando de aprehender y entender la primera desde las construcciones de la segunda.

Los indios han estado desde siempre, desde antes del desencuentro cultural que se produjo con el descubrimiento de América. Y luego han tenido una historia que ha corrido paralela a la del mundo blanco-mestizo y ha estado inserta en la primera de manera directa pero con efectos muy disímiles en muchos aspectos vitales que tienen que ver con lo que se denomina desarrollo.

Los estudios sistemáticos sobre los grupos indígenas son, en gran medida, recientes y, en su mayoría, se han incluido dentro de aquellos realizados sobre el campesinado en general. De hecho, los denominados trabajos indigenistas comprendidos entre 1930 y 1960 no se preocupan lo suficiente de las luchas y formas de organización del campesinado. En cambio se interesan más por presentar propuestas acerca de lo que el Estado podría hacer por las comunidades indígenas¹.

Para Baud², no existe una categoría que denomine a la comunidad indígena tradicional y no siempre se dice lo mismo cuando se habla de comunidades indígenas lo cual dificultaría los acercamientos. “La comunidad india tradicional como tal no existe en el sentido de una categoría histórica variable. Cuando se define la ‘etnicidad india’ como concepto, resulta imposible estudiar seriamente todo tipo de formas nuevas de etnicidad y de movilización étnica”.

Pero a partir de los 80, el movimiento indígena vive nuevos procesos, algunos de ellos muy patentes desde lo social. De esa especie de anonimato que origina la posición de víctima, los indígenas se trans-

1 Iturralde, Diego, *Notas para una historia política del campesinado ecuatoriano (1900-1980)*, en *Nuevas investigaciones antropológicas ecuatorianas*, 1968.

2 Baud et al. 1966, pág. 71.

forman en interlocutores válidos y legítimos del Estado. Devienen nuevos actores políticos con la capacidad de redefinir sus formas de politicidad en la sociedad nacional a través de un discurso distinto sostenido en lo étnico.

Sin embargo, los cambios profundos que se han producido en la dinámica de los grupos étnicos no han sido ni suficientemente procesados ni incorporados a las dinámicas organizativas. La pobreza en la que han vivido por siglos, el analfabetismo que ha sido la regla, la ausencia casi total de servicios básicos en sus comunidades dan cuenta fehaciente del abandono en que viven.

La gran migración campo ciudad iniciada masivamente a comienzos de la década de los 70 en la Sierra, involucró de manera directa al indigenado que, de forma masiva, llenó las principales ciudades. Esta migración produjo un mayor empobrecimiento de la población que permaneció en sus comunidades y, al mismo tiempo, introdujo modificaciones cualitativas y substantivas en sus culturas. En efecto, el mestizaje cultural no afectó únicamente a los migrantes sino también, de manera indirecta, a quienes permanecieron en las comunidades a causa de las relaciones familiares no rotas y los contactos directos que unos y otros han mantenido de forma más o menos permanente.

Los pueblos indígenas por sí mismos y a través de sus propias organizaciones (la CONAIE*, por ejemplo), hacen oír su voz y logran un espacio en el discurso político y social con múltiples propósitos entre los que cabe destacar: la búsqueda de la aceptación social y política de la diversidad; la denuncia de su crisis ancestral y generalizada; la demanda y exigencia de atención a la misma por parte del Estado, sus instituciones y de los organismos internacionales³.

* Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador.

3 El 21 de enero (2000), la CONAIE, con el apoyo de un grupo de militares, se tomó el Congreso Nacional y la Corte Suprema de Justicia, desconoció los tres poderes del Estado e integró un gobierno de salvación nacional. Como efecto de este levantamiento, cayó el gobierno del Presidente Jamil Mahuad.

Desde allí hablan de respetar y rescatar su cultura. Y es lo que esta investigación pretende al acercarse al mundo de la sexualidad desde la cultura que no puede ser concebida sino desde una perspectiva totalizante. Es decir, como un conjunto de elementos que ligan la vida de los grupos a su identidad. La identidad es la historia, los orígenes, la lengua, las cosmogonía, los valores, las creencias, costumbres, símbolos de un pueblo. Y también sus actuales modos de producción, su organización social y normas que regulan y proveen de sentido a la cotidianidad.

También se entiende la cultura como la pauta que organiza y confiere sentido a las prácticas sociales de un pueblo, como esa capacidad de representar la realidad inmediata dentro de un orden simbólico que a su vez proporciona coherencia, identidad, sentido, inteligibilidad e historicidad⁴.

Como anota Isabel Hernández, en América Latina, identidad y cultura se ligan en controversia porque están hechas de negaciones, de supresiones y de apropiaciones. Para confirmarlo, cita a García Márquez quien describe así el proceso de la Conquista: “Muchos de los nativos murieron sin saber de dónde habían venido los invasores. Muchos de éstos murieron sin saber en dónde estaban. Cinco siglos después, los descendientes de ambos no acabamos de saber quiénes somos”⁵. Existe, pues, un serio problema de identidad que compete a todos quienes, lo aceptemos o no, vivimos en esta América India.

Este trabajo se realiza con la palabra de sus actores: indias e indios, chicas, muchachos y adultos de tres etnias andinas que se decidieron a hablar de aspectos muy propios y reservados y que lo hicieron por decisión comunitaria y personal. A cambio de ser escuchados, no recibieron más que un profundo y respetuoso interés por conocer mejor y con mayor profundidad una parte de sus complejas existencias.

En los espacios urbanos, el tema de la sexualidad forma parte importante del discurso de la cotidianidad, desde el chiste hasta la prácti-

4 Cf. Almeida, José, *Notas para la investigación de la identidad en la sierra norte*, Memoria No. 2, 1963.

5 García Márquez, Gabriel, *Documento de la Misión de Ciencia, Educación y Desarrollo*, patrocinada por UNESCO, 1994.

ca amorosa. En un mundo absolutamente erotizado, los impedimentos y contrapistas del tabú han perdido espacios lo cual de ninguna manera ha determinado que se sepa más sobre lo que es e implica la sexualidad en la construcción de las identidades.

Entre los indígenas, como efecto de la evangelización, el tabú de la sexualidad se vistió con los ropajes de lo sagrado. De lo sacro se habla poco porque pertenece al mundo del misterio, de lo incomprendible e intangible. Sólo la relación de la pareja no profana este misterio que se prolonga en lo sagrado de la concepción y del advenimiento del hijo. Una desacralización elemental en la medida en que fueron casi abolidos los sentidos eróticos de la sexualidad.

¿Por qué y para qué introducirse en este mundo sagrado y profano de la sexualidad indígena? La Conferencia de El Cairo (1994) marca un hito importante en las nuevas concepciones sobre desarrollo y población al centrar la atención en la satisfacción de necesidades de las personas, varones y mujeres, como tales e individualmente considerados. Los objetivos y logros demográficos pasan a un segundo plano. Desde este nuevo criterio, se busca proveer a las mujeres de los recursos más adecuados para mejorar su situación y las posibilidades de elección mediante un mayor acceso a los servicios de educación y de salud, y el fomento del desarrollo de las aptitudes profesionales y de empleo.

En este contexto, la mujer ocupa un lugar central, pues sin ella y su cambio el desarrollo es imposible. “La habilitación de la mujer y el mejoramiento de su condición constituyen en sí un fin de la mayor importancia y son indispensables para lograr el desarrollo sostenible”⁷.

La Conferencia no pasó por alto el tema del indigenado que, en regiones como Latinoamérica, se halla marginado no sólo de los procesos generales de desarrollo sino fundamentalmente de los servicios básicos. Pero todo trabajo destinado a este grupo debe partir de un cono-

6 Naciones Unidas, Resumen del *Programa de Acción de la Conferencia Internacional sobre la Población y el Desarrollo* Nueva York, 1995.

7 *Ibidem*, pág. 11.

cimiento cierto y profundo de lo que es cada comunidad o grupo indígena. “Los indígenas tienen una visión característica y de suma importancia de las relaciones entre población y desarrollo que suelen diferir de las de las poblaciones con las que viven dentro de las fronteras nacionales”⁸.

¿Cómo funciona el sentido de la fertilidad en las transmisiones culturales que, a su paso, van haciendo varones y mujeres y sosteniendo en el tiempo la etnia, la nacionalidad y la comunidad? ¿Cómo entender la infertilidad, la esterilidad, el espaciamento voluntario de los embarazos cuando lo femenino debe expresarse necesariamente en el hijo real y en su perenne disposición a tenerlo, puesto que sin él el oprobio puede llegar a ser la respuesta de la familia y la comunidad?

Pero como todo efecto de la cultura, las concepciones y praxis de la sexualidad ubicada en la feminidad y en la virilidad de forma necesaria e indetenible soportan grados de movilidad y mutabilidad dentro de los principios que regulan las construcciones sociales. Existe un proceso de permanencia unido a otro de cambio. El primero genera la tradición. El segundo la adecuación de los pueblos y sujetos a la contemporaneidad. Diacronía y sincronía indispensables para cualquier intento de comprender los fenómenos socioculturales.

De todas maneras, la mujer indígena es más ignorada que cualquier otra mujer en el país. Sencillamente, ella queda integrada en la gran denominación de *indio* con todo lo que ello ha implicado a lo largo de los siglos. Mujer sin voz, oculta tras el silencio del indio. Mujer sin presencia, colocada a la sombra de los abandonos y persecuciones de que ha sido objeto.

La mujer indígena ha terminado configurando un código de significaciones referenciales para toda otra mujer a la que se tenga que calificar de mala. El ejemplo de maldad es la india. Verónica Montúfar⁹ con el siguiente texto ejemplifica cómo un marido, para denigrar a su

8 Ibidem, pág. 13.

9 Montúfar Verónica, *Poder y cotidianidad: mujeres del estrato popular urbano: Quieto en la segunda mitad del siglo XIX*, en *Palabras del Silencio*, 1995.

esposa, debe ir al lugar de la mujer-india en el cual se encuentra el primer gran insulto, el inmenso vituperio del cual los otros se desprenden en un proceso de justificación que no encuentra límite alguno:

“¿India puta, sucia yana cara ñagüi, gran puta, contigo hablo, tú que has parido hijos mal habidos. Sin vergüenza, puta paridora que fuiste a mostrar el guagua en el Cabildo público: conózcanle, a vos te digo Rosa, aplanchadora, y te digo en público que sois puta vagabunda”¹⁰.

Esta es, la intención de la OPS que, al auspiciar la presente investigación, se propuso conocer más y mejor la cultura indígena en el campo de la sexualidad antes de iniciar proyectos de provisión de servicios de salud destinados a poblaciones indígenas.

No se trata de una investigación antropológica ni se basa en un modelo etnográfico. De ahí que los hallazgos y su análisis se refieran más a posicionamientos de carácter psicoanalítico y psicosocial que, desde luego, no pueden dejar de tomar en cuenta algunas consideraciones antropológicas básicas.

Para este trabajo se eligieron tres nacionalidades indígenas: cañaris, de la provincia de Cañar, chibuleos, que habitan en la provincia de Tungurahua y quichuas, que viven en la provincia de Bolívar.

Se ha tratado de mantener con exactitud la textualidad de los testimonios, en sus formas y variaciones lingüísticas. Únicamente la necesidad de salvar la comprensión de la idea ha obligado a pequeñísimos cambios y en casos realmente excepcionales.

Un reconocimiento especial para todas y cada una de las mujeres y de los varones de las tres etnias que se decidieron a hablar sobre algo íntimo y sagrado. También para otras mujeres y otros varones indígenas que aportaron con sus anotaciones y juicios en la elaboración del diseño de la investigación, de modo especial a Blanca Chancoso, consultora del Fondo de Población de las Naciones Unidas, UNFPA.

10 *Archivo Nacional de Historia, (ANH/Q)*, Notaría 1a. Juicios, caja 629, 1860. Citado por Verónica Montúfar, op. cit. pág. 91.

Un agradecimiento especial merece todo el equipo de mujeres y varones indígenas que apoyó la construcción de los documentos previos y que realizó el trabajo de campo. De igual manera Isabel Hernández, ex funcionaria del Equipo de Apoyo del Unfpa, por sus enriquecedores comentarios.

Gloria Cuartas, consejera regional para la mujer para América Latina, UNESCO, fue quien se entusiasmó con este texto y puso un generoso empeño para que UNESCO auspicié su publicación. A ella y a Ismenia Iñiguez por sus notas, mi profundo agradecimiento.

Capítulo primero

ENTRE MUJERES Y VARONES

Los espíritus que habitan las puntas de los cerros son masculinos, mientras que sus esposas son las fuentes de agua que brotan de las montañas y fluyen hacia abajo.

PLATT

La feminidad y la virilidad responden a complejas realidades que tienen que ver con nociones, posiciones, principios, creencias, mitos, fantasías y actitudes que van más allá de lo que podrían significar la edad y las características del cuerpo mirado desde la anatomía y la fisiología. Se trata de realidades eminentemente culturales y sociales orientadas a proveer de identidad a cada sujeto. Lo que significa producir saberes y verdades, sentidos y también destinos en cada mujer y en cada varón en su medio personal.

La cultura impone en la medida en que crea en los individuos y en los grupos conjuntos de significaciones, de mandatos, normas y prohibiciones que, por una parte, organizan la sexualidad y, por otra, crean las condiciones de las diferencias entre los grupos sexuales. Estos conjuntos conformarían lo que Pierre Bourdieu denomina el *habitus* sexuado destinado a configurar la identidad sexual. Para este autor, es importante identificar el *habitus* y su modo de operación porque permite entender la historia personal y también los modos de construcción del espíritu y la vida de cada individuo y del grupo.

“El *habitus* produce tanto construcciones socialmente sexuadas del mundo y del cuerpo mismo, que sin ser representaciones intelectuales no por ello son menos activas, como las respuestas sintéticas y adaptadas que, sin descansar en modo alguno en el cálculo explícito de una conciencia que moviliza una memoria, no son, empero, producto

del ciego funcionamiento de mecanismos físicos o químicos capaces de poner el espíritu en paz”¹.

En cierta medida, bastan las marcas presentes en el cuerpo al momento del nacimiento para determinar lo que le espera al nuevo ser que nace en tanto sobre ese sexo se construirán las simbolizaciones culturales de las diferencias y los ordenamientos socioculturales que corresponde a mujeres y varones. Por lo mismo, la voz que avisa que ha nacido un niño o una niña se transforma en una auténtica anunciación que aporta, sin que sea indispensable explicitarlo, todo lo que la sociedad, la familia, la tradición dicen y prescriben sobre la significación de ser mujer o varón en la cultura.

Liotard² nos recuerda que los conceptos no son ni inmutables como son las ideas platónicas, tal como desea Russel, ni independientes del lugar que ocupan en la proposición. Hay que añadir que la mutabilidad del concepto no solamente depende del lugar que ocupa en la enunciación sino también del momento real en el cual es dicho. En otras palabras, cuando se dice *mujer* no se predica de la misma manera en una geografía que en otra, en el siglo XIX o al término de nuestro siglo caracterizado por la discusión sobre los derechos de la mujer.

Desde ese instante, el presente y el futuro dependerán de cuanto y cómo las organizaciones socio-culturales aporten para hacer de una infante una mujer o para negarla. Este es el más profundo sentido de destino que no es fatalidad ciega y oculta, sino presencia activa y estructurante de los otros en la vida de cada hijo de mujer a través de uno de los más complejos e indispensables procesos de la vida del ser humano. El *habitus*, en sí mismo, es una construcción organizadora de las definiciones sociales de la identidad.

Cada generación es recibida en una cultura modificada, enriquecida o pauperizada a causa de su relación con otras culturas o por las crisis propias que la deterioran. Esto puede apreciarse en las etnias indígenas que, desde la conquista, reciben una perenne influencia del

1 Bourdieu, Pierre, *La dominación masculina*, en *La masculinidad, aspectos sociales y culturales*, 1998. pág. 26.

2 Lyotard, Jean-François, *La diferencia*, gedisa, Barcelona, 1991.

mundo mestizo lo cual, al mismo tiempo, las enriquece y las coloca en crisis porque lo antiguo pierde, poco a poco, su identidad provocando la conformación de nuevas identidades. Este deterioro guarda relación con la rapidez con la que se han modificado los modelos, las praxis y las representaciones en el mundo mestizo. ¿Cómo sostendrán las etnias indígenas su identidad necesaria e históricamente requerida en una América y en un país que tampoco han luchado por la suya propia? Quizás de por medio exista la controversia entre si es necesario salvar al indio o solamente lo indígena que atraviesa la cultura. En cualquiera de los dos casos, la idea de salvación o protección exige algo mucho más dinámico, comprometido y eficiente que lo que ofrecen las series de discursos líricos. Es posible lentificar el proceso (¿irreversible?) del mestizaje de la cultura aborígen.

¿Qué significa ser varón y mujer? ¿Cómo se da el proceso de conformación de la femineidad y de la virilidad en las condiciones sociales y culturales que les caracterizan y cómo influyen los nuevos modelos que se han impuesto desde el mundo mestizo? La complejidad del actual proceso de sexuación no se simplifica ni se reduce en las nuevas generaciones indígenas. Por el contrario, el enfrentamiento a la tradición cosmogónica, a las exigencias familiares y de la comunidad puede llegar a ser mucho más arduo y violento porque está en juego la sobrevivencia de los orígenes y, muy particularmente, de la lengua así como de otros elementos que forman parte del código de las referencialidades que construyen la identidad, aspectos que no se dan en el mundo blanco-mestizo. Es imposible no señalar un problema de identidad en todos los enfrentamientos generacionales. Pero en los grupos minoritarios, estos problemas poseen un carácter existencial puesto que en ellos los riesgos son altos y grandes las debilidades internas.

Por supuesto, cada nueva generación se enfrenta a la anterior de múltiples maneras. Este enfrentamiento termina constituyéndose en una de las condiciones necesarias para el desarrollo de la misma cultura puesto que la enriquece al movilizarla. Al revés de lo que algunos pensadores sostienen, mantener estática la cultura, hacer de la tradición impermeable un dogma de vida no conducirá a ningún otro lugar que no sea precisamente la muerte de la cultura.

En las etnias está en juego su identidad en el enfrentamiento generacional. No se trata de una simple oposición formal sino sustantiva

a los modos de vida. Como se verá más adelante, el posicionamiento ante el vestido y la lengua se ha convertido en el punto nodal de la sobrevivencia y de la identidad. Es probable que en este conflicto no ingresen de igual manera todos los chicos y muchachas. Pero quizás sí sea la situación de un grupo cada vez más representativo especialmente de quienes, de alguna manera, tienen acceso a una adolescencia que recién empieza a germinar y que carece de una historia que pudiese servir de referente.

La mujer y la tierra

En la cultura indígena, la cosmogonía divide el mundo en dos grupos determinantes: lo masculino y lo femenino. Hay plantas machos y hembras, igual que montes, animales y seres humanos. Al mismo tiempo, el concepto de vida es abarcativo e involucra a todo lo que pertenece y acontece en la comunidad, pues está destinado a la construcción de la historia colectiva y personal.

El modelo referencial de este ordenamiento es Pacha Mama, símbolo primero y último de toda fertilidad, ella es la vida que se opone a lo otro que es no-vida. Comparado con la Tierra, la no-vida simplemente no es, carece de existencia. Desde esta perspectiva ontológica, únicamente lo vivo o lo que es vivificado por el hombre puede mantener una relación existencial con lo humano: la planta o la piedra, el viento o el agua.

De alguna manera, parecería que entre los seres humanos se reproducen ciertos modelos de la vida cósmica que aparece como anterior y superior a la humana. Lo que acontece entre los cerros y nevados revela una relación de mutuidad referencial en la cual la cósmica es fundante de otras relaciones sobre las que interviene el hombre³ como eje primordial. No coexisten mundos contradictorios sino realidades distintas que son capaces de convivir mientras actúa la una en la otra. Se trata de la realidad mágica que modela la realidad concreta vivificándola, haciéndola sensible, casi humanizándola. Este antropomorfis-

3 En este texto, se utiliza el término *hombre* para designar al ser humano. Las diferencias de género se señalan con los términos mujer – varón.

mo será indispensable para sostener las relaciones y para explicar los fenómenos.

Entre los animales como entre los montes se dan amores y odios, pasiones, muertes y venganzas. La misión de estas vidas paralelas sería la de servir de referentes para que la cotidianidad de los sujetos y de la comunidad se mantenga fiel a sí misma y les proteja del mal. Relaciones de poder y de sometimiento que se dan entre lo masculino y lo femenino y que se representan en las leyendas como la siguiente que narra los conflictos que supone toda relación.

“Antes Chimborazo era como un blanco. Tenía cabeza blanca, ojos claros, cara colorada, poncho azul, gordo. Había otro cerro que era el Altar. Este era otro hombre como el Chimborazo.

“Había cerros mujeres: mama Tungurahua y mama Isabel (el Sangay).

“Los cerros varones tenían cada uno su mujer, pero se quitaban entre ellos. La mujer del Chimborazo es Tungurahua y la del Altar es Isabela.

“El Chimborazo tuvo relaciones con la Isabela a escondidas del Altar, y este tuvo relaciones a escondidas con la Tungurahua para no quedarse atrás. El taita Chimborazo ha sido rico y el Altar pobre.

“El Chimborazo como era grande y rico, se hizo dueño de las dos y peleó con el Altar.

“Estando peleando los dos, el Chimborazo cogió un palo y dio garrotazos en la espalda al Altar, y le ganó. Por eso el Altar es así, roto, porque el Chimborazo le rompió la espalda. Perdió a la mujer y quedó enfermo”⁴.

En el varón, el símbolo de este poder, más allá del dominio sobre la mujer-esposa, está en la relación especial que mantiene con la Madre Tierra que no es precisamente de dominio, sino de un servicio muy particular que le provee de un poder específico. Mujeres y varones se acercan y conviven con la Pacha Mama de distinta manera: de varón a

4 Botero, Luis Fernando, *Indios, tierra y cultura*, pág. 96.

hembra, de mujer a madre. Sólo él puede penetrarla con el arado para surcarla y depositar la semilla, una por una, o bien lanzarla a la bolea. La mujer, por su parte, es la representación visible de la Gran Madre, fecunda por excelencia.

Arar la tierra es un derecho intransferible del varón, pues Pacha Mama es lo femenino trascendental al cual no tienen acceso las mujeres con el arado. Madre que se queja, que gime cuando el hombre la penetra. “Sienten al vivo en su alma, comenta Federico Aguiló, el grito «Alau, alau» que grita la Pacha Mama cada vez que se abre un surco en la tierra”⁵.

La mujer es una prolongación de la Tierra, su representación imaginaria destinada al fruto. Como ella, la mujer gime cuando por primera vez experimenta la penetración fecundante del cuerpo del otro en el suyo propio y a lo cual no puede oponerse sin ser vista como tierra valdía. Arar es, pues, un acto sexual y religioso para el cual el varón debe prepararse desde pequeño, igual que se prepara para amar y desposar una mujer.

La relación del indio con la Naturaleza no es de oposición y, menos aún, de contradicción como se da entre la cultura y lo salvaje como, por ejemplo, piensa Isbell⁶. Para Kandi Kaarhus la relación es eminentemente metafórica, una relación que provee de identificaciones y analogías en varios niveles⁷. La naturaleza no es lo salvaje, lo inhumano. Todo lo contrario, para la cultura india en ella se encuentran los orígenes frente a los cuales la vida real termina siendo una especie de imagen de lo que acontece en lo oculto y misterioso de la Naturaleza.

Los montes se relacionan entre sí a través de lazos de parentesco y mantienen una vida amorosa, lúdica y pasional que se refleja en la co-

5 Aguiló, Federico, *El hombre del Chimborazo*, pág. 37.

6 Isbell, Billie Jean, *To Defend Ourselves; Ecology and Ritual in an Andean Village*, 1978.

7 Kaarhus, Randi, *Historias en el tiempo, historias en el espacio, Dualismo en la cultura y lengua quechua/quichua*, 1989.

tidianidad humana⁸. Los procesos de sexuación pasan por las relaciones metafóricas de la naturaleza representada, de manera privilegiada, en Pacha Mama, en tanto signo y símbolo de lo femenino y de su ofrecimiento al varón para ser fecundada. Se ha producido un sistema de oposiciones homólogas en la división de las cosas que se justifica en la necesidad de diferenciar lo masculino y lo femenino: alto/bajo, dentro/fuera, adelante/atrás, derecha/izquierda, derecho/curvo, etc. Estas oposiciones, en criterio de Bourdieu, son concordantes para sostenerse mutuamente “en y mediante el juego inagotable de las transferencias y de las metáforas, y bastante divergentes para conferir a cada una de ellas una suerte de espesor semántico, sacado de la sobredeterminación de lo armónico, las connotaciones y las correspondencias”⁹.

Al niño la mamá le enseña que es su obligación ser como su papá. Esto implica aprender a trabajar la tierra, de tal manera que llegar a manejar de forma adecuada el arado suele tomarse como el indicador más importante de que un varón puede y debe dejar el mundo de los menores para ser incluido en el de los adultos. Un muchacho que es capaz de uncir la yunta, llevarla al rastrojo, a la pampa y arar no puede ser considerado nunca más un menor sino un joven.

O sea, nosotras como madres a los varoncitos les enseñamos que deben trabajar, que deben diferenciar el trabajo de la cocinita. Él, desde pequeño, debe aprender a arar, tiene que ir aprendiendo la vida de la agricultura porque es un hombrecito que tiene que aprender a cultivar la tierra.

Todos los varones, jóvenes y adultos, se encargan de confirmar lo que dice esta joven madre. Ellos saben que cocinar o lavar no es trabajar. Así se expresa un joven recientemente casado:

8 Según las investigaciones de Rubio, casi todas las casas de Punyaro (Otavalo) miran al norte. Un informante le explicó que: “Desde el tiempo de los abuelos de mis abuelos nos han enseñado que las casas deben dar hacia el *Taita Imbabura*. Así le podemos saludar, cuando nos despertamos, así no se pone bravo y mejor nos ayuda”. Rubio, Gonzalo, *Punyaro*, 1956, Cit. por Kaarhus, op. cit. pág. 121.

9 Bourdieu, P. op. cit. pág. 19.

Bueno, al hijo le enseña (el papá) a ser varón. Porque, a veces, suponiendo que el hijo viene a estar lavando los platos, dice: no, no es tu actividad, esto es de la mujer. Del varón es coger el arado, ir al campo, ir a ver los animales, salir a ver el agua.

La identidad sexual no es otra que la identidad del sujeto como tal, es decir, en tanto varón o mujer. Como no está dada, responde a un proceso en el cual intervienen hechos, fenómenos, relaciones, presencias, ausencias, palabras y deseos. No se trata de informes añadidos, sino de un conjunto de cuya coherencia dan cuenta el saber, la verdad y también el deseo.

Sin duda, la primera fuente es el cuerpo que servirá de referente cuyas marcas son imborrables aunque alguien pretenda desaparecerlas con la magia de una cirugía insuficiente para deshacer los ordenamientos simbólicos e imaginarios con los que la cultura construye la sexualidad.

Los indígenas ni siquiera se han planteado la posibilidad de los cambios de sexo. Ser varón es un privilegio que no puede anularse tan fácilmente porque el cuerpo lo señala de manera inequívoca e irrenunciable.

Luego está el otro, ese otro que se presenta como modelo que debe ser imitado y que está llamado a testimoniar toda presencia y a conducirla por el camino de la tradición. La identidad significa antes que nada ser idéntico, igual a otro en un proceso de modelaje que se inicia en la casa y que deberá perdurar a lo largo de la vida. Ser como el otro no implica ser igual a él como producto de un proceso especular en el cual el otro es mi réplica en un confuso mimetismo. En grupos cerrados, los modelos se construyen en referencia al ancestro, a la tradición y también al mito. El papá real, aquel ser doméstico y concreto, es también el padre construido desde y por la acción perenne de las producciones culturales.

El tiempo de la identidad pertenece también a un tiempo mítico destinado a recrear un pasado referencial indispensable para ser. La cronología no es un recuento anecdótico únicamente de hechos reales e históricos sino también de todo lo suprimido para que pueda existir historia. Tiempo al que se remite y el que evoca el mismo mito, tal como lo

dice Levi-Strauss. “Pues ese orden del tiempo que el estudio de los mitos descubre no es, a fin de cuentas, más que el soñado desde siempre por los mitos mismos: tiempo más que recuperado, suprimido”¹⁰.

El varón perfecto es aquel que permite que en su historia y en su cotidianidad todos puedan leer el mito y sus enlaces con una realidad mágica. Por eso, él mismo queda como un puro imaginario tanto para su hijo como los otros. Porque para cada hijo, el papá, en un momento dado, debe tornarse mítico para capturar para sí los elementos de perfección que la realidad niega u oculta. En este ser concreto debe, pues, producirse una suerte de desdoblamiento entre la realidad de su presencia en la vida y lo ideal que el hijo construye para poder tomarlo como modelo. Con el tiempo, el hijo tratará de sobreponer y unificar estas dos imágenes para no despreciar las limitaciones reales de un hombre que puede, con facilidad, dar al traste con las fantasías creadas en su torno. La segunda imagen, la ideal, debe responder a ese tiempo suprimido al que se refiere Levi-Strauss.

En este sentido, la identidad debe ser leída también como un código en tanto se refiere a la sexualidad que crea los espacios propios en las relaciones y en las pertenencias en tanto organiza todo el discurso de cada uno de los sujetos como presentes en el universo del deseo, de la ley y del lenguaje. Así pueden entenderse las series de significantes y sentidos que el otro aporta a las nuevas generaciones con el fin de construir, en la estrictez de término, varones y mujeres acordes a las exigencias de la cultura y del tiempo.

Al varón le corresponde ubicarse en el puesto del poder para hacer de toda mujer tierra fecunda como si cada acto destinado a este fin recibiese su configuración en el mito y en el *habitus* al tiempo que denota la dimensión simbólica del poder que permite la adhesión de los otros al modelo del padre. Esta adhesión no pasa por los juicios propósitos sino por una sumisión inmediata que Bourdieu¹¹ califica de prerreflexiva porque los patrones están dados y son impuestos.

10 Levi-Strauss, Claude, *El hombre desnudo*, pág. 547.

11 Op. Cit.

De hecho, a los jóvenes varones y mujeres ni siquiera se les ocurre cuestionar esta posición básica porque, sencillamente, no es cuestionable. Así se expresa un muchacho cañari soltero de diecisiete años y estudiante de secundaria:

Más que todo, el papá le enseña a ser joven. Por ejemplo, en cuanto a la agricultura, el cari¹² tiene que saber arar, saber regar las papas, la sembrera, uncir la yunta, como él mismo lo hace.

Por el contrario, cuando es incapaz de realizar una actividad que, por la edad, ya debería hacerlo, el hijo da a entender que pertenece aún al mundo de los pequeños que se encuentran bajo el cuidado materno. Un chico así debe quedar excluido del matrimonio. Porque, ¿cómo entrar en el mundo secreto de la mujer, cómo hendirla para hacerla fecunda, si no ha probado aún su virilidad con *Pacha Mama*, madre y mujer universal?

En caso, digamos, que no sabe hacer esas cosas, no está preparado para contraer matrimonio. O sea, no se le siente hombre. Porque digamos que si no sabe estas actividades es un poco niño.

Existe un dominio sobre el trabajo que deriva en poder manifestado en las relaciones interpersonales. De esta manera se constituye una igualdad que nadie puede romper porque, hacerlo, significaría dar al traste con todo lo que les identifica tanto con el modelo paterno como con la etnia. Por eso las mismas madres se encargan de marcar con claridad y de forma terminante la diferencia entre lo doméstico y el trabajo de la tierra. Lo uno corresponde a las mujeres. Lo segundo construye varones. Son dominios que se transforman, desde el comienzo, en relaciones de poder diferenciados.

Los cariguambas¹³ no pueden hacer las tareas que les corresponden a las mujeres: el cuidado de los niños, la limpieza, la cocina, quehaceres de la casa. Porque el hombre, definitivamente, nació para trabajar, para la alimentación y la sustentación de las mujercitas en la casa.

12 Cari: masculino, macho, hombre, varón.

13 Cariguambra: muchacho. Guambra es el genérico de algo parecido a adolescente, tanto varón como mujer. La muchacha es huarmiguambra.

Corresponde a la madre colocar al niño en el camino del trabajo que es el del padre. Ella es el primer agente con el que la cultura cuenta para que las representaciones, las actitudes y las acciones queden bien determinadas por el género. Mediante un discurso que, seguramente se repite muchas veces, el pequeñín va siendo modelado para ese destino inconfundible que equivale a un modo de fijación y evocación del pasado que se repite.

Repetir, dice Deleuze, es comportarse de acuerdo a un modelo vivido como único, tal como todo hijo ve a su papá. Y aunque en su entorno existan muchos otros que actúan o son presentados como modelos, no funcionarán como tales si no se registran en la imago paterna que se ha transformado en el símbolo mayor de toda comunicación.

“Repetir es una forma de comportarse, aunque en relación con algo único o singular, que no tiene relación o equivalente. Y tal vez esta repetición como conducta externa sea por su cuenta eco de una vibración más secreta, de una repetición interior y más profunda en el singular que la anima”¹⁴.

No puede ser de otra manera. La mamá orienta al hijo hacia la gran madre-tierra que requiere del cuerpo entero del varón para ser fecundada y para sostener la vida de todos sus hijos: plantas, hierbas, árboles, animales, gusanos, mariposas, agua, lluvia, viento, luz, mujeres y varones.

Desde el inicio, para la mamá no hay alternativa respecto a su obligación de hacer que los modelos ancestrales, escenificados en su marido, sean incorporados en cada niño. La presión que ejerce el mundo social en cada sujeto determina que en el niño se “imprima un verdadero programa de percepción, apreciación y acción que, en su dimensión sexuada y sexuante, como en el resto, funciona como una naturaleza (...) es decir, con la violencia imperiosa y (aparentemente) ciega de la pulsión o el fantasma”¹⁵. Nada se entendería, si no se viese en todo esto un proceso de construcción de la identidad sexual.

14 Deleuze, Gilles, *Repetición y diferencia* en: Foucault, Deleuze, *Theatrum philosophicum*, *Repetición y diferencia*, pág. 50.

15 Bourdieu, P., op. cit. pág. 28.

En la actualidad esta función materna se ha incrementado o, si cabe la expresión, se ha tornado más urgente porque, más que nunca, el niño está llamado a suplir la ausencia paterna. La migración a la ciudad o a la Costa y, como en el caso de los cañaris, al exterior es una espada de Damocles que cuelga sobre su cabeza.

Entre los cañaris, cada mujer joven sabe que es muy probable que su marido la deje, de manera temporal pero con cierta frecuencia, porque irá a la Costa para trabajar cuando en casa y en la comunidad se hayan reducido a la mínima expresión la posibilidad de trabajo y de recibir ingresos. Además, como acontece con el campesinado de la provincia del Azuay, en Cañar son también los indígenas los que migran a los Estados Unidos. Ya no puede el niño, como antes, esperar los quince o dieciséis años para aprender las tareas de los jóvenes.

En el siguiente testimonio, ese *siempre no* que corta la frase pero que aclara la idea está destinado a dar cuenta de la posición de expectativa en la que se ubican actualmente las mujeres indígenas. Ya no se trata solamente de un temor. Para ellas se ha tornado una realidad cruel que resiente cada vez más, pese a los años transcurridos de una práctica que ha influenciado e influenciará de manera muy importante en la pérdida de la cultura indígena. Muchas de las *guambras* y madres jóvenes de ahora han sido niñas abandonadas por períodos más o menos largos por el papá que debió migrar. Los efectos de las ausencias, abandonos y separaciones no se miden por su duración. Cada relación posee su propia especificidad y una forma particular de influir en la conformación de la subjetividad.

La migración, por otra parte, no incide únicamente sobre los miembros de la familia sino también sobre los ordenamientos de la tradición. Por ejemplo, en ausencia de su esposo, la mujer se ve impelida a realizar tareas que están prohibidas a las mujeres pues competen a los varones. Esta violación de la normatividad altera el ritmo que posee la cultura para conformar la identidad de las nuevas generaciones

Cuando sale el papá a trabajar a otras ciudades por falta de economía, siempre no pasan los papás en la casa, la mamá debe aprender lo que es ser varón: debe ayudar a uncir la yunta de arar, coger pico, cómo se hacen los trabajos agrícolas. Así debe aprender.

Aún pequeñas, las hermanas miran, desde esa especie de otra orilla, el rumbo por el que se le encamina al niño. Ellas escuchan cómo el papá y la mamá no cesan de hacer del trabajo agrícola y de la fuerza el ejemplo paradigmático del destino de la virilidad. *El dice: vean al papá cómo hace. Y ellos siguen los pasos.* “La repetición no es la generalidad. Debemos distinguir, de diversas maneras, la repetición de la generalidad. Cualquier fórmula que implique su confusión es molesta”¹⁶. Es decir, a través de un modelaje aparentemente siempre igual se construyen las individualidades.

La oposición tan marcada entre tareas domésticas y el trabajo es fundamental porque sirve de gozne que facilita la movilidad de las representaciones en tanto ellas construyen el posicionamiento de los hijos y las hijas en torno a su sexualidad y, con ello, frente a la comunidad.

También ellos lo hacen por su propia cuenta. También los niños imitan lo que hacen sus padres. La tradición actúa desde una relación de dominio, como organizador imaginario y simbólico de la identidad que, a su vez, termina configurando conocimientos y reconocimientos prácticos que delimitan las fronteras entre un género y otro.

El proceso de identidad procede, pues, con un referente excéntrico en la medida en que es un elemento que no pertenece al orden generacional ni es un referente directamente especular como imagen que muy poco serviría. El punto de la referencialidad indispensable para ser y que se transforma en el elemento diferenciador entre mujeres y varones es el trabajo considerado como acción que surge de la identidad y que, a su vez, la conforma. La madre, por ejemplo, no marca la diferencia sexual en sus hijos en la nominación puesto que a niñas y niños dirá *guagua*, y muy rara vez *huarmiguagua* o *cariguagua*. Entre los quichuas, es común, en cambio, que el padre llame «*churi*» al varón y «*ushushi*» a la hijita.¹⁷

En consecuencia, el trabajo de la tierra no puede ser tomado como simple actividad individual o social sino como el ordenador pri-

16 Deleuze, Gilles, op. cit. pág. 49.

17 Cf. Aguiló, Federico, op. cit.

mordial de las diferencias en el proceso de sexuación que debe sus explicaciones a registros del orden de lo imaginario y de lo simbólico a la vez. Así se determina la enorme diferencia entre la concepción urbano-mestiza de la sexualidad y su representación india. La virilidad es una metáfora de carácter sexual que se organiza en códigos cuya referencialidad pasa del cuerpo al orden de lo laboral y a las responsabilidades del sujeto frente al mismo sin que ello implique que se pierda o menosprecie el carácter de misterio que la sexualidad implica tanto en el varón como en la mujer. Esto explica Gonzalo, un papá quichua de 31 años:

Ser varón no es sólo en el asunto de la sexualidad, más bien esta pregunta se refiere al trabajo del hombre. Por ejemplo, se le hace varón haciéndole trabajar junto con el papá.

En los procesos urbano-mestizos de la conformación de la identidad, se da una representabilidad del sujeto en el otro de forma directa. Hay un tú y un yo; el yo y el otro que eres tú. Esta mediación se lleva a cabo a través de códigos definidos. En primer lugar, para el niño urbano el padre es ideal en tanto posee una mujer, su madre, que también él la quiere sólo para sí. Por lo tanto, la relación amorosa esposo-esposa moviliza el proceso identificatorio. Luego porque en él ve representado el sistema de ideales que se plantea para sí mismo. Del yo ideal que pretende ocupar el lugar de objeto de amor por parte de la madre, es posible construir un ideal para el sujeto que se ubique más allá de lo prohibido y de lo doméstico y que se sustente, sin embargo, en las representaciones imaginarias construidas en torno a la imagen del padre.

La relación yo-tú se produce también y de manera necesaria desde diferentes puntos de referencia virtualmente organizados por la Naturaleza que, mediante sus innumerables expresiones, está siempre presente, actuando de manera directa. Es ella la que opera como mediadora antropoformizada y con una sexualidad eminentemente transitiva. La referencialidad del varón se centra en el papá que le afirma en su virilidad al ofrecerle no solamente las rutas sino, sobre todo, la instrumentación de las mismas pero pasando por la Naturaleza que juega un rol muy característico y casi único.

La forma primordial de esta Naturaleza es Pacha Mama que, en criterio de Aguiló, feminiza el universo total de la cultura indígena. “he-

mos subrayado el aspecto femenino como prototipo de la bondad emergente, ligada a la maternidad en la Pacha Mama; la feminización ecumenizante del contexto ambiental abarca desde el paisaje, el mundo vegetal y animal domesticado y más íntimamente ligado a su vida¹⁸.

Sin embargo, es obligación de cada padre mencionar al niño los roles y espacios que le corresponden en la sociedad por ser varón. No se trata de un simple compromiso que podría reducirse a una información más o menos efectiva pero, de todas maneras, intrascendente. Se trata de una auténtica instrucción, como dice el informante, un proceso educativo cuya finalidad no puede ser otra que la de asegurar para la etnia el mantenimiento del orden en el que se hallan inscritos.

La cultura sabe que la sexualidad no es un hecho dado por la sola presencia de las características corporales. Tanto la virilidad como la femineidad responden a un complejo proceso en el que intervienen los otros que, al informar y actuar, apoyan su construcción. Ese otro que es, en primer lugar, el doméstico, y que para los varones puede trasladarse incluso al ejército como ejemplo social de fortaleza y de virilidad. Fácilmente la comunidad deduce que quien ha hecho la conscripción ha demostrado, de manera cierta y fuera de toda duda, que es un varón. Así se explica que muchos varones que llegan solteros a la edad del servicio militar, se presentan de forma voluntaria para el acuartelamiento.

Pero el padre inculca que tú tienes que ser bien varón, que tú tienes que ser fuerte, que tú tienes que ir al cuartel. Desde temprana edad les instruyen que tienen que ir al cuartel. Entonces así al hijo le estará instruyendo que sea varón.

Para que esta serie de actos educativos sea consistente, el papá no dejará de indicar aquello que no le pertenece al varón, y que no debe ejecutar porque está destinado a feminizar. *Y también le insinúa que la cocina o el lavado de la ropa es cosa de mujeres: tú tienes que hacer actividad de hombres.* Se trata de categorías perceptivas que se han construido en torno a las diferencias sexuales.

18 Aguiló, Federico, op. cit. cit. pág. 39.

Esa fortaleza que se hace evidente en el trabajo, tiene que ver también con la posición ante la vida y sus dolencias, los días y sus carencias: enfrentar lo duro y doloroso sin derramar una lágrima, ocultando el dolor, sin gemidos. Porque el llanto, los ayes y las quejas pertenecen al mundo femenino, al de Pacha Mama. Y como ellas mismas lo hacen, las mamás ubican a los pequeños en esta posición indispensable para sobrevivir en un medio frecuentemente agresivo y saturado de privaciones, enfermedades y de muertes inexplicables para los niños.

Nosotros le enseñamos al varoncito a que trabaje. Cuando se cae, por ejemplo, se dice: no llores que tú eres varón, los varones no lloran, tienes que ser fuerte. El varón tiene que ser duro para todas las cosas, para el trabajo, para el enfrentamiento a los problemas. Todo así se va indicando.

De esta generalidad que ofrece la mamá, el niño pasa a otro orden que le facilita asemejarse a su padre e igualarse a él con lo cual se legitima real y simbólicamente su presencia en la casa y en la comunidad.

Las muchachas tienen muy claro el lugar que sus pares varones ocupan en el universo de las actividades tanto de la familia como de la comunidad. Ser varón y constituirse como tal exigen el ejercicio y el apropiamiento temprano de múltiples características simbólicas y normativas. Silvia, una chica de dieciséis años lo dice sin rodeos: *Los cariguambras no pueden cocinar, lavar la ropa, pelar las papas, tejer y bordar.*

La oposición produce efectos terminantes, sin que deje de admitir esas pequeñas excepciones que la cotidianidad exige. Por ejemplo, cuando la mujer ha dado a luz, el marido tiene que cuidarla, en especial si no hay otra mujer que la atienda. Entonces cocinará y lavará la ropa. Pero al varón que con frecuencia realiza tareas domésticas, a quien lava *mucha* ropa, la comunidad se encarga de recordarle los límites y exigencias de la virilidad, mediante críticas directas o a través de chistes de doble sentido.

De esta manera se busca que el bochorno sea suficientemente fuerte como para corregir el error. Si al hijo corresponde repetir la acción del padre, debe someterse a la ley de la generalidad que gobierna la comunidad. Es precisamente esto lo que sigue el texto de Deleuze:

“la generalidad pertenece al orden de las leyes. Sin embargo, la ley sólo determina la semejanza de los sujetos que están sometidos a ella”¹⁹.

Julio, un yáchag de los quichuas, explica lo que acontece cuando un varón frecuenta las tareas domésticas propias de la mujer. El argumento de la comunidad es sencillo: puesto que la tarea construye la identidad, si un varón realiza actividades femeninas corre el riesgo de feminizarse, es decir, puede volverse homosexual con todo lo de inadmisibles que ello implica entre los indios. De manera espontánea y dúctil, se produce un ir y venir de discursos que utilizan todos los elementos posibles para marcar las diferencias de la manera más clara posible.

Porque cuando un guagua o un cariguambra o un hombre estamos lavando mucha²⁰ ropa, dicen: cuidado vaya a parar el pene. Entonces prohíben en la comunidad que se hagan esas cosas. Bueno, así dicen, la gente crítica porque eres maricón, y sólo vives lavando la ropa, y no haces cosas de varón sino cosas de mujer. Eso hablan, discuten. Entonces le tratan a un hombre como mujer.

Si un niño de 10 años está lavando la ropa, le mencionan estas palabras, cuando los mayores están pasando por ahí y ven que está lavando, ahí enseñada dicen: ve, maricón, esto no tienes que hacer sino ir a trabajar, a coger leña o hacer hierba, a vos no te corresponde esto.

Se recurre al cuerpo y a sus funciones diferenciadoras para que el niño y la niña organicen su identidad. La madre pone en claro que la niña orina sentada y el niño parado porque sabe que, por la relación que mantiene con ella, el hijo querrá orinar sentado. Este recurso a la orina recuerda ciertos mitos analizados Levi-Strauss, como ese pasaje de madre e hijo, de mujer y varón por el arco de la orina que sirve de protección contra el incesto y de diferenciación entre mujer y varón, al mismo tiempo²¹.

También se ha visto en familias en donde existen niñas y niños. Si la niña orina sentada, también el niño quiere imitarla haciendo eso. En esos

19 Deleuze, Gilles, op. cit. pág. 51.

20 Mucha: bastante. Pero también frecuentemente.

21 Levi-Strauss, op. cit. pág. 213.

momentos, la madre o el padre o los familiares le enseñan que eso hacen así las mujercitas, y que los varones hay que hacerlo parados.

Sin embargo, el mandato de la madre para que el niño se enrumbe en los quehaceres del padre o bien no juegue con una muñeca tiene menos que ver con el fantasma de la homosexualidad²² que con el modelo cultural de varón que debe asumir.

Por eso las posiciones maternas en cada familia se expresan de forma imperativa, inclusive en las mamás muy jóvenes. También lo hacen las hermanas mayores que son las encargadas del cuidado de los menores.

Las mamás enseñamos al hijo a ser varón mandando con el papá, (diciendo) coge su azadón, trabaja, coge su pico, trabaja. Y si se le ve jugando con una muñeca, le dicen: no juegues con la muñeca, eso es de tu hermana, dejáله²³, los hombres no deben jugar con eso.

El papá conversa las cosas de antes

Hasta los doce o catorce meses la madre ha llevado en sus espaldas y a todas partes al hijo. No lo ha dejado ni un momento: ya sea que cocine, cuide a los animales o ayude al marido en las tareas agrícolas, no se desprende de su hijo o hija. Probablemente más que para ninguna otra mujer, para la indígena el niño es casi parte real y física de sí misma.

La costumbre de la gente indígena es llevar al guagüito²⁴ al lado a trabajar. En el trabajo, así haciendo una cuevita, le dejamos allí para que pase el día, pero viendo, cuidando. Y si hay mucho sol, tapamos un poco con una chalina o un cartoncito o cualquier cosita. Y la mamá sigue trabajando. Porque en la comunidad y en todas las otras comunidades sólo así se puede trabajar.

22 Tenorio, Rodrigo, et al. *La cultura sexual de los adolescentes*, 1995.

23 Dejále, es la forma lingüística que se utiliza en general por los indígenas. Para indicarlo, en el texto se colocará el acento ortográfico.

24 Guagüito: infante.

De pronto el pequeño aprende a caminar y, desde entonces, se separa, casi de manera brusca, de su madre. Su universo cambia: de la espalda de la madre en la que ha permanecido más de un año, pasa a mirar de frente el universo doméstico. De aquí en adelante, estará al cuidado de sus hermanos mayores o, en ciertos casos, de algún familiar cercano. Pero en estricto rigor, de la hermana mayor porque cuidar de los hermanos es una tarea que compete a la mujer. Una niña de cuatro años ya está habilitada de sobra para cuidar a los hermanos menores. Si no hay hermanos, seguirá en compañía de su mamá. Sólo en casos muy excepcionales, un niño queda al cuidado de los vecinos.

A los vecinos no sabemos dejar a los niños. Algunos no son bien responsables. Siempre hay duda de que alguna cosa de la casa se pierda. Por eso siempre cuida alguien de la familia.

En criterio de Aguiló²⁵, esta experiencia de separación posee características traumáticas por cuanto carece de toda preparación pedagógica. Parecería que el autor coloca en un solo acto el destete y la pérdida de la espalda materna. Sin embargo, es preciso tomar en cuenta que el destete no coincide con este descenso al suelo, a la tierra en la cual viven los otros. En la práctica el destete suele venir después. En efecto, amamantar es una obligación que dura, casi siempre, más de dos años.

De eso no tienen concepción en la comunidad (dar el seno para evitar el embarazo). Más bien piensan en el bienestar del niño porque, además de dar el seno, tenemos la creencia de que da más vitalidad, mayor fuerza en el organismo. Porque hay experiencias negativas, si es que nosotros damos leche de vaca, el niño enferma. Y eso no nos conviene. Por eso lo más importante es darle de lactar y no leche de vaca.

Entre los cañaris, existe un cuento del lobo y el conejo al que juegan los niños y las niñas y que, en cierta medida, les permitiría elaborar este paso del lugar de la madre al de la tierra de los otros. El conejo (el hijo) miente de manera constante al lobo (el papá) que aparece como víctima de esos engaños que le hacen sufrir. Hasta que, finalmente el lobo puede vencer al conejo. La moraleja se refiere a la necesidad de

25 Aguiló Federico, op. cit. cit.

la presencia del papá en casa para que impida que los niños mientan y desobedezcan a la mamá. Presencia de un papá que, desde su lugar y sin engaños, aporta al hijo y a la hija los ordenamientos que les corresponden en la cultura.

Porque, pese a cierto carácter esquivo, el papá también es el encargado de jugar con sus hijas e hijos. El juego brinda la oportunidad para la transmisión de los valores, costumbres, mitos y creencias. Parecería que la mamá no interviene de forma explícita en las actividades lúdicas ni de los menores ni de los mayores.

Los niños y las niñas que son pequeños con el papá juegan, y el papá conversa algunas cosas que suceden antes y que pasan en la vida diaria. Y también enseña a trabajar, a los hombres en la agricultura, y a las mujeres a preparar las comidas, lavar las vajillas, lavar las ropas.

Poco más de dos años, y el niño acompañará al hermano mayor, o inclusive a la hermanita mayor, a pastorear las ovejas. Poco después, él mismo se transformará en un pequeño *michis*, es decir, en un verdadero pastor.

Aproximadamente, a partir de los cuatro años los niños se responsabilizan de pequeñas tareas como cuidar a los borregos, acarrear un poco de agua del pozo, amarrar los chanchos, coger hierva para los cuyes. Más o menos a partir de los seis años, inclusive si va a la escuela, acompañará al papá a trabajar la tierra. La hermana quedará en casa con la mamá o sola con los hermanitos menores, aprendiendo a ser mujer.

En rasgos generales, este sería el proceso de inclusión del niño en el trabajo:

1. *Los niños apenas ya caminan, ya empiezan a ayudar en la casa. A los tres años ya ayudan a pasar una cuchara, un cuchillo.*
2. *Ya a los cuatro años ayudan a ir a ver si está amarrada la vaca. Afuera están mirando. Generalmente de cuatro a cinco años, ellos ya hablan. No pueden todavía amarrar una vaca sino más bien otras operaciones, ver si es que está bien cerrada la puerta de la casa, del co-*

rral, o llamar al papá que está en el campo para que venga a almorzar.

3. A los seis años puede hacer algunas labores como cortar hierba para los cuyes, dar de comer a los chanchitos o ya va a pastorear con la ayuda de otros hermanitos más pequeños.

Mujeres para la casa

La comunidad y la familia giran en torno a la mujer, como si todo terminase siendo femenino o relacionándose con las mujeres, inclusive desde esa especie de pasividad que parece caracterizar a la mujer andina.

Pacha Mama es todo lo que existe, marca el entorno cósmico del hombre: su vida y su muerte, sus frutos y su semilla. Es el Universo, dice M. E. Sandoval, “el eje fundamental de organización tanto de la cultura en su sentido global como de los individuos”. Madre y mujer, universo y tiempo. Presente y pasado. La autora cita el siguiente testimonio de un indígena de Malespamba en la provincia de Imbabura:

“Estamos relacionados con *Jatum Pachamama*, que es el Universo. Tiene tres capas: Jawa Pacha, Cai Pacha y Uco Pacha.

“Jawa Pacha, decían los antepasados, era lo que el aire veían (cielo). Cai Pacha, decían que es la tierra donde vivimos, donde hay el fruto. Y Ucu Pacha quería decir lo que hay dentro de la tierra (los muertos, el mundo donde habitan los antepasados).

“De todo esto se componía *Jatum Pachamama* que es el Universo”²⁶.

Pacha Mama se relaciona con los seres humanos y hace presencia en la vida a través del fruto que es de dos clases: aquel que producen la siembra y los animales, y el hijo que da a luz la mujer. Los primeros nacen como efecto de ese misterioso matrimonio entre claridad y obscu-

26 Sandoval, María Elena, *Pachamama en la estructuración del indígena de la Sierra ecuatoriana*, pág. 22.23 Dejále, es la forma lingüística que se utiliza en general por los indígenas. Para indicarlo, en el texto se colocará el acento ortográfico.

ridad, entre viento y calor, entre humedad y sequedad, todo lo cual quiere decir entre Inti Yaya (padre sol) y Pacha Mama. El hijo es el fruto de la unión amorosa del varón y la mujer, una y otro imágenes de las dos divinidades constructoras de la etnia y la cultura.

Hecha para la reproducción y el fruto, la niña debe ser cuidadosamente protegida y educada. No está para recorrer los caminos del indio sino para esperarlo. La madre, una vez que la coloca en la tierra, la orienta hacia la casa como a su lugar propio y casi exclusivo. Es su obligación hacer de esta niña una mujer, y para lograrlo, la ubica en el otro término de la oposición del trabajo que está fuera, más allá de la casa: a ella le corresponde lo doméstico, lo cerrado.

De esta pedagogía indígena destinada a construir la feminidad no se desprende que la feminidad y sus tareas posean un carácter negativo y de minusvalía frente a la posición del varón, tal como cree Bourdieu.

“Sin tener la absoluta seguridad de que mis conclusiones no dependan de los límites de mi información, creo poder afirmar que el sexo de la mujer es el objeto de un esfuerzo semejante de construcción que tiende a hacer una suerte de entidad negativa, definida esencialmente por la privación de las propiedades masculinas y afectada por características peyorativas, como lo viscoso”²⁷.

Casi como prueba, Bourdieu cita el análisis sartriano de la feminidad. Para el autor de *El ser y la nada*, en la sexualidad femenina existe un profundo sentido de obscenidad que está presente en toda cosa abierta. La mujer “apetece una carne extraña que debe llenarla plenamente por penetración y dilución. (...) Sin duda el sexo es una boca, boca voraz que engulle el pene, (...). El acto amoroso es castración del hombre, pero ante todo el sexo es un agujero”²⁸.

En gran medida, también el psicoanálisis construye la mujer desde una perspectiva comparativa y negativa con el varón. La mujer es la que carece de pene y la que, además, lo envidia. El falocentrismo no di-

27 Bourdieu, Pierre, op. cit. pág. 43.

28 Sartre, Jean-Paul, *L'etre et le néan*, 1943, pág. 706.

vide el mundo en masculino y femenino. Por el contrario, la mujer se transformó fácilmente en la prueba irrefutable de que el mundo es masculino. De ahí a que se considere a la mujer con cierto pesimismo y, sobre todo, con criterios peyorativos.

La cultura indígena está lejos de mirar a la mujer como ese conjunto de agujeros obscenos en el cual el varón se pierde y se anonada. Por el contrario, al ser la imagen de la Madre suprema, exige un lugar particular en la economía de las relaciones sociales y familiares en las cuales se marcan las diferencias entre los dos géneros y también los privilegios que no se sostienen en las inequidades como condición de ser.

Como acontece con la virilidad, la feminidad se estructura en torno a las tareas que la niña debe aprender mediante un proceso de iniciación dirigido por la madre hasta que logre el dominio sobre un espacio del que se volverá dueña y señora. Se trata, pues, de un dominio privativo de la mujer que, en la medida en que se centra en la casa, debe proveerle de los significados fundamentales que definen la feminidad.

Bueno, las tareas que son de las mujeres es hacer la comida, lavar la vajilla, lavar la ropa, hilar.

El código es sencillo en tanto se produce una concordancia inapelable entre la tarea y el sujeto-mujer que la ejecuta. En ninguna parte se habla del trabajo de la mujer dentro de la casa, sino de la tarea. La mujer trabaja cuando se dedica a las actividades agrícolas²⁹. Por otra parte, dentro del proceso de sexuación, la niña atraviesa por varios estadios hasta llegar a ser *huarmi*, mujer hecha, lo cual se consigue, en estricto rigor, con el matrimonio y la maternidad.

Al comienzo es *guagua*, sexualmente indiferenciada del niño. Luego será chiquita o *longuita* entre los seis y los diez años. Con la pubertad será *huarmiguambra*, ellas ya son «como» mujeres. Pero tan sólo con el matrimonio se transforma en *huarmi*, obteniendo así el estatus de auténtica mujer ante la familia y la comunidad.

29 Posiblemente esta actitud sea producto de la relación con la sociedad urbana en la cual la mujer no trabaja si no realiza una actividad económica fuera de casa.

A cada momento de su proceso de crecimiento y configuración corresponden tareas más o menos especificadas por la familia. Desde ayudar a lo elemental de lo doméstico, hacerse cargo del cuidado y protección de los hermanitos pequeños, hasta responsabilizarse de la casa de manera total cuando la mamá sale a trabajar, va a la ciudad, se enferma o da a luz.

Una niña de un año hasta tres años no ayuda casi nada. Bueno, tres años, la mamá dice: anda a traer leña, y ella trata de pasar. Ya de cuatro a cinco años, ella claro ya ayuda a la mamá. Por ejemplo cuidando a otro niño, por ejemplo dando de comer a los pollos, así cosas pequeñas.

Las chiquitas y las longuitas ayudan al cuidado de los niños menores, a lavar la vajilla, lavar la ropa, también ayudan a asear la casa y ayudan a la mamá a cocinar. Una longuita ya sabe cocinar todo porque la mamá le enseña porque, cuando ella no está, tiene que dar de comer a los hermanitos o al papá. Las longuitas forman grupos en la comunidad para seguir avanzando un poco más, según el grupo que van desarrollando.

Las huarmiguambras, que son como unas mujeres, ellas tienen que preparar, como la mamá, tienen que preparar la comida. Tiene que lavar la ropa y todo lo que es en el hogar y todo lo que en la comunidad. Porque a las mujercitas les enseñamos que hagan el queso, que hagan el desayuno, que corten hierba para las vacas.

En consecuencia, ni los estudios y, menos aún, la adolescencia, cuando se da, pueden alterar este ordenamiento. Así sea una adolescente del colegio o de la escuela, primeramente tiene que dedicarse a los quehaceres domésticos, afirman papás y mamás en las tres etnias.

En algunas comunidades, esta obligatoriedad del trabajo ha llegado a obstaculizar la asistencia a la escuela y al colegio e incluso causa la deserción escolar. Los papás y las mamás se enfrentan al dilema de elegir entre el estudio y las tareas agrícolas. Ven, de manera obvia e inmediata, el beneficio del trabajo en la tierra. Saber de historia, matemáticas o geografía resulta intangible. Y esto les confunde, dejándoles sin una salida válida que no violente los derechos de la mujer y los requerimientos domésticos.

La adolescencia no puede ser entendida como un rango de edad sino como un estilo de vida que exige posiciones, actividades y valores que, por supuesto, no incluye el trabajo obligado, ni tampoco el embarazo y la maternidad que impiden las tareas propias de una adolescente como, por ejemplo, el estudio. Si de alguna manera se da la adolescencia entre las indias, apenas si estaría representada por un mínimo de condiciones. La adolescencia no es un período de preparación para la maternidad, como acontece en las comunidades indígenas, sino un proceso de construcción de la feminidad para el futuro de la mujer que no se agota en la maternidad.

No damos importancia a la educación. Es por eso que acá en la comunidad existe un poco de problemas: atrasos primeramente a la escuela. No está bien para un padre de familia que los hijos vayan solo a la escuela, nuestros hijos deben primeramente realizar algunas faenas, antes de ir a la escuela. Pero nosotros debemos dejar las faenas para medio día, o a lo mejor podemos dejar que estén (los hijos) sólo con los libros, pero ellos deben ayudar un poco con las faenas.

Ligada como se encuentra, por la vía materna, a Pacha Mama, la niña debe ser introducida también en la crianza de los animales domésticos. Luego se verán las relaciones entre estas habilidades y los requisitos exigidos a una huarmiguambra que desea casarse.

Para las madres, enseñar el cuidado y la crianza de los animales es un testimonio de la construcción adecuada de la feminidad. *Nosotros educamos así a las mujercitas, que tienen que hacer así, en la crianza de animalitos, en la hilada.*

Este conjunto de actividades sirve de elemento diferenciador entre los dos grupos. Los adultos lo marcan con precisión mientras los niños y niñas deben respetarlo. Las madres, con frecuencia, utilizan una expresión para decir que las cosas de la casa pertenecen exclusivamente a las mujeres: *eso es aislado para el hombre*. Es decir, el varón no debe ni siquiera hacer el intento de introducirse en este espacio exclusivo de la mujer lo cual no es visto como un defecto sino, por el contrario, como un privilegio que, como en el caso de hilar, es un derecho irrenunciable de la mujer.

Los varoncitos pueden aprender cualquier cosita, hasta cocinar. Pero, en cambio, las mujercitas tienen pleno derecho a aprender a hilar. Por eso un joven o un varoncito esto no puede, pero lo que sí puede es torcer después de hilar.

Desde la cultura se produce un doble aislamiento que afecta tanto a los niños y *carihuambras* como a las niñas y las *huarmiguambras*. Para cada grupo hay una especie de *no man's land* que pretende separarlos para asegurar la estructuración de las diferencias fundantes de los géneros.

Una prohibición que incluso llega a ser leída en términos de pecado, un pecado en contra de la cultura, una violación de aquellas regulaciones ancestrales que, transmitidas de generación en generación, han tenido la virtud de construir, a su paso, varones y mujeres.

La sociedad de los adultos permanece vigilante para que no se altere este ordenamiento pese, incluso, a los cambios que en la etnia ingresan por varias puertas: la migración a las ciudades, los contactos continuos con lo urbano y sus costumbres, las modas, y la televisión.

Se trata de un pecado que, como en el siguiente testimonio, posee al mismo tiempo el carácter de orden y de falta. El mandato es no invadir los espacios inviolables de cada uno de los géneros. Y la falta se deriva de hacerlo. Para el varón la prohibición fundamental consiste en hilar y bordar. A la mujer le está vedado arar puesto que su cuerpo sin *pishco*³⁰ no puede introducirse en el cuerpo fecundo de Pacha Mama y porque, al pretender hacerlo, cometería el sacrilegio de violentar ese cuerpo al que sólo puede ingresar, de forma ritualística, el varón, desde una relación heterosexual.

Porque según la concepción nuestra, hay un pecado que los hombres no deben meterse en cosas de la mujer. Y también las mujeres no deben meterse en cosas de hombre.

Por ejemplo, cuando la mujer quiere arar, es pecado grave, porque ninguna mujer puede coger un arado porque es un pecado, porque esa es

30 Pishco: pájaro = pene.

nuestra concepción. Así como los hombres no pueden hilar porque esa es cosa de mujer. Porque cada sexo puede hacer distinto trabajo.

La fecundación se realiza mediante la unión de lo masculino y lo femenino. El varón abre los surcos mientras la mujer coloca la semilla. Convergencia simbólica de dos palabras y de dos cuerpos que aseguran la permanencia de la vida y de los códigos simbólicos. Así se precautela el respeto al trabajo y la seguridad del carácter fecundo del mismo que se revela en la cosecha abundante y buena.

Si la mujer transgrediese este ordenamiento, la misma Pacha Mama se encargaría de castigarla y, en ella, a la comunidad. Los siguientes son testimonios de Jonás Simbaña, profesor de Suscal, provincia de Cañar, y de Dolores Simbaña, del mismo lugar, citados por María Elena Sandoval³¹.

“Según la creencia, y así han dicho nuestros padres, si es que la mujer coge el arado, es que va en desgracia, es mala suerte. Siempre han dicho nuestros padres. Entonces, esa es la creencia que no puede coger el arado”

“Porque Dios castiga. Para eso hay hombres que trabajen. Ellos tienen que arar. Nosotras tenemos que deshierbar con lampas, picos, y hacer alguna cosita más. Pero los hombres son los que tienen que arar”.

Si la mujer ara, asusta a la tierra y atenta contra la fertilidad de la Tierra y contra la suya propia. Para evitarlo, Pacha Mama se adelanta y asusta a la mujer. Al asumir la prohibición, la mujer testimonia la aceptación de la cadena simbólica a la cual pertenece toda sexualidad.

Desde estas regulaciones es posible entender el valor performativo que poseen las diferentes actividades organizadas para las mujeres y los varones. Aquí no hay nada que pueda pasar por conceptos tales como machismo o feminismo. Se trata de códigos reguladores de lo cotidiano. Violentarlos significaría, llana y sencillamente, destruir el armazón de la cultura que no se preservará tan sólo, como algunos preten-

31 Sandoval, María Elena, op. cit. cit. pág. 70.

den, devolviendo al indio su vestido o su lengua sin tomar en cuenta los principios constitutivos en los que se basan la lengua y el vestido.

Las interdicciones forman parte de los elementos de una estructura cultural y, en buena medida, con las permisiones la transforman en performativa y le confieren dos categorías fundamentales: la transitividad y la referencialidad. Lo primero en la medida en que los valores por sí mismos son mutables en tanto no constituyen el fundamento del ser humano sino que tan sólo lo organizan. Lo referencial en tanto construye identidades y hace evidentes los códigos de permisión y prohibición que no se contradicen sino que facilitan que la cultura y cada sujeto se sostengan en el tiempo.

También Aguiló hace referencia a esta prohibición. Y de los testimonios recogidos entre los puruháes-quichuas produce el siguiente relato: “... la mujer nunca puede cultivar la tierra con arado: si lo hace, «la Pacha Mama llora sangre y la sangre queda chorreando por las rahuas (surcos) que deja el arado»”³².

Lo que no se menciona en los varones, tiene importancia en las niñas. Protegerlas y prepararlas para que sean mujeres implica marcar el espacio de las prohibiciones que tienen que ver con el incesto. Cuando se hacen *guambritas* (*longuitas*), la madre les separa de la cama de los hermanos menores, aún cuando todos duerman en un solo cuarto. *Desde chiquitas hay que diferenciar en el dormitorio, por más pobre que sea. Dicen usted es mujercita, tiene que dormir con las hermanas.*

La mamá permanece en una disponibilidad permanente para que su hija, desde muy pequeña, se introduzca en la ruta de la feminidad cuyos destinos casi excluyentes se hallan claramente especificados: el matrimonio y la maternidad.

Imagínese una guagüita de tres años, así ella ve en nosotros, cuando tenemos otros hermanitos menores, ellas ya imitan cómo nosotros envolvemos a la guagüita, cómo damos el seno. Todo eso ellas imitan. O cuando estamos cocinando ellas también cogen sus cosas, sus ollitas de juego,

32 Aguiló, Federico, op. cit. pág. 16.

platitos de juego, aprenden a cocinar, o sea con piedritas juegan colocando en las ollitas la comida, pelando papas. Y así van practicando.

Estas son las construcciones sexuales que produce el *habitus* sexuado en la subjetividad. Y la niña, ajena a toda reflexión sobre las mismas, termina incorporando esas enseñanzas para y meta verbales como parte de su yo. Así se estructura la feminidad con “la fuerza que ejerce el mundo social sobre cada sujeto”, una fuerza que se ejerce sobre su cuerpo y que termina configurando una suerte de “verdadero programa de percepción, apreciación y acción que, en su dimensión sexuada y sexuante, como en el resto, funciona como una naturaleza”.³³

Sin embargo, las mamás no dudan en reconocer que así se corre el riesgo de abusar de las menores. Pasando por alto el sentido del aprendizaje, con frecuencia las niñas se transforman en mano de obra doméstica para tareas que no les corresponde desde las prácticas culturales y que los adultos saben que no deben realizar.

Sin duda, se trata de un abuso al que se ven expuestas las niñas sin posibilidad alguna de reclamo. Es probable que parte de los problemas de desarrollo que puedan tener más tarde en lo que podría llamarse adolescencia se deba a estos trabajos forzados. El siguiente es un testimonio casi patético:

Las guambritas no pueden hacer tareas muy pesadas. Pero a veces nosotros, será por necesidad o a veces por mal entendimiento, llevamos a las guaguas así chiquitas, queremos que trabajen igual que nosotros, en cerro con lampá, con pico o cosa del hombre que no pueden hacer las hembritas.

De hecho, las prepúberes y púberes (*longuitas o guambritas*) toman a cargo la responsabilidad de trabajar en las faenas agrícolas y las del hogar casi con la misma intensidad que la mamá.

Asumen la responsabilidad del papá o de la mamá, a veces toman decisiones y van al trabajo del campo dejando a sus hermanitos menores que estén cuidando la casa.

33 Bourdeu, Pierre, op. cit. pág. 28.

La información y la educación sobre la sexualidad se sustentan en el aprendizaje de las tareas que competen a la mujer. En la mujer se produce, lo que Bourdieu señala como adhesión del dominado al código del dominante, una sumisión “inmediata y prerreflexiva” de su cuerpo a los códigos imperantes que llegarían a la mujer como parte de las relaciones de poder y en forma de “pensamientos impensados que, al ser fruto de la incorporación de esas relaciones de poder bajo la forma mutada de pares opuestos”³⁴.

Por lo mismo, la niña que no aprende de manera adecuada lo doméstico, es una mujer cuyo destino en la comunidad es incierto. Incierto en la medida en que no habrá un varón que la desee, la busque y la elija como esposa.

Con la rapidez del viento, toda la comunidad se enterará que esa *guambrita* o esa *huarmiguambra* es una *carishina*³⁵, es decir, una machona inútil para las tareas de la casa, incapaz de dedicarse de manera eficiente a todo lo que compete a la mujer: cocinar, lavar, arreglar la ropa, cuidar los animales.

Las actividades lúdicas son pocas en las comunidades indígenas. Y son aún más restringidas para las niñas. En gran medida, el juego forma parte del aprendizaje de ser varón o de ser mujer, es decir, en el trabajo con el azadón, el pico o el arado para los niños. La cocina y el cuidado de los pequeñitos y de los animalitos para la niña. Si a una niña se le ve jugando más que atendiendo la casa, la comunidad le critica y le coloca en el mundo indiferenciado de la *carishina*, la *machona* y la *vaga*.

*Si se les ve jugando con pelotas o así, oiga, eso sí dicen carishina, callejera, vaga, no tiene su quehacer en la casa: tienes que atender, tienes que ir a trabajar y no jugar con las pelotas, porque esto es una guambra pishcuda*³⁶. Entonces así trata la gente y no quieren que aprenda cosas de la pelota ni nada de eso.

34 Bourdieu, Pierre, op. cit. pág. 23.

35 Carishina: machona. El término está formado por la palabra *cari* que significa varón. Se trata, pues, de un falso varón.

36 Pishcuda: que tiene *pishcu*, es decir, pene.

Pishcuda es un insulto porque es como decir machona, como hombre, y no le gusta que estén jugando con la pelota.

Una posición severa por parte de la cultura que no deja resquicios para la duda. La feminidad debe estar claramente especificada de tal manera que el varón sepa a quien elige como novia y luego como esposa, pues en ello se juega su propio prestigio y el de su familia.

Finalmente, en el proceso de construcción de esta niña para que llegue a ser mujer (*huarmi*) es necesario que los adultos le enseñen algo importante: el respeto. Con frecuencia se ha hablado de la sumisión de la mujer indígena al varón, en especial, al marido. Un sometimiento que inclusive puede llegar a los límites del anonadamiento: el marido aparece como amo y señor de su mujer a la que puede castigar, herir, golpear a su antojo.

Las etnias indígenas se hallan atravesadas por el machismo que se habrá incrementado y sostenido por el machismo mestizo y también por el sometimiento que las etnias han debido soportar por más de cinco siglos. Pero en sus discursos, varones y mujeres, adultos y adolescentes hablan del respeto que posee matices importantes y, que no pueden ser pasados por alto. El papá y la mamá inculcan a la niña el respeto que está obligada a demostrar ahora que es niña y más tarde, cuando sea grande, a las otras personas y, sobre todo, al marido.

No se trata de un respeto que implique sometimiento sino una actitud que busca la mutuidad. Sin duda, el marido es el centro de la familia. Se hace lo que él dice y como él desea u ordena. La palabra de la esposa pertenece al espacio de la opinión. La mutuidad en el respeto no pasa por que se tomen en cuenta sus opiniones y deseos sino que se la escuche y, sobre todo, que no se la agreda. En la actualidad, el Cabildo de la comunidad puede juzgar y castigar al marido que agrede físicamente a su esposa. Así comenta una joven madre.

La mamá enseña con la responsabilidad de la casa, que hay que respetar a sí misma. Tiene que respetar a las personas para que a ella también le respeten.

Este respeto a sí misma para que los otros la respeten se manifiesta también en las posturas que la niña debe tener para guardar y pre-

servar su cuerpo ante la mirada de los otros. Las indicaciones al respecto se las realiza comparándoles con los varones quienes, de suyo por usar pantalón, tienen ya cubiertos sus genitales. Los genitales se transforman en la representación misma de la mujer.

Las mamás les enseñamos que sienten de esa forma para que se tapen los órganos sexuales, se les enseña, desde pequeñita a los dos o tres años, a sentarse cruzados los pies para que no se dejen ver los órganos que ellas tienen.

Dejamos poncho, muchico y chancletas

La identidad, antes que nada y sobre todo, significa pertenencia a un grupo étnico determinado, a una comunidad definida, a una familia conocida y a un conjunto de prácticas, creencias y tradiciones.

Desde esta perspectiva, la cultura, la raza, la lengua, la geografía son elementos de identificación que operan de manera constante y diferenciadora. Dos etnias pueden vivir muy juntas, sin embargo existirán elementos culturales suficientemente definidos cuyo destino es marcar las diferencias con otros grupos y las semejanzas entre los propios. Las formas de vestir bastan para distinguir a los chibuleos de los salasacas, de los panzaleos y de los quisapinchas, nacionalidades que viven dentro de una misma zona geográfica.

Esto no acontece de la misma manera en el mundo urbano y mestizo en el cual el vestido no posee características identificatorias claras, salvo en algunas ocasiones y en ciertos grupos juveniles. En estos casos, el vestido forma parte de una semiótica muy especial que no puede ser interpretada con propiedad sino por la gente joven³⁷.

En las comunidades la vestimenta es relativamente invariable y todo cambio está ya previsto. Precisamente, este sentido de permanencia confiere al vestido un valor muy particular en los procesos de identidad de los pueblos y los sujetos. Por ello los mayores se molestan cuando parte de las nuevas generaciones utilizan el *vestido mestizo*, pues no du-

37 Al respecto, puede consultarse a R. Tenorio et al. *La cultura sexual de los adolescentes*.

dan que de esta manera se está minando de forma irreparable el piso de la identidad.

Rosa, por ejemplo, cuenta con veintiún años, está casada y tiene un niño. Cuando habla de los cambios en la vestimenta por parte de las muchachas y chicos, no puede disimular su enojo y hasta su decepción. A las *huarmiguambras* trata de señoritas, y a los *cariguambras* de jóvenes. De esta manera pretende excluirlos de la comunidad porque ya no pertenecen al páramo, a la lluvia y a la chacra. Ya no son hijos de Pacha Mama, sino de la ciudad. Ya no son indios puros sino falsos mestizos. Descastados y sin identidad, ni siquiera saben lo que hacen.

Actualmente, a los jóvenes y a las señoritas más les gusta la ropa de la ciudad. Pero ellos no se dan cuenta ni cómo se visten. Y sólo por lujo no más se visten así.

Para certificar su propia identidad, habla de su ropa, de la bayeta, del anaco y la pollera, de la chalina y el sombrero. Vestidos que les señalan su pertenencia a un universo propio por el que han sido creados y al que recrean en sus vidas. Una vestimenta que protege el cuerpo de la intemperie, que brinda seguridad y abrigo, como si hubiese un acuerdo cosmogónico entre él y el frío. Por el contrario, las ropas que usan las guambras no atajan el frío, no sirven para nada, son débiles porque representan la anticultura. La debilidad de esos nuevos cuerpos atrae la enfermedad que no es otra que la pérdida de la identidad.

Nosotros, más antes, teníamos polleras de bayeta. Por ejemplo, cuando era frío, atajaba el frío y daba una buena salud. Por ejemplo, por reumatismo, más claro. Y ahora que son polleras de tela³⁸ no atajan el frío y hay enfermedades de reumatismo. Así había reboso de bayeta. Sombrero de lana. Y ahorita ellos ya dejan eso. Pero la enfermedad está cerca de ellos. Y por eso deben seguir manteniendo nuestra propia ropa.

El concepto de ajeno conlleva el de alienación que remite a la posición de los indígenas en la historia del país. En la actualidad sienten que viven otra invasión, a través de los medios de comunica-

38 Es decir, faldas.

ción que están minando de manera acelerada una cultura, de suyo, en crisis.

Lo que más les preocupa es que, entre las chicas y los muchachos, hay quienes han llegado a avergonzarse de su ropa, pese al rescate que un sector de la sociedad urbana ha hecho de la misma, sobre todo con fines turísticos.

Para el mundo representacional indígena no sirve aquello de que aunque el mono se vista de seda mono queda. Para la gente joven, utilizar la ropa urbana implica mestizarse, alejarse de sus orígenes y volver la vista a un mundo ajeno aunque próximo.

Con su ropa, el indio se torna verosímil, construye una topología que le asegura los procesos comunicativos. Esta verosimilitud permite que dos sean interlocutores ciertos de sus saberes y verdades, como dice Julia Kristeva: “Se trata de una topología comunicativa, y por lo tanto de la conexión sujeto-destinatario”³⁹. Pero no en espejo, como señala esta autora que no ve en el proceso comunicacional sino un desdoblamiento especular del que habla en el hablado⁴⁰. La verosimilitud de la identidad es constructiva de la etnia porque de esta manera asegura que las nuevas generaciones se introduzcan en la topología de la cultura.

Ahora a los guambras de la comunidad les gusta la ropa de la ciudad, ya no la ropa de la comunidad. Ya tienen vergüenza porque ya no hablan el quichua, y dicen que, como van hablar castellano, tienen que vestirse de otra manera.

Una vergüenza que la gente joven no puede superar y que crece en el contacto con los jóvenes de las ciudades. *La migración maldita es lo que más no está matando*, dicen los cañaris, los quichuas, los chibuleos.

39 Kristeva, Julia, *Semiótica 2*, 1981, pág. 28.

40 “Se ha podido demostrar la pseudo-diferencia de esos dos polos que, reducidos a un juego de espejo, remiten uno a otro en la presencia infranqueable del Habla del hablante que se escucha en su *inter-locutor*”, *ibidem*. Esta posición termina haciendo de la interlocución y de toda relación un juego de montaje que desconoce la presencia real del otro.

Y, probablemente, lo digan todos los indígenas del país. Con mucha nostalgia, el yáchag de los quichuas, hombre joven de 36 años, dice: *Dejamos poncho, muchico (sombbrero), chancletas*, como causa o como efecto de la referencialidad cultural y de la verosimilitud indispensable para ser entre los distintos. Entre los cañaris se cuenta con nostalgia la pérdida irreparable de un pasado no remoto que ha sido barrido por una modernidad aceptada e incluso esperada sin crítica ni análisis.

En antes, cuando no había ni radio ni televisión, teníamos nuestra propia ropa, nuestra propia medicina, nuestra propia comida. Ahora, los niños ya no quieren hablar quichua, ya no quieren oír música quichua.

No faltan los adultos que llegan a exagerar las cosas hasta el punto de afirmar que es tal el corte que se ha producido entre las dos generaciones, que ni el propio padre puede reconocer a su hijo cuando se encuentran por la tarde caminando en sentidos diferentes.

En otras comunidades, lamentablemente, los hijos encuentran en el camino al padre y ni siquiera le reconocen con semejantes ropas, vuelta (porque) los padres estamos vestidos con nuestra ropita.

Existe, pues, una pugna entre las generaciones que sale a relucir cada vez que se reúnen. Les disgusta que las adolescentes usen pantalones, faldas y se pinten las uñas, *porque esa ya no es una de la comunidad*. Están convencidos que los *cariguambras* y las *huarmiguambras* están renegando de su raza, que ya no se consideran indios, que quieren ser mestizos, ridículamente mestizos, pues *a veces hacen quedar mal ante los mestizos porque ellos dicen ese indio no sabe ni vestir como uno*.

No se trata de algo circunstancial o pasajero como acontece entre padres e hijos urbanos. Acá se trata de una incomprensión que afecta las raíces de la existencia. Al mirar a su hijo vestido con ropas ajenas a la etnia y al oírle repudiar el quichua, el indio comprende que desaparece su pasado, que se queda sin historia y sin porvenir. Por eso se sienten humillados y con heridas que nada podrá curar: *les decimos hablen quichua, pero ellos no quieren*.

El segundo pilar de la cultura que se hunde es la lengua quichua, como si se diese una correspondencia necesaria entre el vestido que se abandona y la lengua que se calla. El cuerpo que se viste con lo extraño

no puede seguir hablando lo propio. El quichua, por lo mismo, no solamente debe ser hablado sino también vestido, habitando así a mujeres y varones en toda la extensión del término como condición primera de identidad.

Los mayores piensan que en especial los chicos consideran inferior la lengua de los antepasados, sobre todo cuando estudian en colegio del sector urbano o migran a la ciudad. Entre los cañaris, la migración a los Estados Unidos es un factor más para desprestigiar la lengua. Esos indios regresan con acento distinto, agringados, con posturas ficticias y con cuatro palabras inglesas que confunden a la comunidad.

Este problema ya no compete solamente a la gente joven sino también a niñas y niños que se han dado cuenta de que la lengua de sus mayores ya no sirve para vivir ni para relacionarse ni para desarrollarse, tal como lo señala Cecilia Vaca⁴¹. Ante la realidad de una nueva cotidianidad, el quichua aparece como lengua inútil. Los pequeños llaman *yan-chashimi* a la lengua de los mayores. Es decir, lengua que no vale.

Ante todo esto ¿qué opinan los acusados y actores fundamentales, es decir, las mujeres y los varones jóvenes? Ellos se muestran críticos de la situación. Si han cambiado no es por vergüenza de ser indios y de vestirse o hablar como tales. Pero sus vidas son diferente a la de sus padres. Desean nuevas alternativas para el presente y el futuro. Piensan que son necesarios cambios profundos para presentarse ante el futuro de distinta manera a como lo hicieron sus antepasados.

Pero existe un grupo de adolescentes que rescata el valor de la lengua y el vestido. Las chicas afirman que así se sienten más atractivas para los chicos de la comunidad y, en especial, cuando salen a la ciudad. Han aprendido a vestir con elegancia y son capaces de hacer que luzcan las virtudes de la adolescencia. Los varones de este grupo reconocen que las chicas se ven más lindas y más atractivas.

Sin embargo, incluso entre los adultos se reconoce que la ropa de la ciudad es más barata y más cómoda que la autóctona. Esta queda pa-

41 Vaca, Cecilia, *La construcción de la subjetividad en el juego, Estudio en la escuela de la comunidad indígena de Paltapamba*, 1998.

ra celebraciones especiales o para ir a la ciudad. Pero para el trabajo, es mejor utilizar la ropa mestiza. Las condiciones económicas y el minifundio les impiden tener ovejas para la lana con la que se confeccionan prácticamente todas las prendas de vestir. No se puede negar la realidad, comenta José: *Ya no puede en dónde tener más cantidad de ganado, digamos de ovejas para poder hacer vestimenta.*

La ropa típica resulta cara. Y, además su confección larga. Por lo cual a muchos adultos les resulta más cómodo *ir al mercado, coger, pagar y punto.*

En algunas comunidades por ejemplo en los Chibuleos, los Cabildos han entrado en un proceso de reculturización del vestido y el idioma destinado a que niños, niñas y guambras retomen lo autóctono, lo valoren y lo utilicen.

Juan José Lligalo, Nasario Caluña y otros más les han motivado de que nuestra cultura debemos mantener, de que deben respetarnos como somos y que por eso debemos querer a nuestra ropa, la ropa de los indígenas.

Por otra parte, parecería que los centros de educación bilingüe están dando resultado entre los guambras sin que ello implique que sea la solución al problema. En efecto, los adolescentes hacen una pregunta que ni los adultos ni los centros educativos pueden responder de manera adecuada y veraz:

Sí, a nosotros y a las guambras nos gusta hablar el quichua y vestirnos con nuestras ropas. Pero, ¿quién consigue trabajo hablando quichua, qué trabajo hay para nosotros los indios porque hablemos quichua y nos vistamos como indios? Porque nosotros queremos también estudiar y tener mejor condición que nuestros papás.

El vestido como elemento de identidad no aparece en los varones, pero sí en las mujeres. Que la niña se vista siempre como mujer es de suma importancia, inclusive si no lo hiciese con la vestimenta típica. Todas se enfrentan a las experiencias, costumbres y modas urbanas en las que las diferencias entre varones y mujeres se han reducido a la mínima expresión. Para la mamá indígena no hay confusión, y toda transgresión es rechazada.

La vestimenta hace también que se sienta mujer. Una sobrinita mía fue a la escuela con pantalón, y la guambra ya no quiso saber nada de pollera. En eso yo contradije, y a la chiquita yo convencía diciendo usted es mujercita tiene que vestirse con pollera.

Pero esta relación entre el vestido y el cuerpo carecerá de sentido si no pasa por la identidad con la etnia que, como los adultos sienten y viven, se encuentra en peligro de extinción. En consecuencia, volver a la ropa indígena significará retomar la identidad y no una moda como acontece en el mundo urbano. Aquí se trata de una relación de cuatro términos: lengua, vestido etnia y cuerpo que posee la virtud de construir referencialidades e identidades.

El proceso de sexuación no se realiza sino como efecto de esta relación semántica de tal manera que, al romperla, se deshace la organización sexual de un sujeto en la cultura. A eso apuntan las frases de las mujeres y varones adultos cuando ya no pueden llamarles, como antes con espontaneidad, *cariguambras* o *huarmiguambras* sino jóvenes y señoritas. En algunos casos, la posición puede ser extrema hasta el punto de decirles mestizos.

Andan en vicios alcohólicos

El consumo de alcohol forma parte de los ritos sociales a través de los cuales las nuevas generaciones ingresan al mundo de los adultos, de los grandes o de los mayores, según las denominaciones. En nuestras culturas, los adolescentes beben como una demostración de que ya no son niños y de que han roto con la dependencia estricta de los padres. También se pueden encontrar elementos de rebeldía y oposición al régimen de normas y valores del grupo adulto.

Cada sociedad regula la permisividad en torno a la bebida, en especial de los adolescentes. Si bien el discurso oficial y explícito es prohibitivo, la práctica social, no necesariamente clandestina, se ha tornado altamente permisiva. Los bares y discotecas cuentan entre sus clientes a adolescentes que consumen alcohol como parte del ejercicio de la diversión. Los controles sociales y familiares terminan siendo no solamente poco eficaces sino cómplices. Esta complicidad tiene que ver con

la necesidad social de justificarse por los dobles discursos que, por una parte critican y prohíben a unos y, por otra, justifican a otros.

Entre los indígenas acontece algo similar. A edades cada vez más tempranas los varones beben con cualquier pretexto. Los adultos creen que la escolarización es uno de los factores que ha incidido en este fenómeno igual que la televisión. Antes, ese antes que no es muy mítico sino que responde a una realidad bastante concreta, los varones podían beber dentro de un proceso propio de cada sujeto en relación con la comunidad. En la actualidad, los chicos y las chicas beben fuera de esta relación ritualística: *Más o menos de trece a catorce años ellos ya están andando en esos vicios alcohólicos.*

En los lugares en los que más severamente se conservan las tradiciones, se espera que el muchacho beba por primera vez hacia los dieciséis o diecisiete años, cuando va a buscar a su enamorada, como un rito de acompañamiento: para que el alcohol le dé las fuerzas suficientes para vencer los miedos personales y las posibles resistencias de la muchacha. Así comenta un cañari: *Yo creo que eso es algo chistoso. El aprende a tomar el trago cuando ya es joven y cuando va a buscar a su enamorada.*

En la actualidad, a partir de los trece o catorce años se ven presionados por los más grandes que, por su parte, ya empezaron a beber tempranamente porque les parece importante que los chicos demuestren lo antes posible su virilidad a través de alcohol. *Sí, ellos obligan,* comenta Rafael de diecisiete años. *Y cuando no toman, dicen ¿qué, no eres un hombre o eres una mujer?*

Antiguamente, dicen, eso no sucedía así porque los grandes, los padres y la comunidad mantenían un estricto control de tal manera que los guambras, aún no aptos para beber, no lo hacían. Pero ahora puede acontecer que si el papá bebe, invite a su hijo a tomar:

Entonces el hijo aprende a tomar. Pero en algunas comunidades, aunque el papá tome, controla al hijo que no tome, de acuerdo a la experiencia de la comunidad, explicando que el trago es malo. Entonces él no toma.

En especial las mamás no cesan de indicar que la bebida está en relación con los problemas actuales de la comunidad y de la familia y que hacen falta nuevas normas que impidan que la gente beba siendo aún de corta edad.

La bebida forma parte de la estructura cultural. Antes, un muchacho era invitado a beber cuando la comunidad creía que ya estaba apto para ingresar al mundo de los grandes. Esta aceptación se certificaba a través de una serie de actitudes y, sobre todo, de obras que había realizado para demostrar que se hallaba listo para ser aceptado como joven. El grupo de los mayores, mediante ese trago, se sella la ruptura del guambra con una niñez prolongada.

Para que un guambra beba, tiene una característica. Cuando el guambra ya es tomado en cuenta como miembro de los adultos es cuando cumple ciertos requisitos. Uno es que tiene que trabajar bien, arar bien, alzar un bulto de maíz, de cebada, de papas a un caballo, a un burro. Entonces así dicen qué bueno, este muchacho ya ha cumplido este requisito, ya puede formar parte de los adultos y comparte en la comida y en la bebida. En cierta manera dice: tú también ya trabajas, tienes que tomar o tienes tu derecho de tomar, de comer. Y ahí viene un poco integrado. En caso contrario, no es tomado en cuenta. Es considerado un ser que no está en el mundo de ellos, tiene que estar fuera, no comparte, no está junto con ellos.

Este es el sentido cultural de una práctica que, de lo contrario, quedaría al arbitrio de un simple conjunto de actos huecos y no como sentidos capaces de ser llenados con toda clase de significaciones: alegría, tristeza, amor, abandono, incluso nada. Ese ingreso al mundo de los grandes no se da como efecto de una edad cronológica sino como respuesta a una posición existencial que cada adolescente establece con series ordenadas de indicadores impuestos por los adultos. Por eso la identidad es siempre referencial y no tautológica.

Las contravenciones suelen ser castigadas por la familia y también por la comunidad cuyo Cabildo posee la potestad incluso de flagelar al muchacho que se ha emborrachado y que ha obrado mal en su chuma. Para evitar esta deshonra, los chicos prefieren quedarse a dormir en el potrero o en la chacra y regresar sanos a casa.

La familia controla, le pega al guambra que ha ido a tomar. Entonces un guambra borracho no puede entrar en la casa, entonces tiene que aunque sea dentro de la chacra quedar acostado. Tiene que estar sano, porque si no le castigan: no le dan de comer o mandan al cerro dos o tres días que esté allí con los animales. Y él tiene que irse porque, de lo contrario, no le reciben en la casa.

También para las muchachas la cultura impone ciertas condiciones que marcan su ingreso al mundo de las adultas y que legitiman la posibilidad de beber. Exactamente igual que con sus pares varones, este tránsito se realiza a través de las nuevas tareas que debe cumplir con la eficiencia de su madre. Estas condiciones, por lo general, son las mismas que se exigen para el matrimonio.

Una huarmiguambra ya puede beber si ya puede, por ejemplo, pelar un conejo, hacer chicha, pelar un mote, son cosas un poco difíciles que no pueden hacer las chicas, las guambritas, entonces eso no pueden hacer las longuitas. Porque pelar un maíz, hacer chicha ya requiere cierta edad para hacer ciertos trabajos que son específicos de las adultas. Entonces si las guambras ya pueden hacer esto, ya son consideradas como mujeres, y como mujeres ya pueden beber. Bueno, beber así no más no, porque no les dejan. Ellas empiezan a beber con sus enamorados. Aunque ellas no beben de solteras sino cuando ya se casan.

Las chicas, en general, beben poco, mucho menos que los muchachos, pese a que en las actuales circunstancias, la bebida tiende a involucrarlas cada vez más tempranamente.

Las huarmiguambras beben trago a la edad de los dieciséis años en adelante, en diferentes circunstancias, donde haya matrimonio, bautizo. Y existen personas mayores que les brindan trago. Y por respeto a la persona mayor, hay que aceptar. Pero esto está terminando, ahora ya beben antes. Ellas beben pero no con exceso, tres, cuatro copas, aceptan pequeñas cantidades. Por lo general, ellas no se chuman.

No robar y no ser vago

La cultura no es un ente de razón. Por el contrario, supone un sistema coherente de principios, creencias, mitos, valores, normas y prin-

cipios que determinan los modos de conocer el mundo y que regulan las diversas relaciones en la comunidad.

Pero tampoco se trata de un sistema cerrado e impermeable porque, de serlo, se transformaría en una realidad anhistórica y anacrónica. La cultura se sostiene en un proceso diacrónico y sincrónico con otros sistemas culturales y con los cambios que se producen en su interior. La reflexión que los grupos y los sujetos realizan sobre sí mismos anuda los nuevos aportes para que no aparezcan ni como advenedizos ni tampoco como elementos agresivos y desintegrados de lo autóctono. Sin el antes, el ahora y el después no habría cultura sino falacia. Pero cuando el ahora echa un velo al pasado, la cultura se desmorona, se deshace y corre el riesgo de desaparecer.

Pese a este principio, hace falta un sistema de control destinado a vigilar que, con los cambios aceptados, se mantengan los principios rectores del convivir acordes con la tradición. Cada estructura cultural poseería una subestructura panóptica, para utilizar la expresión de Michel Foucault, destinada al perenne control de las leyes y principios que regulan el funcionamiento del sistema. La vigilancia y el castigo son expresiones del poder que la sociedad ejerce, en especial sobre las nuevas generaciones.

Como hipótesis, es posible pensar que a la cultura indígena le haya faltado ese proceso de reflexión sobre los elementos que le impuso el mestizaje o que ella misma importó de este. Las condiciones de precariedad, de explotación y aislamiento en las que han vivido las etnias podrían ser la causa de esta falta del ensimismamiento reflexivo que ha hecho que su cultura se tambalee. A ello se ha añadido, en la actualidad, la *migración maldita* y los medios de comunicación, de manera muy especial, la televisión. Porque, en lo que respecta a la radio, en las ciudades y cantones existen emisoras que, más o menos, mantienen una relación con la cultura indígena. Pero la televisión rompe todos los esquemas, sin contemplaciones, sin miramientos, sin ningún espacio para la crítica cultural. A los indígenas, en especial a los niños y a los *caris* y *huarmis guambas* llegan los programas televisivos sin ningún elemento que permita esa reflexión indispensable. Por otra parte, los contenidos de los programas de televisión, en su mayoría foráneos, no pueden ser leídos o interpretados puesto que no existen los sistema simbó-

licos previos para hacerlo. En otras palabras, de antemano está anulada la dialogalidad necesaria entre lo indio y lo no indio que termina imponiéndose porque posee a su favor todos los criterios de bondad.

El testimonio del cañari Anastasio es confuso en su sintaxis. Pero la idea central está clara: no se ha dado reflexión alguna que conlleve un proceso de orientación y reconsideración de algunas propuestas y regulaciones culturales. Las escuelas en las comunidades indígenas no han servido para este propósito sino, al revés, han sido un instrumento más destinado a obtener todo acto de análisis. La tarea escolar se ha reducido a que los niños aprendan a leer y a escribir, a leer cosas ajenas y a escribir a nadie.

En este, como en todos los testimonios sobre el tema, es preciso rescatar la importancia que los indígenas, sobre todo los adultos, confieren al programa de educación intercultural bilingüe. Es probable que esta alternativa, siempre y cuando no intente realizar tan sólo paleontología cultural, permita que las nuevas generaciones se enfrenten de manera reflexiva y abierta a su cultura, sin caer en un espacio de ostracismo atópico.

¿Por qué estamos nosotros dándonos más a la cultura hispana? Especialmente, no ha habido una orientación especialmente tradicional, o la educación regular no ha orientado, ellas (las escuelas) más han orientado a la cultura occidental extraña a nuestra realidad. Recién actualmente, desde el año 86, un poco, a través de la educación intercultural bilingüe vigente se viene fomentando eso, dando valor a todos esos valores, esos conocimientos, esos trabajos prácticos que nuestros antepasados tuvieron. Fomentando a nuestros jóvenes, especialmente en las escuelas de educación bilingüe, donde el profesor recién se entera que todos esos valores debemos practicar. Recién están compartiendo esos trabajos.

El código de la familia enseña a los hijos a no robar y a no ser vagos. El sentido del trabajo representa un tema fundamental en los procesos de educación. A más de ser el referente de la sexuación, es igualmente el que provee de sentido de pertenencia activa y eficaz a la comunidad y a la etnia. Trabajar *desde edad prematura*, como dicen, resulta no una obligación sino un requisito indispensable para confirmar pertenencias e identidades.

La vagancia atenta contra los ordenamientos de la etnia, ofende a la Pacha Mama que, según el principio de reciprocidad, exige que el varón la cultive. Ante todo, esto significa un reconocimiento de la Madre Tierra como una madre universal, madre de todos y, a la vez, de cada uno. Y a partir de este reconocimiento, se establecen los vínculos que organizan las relaciones del sujeto con la tierra y con los otros. «Así como nosotros amamos a la madre, porque ella primero nos da la vida, nosotros también tenemos que pensarle así a la Madre Tierra y cuidarle de alguna manera: taparle, darle alguna cosita ...» (Luis Guamán, Balda Lupaxi, Chimborazo)⁴². Esa cosita no es otra que el trabajo.

El cuidado para que los muchachos no se excedan en la bebida tiene, en primera instancia, este sentido. Porque el borracho no trabaja o trabaja mal. El hombre que bebe en demasía y frecuentemente es una deshonra para la comunidad porque testimonia su despreocupación y su abandono.

Por consiguiente, se preocupan que los hijos no salgan de noche, que no frecuenten lugares que ellos consideran peligrosos tales como las cantinas y los grupos de jóvenes mestizos no sólo extraños a la vida de los indígenas sino, probablemente, opuestos a lo que significa ser indios.

No se oponen al baile y a las fiestas sino a lo que de esto se deriva en contra de los usos y costumbres. Esta posición no implica caer en una especie de ostracismo que finalmente sería suicida. En el siguiente testimonio, es evidente el espacio de reflexión al que se aludía y que está destinado a salvaguardar lo autóctono sin volverse refractario a lo extraño.

Actualmente existen bailes que están cambiando mucho nuestra música y arte. Bailar todo ritmo es bueno pero no desvalorizar a nuestra propia música, a nuestro propio origen y cambiar a otro. Claro que vale también en la interculturalidad, conocer todo tipo de baile, canciones y música. Pero no dejar el nuestro propio.

Ello tiene que ver también con las nuevas formas que los muchachos y las chicas han importado de los mestizos respecto a las formas

42 Sandoval, María Elena, op. cit. pág. 57.

de enamorar y de expresar la ternura. Esta es, probablemente, una de las realidades que más fastidia a los adultos e incluso a los jóvenes indígenas. Las críticas van contra los varones y casi ninguna en contra de las mujeres.

No les gusta que los cariguambras hagan cosas en la calle, por ejemplo estar enamorando, abrazando en la calle. Les gusta que sea como el papá⁴³. Para nosotros, antes, una enamorada era un secreto, no hacemos como en la ciudad parado en la esquina, estar por ahí viendo unas malacrianzas, digamos haciendo los besos. Porque para el indio es sagrado, tiene que hacer escondido, no más de una mujer, enamorarse y ni hace saber al papá o a la mamá.

El sentido doméstico que caracteriza a la mujer determina que ella tenga menos problemas aparentes en la comunidad, lo cual no quiere decir que no se vea directamente involucrada en los cambios que lidera la nueva generación. Sin embargo, para las que asisten al colegio, las cosas se complican puesto que con los pares deben asumir nuevos tipos de relación que en la casa no pueden ni exhibir ni repetir sin el riesgo del rechazo familiar.

La comunidad controla haciendo que no salgan de noche, que no se vayan a cualquier parte sin avisar. Tienen que salir avisando a dónde se van, por qué se van y para qué se van.

Como siempre que se trata de la mujer, una de las razones del control familiar y social estriba en el temor al embarazo que, en el caso de los grupos indígenas, resulta atentatorio al honor social.

43 Como el papá se portó cuando estuvo enamorado.

Capítulo segundo

MATERNIDAD Y PATERNIDAD

La problemática de la mujer es el conocimiento mismo. Ella tiene las llaves del misterio de la vida.

RUBÉN DARÍO¹

Al comienzo de los tiempos y las cosas, estuvo lo femenino: mujeres-madres-deidades encargadas de proveer de todo aquello que asegure la permanencia de lo humano. Al principio era Pacha Mama. El universo indígena es eminentemente femenino, se organiza en torno a la vida y a su paradigma fundamental que es la Tierra, única capaz de proveer de frutos a sus hijos.

Pacha Mama posee sus hijas predilectas que, a su vez, son también madres fecundas y diosas veneradas²: la Saramama (el maíz), la Axomama (la papa), la Cocamama (la coca), la Sañumama (la arcilla).

La relación que se establece entre la mujer y la fecundidad, el embarazo, el parto y el cuidado del niño está determinada por códigos sociales que, pese a la inserción de los nuevos modelos, se han mantenido en las comunidades. Si la mujer existe e importa es, ante todo, como madre. La infertilidad y la esterilidad constituyen un serio conflicto que marca de manera muy singular a la mujer, pues la ubica en una cadena sintagmática que contradice los sentidos de la feminidad.

1 Rubén Darío, *El coloquio de los centauros*.

2 Recuérdese la fiesta del yamor que se celebra en Otavalo que comienza con la elección de la Zaránusta, Reina del maíz.

Le dicen maridito

¿Qué es la mujer y qué es lo que la define? Probablemente esta fue la pregunta que debió inaugurar el pensamiento humano puesto que, según reza el epígrafe, ella posee la llave del conocimiento, del saber y la verdad. Pasó el tiempo, y la pregunta se fue silenciando, ocultándose tras los bastidores de la filosofía, la teología y, en nuestro tiempo, de la ciencia y la tecnología. La poesía no se dejó engañar: sólo ella siguió haciéndola presente, pese a todo, formulándola de todas las maneras posibles.

El psicoanálisis no rehusó la cuestión. Más aún, en un intento de poder escucharlas y entenderlas, se topó con el problema de la feminidad y, al hacerlo, descubrió el inconsciente. Con este descubrimiento, en lugar de hallar la respuesta, encontró más preguntas sobre la feminidad. Freud, sin pretender esquivar el bulto y salirse por la tangente, calificó a la mujer de *dark continent*. ¿Por qué hacer de la mujer un continente obscuro? ¿Qué luz nos hace falta para acercarnos a ella y comprenderla?

Lo inexplicable de la feminidad, desde las concepciones del psicoanálisis, se ha ubicado en la temática del placer y el goce. Pese a que esa posición ha sido aceptada sin discusión, no se ha tomado en cuenta que la pregunta se ha planteado siempre desde lo masculino. En otras palabras, la pregunta es lanzada desde un prestidigitador que, sabiendo que nadie cree que su sombrero es una jaula de conejos, acepta que es capaz de sacar de la nada conejos y flores. Es decir, lo masculino se considera a sí mismo como quien está autorizado tanto a preguntar como a responder tomando en cuenta, además, que su respuesta es verdadera e inapelable.

Los trabajos de Lacan³ no han ayudado a aclarar la situación. Su aforismo: la mujer no existe porque no es toda ella, no hace sino empeorar la situación puesto que parte de la concepción falocéntrica que determina que en el varón se produce la perfección del ser puesto que posee la señal del falo omnipotente causa y objeto del deseo. Ese falo

3 Lacan, Jacques, *Seminario XX, Aun*

transformado por obra y gracia del apriorismo en el mayor de los significantes, más aún, en el único significante posible.

El llamado mito científico del padre de la horda primitiva que fuera creado por Freud⁴ no puede utilizarse como un punto de apoyo para una teorización tan importante como la de la mujer, primero porque no es un verdadero mito y, segundo, porque la lectura que se hace del texto freudiano coloca a la mujer en desventaja puesto que este falso mito fue imaginado para explicar la masculinidad. Freud supone que en los tiempos inmemoriales hubo un padre dueño de todas las mujeres de las que alejaba a sus hijos ya sea castrándolos o matándolos. Un buen día, los hijos se revelan, asesinan a este padre omnipotente y toman para sí las mujeres.

Para Lacan, la mujer no existe como concepto universal en tanto para ella no se ha producido un mito similar que dé cuenta de una mujer absolutamente completa, es decir, mujer fálica, dueña de todos los varones y que mata a las otras mujeres porque son sus rivales. Si se tratase tan sólo de esto para crear el universal de la mujer, habría que inventar un mito como lo hizo Freud con el padre de la horda primitiva.

Persistir en el falocentrismo es añadir una razón más a la falta de equidad que caracteriza la relación de la mujer que se sostiene en el poder, más allá de lo que acontece con toda otra relación que también supone el poder. Para que se estructure la relación amo-esclavo no hace falta únicamente el poder en la relación entre dos, sino un proceso sostenido de disminución hasta su mínima expresión del poder del segundo término a favor del primero⁵. Ese poder en las relaciones y en el deseo se sostiene en la significación y en el valor significativo del falo. No es dable sostener que la dialéctica amo esclavo se soluciona con la toma de conciencia del segundo de que el amo no es otra cosa que el reflejo de su imagen, la del esclavo. En otras palabras, cuando descubre que conociendo al amo se conoce a sí mismo, identificándose con el objeto de su conocimiento. Lo que equivale a afirmar que la mujer se conoce únicamente en el varón, reconociendo y aceptando su poder.

4 Freud, Sigmund, *Tótem y tabú*.

5 Tenorio Rodrigo, *La mujer sí existe*, 1994.

Además, resulta difícil concebir la virilidad y la feminidad al margen de los códigos y las significaciones que se originan en el hecho cultural que ofrece la sexualidad y que está destinada a proporcionar la identidad y a señalar que el ser humano se halla en falta. Se trata de una falta que produce la misma sexualidad humana dividida en dos para hacer varones y mujeres.

Lo femenino evoca e invoca el hijo desde la fertilidad, independientemente de tenerlo o no, pues representa el significante privilegiado en la red significativa de la mujer. Ello no quiere decir, de manera alguna, que la mujer está hecha única y exclusivamente para ser madre. Tampoco implica, como se estructuró en la sociedad judeo-cristiana que, sin el hijo, no existe mujer y que en él se agota toda ella en su significación.

Por el contrario, si el significante prototipo de la mujer es el hijo por cuanto sólo ella puede tenerlo, la maternidad no responde a un destino ciego sino a una posición que tiene mucho de opcional puesto que el hijo es el producto de deseos que implican opción. Allí radica la insalvable diferencia que media entre la hembra de cualquier animal y una mujer que no es madre por instinto sino por deseo. El instinto es ciego, inamovible, repetible casi al infinito en una cadena de actos que no varían.

El deseo, en el campo de la sexualidad, contradice el instinto y hasta lo anula por cuanto lo enfrenta a algo que desconoce de manera absoluta: lo amoroso y lo erótico. Sin embargo, lo opcional no puede traducirse en una práctica que se ubique al margen de aquellos cánones silentes, pero muy operativos, que actúan en la conformación de la feminidad y la virilidad. En otras palabras, la opción por tener o no el hijo pertenece a la economía del deseo de la mujer y se registra en el grupo que lo analiza para legitimarlo o no. De ahí que, mientras un grupo puede reverenciar a las monjas que optan por el celibato y la no maternidad, no dejará de criticar al mismo tiempo a las solteras y a las infértiles.

Para cierto pensamiento psicoanalítico, el tema de la feminidad aparece como un problema sin salida, sobre todo cuando se lo mira desde la perspectiva de la masculinidad con la que se le compara y des-

de la maternidad que aparece como su razón de ser. Como señala Nicole Stryckman⁶, sin hijo, la mujer no completa el sentido definitivo de su feminidad.

“Creo que es difícil definir la feminidad en relación a la masculinidad, porque es la problemática de la maternidad la que está incluida en la problemática de la feminidad. Mientras que para la masculinidad, la problemática de la paternidad no está necesariamente incluida.

“Para ser reconocido como un hombre, no es indispensable ser padre (...) Para ser verdaderamente reconocida como una mujer femenina, es casi indispensable tener o al menos desear un hijo. Creo que es esto lo que hace difícil definir la feminidad”.

¿Qué acontece con la mujer indígena en la cual la maternidad ocupa el lugar de su destino? En primer lugar, el hijo, así en masculino, no es otro que el varón. Cuando se refieren de forma general dirán guagua, pero cuando hablan de hijo, no incluyen a la niña. Esta distinción es importante para diferenciar las representaciones que tienen tanto el papá como la mamá sobre sus hijos e hijas.

La posición de la mujer ante el hijo es muy clara: construir en y con él una sustitución del marido, una especie de segundo marido con el que contará, por ejemplo, cuando el propio fallezca, se vaya de la casa o simplemente se ausente por su trabajo.

Aunque esta sustitución parezca muy proclive al equívoco, para las mujeres las cosas son claras y específicas. En primer lugar, es preciso recordar que, si bien el mundo indígena posee una organización cultural y mítica desde lo femenino, la organización social y familiar es masculina. El marido es quien tiene voz y voto en el ámbito de las decisiones comunitarias y familiares. A la mujer le corresponde adecuarse al deseo, voluntad decisión del marido. *Marido siendo*, es una expresión frecuente que da cuenta de esta posición. Por lo mismo, la mujer requiere ser representada por su marido ante la sociedad. Si falta, quedará de alguna manera indiferenciada. Para que no caiga en esta suerte

6 Stryckman, Nicole, *Mujer y familia en la prensa ecuatoriana*, pág. 79, 1994.

de anonimato, aparece el hijo que asume su representación. Si bien el discurso insiste en la tareas de orden físico que realizará el hijo para el hogar en ausencia del marido, es este aspecto simbólico el que está en juego aunque permanezca oculto tras el bastidor de las tareas físicas del hogar. El siguiente es un testimonio de una muchacha chibulea.

El hijo para la mujer, un hijo varón, significa como un marido. Es un tesoro del hogar. Le dicen que es mi maridito. Que él, cuando ya no esté el marido, remplaza al marido. Él dará de comer, él arará, él hará el trabajo y me mantendrá.

En consecuencia, la mujer sin marido vive como si fuese nadie. Cuando el marido se ausenta o muere, la desprotección le inunda hasta el punto de que, si no hubiese un hijo, no podría hacer nada por sí sola. Por esa razón el nacimiento del niño la llena de regocijo porque con él y en él tiene asegurado su porvenir. Es muy probable que la práctica desdiga este ideal, pero no importa, sin el imaginario subjetivo y colectivo, la vida humana sería imposible.

Rosario, una mujer quichua y madre de varios hijos, se refiere precisamente a la ilimitada esperanza que la mujer coloca en el destino del hijo que acaba de nacer. El testimonio no se encuentra libre de una dosis de patetismo que caracteriza toda esperanza, aquella que permite que el ser humano se inscriba en el futuro que brinda sentido al presente pero, sobre todo, al futuro. El hijo es la encarnación, la personificación de toda promesa y de la alegría que brota de ella, como ojo de agua junto a la casa, como un *tasqui*⁷ que asegura la vida.

Para la madre, tener un hijo es una alegría, es como decir una compañía, una esperanza sobre todo por el trabajo, como es hombre es más fuerte. Uno se dice: ¿cuándo será grande para que me ayude a trabajar? Porque será como mi marido si él falta. Esa es la esperanza de las madres.

Se produce una especie de transposición de lugares en la estructura, una derivación funcional del marido al hijo. No se trata de una simple representación que supondría que el hijo ocupa, desde su naci-

7 Tasqui: fuente.

miento, un lugar falso en tanto vacante y ajeno al mismo tiempo. En otras palabras, se podría entender que el hijo adquiere su verdadero sentido únicamente cuando puede remplazar al marido ausente lo cual le constituiría con una identidad equívoca e impropia. Pero no se trata de un hijo atrapado en una relación edípica imposible de solucionar, sino de una sustitución que va más allá del desempeño de roles familiares y sociales. La mamá no es Iocasta que, conocedora del oráculo, espera que el hijo mate al padre para casarse con él.

Desde los cañaris, Rosa señala que es preciso amarlo y mimarlo como se ama y mimma al marido porque él trabajará para el sustento y bienestar de la mujer-esposa-madre.

Bueno, el hijo significa un amor, un cariño que se tiene al marido que es un amor de la pareja. En la comunidad indígena, los hijos trabajan bastante, junto con la comunidad, para tener alimentación, economía y vivienda. Figúrese si falta el marido, ¿quién mismo hará de trabajar y de cuidar?

Los maridos lo saben. ¿Se producirá, acaso, algún sentido de rivalidad? Ellos no lo mencionan, simplemente se hacen eco de aquello que la tradición impone y transmite. Parecería que la idea de un sustituto no rival, no extraño, más bien proveería de cierta confianza y seguridad para un futuro nunca seguro. Alfonso, un joven padre chibuleo lo confirma sin crítica alguna: *El hijo varoncito tiene un significado grande: de que el hijo varón es como si fuera un marido.*

Por su parte Rafael, un muchacho chibuleo, indica que esta determinación no es dada al hijo únicamente por la línea de la mamá. Por el contrario, compete al papá señalar al hijo su función en el ordenamiento doméstico y comunitario. Como esos patriarcas del Antiguo Testamento, así habla el padre con su hijo: *Vos has de ser el hombre de la casa y has de cuidar a la mamá o a los hermanos. Usted va a defender.*

En su testimonio, Agustín se refiere a una representación del padre. ¿Hasta qué punto se trata de una metáfora que actúa como organizadora de presencias y ausencias? En la metáfora existe un movimiento en el sentido merced a una comparación tácita o explícita entre dos términos. Cuando Lacan habla de la metáfora paterna, en primer lugar pretende que se defina al ser humano como sujeto de deseo. Esta

metáfora es el prototipo de toda otra y permite que el niño abandone su verdadera significación en el mundo de los otros mediante la aceptación de la ley⁸. Se trata de un proceso que la cultura ofrece para que el niño y la niña sean inscritos en la Ley y que, si bien pertenece al papá, se realiza más allá de él, justamente a través de una metáfora, la metáfora paterna. El marido no es un nombre cuyo lugar deba ocupar el hijo en su ausencia junto a la mujer-esposa viuda o abandonada.

Si los papás queremos tener un hijo es para que sea como el papá, que cuide a su mamá, porque si de repente si nos pasa algo, el hijo puede quedarse en representación del padre.

También cañari, Rebeca no duda en decir que el hijo es el sumo de la alegría, la gran felicidad en la vida de toda mujer: es fortaleza en la tarea diaria y sentido existencial para la mujer. Es visión y porvenir, al mismo tiempo. Pero hay algo que el testimonio aclara: este destino sustitutivo no compete únicamente al primer hijo sino a todos los varones:

Para nosotros, el hijo es más felicidad en la vida: el hijito varón reemplaza al papá. Por ejemplo, cuando mi marido no está aquí, mi hijito es como mi marido mismo en la casa, nos acompaña, él ya nos da coraje de trabajar, de hacer esto. En la casa ya son como segundo marido los hijos varoncitos.

Guambra aún, Silvia comenta lo que acontece entre las mamás chibuleas: *Ellas piensan que un hijo es un regalo de Dios, le miman, le dicen qué niño tan bonito, les hacen bailar, le dicen maridito.*

Dorothy Smith⁹ afirma que la ciencia y la cultura en su hacer han silenciado a las mujeres presentando como protagonistas a los hombres a quienes se les presenta falsamente como universal¹⁰. La cultura no engaña ni está destinada a crear y mantener confusiones. La cultura posee un valor totalizante y liga la vida de los sujetos y los grupos a su pro-

8 Lacan, Jacques, *Instancia de la letra en el inconsciente*, pág. 515.

9 Smith, Doroty, *El mundo silenciado de las mujeres*.

10 Cuvi, María; Martínez, Alexandra, *El muro interior*, pág. 4.

pia identidad. Por otra parte, no se puede juzgar con iguales criterios procesos culturales, diferenciables y, menos aún, conceder idénticos destinos en la estructuración de los grupos y los sujetos a cada uno de los elementos que interviene en la inter e intrasubjetividad.

Por su parte, los niños no son engañados por ese destino que se les impone desde la cultura, aún cuando se les ofrezca un espacio que, mirado desde otra cultura, no les competa. ¿Cómo diferenciar el mundo del deseo que liga a todo niño a su mamá de estos complejos presupuestos? Sería impropio pasar este destino del niño indio por el tamiz del Edipo sin recurrir, como condición previa, a todos los elementos de la cultura. Parecería que esta ubicación del hijo frente al padre a quien deberá remplazar termina constituyéndose en un factor más de identidad.

Hay una especie de ritmo natural que organiza las cadenas significantes y también los significados destinados a valorar la virilidad dentro de un sentido propio e intransferible. En consecuencia, este destino no es más que otra forma del ejercicio de esta identidad y solamente así podrá ser entendido sin forzar de ninguna manera la textualidad de una praxis que contradice posiciones mentales ajenas a la etnia. La ley obliga a cambiar, afirma G. Deleuze¹¹, y esto vale cuando se trata de entender una cultura.

Para que acompañe a trabajar

Es frecuente que, al hablar de hijo, se piense tan sólo en la mamá dejando de lado al papá, como si los hijos fuesen únicamente cuestión de mujeres. También el papá se siente orgulloso por el hijo que acaba de nacer, en primer lugar, porque con ese hijo cumple con la necesidad de proveer de un reemplazo suyo para la esposa, lo cual le valora ante la comunidad. Quien únicamente tiene hijas no las pasa tan bien: será el blanco de perennes críticas y burlas.

El hijo no es solamente una ayuda para las tareas agrícolas, será también, desde muy pequeño, un compañero del papá. En adelan-

11 Deleuze, Gilles, *Repetición y diferencia*.

te, el marido-papá ya no saldrá solo a trabajar la tierra. Estas actividades iniciáticas, al tiempo que se ubican en los procesos constructivos de la identidad, cumplen también con la tarea de preparar al hijo para su misión sustitutiva. Imposible que pueda llegar a ser varón como el papá y representar al marido si permanece largo tiempo en el espacio de las mujeres. *Los jóvenes varones desean tener hijos varones para que ayuden en la actividad. Ya van a trabajar juntos, a veces a jugar juntos.*

Si el hombre es trabajador y tiene que madrugar a algún lugar, a un varoncito de cuatro, cinco, seis años ya dice: vamos Juan, vamos Carlos, como quiera llamarse. Entonces se va llevando para que aprenda a trabajar y le acompañe.

El deseo de un hijo varón no deja de relacionarse con una visión de futuro. El indigenado actual cuenta con propuestas de desarrollo para proveer de mejores condiciones de vida a las nuevas generaciones. Esta expectativa no podría cumplirse sin el nacimiento de niños puesto que son los varones los que más estudian, y con el estudio es posible mejorar el estatus que de los pueblos indígenas.

Mismo también para que estudien, ya que generalmente las mujeres de los sectores indígenas no concluyen sus estudios, si es que ingresan a los colegios también. Pero a los varones sí les obligan los indígenas para que concluyan sus estudios. Y para que hagan un poquito de actividad (trabajo agrícola), que es un poco sacrificado, pero que sea también el sustento familiar.

Actualmente, existen otras razones para que los papás deseen hijos y no sólo hijas. La permanencia del apellido en el orden generacional posee gran importancia en una sociedad que se organiza en torno a los varones.

En algunos hogares hasta ahora estoy viendo, unos dicen para que no se pierda el apellido, otros dicen que hombre es más fuerte para el trabajo. Tiene también menos peligro. En cambio la mujer tiene mayor peligro. Entonces por todo esto en algunos hogares quieren tener al hijo varón.

Una hija para la cultura

Ni las mujeres ni los varones se manifestaron en torno al deseo de que nazca una hija. Ellas nacen y son bien recibidas, pero, parecería que no se les espera con ilusión, con la inmensa alegría que rodea el nacimiento del varón. Deben llegar mujeres porque ellas significan la réplica de la Tierra fecunda, fecundable, rica y enriquecedora. Para ellas la casa y sus tareas las esperan, no como una obligación esclavizante, sino como parte de esa distribución que la cultura hace no tanto del trabajo cuanto de su participación cósmica en la vida. Así opinan los varones: *Y queremos tener una mujercita porque es necesidad para nuestra casa, para que ayude a la mamá a cocinar y a hacer todas esas cosas.*

Por su parte, las mujeres que decían que el nacimiento de un varón *es más felicidad en la vida*, hablan también de la alegría de tener una niña que hará sus veces en casa cuando ella tenga que salir. Una vez más, el trabajo es destino e identidad al mismo tiempo:

Y las hembritas son así mismo porque cuando yo no estoy aquí, la hembrita con los hermanos ya entiende cómo tiene que cuidar, cómo tiene que alimentar a los guaguas, a los animalitos.

Sin embargo, pese a la feminización del mundo indígena, la mujer ocupa un lugar secundario frente a los varones. Ella adquiere su legitimidad en la casa cuando hay un varón, independientemente de que sea mayor o menor. Si no hay hermanos, la mujer no se ubica, como si careciese del referente indispensable en la cadena semántica organizadora de la familia y de los lugares simbólicos en la comunidad. Por lo mismo, si en casa hay sólo mujeres, se produce un sentido evidente de incompletud.

La familia siente inferioridad cuando dice que solamente tengo hija. No sienten la igualdad que tiene derecho tanto el hombre como la mujer.

Esta clase de inferioridad nada tiene que ver con el lugar que ocupa la mujer en el pensamiento del mestizo nacido de una india. “El mayor delito, la mayor desgracia del hombre y del mestizo en particular resulta del hecho de haber nacido de una mujer, de una mujer in-

dia”¹². La mujer de este texto no corresponde a la india, madre de la raza a quienes venera la cultura.

Esta india, destinada a la maternidad y a salvaguardar los arcanos de la etnia fue violentada, abusada y esclavizada por los conquistadores. Ella no se ofreció libre y dócilmente, como pretende Mörner, a los deseos del conquistador¹³. Tampoco es la esclava de su marido. Su primacía es de orden cultural aún cuando estén de por medio cierta infantilización de la mujer¹⁴ y algún nivel de negación de sus impulsos y deseos. La cultura india coloca a la mujer en el lugar privilegiado de ser quien provee de los elementos reales y simbólicos destinados a la construcción de identidades. La mujer representa la cultura, es el lugar de todo origen pues significa a Pachamama: “Pachamama es nuestra cultura. Ella nos da la vida y el fruto que hasta hoy tenemos”¹⁵. Y el fruto por excelencia es el que brota del cuerpo de mujer. Así ella emula a la tierra-madre y la supera.

Sería erróneo tratar de comprender el mundo de la mujer en el indigenado desde una visión centralizada exclusivamente en el varón o en la misma Pacha Mama. La lógica de las relaciones entre los sujetos exige que el espectador se coloque en un punto exterior que le permita ver la excentricidad de la organización de la cultura. No existe un centro. La idea del círculo impide mirar la complejidad. El feminismo buscó el centro, lo halló en el varón, lo desplazó y pretendió colocar allí a la mujer y los efectos han sido siempre confusos.

Es importante distinguir entre lo que significa y lo que es ser mujer y ser varón en un grupo social determinado. Los significados tienen que ver con los significantes que operan incluso a espaldas de los significados. Por otra parte, estos nunca son unívocos sino polisémicos. Esta polisemia se transforma en un factor definitorio cuando se trata de

12 Palma, Milagros, *Malinche, El malinchismo o el lado femenino de la sociedad mestiza*, en *Simbólica de la feminidad*, pág., 16.

13 Mörner, M, *Le métissage dans l'histoire*, pág. 36.

14 Palma Norman, *Digresiones sobre el goce y el sufrimiento en el horizonte etológico del macho*, en *Simbólica de la feminidad*.

15 Sandoval, María Elena, op. cit. pág. 53.

abordar el sentido de la sexualidad. La cultura se encarga de que transiten estas significaciones destinadas a producir un efecto de ocultamiento y de misterio que siempre ha caracterizado a lo sexual, en especial a lo femenino.

Se casan y ya

Hacer pareja y casarse no pertenece al límite de un destino más o menos ciego, impuesto por la sociedad. Tampoco se trata de un servil sometimiento al mandato mítico de creced y multiplicaos que, con el cristianismo, se anexó al mundo indígena. La conformación de pareja posee connotaciones legales, semánticas y ritualísticas en tanto parte de un código que gobierna y regula las alianzas. Las diferencias que se dan entre un grupo y otro no son accidentales, pues tienen que ver con el sentido que cada acto posee en el contexto total de la existencia.

Indios e indias contemporáneos son parte de la interculturalidad que gobierna el mundo. Pese a vivir en condiciones precarias, no son impermeables a las influencias de lo urbano sobre lo rural y lo indígena. Desde estos cambios, organizan su vida amorosa, los enlaces matrimoniales, la maternidad y la paternidad. Por eso los adultos hablan de un antes y los jóvenes de un ahora. Un antes que posee elementos reales pero igualmente míticos, un antes no fechable pues responde al anclaje de la tradición. Un ahora, por otra parte, que también carece de fecha, puesto que es mezcla de contemporaneidad y de tradición. En otras palabras, no existen rupturas absolutas.

La comunidad exige que chicas y muchachos cumplan ciertas condiciones para casarse. Cuanto más cerca se vive de los centros urbanos, estas exigencias se han vuelto más flexibles. Tradicionalmente, la mujer se ha casado muy joven, entre los quince y dieciséis años y el varón hacia los dieciocho. Este es otro de los elementos que impiden que se hable de adolescencia. Bajo la influencia de propuestas y discursos nuevos, aunque todavía no propios, en las etnias se mencionan el matrimonio prematuro y el embarazo precoz.

Al varón se le exige que posea una actitud particular frente al trabajo: que ame las tareas agrícolas, el cuidado de la tierra y el de los ani-

males. También debe poseer dinero suficiente para sostener su nuevo hogar. El dinero proviene de animales propios o de jornales ahorrados. En la práctica, pocos las cumplen porque estas normas nunca han sido rígidas. Deben confirmar ante las dos familias, la propia y la de la novia, que no son ni ladrones ni vagos. Los parientes de la chica se preocupan de que el futuro esposo sea de familia honorable.

Los adultos sueñan y se ilusionan. Querrían parejas jóvenes que se enfrenten al matrimonio de manera organizada y casi fácil. Pero la cotidianidad les dice que eso es prácticamente imposible, que los chicos y las muchachas se casan dirigidos, orientados y sostenidos en sus propios impulsos, deseos y fantasías. Mientras unos se casan con ciertas comodidades, los otros, quizás los más, lo hacen únicamente habitados por su deseo. Por último, en la práctica la comunidad casi no pide nada, apenas que el muchacho sea dueño de su ropa.

Hay hombres que quieren casarse teniendo algo, una casa tal vez, algo para la vida, quizás teniendo una casita, quizás teniendo por lo menos su ropita. Pero hay jóvenes que no piensan en eso, ellos quieren casarse, ellos piensan a veces que la vida del casado es feliz.

Como dice Alfonso, de los chibuleos, las normas que los antepasados han dicho y repetido no se cumplen ahora. Pero tal vez nunca se cumplieron. Probablemente, la única norma válida es el trabajo que, si no se da, el destino del matrimonio es de pronóstico reservado: algunos terminan en divorcio. Si no cumple esa capital condición, el papá de la novia e incluso el del pretendiente puede increparle de forma dura y decisiva:

¿Cómo un muchacho de catorce o quince años podrá casarse si todavía está mantenido por los padres? No saben cómo sustentarse. Entonces no pueden casarse así. Cómo va a ser así, dice, porque no has sabido nada. ¿Cómo piensas mantener a la mujer? Y por estas causas pueden darse peleas.

En la actualidad, la comunidad pide que los jóvenes retrasen las alianzas matrimoniales por lo menos hasta los dieciocho años. Un deseo que no se cumple pues la mayoría lo hace antes bajo la influencia del mundo urbano. Hay mamás de catorce años lo que ya es objeto de crítica en la comunidad.

No sé, a mi manera no es, no puede ser, es demasiado madre tierna, tiene hijo a los catorce años, y hasta cumplir los cuarenta o cuarenta y cinco, ¡cuántos hijos, si no controlan! Pero actualmente se casan no más.

Para que pueda casarse, a la mujer no se le imponen muchas condiciones. Lo que cuenta es que no sea ni una *carishina* ni una *pishcuda*¹⁶. Aunque es costumbre que los recién casados vayan a vivir en casa de la familia del marido o de la mujer, la muchacha deberá preocuparse por adquirir algunas cosas domésticas antes del matrimonio.

En algunas familias se ha visto que ya para casarse los hombres tienen siquiera materiales para construir una casa y las mujeres ya tienen algunas cositas del hogar como platos, ollas, cocina y hasta cama. Pero, bueno, algunas parejitas se casan por casarse y ya está, aunque no tengan nada.

Papá y mamá, los otros adultos, el Cabildo hablan de estas cosas con las guambas y con los muchachos. *Se les pide que primeramente piensen bastante en eso.* Pero los decires no surten efecto. Como se verá al analizar las relaciones amorosas, la comunidad quiere volver a los antiguos patrones, pero ya no hay forma de dar marcha atrás, pues el tiempo del cambio es irreversible.

El siguiente es un testimonio que se repite en todas las comunidades. Existe una posición de sobresalto y desconcierto por lo que está aconteciendo. Así se expresa Julio, el yáchag:

Nosotros hemos dicho que las huarmiguambas tengan enamorado de quince o dieciséis años. Pero de ahí, hay niñas de doce a catorce años son mujeres que tienen guaguas. Está cambiando totalmente. Ahora no hay respeto, no hay nada.

Por su parte, las chicas se presentan con un doble discurso. Quieren chicos responsables, trabajadores que posean una visión de futuro, un proyecto de vida que les conduzca a mejorar su situación de precariedad. Pero, al mismo tiempo, hablan de apropiarse de sus deseos, de que si quieren al enamorado y si es que él les promete matrimonio, ellas

16 Carishina, igual que pishcuda: que parece un varón.

hacen el amor, quedan embarazadas y tienen niños, algunas a partir de los trece años. Como dice Silvia, una estudiante de dieciséis años de Chaleche, Chibuleo San Pedro:

La mayoría no piensa. Se casan, tienen un hijo, y después sufren las consecuencias.

A los catorce ya tienen guagua

Las familias indígenas nunca han sido numerosas. Los adultos hablan de familias de hasta ocho hijos. Pero el número de embarazos de cada mujer ha sido mucho más alto que el de los hijos vivos que dieron a luz, que crecieron y llegaron a ser grandes.

Algunos embarazos se interrumpían por abortos espontáneos, otros llegaban a término pero muchos niños morían al nacer o en los primeros días o meses. Las condiciones de salud han mejorado pero no de manera significativa. Si bien la pobreza es cada vez mayor, también lo es la toma de conciencia de las jóvenes mujeres. Estas dicen que no tendrán más allá de uno o dos hijos o a lo sumo tres.

Nosotros jóvenes uno solo queremos tener, porque las cosas están bien (muy) caras, y no tenemos cómo mantener a los hijos.

Antes, dicen, dependía de la voluntad de Dios. El proveía de hijos a la mujer y a la comunidad. La religión lo certificaba de tal manera que las parejas no tenían otra alternativa que someterse a este designio inevitable. Pero las nuevas generaciones han colocado a la maternidad y a la paternidad en el espacio de la reflexión, de la crítica, de la libertad y, algo nuevo, del deseo. La pobreza les ataca por los cuatro costados. Sin embargo, así como los medios de comunicación les traen novedades en torno a la vida amorosa, también les cuestionan respecto al número de hijos que es posible tener en un mundo atravesado por la crisis económica.

En estas reflexiones las mujeres, quizás más que los varones, han hecho de su deseo de hijos objeto de esta misma reflexión. Entonces ha aparecido de manera más clara y propia el deseo de hijo como una realidad subjetiva y no solamente como una obligación impuesta por la tradición.

Hasta ahí las cosas parecen sencillas y aceptables por todos, incluso por los grupos extremos que se oponen a los nuevos espacios logrados por la mujer. El problema surge cuando se ligan el deseo y el hijo con el placer. Realizada esta relación, surge una nueva eugenesia que va mucho más allá de la genética que hace que los hijos se asemejen a sus progenitores. Los hijos “llevan en sí los caracteres del acto que los hizo nacer”, comenta Michel Foucault¹⁷. Parafraseando esta cita, se entendería que cada hijo e hija que nacen llevan en sí la marca de la forma en que fueron hechos, si desde lo placentero y gozoso, desde la violencia o desde el quemaimportismo.

El acontecimiento de la procreación exige una larga preparación del cuerpo pero, sobre todo, del sujeto total. Si bien la cultura occidental puso el acento en los momentos físicos de la preparación de la mujer, en la actualidad, estos momentos deben referirse a la dinámica de su deseo que haga de la concepción una experiencia realmente placentera y, por qué no, gozosa. Esta sería la verdadera estación a la que se refiere Sorano, y en la cual las siembras producen buenos frutos. La estación que deja en el hijo para siempre la marca de deseado y amado: “no toda estación es propia para hacer crecer las siembras, del mismo modo que tampoco cualquier momento es favorable a la simiente proyectada en el útero por los enlaces sexuales”¹⁸.

De esta manera, el hijo ya no depende de la voluntad de Dios sino del acuerdo de dos voluntades que se conjugan en los deseos y los placeres compartidos. Gonzalo, de San Simón, quiere ubicarse en estos nuevos lugares para hablar a nombre de sus padres, los varones quichuas. Ahora el hijo, dice, no puede ser causa de sufrimiento de la mujer, como antes cuando se embarazaba una y otra vez:

Antes, depende de la voluntad de Dios. Ahora en la actualidad toman ciertas medidas porque ahora ya están más informados por medio de la televisión. Ahora tienen dos, tres máximo. Porque antes tenían más, hasta doce, pero así la mujer sufre bastante.

17 Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad*, T. 3, pág. 118.

18 Sorano, *Tratado de las enfermedades de las mujeres*, I, 10. Cit. por M. Foucault, op. cit. pág. 119.

Al otro extremo de la geografía, en los cañaris, Rebeca de 39 años, con cinco hijos de los cuales dos ya se han casado, da cuenta de los cambios producidos en las nuevas generaciones. La asistencia a los centros educativos, la influencia de los medios y la reflexión de la misma comunidad son factores que intervienen en la decisión de disminuir el número de hijos. La tierra que se posee no crece con el número de hijos, por lo contrario, se achica y ya no hay para más. No importa que la religión se escandalice, dice esta mujer partera.

Anteriormente hemos tenido seis, siete, ocho y hasta diez. Pero en la actualidad la pareja ya debe pensar. Como usted ve, mucha gente hemos ido multiplicando, hemos habido bastante familia. La tierra también no hay. Entonces la gente ya tiene cuatro y tres, y así ya están haciendo control de la natalidad con los médicos.

Porque imagínese, compañero, la tierra no está aumentando. Y a lo mejor en la religión católica decimos que es una maldición, o sea que la planificación familiar es un pecado. Pero últimamente en la biblia que recientemente el Papa también dice que puede tener los hijos deseados.

Existe, sin duda, un problema moral al que se enfrentan, particularmente las mujeres que, en el caso de la concepción, deben tomar decisiones que incluso llegan a contradecir el discurso oficial de la comunidad y las posiciones subjetivas del marido. La religión cristiana no ha ofrecido las alternancias entre el bien y el mal, entre la virtud y el pecado. Una moral, por otra parte, eminentemente prescriptiva que impone metas a cada uno de los actos humanos. Tal como lo comenta Evens, en el fondo, se trata de una moral que desconoce la capacidad de cada sujeto de elegir. “La «elección» entre la moralidad y la inmoralidad no es elección”, porque la presentación que hace la moralidad del bien implica una certeza, y esto ya es suficiente para que deba ser elegido.

Sin complicarse en su discurso, las indias están elaborando uno nuevo en torno a la sexualidad y a la moralidad. Un discurso que sexualiza la moralidad que antes estuvo disponible para condenar y satanizar la sexualidad, en especial la femenina. Esta moralidad hace distinguos entre lo que compete al varón de aquello que les compete a las mujeres y que concluye que si la experiencia sexual del varón es distinta a la de la mujer, también debe serlo su moralidad.

Rosa, de Junducucho, tiene veintiún años, está casada y es mamá de un niño. Ella ve las diferencias que se están produciendo entre las mujeres mayores a ella, las de su edad y las más jóvenes. Las contemporáneas de su madre tenían más de cuatro hijos. Actualmente entre tres y cuatro. Pero las más jóvenes aunque quieren cada vez menos, de hecho, terminan criando por lo menos tres. En el discurso de las mujeres hay un «deber ser» que corresponde a la presencia de las nuevas propuestas que caminan entre los valles y los cerros de una nueva geografía construida por estas nuevas mujeres.

En esta vida no deben tener muchos hijos por la economía que no se puede alcanzar para la alimentación, para la vestimenta, para el estudio mismo debemos tener tres a cuatro hijos. Pero, bueno, la mayoría tiene como cuatro hijos.

Estas mujeres se han apropiado de partes importantes de los actuales códigos morales y también de las motivaciones que organizan los valores vigentes en la sociedad. Esta apropiación les permite construir nuevos paradigmas para enfrentar el mundo, las relaciones interpersonales y, de manera muy particular, el sentido de la existencia. Así se construyen posiciones alternativas destinadas a suplantar las antiguas.

El hijo es bien venido, sin importar la edad de la madre ni las condiciones económicas o sociales. Para él habrá un lugar ya construido desde antes, apto y seguro puesto que la madre, aunque ella misma sea una niña, cumple con lo que le corresponde en los ordenamientos de la comunidad. Incluso en las peores condiciones, la familia se encarga de recibir al recién nacido de la mejor manera posible.

Cuando viene el hijo, ahí es que empezamos a buscar unas ropitas viejas para romper¹⁹, con eso envolvemos y después de que el hijo nazca, compramos unas camisetitas, unos gorritos, todo mismo.

No podrá decirle el nombre del padre

En los sectores urbanos, la prostitución es lo que más denigra a la mujer, al tiempo que sirve para lanzar a un varón la ofensa más cruel,

19 Se refiere a la necesidad de hacer pañales con lo que haya disponible en ese momento.

al referir su origen a una mujer mala y socialmente despreciable. A la mujer no es necesario decirle que es una hija de puta. Simplemente se le dice puta, con lo cual basta y sobra.

En el indigenado no existe la prostitución, pero sí la maternidad en soltería que sirve para denigrar a la mujer. La madre soltera es una pecadora porque ha violentado las normas de la comunidad, ha traído un hijo sin la autorización explícita que la familia, la comunidad y la cultura dan a través del matrimonio. La imagen de la mujer pecadora que, al enfrentarse a la buena, conforma la imagen original de mujer mítica en la cual la primera sirve de telón de fondo para que resalte en todo su esplendor la brillantez de la segunda: Eva pecadora, la que introduce el mal, frente a María, madre-virgen-mártir, que trae al salvador.

No se trata de un fenómeno nuevo. Pero son conscientes de que el número se ha incrementado en los últimos tiempos. Las nuevas formas de vivir la sexualidad y la desinformación en torno a los métodos de prevención del embarazo constituyen algunas de sus causas. A esto se añade que la promesa de matrimonio dada por los varones antes de la primera relación ha perdido el valor y la certeza que tenía antes.

Se trata del gran fracaso que ofende, primero a la muchacha y, luego, a la familia y al grupo. También es el fracaso de las normas, los principios y los valores que le fueron transmitidos a la hija respecto a la sexualidad y a las relaciones con sus pares varones.

Algunas chicas han pasado fracaso, se han quedado embarazadas, a veces por la locura que, a veces, no hacen caso lo que dice el papá y la mamá. Por esta razón se desvía del camino mejor, y se encuentra embarazada, y en este sentido, también han tenido ya hijos. A veces, y en este sentido, cómo le puedo decir, han abortado. Y es por esta razón que no debe suceder. En el campo indígena, no puede pasar esto porque siempre es un pecado.

La comunidad se preocupa por la soltera embarazada porque es la vergüenza de la familia y de la comunidad. Si se llegua a saber que una soltera ya no es virgen, resulta persecutorio para todos y es causa de desprestigio social.

Dizque esa soltera ya no es virgen. En eso sí hay bastante reacción, desprestigio de la familia. Así pensamos algunos vecinos que somos familias racionales. Mejor ellos (otros) hacen esa maldad, hablan o murmuran, insultan.

Cuando se trata de una muchacha, la familia averigua primero quién es el padre y presiona para que se case. Pero, si es que él mismo no ha pedido a la chica en matrimonio, de conformidad a las costumbres y normas, es porque no quiere casarse. Por lo mismo, estas gestiones suelen terminar en nada. La falta de arreglo entre las familias puede conducir a grandes enojos y peleas entre familias. En el siguiente testimonio de Gonzalo, se aprecia el proceso que se da en la familia ante el embarazo de la hija soltera.

El padre de la muchacha tiene que resolver de alguna manera, tiene que entrar en alguna clase de negociación, por la desgracia de encontrar una adolescente soltera embarazada. Primeramente, le preguntan en la casa: de quién es, cómo pasó. ¿Por qué hizo esto? ¿No le dijimos que usted debe casarse cuando tenga una edad completa? ¿Y por qué cometió ese error?

Entonces, ella explica de quién es. Y así por las buenas le hacen llamar a la casa, se van a la casa a conversar con él, se ponen de acuerdo. Si no es así, lamentablemente la comunidad es la que hace llamar a la casa comunal, y se decide casar o no. Pero, muchas veces, él no quiere saber nada, ni siquiera aparece.

La madre soltera es el blanco de toda clase de agresiones y vituperios. Es abiertamente menospreciada y avergonzada en público. Se la insulta y se la califica de mala mujer que da mal ejemplo a las otras mujeres y también a los muchachos. Puesto que no siempre pueden soportar esta situación, algunas optan por salir de la comunidad. Embarazadas, migran a las ciudades, trabajan de empleadas domésticas hasta el parto. Algunas regresarán a la comunidad ya con el niño. Otras, a lo mejor, nunca más.

Para la comunidad, la culpable de este fracaso es la muchacha. Como no ha respetado los principios que se le han impartido, llevará an-

te sí y expondrá ante la comunidad el fruto de *un pecado grave que ha cometido*.

Pero existen mujeres jóvenes que se sienten libres de denunciar que también los adultos y toda la comunidad son igualmente culpables por callar, por hacer del tema de la sexualidad tabú y pecado.

Sí, es por falta de orientación en la casa. Los indígenas dicen que es un pecado hablar de las relaciones sexuales. Los mayores dicen que hablar de eso es un pecado, hablar de eso delante de los niños.

Estas reflexiones facilitan que se maneje de otra manera la culpa, esa culpa que debe ser distribuida en la comunidad. Por ejemplo, entre los chibuleos, los adultos ya no aceptan tan fácilmente una causalidad lineal, pues consideran que deben existir otras razones, evidentes y ocultas, que determinan el embarazo y la maternidad en soltería. Y lo primero que encuentran es que los problemas de los muchachos y chicas se originan en el mundo de los adultos, una verdad que la cultura no tenía en cuenta o que quizás no se atrevía a aceptar de manera explícita. *No nos ponemos a meditar que el fracaso ha de venir de nosotros también.*

La madre soltera queda expuesta a la precariedad afectiva y económica. Si bien en casa le ayudarán en la crianza, el hijo o la hija siempre será un advenedizo. Un hijo que sufrirá el estigma colocado en su vida por la rigidez de la cultura que exige la presencia del padre, la nominación de alguien que se responsabilice de esa fecundación y que adquiera el sentido tan típicamente indio de la propiedad, como propia es la chacra que él ha sembrado en su terreno.

Por su parte el hijo o la niña se quedará para siempre con una pregunta que, en la mayoría de los casos, no obtendrá la respuesta correcta, la pregunta sobre su padre. Este es otro de los problemas a los que se ve abocada la madre soltera, un problema cuya solución no siempre es fácil. El hijo vivirá con una humillación que le condena. Le dirán que es *hijo del viento*, hijo nacido sin padre.

El concepto de padre es abarcativo, pues no se refiere únicamente al progenitor en el orden biológico sino también al que señala la pertenencia a un orden jurídico, social y cultural. Es un referente al que con-

fluyen significantes y significados destinados a proveer de identidad a los hijos²⁰. Es, dice Philippe Julien²¹, el amo de la casa, el señor que determina la territorialidad de la presencia y el linaje. Es quien opera el anclaje del nuevo miembro en la historia de la comunidad.

El padre debe ser designado, nombrado por la madre, primero como su hombre y luego como aquel con quien hizo un hijo. Es un referente del cual no pueden estar ausentes el placer y el origen de la señalización de pertenencia. Esta función paterna termina siendo imprescindible e insustituible.

“El padre real para el hijo es el hombre de una mujer. No se trata en primera instancia de una relación vertical entre un hombre con su hijo. El niño tiene un padre real en la medida en que este hombre es el que ha hecho de una mujer, de ésta a la que yo llamo mamá, la causa de su deseo y el objeto de su goce”²². Como lo demostró Benveniste, el adjetivo *patrius* se refiere no solamente al padre físico sino también al padre dentro del parentesco clasificatorio. Padre es el que da una patria y el que remite a los orígenes.

Se entiende, pues, la preocupación por lo que acontece con los hijos cuyas madres no pueden señalar, nombrar y advocar a un hombre como padre de su hijo. Los alimentos que exige un hijo no son únicamente los materiales sino aquellos que tienen que ver con la identidad que funde sus raíces en los orígenes.

¿Qué le puede decir a su hijo cuando tenga catorce o quince años? Porque el hijo ha de preguntar: bueno, a la final, los demás tienen papá y yo no tengo papá. Entonces ahí viene el problema, que a la madre le pondría entre la pared y la espada: mamá cuál es mi papá, quiero conocer, quiero hablar con él, ya para que me dé la ropa, alimentación o alguna cosa.

El matrimonio legitima el ejercicio de la sexualidad y la maternidad. Entre los indígenas el lazo matrimonial no es visto como una con-

20 Benveniste, Emile, *Le vocabulaire des institutions indoeuropeennes*, 1969, pág. 272.

21 Julien, Philippe, *El manto de Noé*, 1993.

22 Ibidem, pág.46.

tinuación de la naturaleza. El pecado que implica tener un hijo fuera de él testimonia lo contrario. En cierta medida, al exigir el matrimonio para la fertilidad, enseñan que la procreación nada tiene que ver con el encuentro impulsivo y casual entre un macho y una hembra.

En especial si se trata de una longuita, los problemas sociales y familiares derivados de su maternidad en soltería pueden llegar a rebasar su capacidad de significarla. Cuando se encuentran entre la espada y la pared, incluso pueden optar por la espada en contra del niño. En todas las comunidades se habla de que *algunas regalan, algunas tienen o algunas le matan*.

Por otra parte, la madre soltera tendrá luego problemas para encontrar marido. Algunas se casan, pero no son pocos los conflictos que surgen por la presencia de un hijo que denuncia el pecado y también a causa del fantasma del padrastro que no amará a un hijo ajeno. Para evitarse más conflictos, algunas mamás prefieren dejar al hijo con los abuelos con lo que se incrementan los sufrimientos y los abandonos de estos niños y niñas.

El hijo sufre bastante porque, como la madre joven se casa con otro hombre y le da un padrastro, usted sabe que nunca va a tratar como al hijo propio. A veces la mamá se va casando y el hijo queda abandonado con los abuelitos, y cuando muere la abuelita o el abuelito esos niños sufren por los abuelitos y no tanto por la mamá.

El sufrimiento de la infertilidad

Pacha Mama es la tierra fértil que da frutos como parte de la reciprocidad que mueve la cosmogonía andina. Los desiertos, los cerros, las tierras áridas son dominios de otras divinidades salvajes e indómitas²³. Por lo mismo, para la india la maternidad no puede inscribirse como una opción sino como una respuesta obligatoria y como parte del rito de la fertilidad que se celebra a diario con la Tierra. Únicamente con el hijo es posible que se mantenga el cultivo de los campos, que el arado

23 Montes, Fernando, *La máscara de piedra. Simbolismo y personalidad aymaras en la historia*, 1987.

surque el cuerpo de la Gran Madre y la fecunde. Por esta razón, el hijo representa un don que varones y mujeres ofertan a la Madre. En cada hijo se resignifica el pacto de vida y presencia sellado entre el hombre y sus orígenes.

La sin hijos, pese a haber bendecido su cuerpo en el matrimonio, queda marginada del rito al que fue llamada desde su nacimiento. Ninguna mujer puede liberarse del hecho de ser imprescindible para hacer un niño. Todo da frutos: las plantas y los animalitos, las mujeres se casan y el hombre las fecunda. La mujer no se pregunta sobre los misterios que acontecen en el proceso de hacer un hijo porque los ve como propios, naturales y espontáneos, pero sí se interroga sobre el misterio de la no concepción.

Tristes andan por ahí, preguntándose qué sucede en su cuerpo, qué ha hecho ella que lo impida, en dónde su relación con la vida ha quebrado la continuidad. Andan tristes porque también los otros, las otras y, sobre todo, su marido se preguntan, y porque por todas partes asoman las respuestas que casi siempre saben a sospechas. Cada mujer infértil es Yelma²⁴ para quien todas las preguntas se han transformado en envidias, en celos y en tristezas infinitas.

La mujer se casa para dar hijos al marido, a la cultura y a la Madre Tierra. Por lo mismo, si no queda embarazada, hay un reclamo colectivo explícito que no puede satisfacer. En el campo, entre el frío y el páramo, entre el sol que madura la cebada y el maíz, en medio del agua que vivifica todo, ella está sola, escuchando lo que los otros dicen: *Ya, ya, ¿por qué no tiene producción?*

Primero aparecen el pecado, la culpa y Dios que envía el más duro y cruel de los castigos. Esa voluntad divina que la mujer trata de doblegar a toda costa: rezos, espermas en la iglesia, misas, promesas. Pero escondida en algún lugar se encuentra esa omnipotente voluntad que no cede. *Diosito mismo creo que no les da, por algo que habrán hecho*. Y puesto que todo hijo es una bendición de Dios, una mujer que no los tiene es porque *Diosito no le bendice*.

24 García Lorca, Federico., *Yelma*.

Desde la misma perspectiva de la culpa, la infértil se remonta a su niñez. Quizás entonces fue mala, hizo algo que disgustó gravemente al Dios justiciero o a su mamá quien, quizás, le dio algo para que nunca tenga hijos como parte de un pacto sagrado. Tal vez le dio a beber una pócima preparada con algo infertilizante como, por ejemplo, el hueso de una mula, paradigma de la hembra estéril. Sólo así se puede entender la infertilidad que contradice de forma violenta el sentido de ser mujer.

Lacan²⁵ decía que la mujer no tiene significante alguno que la presente para su significación y todo porque carece de pene-falo como el varón. Aceptar esta propuesta implicaría reconocer que la sexualidad humana, primero, y luego el sujeto pueden revelarse al conocimiento únicamente como sexo masculino. El hecho de que se le prive al término falo de su carácter real para llevarlo al mundo del significante no soluciona el problema. “En realidad lo que hay que reconocer es la función del falo, no como objeto, sino como significante del deseo”²⁶.

Dado el caso que el pene-falo signifique al varón en las representaciones y la conformación de la virilidad, sin duda el hijo juega de forma mucho más segura y consistente la representación significativa de la mujer. Si el hijo no tuviese esta significación posible, la infertilidad no sería vista como una experiencia catastrófica y desorganizante como tan bien lo expresa este testimonio.

Acude al marido y dice: no tengo hijo, no será porque mi madre me dio algo cuando era niña, pero no me quiere decir porque es sagrado. A lo mejor he tomado caldo de hueso de mula, por eso no tengo hijos.

La infertilidad podría ser algo así como la contrapartida de la fertilidad de su madre interrumpida artificialmente por el deseo de no tener más hijos. En efecto, puede resultar que una niña beba, sin saber, las aguas de hierbas del Oriente que su mamá y su papá toman para no tener más hijos.

25 Lacan, Jacques, *Seminario Aun*, op. cit.

26 Lacan, Jacques, *Las formaciones del inconsciente*, pág. 84

Hay guambritas traviesas que toman la zaragoza que un papá y una mamá están tomando para no tener hijos. Y entonces no pueden tener hijos. He escuchado eso.

También puede darse el caso de niñas que, como parte de las *limpias* de que fueron objeto por curanderos del Oriente, bebieron aguas de hierbas esterilizantes. La infértil es una *machorra*, comentan, es decir, ni siquiera es hembra como una mula sino un falso macho (mulo). En consecuencia, carece de menstruación y, peor aún, en lugar de los órganos femeninos que hacen un bebé, posee cosas de varones.

Dicen que no tienen menstruación de mujeres. O sea, ¿qué sale? (en la regla). Han de tener adentro como algo de varón y no tienen hijos, es natural ya.

Rebeca es yáchag, joven de treintainueve años, y ya dos de sus cinco hijos se han casado. Ella conoce historias, lamentaciones, súplicas. Sabe del peregrinar de una a otra mujer, de un remedio a otro, de un yáchag a un doctor. Cuenta historias de mujeres que sí, luego de tratamientos naturales o médicos, pudieron concebir. Y también de otras que, sin renunciar al hijo, ven pasar los años y también los oprobios.

En su criterio, la mujer no queda encinta porque hay problemas en su sistema reproductor: unas no menstruan, no tienen ovarios o trompas de Falopio completas. Otras no poseen útero o bien no se ha desarrollado de forma tal que permita el embarazo. O a lo mejor la mujer tiene mucha debilidad, está mal alimentada.

Acuden a la comadrona, a la partera, al yáchag. Si sufre de la matriz a causa de una secreción mala se cura con la medicina natural. En primer lugar, debe alimentarse bien, porque estos problemas suelen aparecer en las débiles y mal nutridas. Luego hay que preparar agua de rosas y de muchas clases de flores. Con ellas se hace una bebida que tomará la mujer durante un tiempo indeterminado. Es importante que la olla no haya tenido ningún contacto con la sal que es infertilizante por naturaleza.

En primer lugar, coger manojos de flores de muchas plantas y hierbas. Se pone a hervir las flores con las raíces y tallos en una olla que nunca ha estado en contacto con la sal. Cuando la cocción ha terminado y se

entibia el agua, se la deja al medio ambiente una noche entera, preferentemente encima de la casa. Al día siguiente, sin azúcar, toma la bebida la mujer. Eso le cura.

Con la misma agua debe lavarse las partes bajas, y también con agua de matico, hierba buena negra. Debe lavarse por abajo y recibir el vapor porque del frío es el problema.

El tratamiento puede durar nueve días, aunque por lo común es más largo, hasta seis meses e incluso un año. Pero si se lo mantiene, queda embarazada, porque se normaliza la menstruación y, alimentándose mejor, deja de estar débil. No es frecuente que acudan al centro de salud. Cuando van, siempre es luego de agotar los tratamientos del yá-chag o de la comadrona. Toman las pastillas y se dejan poner las inyecciones, pero con desagrado.

En todas las culturas, la infertilidad ha sido siempre y exclusivamente femenina, pues jamás se ha dudado de la capacidad reproductora del varón. Desde este principio, el marido acusa a su esposa que por su culpa no puede tener un hijo. Es una *machorra* que no quiere a los niños. Inclusive puede llegar a agredirla físicamente. Sin embargo, las mismas mujeres se han encargado de construir los inicios de una nueva posición en torno a los orígenes de la infertilidad. Las jóvenes empiezan a sospechar que acaso el marido también tenga algo que ver con el problema.

Ellos quieren que tenga hijo a la fuerza y ¿cómo tener si no se puede tener? Y sí hemos escuchado que maltratan pegando a la mujer.

Según hemos dialogado con otras compañeras han dicho al marido que no castiguen que no es culpa de nosotras, que vayamos donde el médico para hacer una atención para poder tener hijos y hacer un tratamiento.

Desde luego que a los maridos esto no les convence y mejor silencian el tema. Colocados en la certeza de su fertilidad incondicional, terminan repudiando a sus mujeres infértiles. Las mujeres son las víctimas propiciatorias de la disparidad en las posiciones subjetivas ante la sexualidad y la fertilidad. Herido en su honor masculino, el marido le dice a su mujer:

Bien, ya estamos tantos años de casados ¿por qué no te has quedado embarazada? Entonces, le va botando a la mujer. Entonces puede coger otra mujer y así tener un hijo.

No aparece como práctica frecuente, pero en las comunidades se dan casos de adopción de niños indígenas que pueden ser de otra etnia. Por ejemplo, los chibuleos saben que pueden adoptar niños o niñas de madres solteras salasacas. Con el hijo adoptado, reconstruyen el hogar, dan sentido al matrimonio, a la casa, al trabajo. Entonces, dicen, *se puede vivir bien.*

Capítulo tercero

EL ADVENIMIENTO DEL HIJO

*Cada beso perfecto aparta el tiempo,
le echa hacia atrás, ensancha el mundo breve
donde puede besarse todavía.
Ni en el llegar ni el hallazgo
tiene el amor su cima:
es en la resistencia a separarse
en donde se le siente,
desnudo, altísimo, temblando.*

PEDRO SALINAS¹

A más de ser el referente de identidad original, la cultura constituye también una especie de nicho en el cual, al nacer, son depositados los niños y las niñas porque desde allí fueron deseados y concebidos. En efecto, a cada nuevo ser le espera un mundo organizado mediante sistemas de normas, valores, principios, exigencias y determinaciones más o menos claras y explícitas.

Entre la identidad y la cultura puede producirse un nexo de controversia cuando se trata de aprehender y entender lo que acontece en torno a ciertos aspectos capitales de la vida de los sujetos tales como el embarazo, el cuidado del mismo, el parto y la filiación. Por una parte, la tradición insiste en la repetición de los cánones mantenidos a lo largo de los tiempos. Y, por otra, la renovación impone nuevas regulaciones o nuevos comportamientos sin que medie un análisis explícito para el cambio.

Con frecuencia, la renovación se produce como producto de una crítica no explícita en el grupo aunque sí realizada en otros sectores de

1 Salinas, Pedro, *Poemas escogidos*, 1991, pág. 157.

la sociedad y por agentes que pueden pasar desapercibidos. Existen, pues, actores anónimos de los cambios.

Esto se hace más evidente cuando el objeto de estudio es el indigenado que, pese a constituir una parte muy importante de la cultura del país, ha sido vista, como dice Isabel Hernández,² desde la negación y el aislamiento del pasado indoamericano y a través de una cultura europea trashumante.

El cambio no conduce de manera necesaria a la desaparición de lo tradicional. Por el contrario, la cultura permanece porque es un sistema de transformaciones internas y externas que producen y controlan una mutabilidad necesaria. Cuando las transformaciones se tornan incontrolables, se producen las crisis culturales que, en ciertos casos, pueden tornarse crónicas como acontece con las etnias indígenas. Es cierto que algunos autores marcan la autonomía de la categoría identidad cultural respecto de la de etnicidad. Sin embargo, según el criterio de Enrique Gomáriz, “el hecho de que no pueda establecerse un signo de igualdad entre cultura y etnia no significa que no exista ninguna relación entre ellas, especialmente en su origen”³.

Si blanquea como ceniza, es mujer

Se ha visto ya la posición de la mujer ante la maternidad como exigencia y necesidad que le pertenecen y a las que no puede renunciar. Desde esta perspectiva, las mujeres adultas no refieren un especial regocijo al saberse en cinta, salvo la primera vez que representa la confirmación de la fertilidad y la satisfacción de dar cumplimiento al mandato de la cultura.

Las muchachas tienden a ser más explícitas. Para ellas el primer embarazo posee otra clase de inscripción: hay un gran montante de alegría, de satisfacción y de felicidad, en especial si el que viene es un hijo destinado a asegurar porvenires y a suplir ausencias. Viven en una es-

2 Hernández, Isabel, *Población y cultura en América Latina y el Caribe: aportes de la investigación sociocultural en población*, 1994.

3 Gomáriz, Enrique, *Identidad cultural y desarrollo en América Latina desde una perspectiva comparada*, pág. 30.

pecie de risueña expectativa, pues esperan el día del matrimonio que les conducirá, de manera legítima, al nacimiento del hijo para lo cual han sido preparadas desde niñas.

Entre nosotras no hay chicas que no quieran tener hijos. Para eso somos mujeres, para tener un hijo. Y seremos felices cuando ya tengamos el primero.

Ya embarazada, esta felicidad es más una vivencia personal que familiar o social. Son pocas las que dudan de los signos que avisan de la presencia un otro dentro del cuerpo. Por eso, si los síntomas del embarazo se confunden con los de alguna dolencia, acuden al yáchag o a la partera para salir de dudas.

Dice: yo no estoy embarazada. Bueno, entonces el yáchag le dice: vamos a ver en el cuy. Ya a los dos o tres meses, se ve que hay una cosita roja, si no está (embarazada) no sale nada. Esa diagnosticación nosotros le podemos hacer con el cuy a los dos a los tres meses, comenta Julio.

Inclusive para saber si este embarazo traerá o no al varón que desea, la mujer acudirá a la sabiduría ancestral del yáchag. El mismo Julio continúa:

Por ejemplo, nosotros vemos que cuando un hijo (varón) va a nacer, vemos en la cara del indígena, cuando se negrea la cara es cuando es varón, y cuando es mujer, la cara viene a blanquear como ceniza.

El cuidado del embarazo es bastante elemental, a ratos casi nulo en lo que tiene que ver con la alimentación, el trabajo, el aseo. Al respecto, hay expresiones duras de las mujeres mayores de treinta y cinco años que hablan sin lirismos. *¡Qué cuidado va a tener! ¡No tiene ningún cuidado!* ¿Por qué la mujer pone tanta atención en el cuidado de la chacra, la mata, el árbol y el animal para asegurar el mejor de todos los frutos y no hace lo mismo con su embarazo? ¿No es, acaso, una réplica de Pacha Mama que exige tratos especiales para dar una buena cosecha?

En la cultura indígena el producto es, ante todo, un trabajo de la naturaleza, de Pacha Mama, al cual ayuda la intervención del hombre⁴.

4 Aguiló, Federico, op. cit.

Por su parte, la mujer es la representación humana del principio vivificante de la Tierra. El varón ha colaborado para producir un efecto de fertilización. Pero el embarazo se produce y se desarrolla a través de y gracias a su conexión simbólica ya establecida con la Madre Tierra. Por lo mismo los cuidados que se prestan al embarazo son pocos y los suficientes para evitar ciertos problemas graves porque se cuenta con una voluntad de la Tierra que protege y que, pasada por el discurso cristiano, se transformó en divina providencia.

El mismo criterio tienen sus maridos. Para estos varones adustos, curtidos en la intemperie y en las carencias, el embarazo no tiene por qué cambiar la cotidianidad de sus mujeres cuya vida sigue igual que antes: come lo de siempre, mantiene el ritmo común de sus actividades. Trabaja hasta el último momento, hasta que el estado físico por sí solo lo imposibilite.

Entre los varones y sus esposas jóvenes, el discurso varía algo, quizás significativamente para el entorno cultural en el cual ellos se crían. Hablan de que la mujer debería cuidarse, comer mejor y hacerse atender por la comadrona o el doctor. Pero parece que estas no son propuestas operativas sino únicamente enunciativas. Sin embargo, cuando el marido tiene algo de delicadeza y de preocupación, la embarazada recibe algún pequeño cuidado que tiene que ver con el trabajo. Este grupo se permite comparar las diferencias que existen entre el mundo indígena y el mestizo respecto a las formas de tratar el embarazo.

Cuando una mujer está embarazada en campo indígena, no cuida mucho como el mestizo, porque siempre están en su diario trabajo. El blanco mestizo siempre acude a un centro médico. En el campo no le hacemos eso.

Ese mínimo de cuidados consiste en evitar que su mujer, a partir de un sexto mes medio indefinible, realice trabajos que impliquen esfuerzo físico considerable, particularmente levantar bultos de granos, costales de papas. Se trata de un nuevo saber que tiende a rescatar lo que el embarazo significa para la salud de la mujer y del feto.

Alfonso es un joven marido y líder de su comunidad. Como va y viene por todos los hogares, cree que se está produciendo otro tipo de relación con la esposa a quien se le puede demostrar consideración durante la gestación.

Habla de un cambio producido en un 50% que, por supuesto, no se refiere a ninguna estadística sino únicamente a ese algo que de tan nuevo parece enorme. Con las cifras se revela el interés por demostrar que, poco a poco, las representaciones y las actitudes se modifican en un campo en el que la tradición se sostiene a toda costa y que, vistas desde fuera, representan formas de violencia contra la mujer. Estos cambios no son bien vistos por los mayores aunque sí por sus mujeres.

El marido que sabe, el marido que le considera a la mujer sí le dice que no realice actividades sacrificadas, que no lave la ropa cuando está embarazada, que no lave la ropa en forma bastante, que no cargue algún quintal. Pero dicen no más algunos, un 50%. El resto no le dice absolutamente nada, dirá de vez en cuando cualquier cosa, pero no, no le consideran a la mujer como se les debería considerar cuando están embarazadas para que el hijo nazca sano y fuerte.

Más bien el marido hace comparaciones: el resto hace actividades, trabaja, hace todo, tú por vaga no quieres hacer ninguna actividad. Entonces no hay una consideración seria del marido a la mujer que está embarazada.

Los varones se salen por la tangente porque les resulta complicado asumir ahora responsabilidades que nunca constaron en las normativas de la comunidad. Para ellos, son las mujeres las que no se cuidan lo suficiente porque desconocen la necesidad de hacerlo. Por otra parte, si ellas dejan de trabajar, ¿quién tomará su lugar?

Sin embargo, poco a poco ceden los atavismos y aparece un cuidado aún tan precario que, en muchos casos, no es suficiente para evitar los *arrojos*⁵ o las *desubicaciones del feto* que preocupan mucho a las mujeres indígenas.

Hay mujeres embarazadas de seis, siete meses que cargan cosas pesadas, por ejemplo, medio saquillo⁶ de papas o de trigo. Entonces, de pronto

5 Arrojo: aborto.

6 Un saquillo de papas contiene, aproximadamente, unas 125 libras.

al guagua que está en la barriga le hace que salga a un lado. Entonces la mama partera le acomoda al bebé dentro de la barriga.

Entre las muchachas y los chicos el discurso tiende a ser diferente porque oponen a la tradición las nuevas posiciones y conceptos de salud de la práctica urbana que ya conocen. No rechazan lo autóctono de manera ciega pese a que empiezan a criticar a las mujeres y varones adultos por sus actitudes frente al embarazo.

¡Cómo también podrán trabajar normalmente! A lo mejor hasta cuando falta un mes o quince días, sólo ahí (entonces) se cuidan, de ahí⁷ no se cuidan nunca.

A diferencia de sus madres, las muy jóvenes amplían la gama de los cuidados. A más de ir al médico para el control, la embarazada debería alimentarse mejor y cuidar su salud. Pero como se hallan confundidas entre dos mundos representacionales, no logran distinguir el peso de la tradición en la vida de las mujeres mayores que, supuestamente, no se cuidan porque no dan importancia al embarazo.

Solo algunas no más van al centro de salud. Las otras no van porque les da pereza de ir tan lejos, no les importa.

Aunque no se detengan a analizar con mayor profundidad porque les parece demasiado obvio, estas jovencitas señalan que ir al centro de salud implica, en muchos casos, un gran esfuerzo por la distancia. De todas maneras, caris y huariguambras informan que cuanto más jóvenes son las mamás más se cuidan. *Ellas sí hacen exámenes para ver como está el bebé, en qué estado se encuentra. Y también comen comidas que les receta el doctor y que no puede hacer daño al niño.*

En las comunidades indígenas más alejadas de los centros urbanos, las nuevas generaciones están más ligadas a la tradición. Por ejemplo, las guambras quichuas de las provincia de Bolívar aceptan la presencia y las acciones del yáchag y de la partera como legítimas y eficaces. El diagnóstico por el cual es útil e incluso recomendable. Mencionan la necesidad de recurrir al doctor para el control del embarazo

7 De ahí: por regla general.

aunque saben que esta estrategia es muy poco viable. En cambio, sí les preocupa mucho que una embarazada vaya al cerro, lugar preferido del *cuiche*⁸. Estas muchachas hablan aún muy poco del médico.

El caballo sigue siendo un importante medio de locomoción. Y cuanto más alejadas de los centros urbanos se encuentran, su utilidad seguirá siendo prioritaria. La comadrona no deja de hablar en la comunidad del riesgo de montar a caballo, en especial cuando se trata de trechos largos y de caminos muy malos. Más adelante se verá un caso de muerte fetal, supuestamente, a causa de la cabalgata.

El cuiche y el nono

El mundo ideativo indígena se halla conformado por códigos y contenidos representacionales propios que dan cuenta de la tradición, los mitos y leyendas. Este es el material que forma parte del acervo de conocimientos y de verdades que permiten comprender e interpretar el mundo. Saberes y verdades que, mediante la transmisión oral, se construyen y reconstruyen en cada nueva generación. La oralidad hace que los discursos pasen por procesos permanentes de significación y resignificación en los que se añaden y se mezclan de forma aleatoria elementos provenientes del mundo mestizo circundante.

Existen códigos específicos y connotaciones semánticas muy particulares respecto al embarazo y a la salud que diferencian cuantitativa y cualitativamente a la mujer indígena de la urbana.

Los principios que regulan el cuidado y, sobre todo, el objeto del cuidado pueden diferir de manera tan sustancial que, con los referentes cognitivos de la una, resulta casi imposible leer y entender las cosas de la otra.

Para la mestiza, su preocupación por el embarazo puede expresarse mediante las visitas periódicas al médico y un régimen alimenticio adecuado. La india tiene otras cosas de qué interesarse y de qué protegerse. El embarazo en ellas cursa por ese registro de lo propio, de lo que tiene que acontecer y que actúa por sí mismo con una especial dinámi-

8 Cuiche; arco iris.

ca marcada por la espontaneidad. De todas maneras, ella no parece como un ser de la naturaleza sino más bien como quien permite que la naturaleza quede atravesada por el ordenamiento cultural.

Por cuanto toda ella forma parte de una cosmogonía, su relación con los elementos y fenómenos de la naturaleza merece cuidado y selección. La mujer es al mismo tiempo lo abierto y lo penetrable, lo prohibido y lo deseado, lo sagrado y lo profano. Construcciones antitéticas que funcionan en su devenir cotidiano haciéndola y recreándola.

Por lo tanto, es necesario que no frecuente ciertos lugares, que evite ponerse en contacto con fenómenos y hechos que podrían dañar de manera más o menos grave, según las circunstancias, su vida y la del niño.

Las muchachas, desde la línea de una tradición no rechazada pero con nuevas concepciones, ven cómo las mujeres de las generaciones anteriores evitan los contactos directos con algunos fenómenos de la naturaleza porque en ellos se exhiben seres maléficos. Fantasmas dueños de poderes desaparecidos, representantes de maldiciones o amenazas terroríficas, seres camaleónicos con cuerpo de aire malo o viento corruptor que se esconden tras la policromía del arco iris.

Para esta nueva juventud, las enfermedades no solamente tienen que ver con la relación mágica del ser humano con su cosmos sino también con la higiene, la alimentación, los cuidados diarios.

Según las muchachas, tres serían las principales dolencias que afectan a las embarazadas: dolor de cabeza, náuseas y dolor de estómago. Para no enfermarse, *deben comer unos buenos alimentos, comer verduras. Comer harina de haba, frutas, arveja*. Pero no lo hacen porque no tienen costumbre, porque para esas generaciones el malestar tiene otros orígenes.

Entonces describen una especie de geografía imaginaria del bien y del mal, de los lugares prohibidos y permitidos que se encuentran en las cercanías de cada persona, lugares en los que se personifica el mal que deben ser evitados a toda costa por esa oposición indispensable con sus contrarios: el bien exige el mal, como la salud reclama la enfermedad.

El siguiente es el testimonio de un muchacho cañari. Desde la pura razón, el diablo no existe, pero su presencia es innegable en la realidad cósmica y allí actúa cuando se introduce en una mujer.

Las mujeres embarazadas no pueden entrar en las quebradas grandes, o en las casas botadas, no entran porque, donde penetren (si es que entran), atrae, como nosotros llamamos, el mal viento. Es una enfermedad. Por lo tanto la mujer no debe entrar en esos lugares.

El mal viento consiste de que una mujer embarazada entra a las quebradas, quebrada sagrada que nosotros llamamos, donde no ha entrado nadie, donde que hay el mal, el diablo comúnmente nosotros decimos, pero no existe. Lo importante es que coge el mal viento. Tiene dolor de estómago, tiene dolor de cabeza.

Donde que (entonces) dan tratamiento en algunos casos, la familia tiene que saber de estos tratamientos. Pero casi son simples. El mal viento existe. Varios tipos de mal viento: mal viento del cuiche, mal viento de las quebradas, mal viento del supay, mal viento que cogen por las noches.

Para eso hay remedios: agüita de arroz, agüitas de paico. En algunos casos dan limpieza con el marro, con la santamaría. A veces con el cuy.

Alguien se enferma cuando se altera la relación con su cosmos, con la Tierra y también con los otros (sentido del maleficio), probablemente a causa de acciones perniciosas de las fuerzas y poderes invisibles. La mujer se enferma porque ha sido poseída por la presencia de algún ser que representa el mal, que lo personifica o que lo sustituye de forma vicariante.

Las enfermedades se dividen en dos grandes grupos que dan cuenta de sus orígenes y que determinan los elementos y las técnicas curativas. La primera vertiente distingue entre dolencia y enfermedad (*nanay - unguy*), mientras que la segunda señala la cualidad de la enfermedad: fría o caliente (*chiri - runfay*).

El dolor (*nanay*) es ubicable y se expresa en la periferia del cuerpo. Su curación se realiza mediante los recursos de la medicina doméstica: las bebidas elaboradas con flores, plantas frescas y dulces. El *nanay*

aparece como una agresión extrínseca de los espíritus malignos⁹ y, por ende como testimonio de la ruptura temporal del equilibrio cósmico que cada sujeto debe mantener.

En cambio, la enfermedad (*unguy*) es percibida como una suerte de posesión total de lo maligno que se apodera de la persona, la descompone, la destruye y puede conducirla a la muerte. La enfermedad puede venir de afuera, del frío, del viento. O bien de dentro, del calor, se podría decir, de la vida misma. Para curar la enfermedad ya no es suficiente la medicina casera. Hace falta acudir al *yáchag* para que limpie esa suciedad, saque la malignidad que ha ingresado en el cuerpo y reinstaure la armonía cósmica.

No se trata del viento como realidad física, sino de un viento que se relaciona con el hombre de manera especial cuando puede ser mensajero del bien, de buenas noticias, de frescor, de la lluvia deseada, del viento que permite la trilla y la limpia del grano. Este viento es presencia del bien, viento que toma la forma del aliento, del aire que se respira, del álito que se introduce en el hombre para darle la vida. Pero existe otra forma de viento o de aire cuya finalidad es hacer daño cuando se transforma en una especie de simbolización y epifanía del mal. Un mal que está allí, en donde se halla el hombre con su deseo. El mal que no está destinado únicamente a destruir, herir o matar, sino también a proteger, porque es señal de peligro.

Las mujeres y los varones adultos, a diferencia de los jóvenes, miran su salud y su enfermedad casi exclusivamente a través de esta semiótica del bien y del mal. Ya se ha mencionado a Rebeca, *yáchag* y partera, que ha recibido cursos de entrenamiento impartidos por el Ministerio de Salud y de la Escuela de Enfermería. Los nuevos conocimientos recibidos no destruyen su cultura, tampoco se sobreponen ocultándolos. Simplemente se añaden a lo que la tradición ha dicho a miles de generaciones.

Con la expresión aprendida a los médicos habla de *contraindicación*, para señalar que la mujer embarazada no debe exponerse a las posibles influencias maléficas de los lugares y de los fenómenos. Una con-

9 Aguiló, Federico, op. cit.

traindicación que, para el indigenado, posee un carácter normativo y no tan sólo optativo como podría acontecer entre los *mishus* (mestizos). Porque lo que acontezca a la mujer embarazada acontecerá también al niño. Más aún, con frecuencia, la fuerza del mal está orientada de manera directa a dañar el fruto de la Tierra-mujer, al hijo destinado a prolongar la presencia de Pacha Mama¹⁰.

Bueno, a la mujer embarazada nosotros tenemos esa contraindicación a que vaya a los ojos de agua en donde está el cuiche. Eso le hace mal a la guagua. O si se van por quebradas, así pasan esos huecos, les da mal aire.

El *nono* es el *supay*, es decir el diablo que impuso la religión cristiana en sus campañas de evangelización y que se mezcló con las concepciones y personajes del mal de la propia cultura. El *supay* es la exteriorización del enfrentamiento entre el bien y el mal, entre Dios y Lucifer del cristianismo. Es el mal que habita en los cerros, que vive escondido en la neblina, la lluvia y en las quebradas. Se caracteriza por estar siempre en posición de acecho, listo para atacar a su víctima.

En consecuencia, una vez que se sabe embarazada, debe evitar ir al cerro porque puede encontrarse con el mal y ser poseída. Para toda mujer representa un duro e insondable misterio enfrentarse a la realidad del hijo que nace con algún tipo de deficiencia. Las explicaciones técnicas y científicas jamás le convencerán del todo¹¹. Nada será capaz de desbaratar su convencimiento de que su hijo debió nacer sano e íntegro como los demás.

Para la indígena el misterio se resuelve desde ese algo exterior a ella, desde el mal que persigue el embarazo, el mal aire que la penetra haciéndola suya. Cuando ha entrado en contacto con el *supay*, es probable que no muera el hijo, pero lo más seguro es que nazca con alguna deficiencia: sordo, mudo, paralítico o cojo.

10 Howard-Malverde, Rosalee, *Significación de "dyablu" en el relato quichua de Cañar, Ecuador*.

11 Incluso en una sociedad altamente desarrollada, el nacimiento de un niño con algún tipo de deficiencia, en especial de orden genético, no dejará de evocar en la mamá y/o el papá referencias al bien y el mal, a la culpa y al castigo.

No van al cerro porque dicen que le pega el cerro. Entonces el niño nace deforme, nace deformado o nace con falta de habla.

La mama yáchag conoce innumerables casos de mujeres víctimas del mal aire. Al ingresar a la quebrada, la embarazada se pone en contacto con el espíritu (aire) del mal que allí habita y que puede llevarla para convertirla en su compañera¹² o bien puede enfermarla y matar al guagua, como dice Rebeca:

Eso le puede dar aborto al guagua, porque eso es una cosa maligna que puede saltar en la cosa (vagina) de la mujer, porque, a veces, en el campo las mujeres no usamos calzonario. Y puede seguir enfermedades y producir comezón. Entonces eso comienza a dar dolores, mareos a la cabeza a la madre o a la embarazada, hasta puede abortar al guagua.

¿Por qué sólo a la mujer? A través del adoctrinamiento cristiano, se implantó la certeza de que en la mujer debían colocarse los orígenes del mal, del pecado y de toda perdición. Por Eva pecadora ingresa el mal en el mundo. Por eso la mujer es la víctima preferida del *supay* que penetra en ella por sus genitales o en su respiración en forma de *huayra*, de mal aire.

Este aliento maligno no es el hijo de Taita Chimborazo que anuncia cada mañana a la Tierra y a las nubes que ha llegado la hora de despertar, de salir de las sombras para vivir el día, tal como lo cuentan los mismos indios.

“El viento ha sido hijo del Chimborazo. Ese viento es llamado Carihuirazo.

“El trabajo de él era comunicar a todos los cerros de la nación lo que sucedía. Todos los días salía por todas partes para que las nubes se levantaran. También para que se levante la tierra. Así trabajaba. Trabajaba hasta la media noche y regresaba muy cansado con el vestido roto hecho flecos porque se golpeaba en los árboles, cerros y casas”¹³.

12 Salomon, F., *Dioses y diablos, tradición oral de Cañar, Ecuador*, 1981.

13 Botero, Fernando, *Indios, tierra y cultura*, pág. 95.

El mal aire persigue a la mujer, incluso cuando es soltera pero sobre todo cuando se encuentra con la regla. Entonces, el *supay* la embazaza. El se esconde en el agua, en el ojo de agua a donde van las mujeres para llevarla a casa. Por eso, cuando están menstruando no deben acercarse a los pozos.

Cuando una mujer, soltera o casada cuando está menstruando y pasa por esos ojos de agua que están amarillando, eso es peligroso. Da una enfermedad a la matriz. Por ejemplo, este cuiche le coagula la sangre y viene a hacer una carne bien (muy) dura como guagua mismo, como cuerpo de guagua mismo. Y a los tres, cuatro meses ya aborta. Y es peligroso porque da mucha hemorragia.

El arco iris, que en la mitología judeo-cristiana es el símbolo de la paz, para la cultura indígena señala la presencia del mal. Por eso la embarazada debe evitarlo, no puede penetrar en él porque, si lo hace, el mal se introduce en ella y puede llegar a *cocinar* al niño. *No puede meterse porque es peligroso y trae ciertas deficiencias físicas en el niño, según las creencias que tenemos.*

Y si es soltera, el *cuiche* la fecunda. Tendrá una especie de embarazo anormal. Pero no dará a luz un niño sino un monstruo *o una bola de carne negra.*

Se va donde taita yáchag

Cada sociedad posee un complejo sistema de salud compuesto de ideas, símbolos y ritos destinado a eliminar el dolor y curar la enfermedad. Cada acto curativo, para que sea eficaz, exige un conocimiento previo de lo que es la enfermedad, el origen y el sentido del dolor y la muerte.

Ya se ha visto desde dónde brotan y transitan las significaciones de la enfermedad. Por consiguiente, las vías de la curación deben responder a estas representaciones originales. Como producto del mestizaje cultural, la visita al doctor no queda excluida, pero no es de primera elección, ni siquiera para las nuevas generaciones.

En primer lugar, está la medicina doméstica cuyos principios, normas y fórmulas suelen estar claramente especificadas, de modo par-

ticular entre las mujeres: ellas son las poseedoras de este conocimiento: saben qué usar para una determinada dolencia y cómo preparar la medicina. El hecho de que la cocina sea una actividad privativa de lo femenino explica porqué a la mujer le corresponde la función de recibir, mantener, practicar y transmitir a otra mujer, comenzando por su hija, los contenidos de esta medicina.

Cuando la embarazada enferma, no recibe atención del marido, salvo que la enfermedad sea realmente de consideración, es decir, que inhabilite a la mujer para los trabajos domésticos y agrícolas. Ella misma se atiende y se cura. A los dolores y malestares producidos por lo frío hay que combatir con lo caliente. Porque lo frío endurece el cuerpo, la piel, la matriz y el feto.

Toma remedios como agüita de manzanilla, de albaca. Ellas bañan con agüitas, o sea, le cortan las hojitas ñahuis (renuevos) de eucalipto y le hacen hervir, y se bañan, le suaviza el cuerpo, y se van a dormir tranquilas. Y con eso al día siguiente amanece bien.

Hay otras dolencias que surge de lo caliente, entonces, para tratarlas es preciso recurrir a hierbas que le brinden frescura, que baje el calor interior, causa del daño.

Hay mujeres que son muy calientes, ese es mi caso¹⁴. Gracias a mi madre me hemos cuidado, yo por ejemplo, he hecho hervir caballo chupa, pelo de choclo y le daba y le hacía bien.

Pero la pérdida de apetito, esa gran desgana e inanición en la que puede caer la embarazada ya no puede ser curada únicamente con la medicina doméstica porque el mal, seguramente, proviene de fuentes más perniciosas y poderosas, quizás del *supay*. Cuando la mujer sospecha que ha tenido algún tipo de contacto con lo malo, no mejorará sino acudiendo al yáchag. La enfermedad del *cuiche* se cura con la limpia. Si no es posible ir al yáchag, deberá acudir a la partera, pero su atención no reemplaza a la del yáchag.

14 En el testimonio, la madre es la mujer caliente. Sólo así se entiende el texto, puesto que el informante es un joven varón quichua.

Santamaría, la ruda, trago, tabaco y el huevo. Sólo con eso se viene a curar. Cuando una mujer embarazada así no acude al yáchag, no tiene el apetito de comer, como es de alimentarse. Y por la desnutrición le duele la cabeza, le da dolor de estómago.

A la partera acuden cuando tienen malestares en el vientre y que, presuponen, provienen por algún tipo de desorden en el embarazo, en especial la mala posición del feto. El siguiente es un relato muy vívido e inmensamente rico pues permite apreciar, de primera mano, un sinnúmero de hechos reales, imaginarios y simbólicos que atraviesan las relaciones de las mujeres consigo mismas, con el feto y con la mama partera. Existen paradigmas destinados a sostener los intercambios organizados con el principio de mutuidad que rige las relaciones entre los indígenas.

La informante es una yáchag de los cañaris. Luego de haber hablado sobre los riesgos de aborto que se dan por realizar trabajos forzados y duros como piquear¹⁵, lampear, levantar objetos pesados, se refiere a la contraindicación de cabalgar. Como ejemplo, narra una historia que, como ella misma lo señala, mucho de cotidiano. Y de paso, aprovecha la oportunidad para que todos se enteren de la bondad de su trabajo, de que sus diagnósticos y tratamientos son válidos, tanto o mejor que los de los médicos. El texto es épico y, al mismo tiempo, se halla inmerso en un profundo lirismo que rodea la vida y la muerte, el miedo, la soledad y la misma palabra mediante la cual unos y otros construyen presencias.

Nosotros tenemos que cuidar, especialmente de montar en caballo porque así matan mucho a los guaguas. Una mujer mismo, cerca de dar a luz, ella monta en caballo y bota matando guagua,¹⁶ la cabeza era como si hubiera pisado un huevo. Y eso, imagínese, ha ido donde los médicos. Es por eso que yo creo bastante en nuestra medicina, y por eso a mí bastante me han respetado.

Y la mujer había estado ocho días con la guagua muerta dentro. Un día viene el marido y me dice: no sea malita, deme viendo. Entonces, yo

15 Piquear: trabajar con el pico, herramienta de labranza.

16 Bota matando al guagua: mató al niño (feto).

mismo me fui esa noche. La mujer ha estado sentada, pero una cosa media mala ha estado saliendo para abajo. Veo la barriga y no encontré nada, fría, medio feo encontré.

Le dije, loca, qué estás haciendo aquí sentada, ya no hay la guagua, has matado a la guagua, no hay la guagua, vayan no más al hospital. Ahí han dicho que la guagua está muerta, y le hacen pasar a clínica.

En la clínica ya ha amanecido calmada. Por ahí los médicos dizque han dicho: el marido, como ya deja dando la firma, nosotros vamos a operar. Y otro médico dizque ha dicho yo no me hago cargo, porque está bien débil la mujer, no va a aguantar la anestesia, parece que va a morir. Entonces, el otro ha dicho: como el marido ya dejó la firma, y si muere, nosotros ya no tenemos la culpa. Entonces, un doctor ha dicho mandémosle a Cuenca. Y el otro dizque ha dicho: ¡cómo vamos a perder esta operación!

Oyendo eso, ella había salido con chulla¹⁷ pollerita a las nueve de la noche. Así, llucho patita¹⁸ había venido a dar en la casa. De ahí viene el marido a donde mí y dice, no sea malita, mi mujer ha venido saliendo de hospital de clínica. Le dije, qué quieres que haga, si de hospital viene, ya ocho, nueve días el guagua muerto adentro, y tanto que llora. Yo también, como es peligro, qué voy a hacer.

La segunda parte del relato se refiere al tratamiento. Si bien la duda no desaparece del todo, si el temor al peligro habita a cada uno de los actores, tanto la mujer como su marido son capaces de confiar en sus propias normas, en las alternativas que provee la tradición y también la práctica. Hay un elemento de fe, de confianza y sobre todo, de cierto abandono en la sabiduría de la yáchag que asume el lugar de un otro como punto de referencia y de sostén indispensables ante la calamidad. Ese abandono no es sinónimo de simplicidad mental o afectiva. Cada mujer y cada varón, el curandero, la partera, la salud y la enfermedad poseen un anclaje capaz de alimentar y sostener la confianza e inclusive ese manojito de certezas básicas que asegura la eficacia de toda intervención.

17 Chulla: una sola.

18 Llucho patita: con los pies desnudos, descalza.

Yo cogí tres ramas de hierba luisa, manojito de toronjil, manojito de salí, manojito de melo, joracera. Todo eso machaqué en piedra. Saqué dos copas de tomar trago y le di en agua.

Entonces hice agüitas de tallo de zanahoria blanca, tallos de dos clases de borraja y cancha guagua. Y le di hartito de hacer tomar¹⁹. También le di huevo tibio, es bueno para hacer arrojar²⁰. Entonces le di eso, y la mujer sentada, y los familiares totitos sentados sin saber qué hacer.

Yo le dije, no seas mala, vamos regresando al hospital. Y ella decía, no, aquí me he de morir, no me he de morir en hospital.

Le tapé porque estaba fría. Y a la mamá le dije, usted tiene que traer olla grande para seguir haciendo esto. Entonces, todas estas plantas seguíamos dando. El marido seguía trayendo lo que yo pedía. Y al último, cuando hicimos quemar la paja en las cuatro esquinas de la casa, y ahí la mujer dijo me viene el dolor de la espalda, a las tres de la mañana. Y lo le dije, ven para cargarte. Y yo misma le cargué, sacudo. Después, serían unos diez minutos, dije, no sea malita, de viendo agua está saliendo. Cuando ya ve que está saliendo cabecita, pero totito, y le dije al taita²¹, coja, amarque para ver, haga fuerza. Ella ya no tenía fuerzas a pesar de que era su tercer hijo, y ella ya sabía dar a luz. Hace fuerza, y el guagua, ¡pag! cayó pero podridito, podridito el guagua. Pero, gracias a Dios, salió todo. Y de ahí, todos los familiares contentos.

La tercera parte pertenece al enfrentamiento ancestral entre la medicina académica y la aborígen, entre el saber certificado por el aprendizaje regular e institucionalizado y el saber producido con otros paradigmas que nada tienen que ver con lo académico pero que están muy lejos de ser improvisados, caóticos y erráticos pues se sostienen en una ética básica.

Y cuando ya amaneció, apareció un doctor a decir dónde está la enferma, para qué vienen levantando²². Y el marido sale y dice, doctorcito

19 Le di hartito de hacer tomar: le di a beber bastante.

20 Arrojar: abortar.

21 Taita: papá.

22 Por qué vienen levantando: para qué le han levantado. Por qué le han traído.

ya está afuera la guagua. Y ahí él me habló: bruta, ignorante, vos has metido la mano para jalar (a la guagua). Y le dije, no, ahí está la paciente, puede llevarse no más. Entonces el doctor dejó ampicilina, penicilinas para que no de fiebre corporal, y dejaron haciendo limpieza.

Al médico no se acude sino luego de pasar por la ruta de lo autóctono. En la actualidad, algunas parteras tratan de educar a las mamás jóvenes para que acudan a ellas por lo menos en tres oportunidades para el control del embarazo. De esa manera, se empieza a ubicar desde otras perspectivas la gestación, ya no como un fenómeno que cursa demasiado naturalmente sino como un proceso en el que intervienen nuevos agentes sociales y culturales.

La mala posición del feto es lo que más les preocupa. Por lo mismo, la sabiduría de una partera o de un yáchag se hace particularmente evidente cuando es capaz de colocar bien a un feto para facilitar el alumbramiento. Una partera dice, *gracias a Dios, yo sí he recitado*²³.

Pero la tarea puede resultar sumamente compleja en el momento del alumbramiento en aquellas mujeres *descuidadas*, que dejan que su embarazo transcurra sin preocupación alguna. Pero cuando se inician los dolores anunciantes del advenimiento del hijo y no consiguen dar a luz, sólo entonces se alarman y llaman a la partera para que solucione el caso. Ellas, por su parte, no quieren ser llamadas tan sólo en esas circunstancias sino atender el embarazo, por lo menos, en los últimos dos meses.

La atención de la partera y del yáchag es gratuita o se recíproca no con dinero sino con cosas: un poco de algún grano o con una gallina. Se entiende, pues, el enojo de la partera que es llamada in extremis y no durante el embarazo.

Para poder encargarme de la vida de ellas, tienen que hacer siquiera tres controles donde mí porque es bien peligroso. Imagínese que una vez mismo, viene cuando está mal mismo, viene y dice no seas mala, da viendo a mi mujer que está yendo a dar a luz. Y yo que llego ya ha estado san-

23 Rectear: Colocar en la postura correcta al feto para el alumbramiento.

grando, y la guagua al revés, cruzado. Y yo dije, no, esto no puedo hacer. Le hablé²⁴ a la mujer: yo no estoy pidiendo algo para que vengas donde mí, por qué no pudiste venir a decir estoy embarazada, deme viendo.

Las jóvenes y las muchachas ya no creen a pie juntillas en los criterios, diagnósticos y tratamientos de las parteras. Pero tampoco visitan al médico ni se hacen controles del embarazo de manera periódica. Entonces se quedan en un espacio de duda, incertidumbre y desprotección que puede resultar aún más grave.

Sobre todo las jóvenes, conocen que existen otras enfermedades a más de aquellas que la tradición ha enseñado, que existen las infecciones, por ejemplo, que ya no se explican tan sólo por la acción del mal. Hay algo más que complica la presencia de los *kukukuna*²⁵ que habitan en las casas viejas y abandonadas y en las que jamás debe entrar una mujer, sobre todo si se encuentra encinta

Yo recomiendo eso también, yo digo la guagua está en tal mes, está bien, tienen que ir a donde el médico para que compruebe, porque algunos creen que nosotros hablamos de gana. Entonces tienen que ir a ver, a hacer chequear, porque hay enfermedades graves, entonces nosotras como parteras no tenemos esos remedios para curar.

Las indígenas se sienten incomprendidas, segregadas y mal tratadas en los centros de salud en los que siempre se prefiere a los *mishus*. Las indias son sucias, huelen mal, no entienden bien el español. Y, sobre todo, son mujeres tontas, incapaces de comprender no los conceptos de la ciencia, sino los términos, las expresiones con las cuales los

24 Le hablé: le regañé, le llamé la atención.

25 Kuku: cuco (coco): formas lingüísticas utilizadas para denominar al diablo. En estas nominaciones no se trata de una simple sinonimia. El diablo asume diferentes formas para sus epifanías. Y cada una de ellas le personifica de manera distinta de acuerdo a los atributos que pretende hacer evidentes, lo cual indica que puede actuar de maneras diferentes en su relación con el hombre. La infinita iconografía cristiana se encuentra en la misma línea y debe entenderse como un intento de representar a Dios, Cristo, la Virgen y los santos con la finalidad no sólo de hacerlos aseguibles sino para que, en cada representación, se revele una cualidad de su modo de ser.

profesionales de la salud esconden sus propias limitaciones profesionales y humanas.

Además a la mujer indígena desnudarse ante un extraño, mostrar sus partes íntimas es todavía más engorroso y vergonzante que el mismo maltrato que recibe. La sexualidad es siempre intimidación. Pero esta intimidación posee un peso específico mucho mayor en las mujeres indígenas para quienes su sexualidad es un tesoro que, si es visto, se transforma en vergonzoso. En ese cuerpo no hay lugar para ningún tipo de exhibicionismo erótico ni sensual. La desnudez es agravio, irrespeto y violencia porque atrae miradas no llamadas ni deseadas. Es probable que la queja del maltrato sirva para esconder esta otra realidad ancestralmente unida a la cultura.

A los indígenas dicen que espere un rato, que espere un momento, que ya mismo les atiende, tengo que atender a otro, y así sucesivamente. Y el indígena aguanta el dolor. Porque, por el interés de la plata, los médicos no curan a los indígenas sino a los otros, a los mestizos.

He visto en algunos centros de salud que les discriminan, les odian a las mujeres del campo, tienen tal vez asco. No le dan buen trato como merecemos el pueblo del campo, todos somos seres humanos y merecemos que nos respeten.

El médico ve, atiende, examina y luego receta. Con la receta en la mano, el esfuerzo realizado, la vergüenza sufrida, el mal trato aceptado, en muchos casos resultan inútiles. *Entonces, ellos diagnostican, le atienden, dan un remedio. Si tiene plata, lo compran, y si no tiene plata, así sufra, tiene que aguantar.*

En las adultas existe una fe incorruptible en sus parteras y en los shamanes pues conocen con exactitud cuántos días faltan para el alumbramiento. Si se presenta un riesgo de aborto, saben detenerlo. Si aparecen dolores anticipados, conocen las estrategias y los medios para superarlos.

Lo que saben ver, primerito, los taitas yáchags es de fregar esperma o si no la orina, el cuy. Entonces limpian y ven si está bien o si no está bien. Hay mujeres que tienen muchos dolores, y pasan así dos o tres días. En-

tonces ellos tratan²⁶ de limpiar y botar el mal, tratan de fregar bien, de ubicar al feto para que pueda dar a luz.

Las muchachas embarazadas hablan con más libertad de la necesidad de acudir al centro de salud para los exámenes que exige el embarazo y cuando se sienten enfermas. Sin embargo, las cosas no son tan fáciles puesto que, por regla general, una hija debe acudir primero a su mamá cuando se siente mal o cuando tiene dudas.

Estas muchachas y sus maridos ven menos persecutoria la asistencia al centro de salud porque hablan mejor el castellano y porque han adoptado algunas costumbres urbanas lo cual, en cierta medida, podría, por lo menos, disminuir el rechazo.

En las comunidades indígenas, sobre todo en las que se hallan más alejadas de los centros urbanos, se ha dado una resignificación de sus usos y costumbres. Desde esa resignificación, la medicina tradicional adquiere un nuevo valor y trascendencia sabiendo, sin embargo, que por sí sola no es capaz de explicar todo lo que acontece en el mundo de la salud y de la enfermedad. Este enfrentamiento ya no se sostiene en la negación de lo aborigen sino en el reconocimiento de sus poderes y limitaciones. El médico, de enemigo del yáchag, podría convertirse en su aliado.

José habla por las nuevas generaciones. Junto al *supay* aparecen ahora conceptos tales como lo inconsciente, lo social, lo psicológico, la ideología conformando un nuevo sistema representacional que les complica la posición ante su propia cultura. Para ellos es necesario anejar al mal que produce el *cuique*, el trauma y la cadena traumática del indio andino. Hay una confusión, dice, y una necesidad urgente de compaginar lo uno y lo otro, el inconsciente con el diablo, el yáchag con el médico, la limpia y las agüitas con las pastillas de la botica. Tarea difícil porque, en muchos sentidos, resulta abiertamente contradictoria, sobre todo desde la cosmovisión de los mayores.

Cómo puedo decirle, la enfermedad es como trauma, es subconsciente, es psicológico. Entonces se cura con los ritos, no se cura simplemente to-

26 Tratan: se refiere siempre al tratamiento que establece la partera o el yáchag.

mando una pastilla. Porque yo he visto muchas cosas, por ejemplo, un enfermo indígena se va al hospital, a las grandes clínicas, a grandes ciudades, Cuenca, Quito, y regresa porque no le han podido curar, porque nosotros sí pensamos que la sociedad latinoamericana tiene alma, tiene vida y, por lo tanto, debe curar con el rito. Es difícil curar sólo con las pastillas.

Un sistema de representaciones que configura la interacción eminentemente dialogal entre el ser humano y su universo. Hay, incluso, una nueva apreciación de lo que significa la realidad que ya no se reduce a la materialidad pura. El alma no es solamente el espíritu que puede ir al cielo o al infierno. Es un ánima construida en las entrañas vivificantes de Pacha Mama. Estos son intentos de construir un maridaje fértil entre la contemporaneidad y la tradición. Así continúa José:

Por ejemplo, los yáchags limpian, y dicen quisha, quisha²⁷. Esos son los términos. Y hace ritualidad de música, donde están la enfermedad, la salud y la divinidad, tres cosas. Entonces, eso nosotros no determinamos, y es algo que nosotros tenemos que practicar más.

¿Cómo sostener esta utopía? Lo indio y lo mestizo no compaginan, entre los dos existe un hendidura que no se suelda. ¿Serán capaces de hacerlo las nuevas generaciones?

Se aborta con la pepa de aguacate

Todo embarazo tiene dos posibles destinos: o bien llega a término y el hijo nace, o bien se interrumpe por medio de un acto espontáneo o voluntario. Hay muertes del feto, como se vio en el relato, y también abortos que se producen por razones relacionadas con factores propios del cuerpo y la vida de la mujer. Cada embarazo representa un misterio. Nadie sabe lo que pasa dentro sino ella cuando bucea en los sentidos ocultos de su feminidad.

La mujer ya no es exactamente igual a la madre Tierra que da a granel sus mieses a los hombres. Lo que construye en su vientre es algo más que un fruto. El hijo es también una palabra con el poder de sig-

27 Quisha: de salir, retirarse.

nificar todo, un paradigma que provee de significaciones múltiples a la feminidad.

La primera aventura de todo ser humano es pasar por los andariveles estructurantes del deseo. ¿Qué es lo que desea la mujer y por qué este deseo se transforma en hijo? Las preguntas sobre el deseo probablemente representan el centro de todo cuestionamiento. El ser humano se construye bajo el imperativo de una ley que le obliga a desear hasta el punto de que la muerte no sería otra cosa que la abolición, la claudicación y el final de todo deseo. El deseo es también esperanza y posesión, camino que se recorre y meta a la que se arriba.

¿Qué se desea? Para Hegel²⁸ y Lacan, nada porque el objeto de deseo no es más que la réplica del sujeto, su imagen mirada en un espejo, más aún, el espacio vacío de ese espejo. Desear, en consecuencia, implica identificarse de manera absoluta con esa imagen que, en última instancia, es nada, vacío de ser. Un deseo que no es más que deseo de reconocimiento, es decir, apenas si deseo de que un otro (que es la imagen del sujeto) lo reconozca como existiendo. Y si algún atisbo de deseo queda en el sujeto, no es propio sino ajeno, puesto que cualquier deseo es tan sólo deseo del otro²⁹. En todo caso, desear y pensar que se ha logrado el objeto del deseo no es más que un engaño trágico en la vida del ser humano.

O bien puede ser visto como algo eminentemente agencioso, operativo, que siempre trae, como buen alcón, piezas destinadas a producir el placer. Para la filosofía del deseo, el deseo es productivo y positivo, como señala J-F Lyotard³⁰. Es así como entiende J. Muñoz: “Es la fuerza del deseo –del deseo de lo otro, de otras relaciones entre los hombres– lo que permite ahora ‘explicar’ el ‘heterodoxo’ estallido del 68”. Relaciones reales y efectivas, y no inútiles o puramente imagógicas. “El deseo es el operador efectivo que en cada caso se confunde con las variables de un agenciamiento”³¹.

28 Hegel, *Fenomenología del espíritu*.

29 Lacan, Jacques, *Seminario XX Aún*, op. cit.

30 Lyotard, J-F, *La diferencia*.

31 Deleuze, Gilles, Parmentier, Claire, *Diálogos*, pág. 117.

A diferencia de todo otro ser, el hijo de mujer únicamente nacerá y vivirá si existe una decisión propositiva que tiene por objeto a este hijo que apenas si denuncia su presencia dentro de su cuerpo o el que acaba de nacer a la luz como efecto del agenciamiento de su deseo. De lo contrario, muere, se aniquila, se agota en sí mismo. La muerte, por su parte, es múltiple, transita los mil vericuetos entre los que se hallan el aborto, el abandono, la despreocupación y la violencia.

El aborto en las madres indígenas no va a ser analizado desde la teoría del acto fallido. Lo cual, sin embargo, no quiere decir que, en el caso de los no provocados, algunos no dejen de responder al modelo del acto fallido en el cual convergen deseos contrapuestos. También un lapsus linguae es una forma lingüística abortiva: en el lapsus siempre nace un ser espúreo al que el análisis provee de sentidos.

Al tratar sobre los cuidados que debe tener la embarazada, se ha hecho referencia a las indicaciones de que no levante cosas demasiado pesadas, ni que se ponga en contacto con las personificaciones y fuerzas de lo malo. El arrojito o mal parto estará siempre presente en la vida de la mujer como un accidente que dará al traste con sus deseos. Estos son los abortos de las casadas de los cuales la comunidad se lamenta. Si se repiten, la comadrona le recomienda ir a donde el taita yáchag y luego al médico.

Hay una explicación muy generalizada para los abortos espontáneos: si una mujer embarazada se priva de algo que desea, si su antojo no se cumple, corre un riesgo grande de abortar. Este es un ejemplo, en otra dimensión, que demuestra los efectos de la relación tan fuerte y agenciosa del deseo con su objeto, hasta el punto de que si no se cumple, es capaz de producir daños irreparables como la pérdida del niño. El razonamiento parece elemental y simple, pero su consistencia radica en el hecho de que el objeto del deseo no es vacío sino algo que compromete al sujeto en su totalidad.

Es por antojo de alguna comida y que no come porque no tiene dinero, le come el dolor, entonces aborta, eso han dicho siempre.

Del aborto provocado la gente mayor no habla, no quiere saber nada de algo que asusta porque evoca el mal y el pecado. Sin embargo, tienen suficientes noticias de pócimas aconsejadas ya en el tiem-

po de las abuelas y también de prácticas de las mujeres jóvenes. que no dejan de criticar: son unas asesinas, dicen; *un asesinato matar a una gente indefensa*. Un gran pecado que será castigado con el infierno, puesto que el arrepentimiento de una mujer que mata a su hijo no puede ser verdadero sino solamente aparental, para quedar bien ante los otros.

Según la religión, han dicho que abortar al niño es un pecado, que al morir se puede ir al infierno. Las mujeres se arrepienten sólo por no quedar mal.

Para entender un acto abortivo voluntario, hace falta renunciar a las explicaciones simples y unilineales. Todo lo que pertenece al sujeto es complejo, sobredeterminado y hasta incomprensible. La decisión de abortar implica en la mujer un difícil y doloroso enfrentamiento a un deseo que se niega a sí mismo.

No pueden privilegiarse en extremo las condiciones económicas y sociales de una mujer, sino su existencia total, sus deseos, fantasías, amores, celos, perspectivas de futuro y sus culpas. No es cierto que las condiciones de vida de la mujer rural y campesina sean mejores que las de la mujer urbano y urbano-marginal, tal como afirma Diana Molina³². A los hospitales acuden muy pocas parturientas indígenas. Y muy probablemente, el número será mucho menor, tratándose de abortos incompletos. Por lo mismo, resulta inadecuado juzgar lo que acontece entre las mujeres indígenas a través de estadísticas hospitalarias.

Hay casadas que, víctimas de la migración de sus maridos a las ciudades o fuera del país, se ven impelidas a mantener relaciones amorosas sustitutivas que, en algunos casos, implican embarazos no deseados y no sostenibles. Otras tendrán amantes e, igualmente, embarazos que no pueden cursar porque delatarían lo que debe permanecer secreto. También están las viudas que no han logrado conformar una nueva pareja estable y legítima. Lo cual lleva a asegurar en las tres etnias lo que comenta una joven esposa chibulea: *Algunas mujeres casadas también sí abortan.*

32 Molina, Diana, *Impacto del aborto en el sistema de salud del Ecuador*, 1992.

Están las casadas que no quieren tener más hijos y que acuden al aborto para eliminar un hijo para el que no existe espacio en el deseo. *En casadas también porque ya no quieren tener más hijos.* Incluso se conocen casos de filicidios como el siguiente narrado por Rebeca.

Una mujer, cuando yo trabajaba por abajo en otra comunidad, ella había matado siete guaguas. Cuando le cogía el dolor, ella iba abajo a botar en esas montañas y regresaba sin guagua. Entonces yo le dije, no seas mala mujer, ya comes³³ siete guaguas, yo sé que tienes algo en la barriga. Y ella dijo no. Tuve que ir a su casa y convencer de que eso es natural, por qué tienes que hacer eso. Y ahora después de esos siete tiene tres más.

Son las solteras las que más abortan para librarse de un embarazo que les traería más conflictos en una comunidad fóbica a la maternidad en soltería.

Principalmente en esta comunidad de los chibuleos, la mayor parte abortan las mujeres solteras, será porque no quieren tener el guagua, y también miedo al qué dirán, que le criticarán las gentes.

Las muchachas ponen una sola condición para hacer el amor: el matrimonio, a lo que el enamorado no duda en responder afirmativamente. La promesa surge como llave que abre toda puerta y como palabra mágica que reduce toda resistencia. Pero no toda palabra posee el valor de la verdad. Algunos varones, cuando saben que su enamorada está embarazada, se olvidan de lo prometido, se hacen los sordos a los reclamos y no quieren saber nada de nada. La muchacha no se siente capaz de soportar la vergüenza del engaño.

También eso pasa, por la vergüenza. También porque él que le propuso matrimonio no quiere casarse. Entonces ella por el despecho que dicen, por eso también lo aborta.

El mundo joven está en perenne cambio, incluso en la etnias indígenas en las que los sistemas representativos y relacionales, las normas y los valores han sido más resistentes y en las cuales recién aparece algo de la adolescencia como estilo de vida propio y estructurante. Las mujeres jóvenes cuestionan el sentido y el valor de su presencia en la co-

33 Comes: matas.

munidad. Mencionan el tema de sus derechos y funciones como parte de una actitud totalmente nueva lo que las lleva, por lo menos, a cuestionar la ancestral posición de sometimiento omnímmodo al marido. Si bien para ellas el matrimonio es fundamental, también pueden cambiar de opinión pese a estar embarazadas. Se plantean alternativas amorosas que contradicen la conformación de pareja por el simple hecho de que así ordena la tradición.

Hemos escuchado que son las mujeres solteras, porque, a veces, los jóvenes tienen relaciones. Pero ahora una mujer dice ya no me merece, ya no quiero casar contigo, ya no te quiero. Ahí hay problemas, ahí pueden abortar las mujeres solteras.

Como acontece en las adolescentes urbanas³⁴, las indígenas son reuentes a hablar de sí mismas y prefieren referirse al aborto como algo que sí se da pero en las otras, en un otro genérico del cual pretenden excluirse sin conseguirlo. También saben de los métodos y estrategias para realizarlo.

Los varones se vuelven moralistas en un vano intento de hacerle el quite a la culpa, como si no fuesen ellos los que embarazan y luego no quieren saber nada, como todos los que conocen que tienen la viga en el ojo propio y critican la paja en el ajeno: *Yo creo que es algo inmoral. El que aborta es pecado, algo que no debería hacer esta cosa.* Pero el peso de las condiciones actuales les hace mirar la realidad en la que viven. El mismo informante continúa dando la razón a la mujer: *Pero con ser mal vista en la comunidad, la mujer tiene que abortar.*

Según Diana Molina, el aborto fue practicado con mayor frecuencia en los extremos de la fertilidad: en las adolescentes y en las mujeres mayores de 40 años³⁵. De ahí la importancia de las jóvenes casadas que ven la situación desde otra perspectiva, puesto que, en gran medida, ya pasaron los riesgos mediante el matrimonio.

Los métodos abortivos son secretos y no los comunican sino de manera muy reticentes. Es como si, al hacerlo, se denunciasen co-

34 Tenorio, Rodrigo, et al., op. cit.

35 Molina, Diana, op. cit

mo actores efectivos de una práctica inmoral y públicamente condenada. Son los varones los que logran vencer en algo el recelo y el temor. Por ejemplo, la yáchag cuenta que a ella sí acuden algunas guambas en pos de ayuda para no tener al hijo, pero que ella no ha querido inmiscuirse en algo que considera natural y religiosamente malo. Pero está bien informada sobre los métodos propios de la etnia aunque sólo mencione la infusión de ruda, probablemente el método menos usado.

Eso medio peligroso, medio secreto es. Conmigo han venido guambas que han venido a conversar que han pasado sus cosas, y me han dicho que les dé algún purgante para no tener. Lo que yo hago es decirles usted está embarazada, y una embarazada tiene que dar a luz.

Para abortar claro que hay modos. Pero yo no he hecho práctica. Dicen que el agua de ruda dizque es bueno. Pero yo, Diosito que me está viendo, a mi no me gusta hacer esto.

Algunas salen a la ciudad y van al médico. Pero esto no es fácil por el costo y los peligros. Por su cuenta, recurren a métodos propios cuya eficacia no está clara y que, con seguridad, dependerá de cada caso. El purgante, preferentemente aceite de resino es la primera elección. También se toma agua jabonosa. Otras realizan trabajos que impliquen mucho esfuerzo físico u optan por una dieta tan mínima que les debilite hasta volverse incapaces de sostener el embarazo. Probablemente el más citado y el que parece más efectivo es la infusión de pepa de aguacate más otras hierbas.

Lo machacan y lo toman en aguas de hierbas amargas, como el altamizo. Cuando toman tres veces al día y durante siete días, la gente dice que eso hace abortar.

Ciertas bebidas que sirven contra la infertilidad se utilizan para provocar el aborto: la saragoza, la infusión de ayahuasca. A más de la pepa de aguacate, se sugiere que lo más efectivo es la infusión de corteza de yana capulí (capulí negro): la bebida se debe tomar dos o tres veces al día a lo largo de una semana. Inclusive parece ser el método más antiguo en las comunidades.

En el hospital les da el mal aire

El nacimiento del hijo cierra un proceso aparentemente sencillo y en el cual cuidarse de la fuerza de lo malo ha sido lo fundamental. El parto representa el momento culminante de la gran aventura humana de hacer un hijo. Momento de inmensas expectativas porque no se sabe qué llegará si una niña o un niño y, sobre todo, si nacerá sano o enfermo. El nacimiento devela parte de los misterios de la concepción y del embarazo al tiempo que marca el inicio de la larga tarea de construir la historia personal.

Dar a luz forma parte de la posición significativa de la mujer frente a la Gran Madre. Por eso, a la indígena le son extraños los preparativos y los cuidados de la mujer urbana. Hay, como en el embarazo, una posición de natural pertenencia a lo que acontece más allá de ella, en la cosmogonía a la cual se pertenece. De esta manera se da inicio a uno de los ritos más hermosos de la cultura.

A los primeros dolores, el marido avisa a la mamá de la parturienta pues a ella le corresponde asistir a la hija inclusive como partera. Como ante todo advenimiento, el marido se asusta y, como no sabe qué hacer, encontrará la seguridad que le hace falta en la presencia activa de las mujeres mayores de las dos familias.

Luego viene la partera o el yáchag cuya primera función consiste en asegurarse de que el niño se encuentra en posición céfalo caudal.

Aquí vemos cómo está el hijo, en qué estado está, si está bien para dar a luz o no, si ya está maduro. Para asegurarnos, hay que hacer los sacudones, hay que mover a la mamá, así hacemos nosotros.

La técnica consiste en colocar a la mujer en un poncho grande y entre dos, ordinariamente la partera y el marido, mecer suavemente a la mujer de izquierda a derecha. *Le hacemos echar para atrás y entre dos le sacudimos.*

Si durante el embarazo fueron rechazadas las medicinas de los doctores, más aún en la labor del parto. Como los dolores pueden parecer insoportables, en especial para las primerizas, la partera y las otras mujeres se dedican a la preparación de los remedios caseros.

Damos de tomar agüita de borraja o de taraxaco, hay que tomar agüita de valeriana. Y si le duele la cabeza, hay que tomar agüita de paico.

Las mujeres preparan la habitación para recibir al niño y para atender a la mujer. Abrigar el cuarto es la primera tarea. El aire y el frío son los dos grandes enemigos de la parturienta y del niño. Por lo mismo, es necesario calentar con fogones el cuarto, cerrar las puertas para evitar que entre el aire frío de los páramos. Cuando los dolores se intensifican, la mujer se acercará al fogón, ya sea en posición fetal o en cuclillas para calentarse, para que ese calor doméstico ingrese a su cuerpo a través de la hendidura vaginal hasta el útero y acelere el parto. Es necesario abrirla mucho cubriéndola con varias cobijas. Entre los cañaris, prefieren tapar a la mujer con ropa negra.

Porque tenemos la concepción que esa ropa da mayor calor y mayor consistencia en el cuerpo. Hay que cubrirlos porque dicen que no pueden dar a luz con el frío, para que no le dé pasmo, por eso cuidamos que no estese³⁶ en el frío.

Vuelta³⁷ en el hospital tienen en frío³⁸. El hospital es frío y todavía más la sala de partos a donde ingresa la mujer sólo con una bata que, desde la perspectiva indígena, equivale a estar desnuda. Y eso no puede ser pues atenta contra el rubor y la privacidad del cuerpo y contra la salud de la mujer y del niño.

Pese a vivir en las lomas y hasta en el páramo, el indígena es incompatible con el frío. Por esta razón, el frío y el viento del hospital pueden transformarse en mal aire, en el resuello del *supay* que puede terminar con la vida del recién nacido y enfermar gravemente a la madre.

El mal aire coge e inmediatamente mata a la criatura, porque el mal aire existe en cualquier lugar y puede coger al niño.

36 No estese: que no esté.

37 Vuelta: en cambio

38 Tienen en frío: dan a luz en lugares fríos.

También se prepara en el suelo la cama de la parturienta. Allí permanecerá, luego de dar a luz, por lo menos cinco días antes de pasar a su cama. No podrá moverse, pues corre el riesgo de que se produzca un descenso del útero. Así comenta Julio, el yáchag de los quichuas.

Nuestra costumbre es hacerle echar en el suelo tendiendo una estera. Después de cinco días subimos a la cama. A veces ella se hace la valiente, y se le baja la madre, de eso hemos cuidado nosotros.

Por su parte, la partera no se aleja de la parturienta. Está a su lado *haciendo que apure el parto*. Para ello, *le friega la barriga o también le friega la cadera y le tiene de la cadera para ayudar a dar a luz*.

El control que realiza la partera no se asemeja al del médico en el hospital. En la casa, se conserva la intimidad de la mujer, no se la expone a la mirada de los otros. La partera está lista para socorrerla y nada de lo que ella ejecuta tiene visos de agresión.

Esta es otra de las razones por las que se resisten a ir al hospital. Para ellas los exámenes ginecológicos atentan contra lo sagrado de su intimidad y nada tienen que ver con los cuidados de la partera que le da duchas de aguas aromáticas. *En cambio ellos para dar a luz cada momento meten el dedo, metiendo los manos en las partes bajas. Eso a nosotros no nos gusta.*

Las familias se congregan en la casa. Pero no ingresan al cuarto de la parturienta salvo su mamá, el marido y la partera. Los varones están afuera mientras las mujeres se dedican a preparar la comida. La parturienta se siente, pues acompañada por todos los suyos. No está sola, no al arbitrio de una sola persona como, dicen, acontece en los hospitales.

El alumbramiento pertenece al rito de la vida. No se trata solamente de un acto de solidaridad sino de la exigencia de la cultura que ubica el nacimiento de un niño como un hecho clave para la construcción de la identidad del pueblo.

Esta relación con lo comunitario desaparece en el hospital. Allí los familiares son convidados de piedra, nada pueden hacer, incluso se les pide que se alejen porque estorban. Y la parturienta se siente alejada y abandonada, no entendida ni en su ser de mujer india ni en su palabra.

Por eso ellas tienen miedo a los hospitales, porque allí tienen rechazo, miedo a los doctores, tienen miedo de no poder hablar. Y por eso no quieren ir a los hospitales ni a los centros de salud y prefieren la casa.

El sufrimiento en compañía es un sufrimiento compartido, dividido entre muchos. Es menos doloroso y más humano. En casa, la partera está lista para proteger y consolar, para dar aguítas y para ayudar a que ese acto ritualístico termine bien y lo más rápido posible. El hospital les niega su relación con la tradición y las prácticas culturales.

Hemos escuchado, dicen que también dejan en los hospitales que estén allí sufriendo solas con dolores. Por tal razón, por todas esas cosas no quiere ir la mujer de la comunidad a dar a luz en los centros de salud.

Un muchacho califica de anormal la práctica hospitalaria porque contradice las costumbres de lo indios. Ante este atentado, hay que defender al yáchag y a la partera porque así ha sido siempre, porque, al dar a luz en la casa, las mujeres se sienten bien.

Llevan a botar en la cama simplemente fría, una mesa fría donde hacen lavar con agua fría, todo bajo control. Para el indígena algo ignorado, algo anormal.

La familia está atenta al proceso, averigua las condiciones previas a las primeras señales de que ha llegado la hora, por ejemplo, si ella tuvo algún enojo, alguna contrariedad lo cual puede producirle un colerín en el momento del parto, dificultándolo. En tal caso, la partera le preparará enseguida el remedio específico:

Flor de mil con huevo y dan con azúcar, huevo caliente no más, no es cocinado, sino caliente con flor de mil y dan azúcar.

Las mujeres reconocen que es cada vez más necesaria la asistencia médica, en especial cuando se presentan las dificultades. Pero esta necesidad no se compagina con ciertas experiencias de otras mujeres que han regresado insatisfechas y, sobre todo, ofendidas por los malos tratos de médicos y enfermeras. *Por eso, aunque sea arriesgando la vida, prefieren dar a luz en la casa.*

Entre chicas y muchachos aparecen otros criterios. Para ellos dar a luz en el hospital ya no es tan extraño. Si bien están enterados que las

mujeres no son tan bien atendidas como en la comunidad, juzgan que, de todas maneras, reciben una atención con menos riesgos para el niño y la madre. *Allá hay enfermeras y doctores, vuelta en la casa nadie atiende bien*, se atreven a comentar algunas chicas. También piensan en que buena parte de las mujeres padece de desnutrición que afectará el parto normal. Entonces, es probable que necesiten, por ejemplo, sueros que únicamente pueden recibir en el hospital.

Desde una perspectiva sincrónica, en toda cultura se da una relación paradójica entre lo antiguo y lo nuevo, entre la tradición y el cambio. Acontecimientos como el nacimiento ponen de manifiesto estas oposiciones porque entran en escena, por lo menos, dos generaciones que aportan de manera explícita los nuevos sentidos que se han configurado sobre las cosas y los acontecimientos.

Frente a la cultura que organiza todo con normas y preceptos, aparece el hospital como un auténtico fantasma destinado a crear una nueva topología en el cuerpo social. Desde entonces, los sentidos han cambiado y, por ende, las realidades ya no pueden ser comprendidas con esa suerte de univocidad de las cosas producidas por la tradición y la norma.

Dan a luz haciendo fuerza y paradas

Parteros y parteras aplican en cada alumbramiento los métodos que les han sido transmitidos. Es la tradición que, en su lento ritmo de renovación, llega a través de los tiempos. Para dar a luz se necesita que dentro de la habitación exista algún madero que haga de columna sólida y resistente. Si no hay, debe ser suplida por el marido u otro varón capaz de resistir la presión de la parturienta.

En cuclillas, la mujer se agarra a la columna, mientras el marido la ayuda a que se sostenga haciendo toda la fuerza posible. Al mismo tiempo, la partera friega la cadera y también el abdomen. El yáchag Julio describe así la técnica del parto:

Les hemos visto que dan a luz haciendo fuerza, paradas. Nosotros, por ejemplo, usted está ahí sentado, le hacemos agarrar al marido bien, aquí en la cintura, y la mujer de rodillas, ahí se le hace sentar tapada con

la cobija. Entonces ahí se hace fuerza y fuerza. Y hay que decirle que haga más fuerza. Y la partera tiene que estar al aguaité³⁹ del niño, ratos, ratos, y cuando ya siente que cae el niño, se hace sentar de lado a la mujer.

Si el parto se demora más de lo acostumbrado, la partera y el marido le colocan nuevamente sobre el poncho y la mecen con sacudones de arriba abajo. O bien la partera le toma por detrás, por la espalda y le sacude, le ayuda a abrir las piernas.

Enseguida que nace el niño, la partera, la abuela u otras mujeres atienden al niño mediante un rápido aseo de la cara y la boca. Y le dejan junto a la mamá hasta que ha terminado de expulsar la placenta. Sólo entonces cortarían el cordón umbilical y bañarán al niño.

Le cuidamos la carita, la boca apenas nace, y le dejamos al lado hasta que salga la madre, y de ahí le cortamos, y después ya le hacemos bañar.

Para los cañaris este baño posee características igualmente cosmogónicas. Se trata de una especie de bautismo, no destinado a purificar de la mítica falta cristiana, sino a inscribir al nuevo ser en el reino de la divinidad, de la Tierra, y como miembro de la comunidad. En este acto participan las familias: alguien coloca dinero en la mano del bebé, otro le tapa la boca y los demás le hablan de la cultura. De esa manera ningún hijo de mujer nace desprotegido y en un mundo anómalo o caótico sino, por el contrario, organizado de antemano para él.

Claro que nosotros tenemos que cumplir con las leyes y por eso vamos al registro civil. Pero para nosotros ya está bautizado. Y le dan plata en la mano, lo que quiere decir que en el futuro el hijito tiene que tener dinero, no mucha cantidad, pero debe tener para poder vivir. Mientras otro le cose la boca (le tapa) para que no sea hablador, para que en la mañana no sea chillón.

Mientras tanto la mujer recibe una atención ortopédica. Con una venda ancha tejida para estos menesteres, se le faja todo el abdomen, desde la región púbica hasta el borde de los senos para que todo

39 Al aguaité: observar atentamente.

lo del interior que se ha movido a lo largo del embarazo y durante el parto retorne a sus propios lugares. Así explica un muchacho quichua de Bolívar:

Verá, cuando era chiquito era muy travieso, Y había unas rejas desde ahí sabíamos ver lo que hacía el papá, ella se cogía del tronco y él también le ayuda. También él ayuda amarrando un cuchumbe o faja que le llaman y amarran justo desde el ombligo para arriba para que no le baje la madre y no le suba el shungo.

Luego de fajada, a la madre se le dan nuevos remedios caseros para aliviarla de todo el ajetreo por el que ha pasado. *Entonces nosotros damos araña yuyo, le damos zanahoria, eso es para el dolor de vientre.*

Las formas de dar a luz en el hospital son radicalmente distintas y, en cierta medida, contradicen no solamente las costumbres sino también los sentidos del parto. Entre dar a luz en cuclillas y lo que acontece en la naturaleza hay una relación, no porque el parto sea un acto de la naturaleza, sino porque la cultura humanizó un acontecimiento invistiéndolo de valores simbólicos.

El parto en casa se rige por significaciones propias que no concuerdan con los sentidos que confiere el hospital a un acto que puede reducirse a algo más mecánico que cultural. Entre los indios se trata de un acontecimiento que exige una lógica más compleja para ser entendido en su verdadera dimensión.

Los médicos atienden el parto haciendo acostar, entonces así no tienen fuerza las madres, no pueden dar a luz. Vuelta por eso ellos hacen de cortar las partes bajas. Entonces en vida de campo, cuando se está trabajando, se hace fuerza y eso se abre.

La mujer permanece en reposo absoluto en la cama preparada en el suelo, por un mínimo de cinco días. Al quinto día podrá bañarse con agua preparada con plantas cálidas que han sido bien cocinadas. Ese día recibe una alimentación especial: ponche, manteca de cacao, malta y un poco de trago. *Con eso se queda dormida con guagua maito.* No se trata de un baño común y corriente sino de un acto litúrgico que purifica el cuerpo y bendice a la vida por el regalo del hijo.

En el hospital no respetan este necesario reposo. Al revés, le obligan a bañarse el mismo día y también a levantarse de la cama enseguida. Esto, dicen, es violentar la naturaleza. Rebeca nos explica los modos cómo ella atiende a la mujer luego del parto, conservando la tradición cañari.

Por cinco días ella no puede levantarse, para que la madre venga a contraerse, lavamos todos los días con agüita de manzanilla. Y a los cinco días de haber dado a luz, tiene que bañarse todo el cuerpo con toda clase de hierbas para quitarse el mal olor, y después caderamos, ponemos faja para que venga a regresar la cadera a donde era antes.

Luego de este baño, se unta el abdomen con manteca caliente. No es cualquier manteca, sino una mezcla de cebos de varios animales a los que se añaden hierbas especiales.

Yo tengo en la casa preparada manteca de oso, de culebra, de gallina, de perro, y así mismo aceite de oliva, de bacalao blanco. Entonces la caderita se friega bien con eso, haciendo hervir con botoncitos de manzanilla. Entonces se encadera, se tiene que hacer si es posible con un hombre, con un pañelón bien grande, con faja, y ahí se quedan duro una hora, y no tienen dolor.

Entre los cañaris, este baño es eminentemente ceremonial y purificador, similar al que se dio al recién nacido. Un rito que recuerda las tradiciones hebreas y que liga a la mujer a su divinidad propia, la luna. Se trata del pichicay:

Para nosotros el pichicay es un baño, digamos un lavatorio, una purificación. Eso se realiza después de cinco días, ojalá en luna tierna, porque la divinidad que nosotros los cañaris tenemos es el Quilla, la luna. Es una cosa sagrada que debemos mantener siempre, purifica el espíritu. Eso hacemos dentro de la casa con algunas aguas de plantas naturales como el retamo, el romero.

El marido está presente en todo, pues es la persona con quien más confianza tiene la mujer. Y, por el lapso de un mes, no tendrá relaciones sexuales con su esposa, *como nos han enseñado nuestros mayores.*

Nuevamente interviene la comunidad. De un estado de expectativa, pasa al de la alegría. *Cuando ya viene el niño, la comunidad intervie-*

ne para dar las felicitaciones. El marido se encarga de brindar un canelazo⁴⁰ para todos. La bebida les une, hace que su presencia ante la vida y la muerte tenga significación, es una especie de constancia de la pertenencia del que acaba de nacer al mundo de los otros. Por eso el esposo debe brindar un trago con el que hace pública su satisfacción y su agradecimiento por la compañía y el apoyo recibidos. Así comenta un muchacho:

La bebida tiene que estar en todo acto social, si el indígena realiza el matrimonio, donde la mujer va a dar a luz, en muerte, en todo caso la bebida está presente.

La mujer permanecerá en cama por el lapso de treinta días, sin salir para nada. Es el tiempo de la dieta necesaria para que recupere su estado físico y se dedique por entero a su bebé. Ni el niño ni ella pueden salir de la habitación, lo cual implica que en casa debe haber otra mujer que atienda a ella, al marido y a los otros niños si los hay. Cuando la primera hija ya es suficientemente grande, diez a doce años, puede hacerse cargo de estas responsabilidades. En general, mejora su alimentación: caldo de gallina, carne de pollo, cuy, carne de borrego, huevos, poca sal, poca manteca y los granos de siempre.

Luego de este período, volverá primero a sus obligaciones domésticas y, luego de otros treinta días, a las tareas agrícolas. En criterio de los jóvenes, esta dieta se cumple cada vez menos, porque ya no hay quien ayude a cuidar la casa, a los niños, a los animalitos. Por lo mismo, algunas mujeres sólo pueden descansar unos quince días.

Cuando empieza a salir de casa, se cubre la cara con cualquier tela que se amarra a la cabeza o se sujeta con el sombrero para protegerse del viento y del frío a los que se ha vuelto muy sensible.

Para que no le dé el aire a los ojos. Si tira el aire a los ojos, le inflama, le hincha, le colorea, le sienta paños⁴¹ en la cara. Por esa razón nos tapamos.

40 Canelazo: bebida caliente, mezcla de aguardiente e infusión de hierbas aromáticas.

41 Paños: manchas en la cara.

Los niños destinados a la muerte

Junto a los niños que nacen y a quienes se les oferta la vida y la esperanza, hay otros a quienes les esperan la enfermedad y la muerte. Esta es una de las tantas consecuencias, quizás la más dolorosa, de la pobreza crónica de estos pueblos. Un doloroso producto de la pobreza que mata a muchos niños y también a numerosas madres.

En el Ecuador, la mortalidad infantil “registra una tendencia decreciente”, afirma Cepar⁴². Mientras que para el período 82-87 se registró una tasa de 58 por mil, la de la Endemain-94 es de 40. Sin embargo, las muertes de los neonatos siguen siendo las más numerosas pese a que existe un subregistro muy importante. “La probabilidad de que un niño ecuatoriano muera antes de cumplir 5 años de vida es de 51 por cada 1.000 nacidos vivos”⁴³.

La mortalidad infantil rural llega a 52 por 1.000 nacidos vivos, mientras que en los sectores urbanos es de 30. La diferencia explica las distintas condiciones de vida, de salud general y de salud reproductiva existentes en los dos sectores. Pero también interviene el factor educativo y que, según la Endemain-94, parecería como el factor definitorio:

Y si bien la Endemain-94 pone fundamentalmente en la edad de la mujer el mayor riesgo de muerte infantil, en el caso de la mujer indígena es preciso añadir todos los otros factores como la instrucción, el estado de salud, la calidad de la vivienda y, quizás sobre todo, la posición ante la vida y la muerte. La mujer indígena adulta asume cierto fatalismo frente a la muerte. No es que no le importe si su hijo muere. Todo lo contrario, tomando en cuenta el valor del hijo, en especial del varón. Se trata de la concepción del destino, de lo que tiene que acontecer y de la influencia de los elementos míticos, cósmicos y también religiosos.

Entre los chibuleos, un niño vive porque quiere vivir para sufrir, para atravesar esa vida que no es precisamente un cuento de hadas. Y,

42 CEPAR, *Endemain-94*, Quito, pág. 129.

43 *Ibidem*, pág. 130.

al revés, cuando muere es porque la enfermedad se encarga de evitarle este tránsito. Hay un destino para la vida y otro para la muerte en el que no falta ese matiz de fatalismo casi voluntario que se coloca en el hijo, como si él mismo se decidiese a vivir o a morir. El que va a morir nace con una enfermedad adquirida ya en el vientre materno, la enfermedad del destino.

Según las conversaciones tradicionales que han venido, cuando el niño quiere vivir para poder sufrir en esta vida, en este mundo. Ya cuando los niños están destinados a morir, mueren. Y bueno, muchos dicen que es por la enfermedad que ha tenido ya en el vientre. En la actualidad no han muerto la mayor parte.

Tanto el acto de la fecundación como el embarazo se rigen por esa especial cosmovisión en la cual a la vida y a la muerte gobiernan principios incontrollables. La presencia-ausencia del *cuiche* y del *supay* constituye un determinante de la vida y la muerte, de la salud y la enfermedad que se revela, de manera privilegiada, en el feto y en el recién nacido.

Se mencionan, sin embargo, los problemas comunes de los recién nacidos: no se les coge en seguida, o se les expone al frío con lo que les da la bronquitis, *porque al bebé no debemos sacar al frío, o debemos taparle bien para que no dentro el frío*, o no se les alimenta de manera adecuada a causa de la pobreza.

Todos concuerdan en que el niño no nace en las mejores condiciones, pese a que las parteras tienen experiencia y hacen bien su trabajo. Muchas mujeres dan a luz sin el auxilio directo de la partera o de algún otro familiar que pueda y sepa ayudar.

Porque los padres están solos, porque las madres han estado solas, por esos casos han habido muertes de niños.

Por falta de una atención poco auxiliadora o de los parteros o de algún familiar que ya sepa de eso, por eso mueren algunos guagüitos.

Los quichuas y cañaris señalan que los antecedentes nutricionales de la madre terminan siendo causa importante de las defunciones infantiles porque ni han alimentado bien al niño durante el embarazo ni

pueden hacerlo luego del parto, puesto que quedan aún más desnutridas que antes.

Los niños recién nacidos mueren por la falta de alimentación. Hay mujercitas cuando no han tenido posibilidad de alimentarse suficientemente, cuando el niño que está en la barriga, entonces, cuando el niño nace, quedan desnutridas y no tienen suficiente leche para poder alimentar a su hijo.

Parteras y yáchags mencionan los casos de niños prematuros que, por lo general, están destinados a morir. *Y es por eso que mueren. Hay otros que tienen desperfectos físicos.*

Están también los niños que nacen muertos, bien sea por esas influencias externas, cósmicas, o bien porque la mujer no se cuidó, se excedió en el trabajo o no se alimentó bien.

Por otra parte, hay madres que fallecen por complicaciones durante o inmediatamente después del parto. Se refieren casos de muertes producidas camino al centro de salud, cuando viven demasiado lejos, en comunidades a las que no llega el carro o en las que resulta complicado conseguir un vehículo que les traslade de manera oportuna al hospital.

Capítulo cuarto

CULTURA Y SABER

Todos somos mestizos. Unos somos mestizos runas que no nos hemos olvidado la vestimenta, el idioma y las formas culturales. Otros se han olvidado de la cultura.

ALBERTO TAXZO¹

Cada sujeto está constituido con saberes y verdades que nacen y se transmiten en y desde lo cotidiano. De hecho, la cotidianidad provee, además, de los elementos que sirven para construir la referencialidad y el sentido de pertenencia a un mundo conformado por otros sujetos distintos y semejantes al mismo tiempo. Son otros que confirman la identidad como mujer o varón y como miembro de una misma etnia y de una comunidad.

No se trata de una racionalidad pura sino, al revés, de series imaginarias a través de las cuales transita, se fortifica y modifica la tradición y se reconstruyen los esquemas de conocimientos y de verdades sobre cada aspecto de lo cotidiano, sobre cada una de las cosas entre las que vive cada individuo incluyendo los fenómenos y las realidades intangibles como el amor, la ternura, la sexualidad.

En buena medida, este es el dominio de la psicología social. Como dice Palmonari², todas las interacciones humanas que se desarrollan entre personas o grupos presuponen estas representaciones. En un dominio tan vasto como el de la cultura, las representaciones sociales se relacionan con lo más concreto e inmediato tanto desde el punto de vista cognitivo (el saber) como el de la verdad (comportamiento).

1 Taxzo, Alberto, *El Yáchag y el levantamiento indígena*.

2 Dois W, Palmonari, A. et al. *L'etude des représentations sociales*, 1986, pág. 13.

La sexualidad pertenece al mundo de lo sagrado y lo mágico. Por lo mismo, de ella no se puede hablar en términos de un acto educativo directo sino a través del circunloquio que construyen el chiste, la broma, la frase de doble sentido y que rara vez se hace público.

Como dice Octavio Paz³, en el mundo de la sexualidad existen entidades imaginarias, vestigios del pasado, fantasmas engendrados unos a lo largo de los tiempos y otros que nacen en la historia de cada uno. La realidad imaginaria es el punto nodal de la cultura y, al mismo tiempo, el blanco de las críticas, de las oposiciones y de los afanes de quienes pretenden su destrucción, su cambio o sustitución por otra cultura, por la mestiza, en el caso de las etnias indígenas. Porque erróneamente se supone que un imaginario cultural puede ser mejor que otro o que, para hacer ciencia, es indispensable borrar todo rastro de creencia y fantasía.

Les gustan las gorditas

Los indígenas hablan poco de su cuerpo. Los patrones que les permiten mencionarlo y relacionar un cuerpo con otro, el de la mujer con el del varón, pertenecen a un tipo especial de semiótica en la cual los símbolos, aunque se marcan en el cuerpo real, construyen su origen en las representaciones colectivas y personales. Igual acontece con las nociones de intimidad, privacidad, recato, caricia que constituyen las expresiones particularmente sensibles en las interrelaciones.

Tampoco se explicitan los modelos que intervienen en la construcción de esos cuerpos que nunca se hacen solos sino que, por el contrario, se construyen en base a referencias que operan de manera oculta. Para niñas y niños, la mamá y el papá se constituyen en los primeros y fundamentales modelos pues se ofrecen como cuerpos acabados e ideales frente al cuerpo aún desorganizado y recién haciéndose.

Para que algo se transforme en ideal es necesario que trascienda lo real de su forma y se apropie de elementos y características mágicas.

3 Paz, Octavio, *El laberinto de la soledad*.

Hermosuras perfectas, fortalezas invencibles, donaires inigualables. En esto consiste el proceso de catectización de la imagen que, en última instancia, no significa otra cosa que transformar al cuerpo real y anatómico en un objeto de deseo.

Pese a que a los niños y a las niñas se les insista en las tareas y el trabajo como constructores sexuales y psíquicos, los adultos no dejarán de transferir sus juicios sobre lo que consideran una chica hermosa y un muchacho lindo. Es sumamente complejo, dice Chombart⁴, el mecanismo mediante el cual los niños internalizan las representaciones que los adultos tienen sobre ellos y sobre lo que podrá o deberán llegar a ser de adolescentes y de adultos. Si bien parecería que ser mujer se agota en lo doméstico, en realidad en la construcción de la feminidad deben entrar en juego las imágenes corporales constantemente presentes incluso cuando el discurso de los adultos no lo explicita.

Aunque en menor grado e intensidad, también el niño y la niña indígenas pueden oponerse a una imagen demasiado estática y cerrada de una sociedad de adultos que parecería no ofrecer nuevas alternativas. Es de suponer que, si el grupo de los chicos y muchachas empieza a vivir una adolescencia, aunque de forma incipiente, sus cambios influenciarán positivamente en las niñas y en los niños.

Pese a que en cada mujer y varón habita un Narciso, la construcción de la subjetividad no puede realizarse sino retirando la mirada del estanque para posarla en el otro y descubrirlo como un testigo activo de su existencia. Este tránsito es posible cuando el sujeto es capaz de reconocer que su mundo erótico y sensual se sostiene y se realiza en relación con lo erótico y sensual que el otro posee y brinda. Para los pequeños, lo erótico nace en los intercambios domésticos y se instala en sí mismo de forma autoreferencial, es decir, autoerótica. En la adolescencia viene de fuera unido a lo sensual como un producto de las nuevas relaciones con los personajes reales e imaginarios ofrecidos por la sociedad.

4 Chombart. Marie-José, *Liens entre les représentations véhiculées sur l'enfant et les représentations intériorisées par les enfants*, en Doise et al. op. cit.

Según los criterios de la comunidad, una guambra puede ser considerada candidata a esposa cuando responde a los criterios de bondad, laboriosidad doméstica impuestos por su mamá y los adultos. Pero para quien pretende elegirla entran en juego nuevos criterios que tienen que ver con su subjetividad marcada por principios y normas de sensualidad y erotismo que, a su vez, son construcciones importadas de los modelos transubjetivos ofertados por la sociedad mestiza. Sin embargo, estas determinaciones personales no formarán parte de los argumentos que se barajen cuando el muchacho trate de justificar una elección ante su familia.

Los muchachos se fijarán en una chica que dé muestras inequívocas de sus habilidades y cualidades para lo doméstico. Para los cañaris y chibuleos, por ejemplo, la mujer ideal es la que ha demostrado dedicación a los quehaceres de la casa, cocina bien, atiende a los hermanos menores y cuida a los animales domésticos. *Así será feliz compañera de su esposo.* Pero esto no será suficiente en la medida en que un nuevo imaginario social cumple una función muy específica en la construcción del deseo y de los actuales modelos de esposa y de esposo.

Los adolescentes no rechazan el modelo de mujer propuesto por la tradición, pero, quieren en sus mujeres otras formas de expresar lo femenino. Buscan un rostro que exprese belleza, alegría y satisfacción. Una mujer que disfrute y se ofrezca también a lo placentero en la aventura de construir la vida entre dos. Lo cual resulta novedoso en una cultura en la que la mujer ha sido descrita como pasiva ante las experiencias sexuales. *Y que tenga una sonrisa, una carita alegre, que sepa disfrutar.*

En efecto, los deseos transitan fijándose en otros aspectos que, a su vez, la mujer se encarga de exhibirlos aunque sólo sea de manera sencilla, casi elemental. *Entonces, el aseo es lo primordial. Entonces ya se arreglan las ropas bien puestas, por ejemplo, las prensitas del anaco, la chalina que sea bien bordada, que estén peinadas.*

Las nuevas posiciones exigen que la erotización de la mujer sea más evidente, que su cuerpo adquiriera otras formas de llamar al deseo del otro.

A los guambras les gusta que la mujer sea buena, redonda, gorda, bonita cara, bien aseadita, bien bañadita.

La adolescente que buscan debe tener un buen cuerpo, que tenga unos senos grandes, que tenga una cadera ancha, que tenga bien formado todo.

Parece que estos discursos son de compromiso. Las mujeres y los varones adultos no se encuentran preparados para aceptar un modelo de mujer que no corresponda a la tradición. ¿Cómo aprobar que las hijas se preocupen tanto de su presencia física cuando el cuerpo dado es el único cuerpo real?

Los sectores indígenas se conforman con el cuerpo que tienen, salvo excepciones que tiene alguna huella⁵ que le haya quedado mal. Nosotros somos así, con la boca fiera⁶. Algunos piensan que son fieros, que son narizón, no hay necesidad de estar cambiando. Porque Dios nos ha creado así, qué vamos a cambiar, si así hemos salido del vientre.

Pero no pueden menos que reconocer que entre las chicas y los muchachos las cosas están funcionando de otra manera, que ya no están del todo conformes con su cuerpo y que se ilusionan con mejorarlo de alguna manera como reacción a las exigencias de una estética que se impone.

Viendo en la televisión o escuchando en la radio, ahí se ha escuchado que la nariz hacen cambiar, la boca grande en boca pequeña, hacen cambiar con cirugía. Y ellos también quieren cambiar

Partes de las nuevas posiciones del mundo contemporáneo sobre la mujer han llegado también a los sectores indígenas. Porque los chicos quieren mujeres diferentes, mamás y papás jóvenes esperan que sus hijas sean inteligentes, estudien y se preparen no solamente para las tareas domésticas. Las muchachas deben responder de mejor manera a los modelos que la contemporaneidad propone y exige. Saben que sobre ellas cae una mirada nueva buscando realida-

5 Huella: cicatriz.

6 Fiera: fea.

des imaginarias desprendidas de la estética corporal que la televisión les ofrece.

Actualmente los carihuambros ven la belleza, no ven lo que hacen ellas, sino que ven lo físico. Pero ellas deben prepararse para ser mejores.

En consecuencia, esta nueva mujer se forma con los elementos de dos vertientes que pertenecen a la tradición y a la contemporaneidad. El primero hace a la mujer doméstica. El segundo coloca en ella nuevos atributos tales como la belleza, la posesión de bienes y haber estudiado. Entre los chibuleos se dice:

En la misma forma existen dos tipos de pensamientos, las guambros estudiadas piensan conseguirse un guambra inteligente que sea estudiado. Las guambros que no son estudiadas prefieren un chico trabajador, un chico que tenga negocio.

Por su parte, las chicas creen que deben integrar a su vida algunas de las formas utilizadas por las adolescentes mestizas en la tarea de la conquista. Hacerlo exige, en algunos casos, colocar en el banquillo de los acusados parte de los usos y costumbres e incluso de las relaciones con la comunidad. Unas renuncian a la ropa autóctona con el riesgo de que la comunidad las rechace y hasta las condene. Otras, en cambio, deciden aparecer guapas y deseables con su vestimenta típica. Todas se proponen aparecer bonitas, simpáticas y con sentido del humor. Han sembrado en sus vidas nuevas ilusiones y fantasías que, para algunas, podrán transformarse en realidades.

Entre nosotras unas dicen yo quiero ser dibujante, cantante, más o menos como la Anita Lucía Proaño⁷, otras hasta dicen que quisieran ser futbolistas profesionales.

Las chicas saben por dónde van y qué caminos recorren las fantasías y deseos de sus pares varones. Unas más que otras, todas tratan de ofrecerse a esos ideales en el mínimo espacio que la realidad de la cotidianidad les brinda.

7 Cantante de música folklórica y rokokera.

La televisión les transmite una información indiscriminada, mientras en sus respectivas comunidades, cada vez poseen menos elementos que les faciliten hacer que lo foráneo pase por ciertos organizadores culturales destinados al análisis. ¿Por qué la ropa indígena ya no puede formar parte de un sistema de señales para convocar a los pares? Si los mayores las ven *lindas con la ropa de la comunidad*, ¿qué hacer para que sus pares varones las encuentren igualmente deseables ya sea que vistan como antes o con la ropa de los *mishus*? ¿Cómo los varones jóvenes pueden exigir a las chicas la adhesión a la tradición si ellos mismos la rompen como una especie de necesidad de sobrevivencia en un mundo en el cual lo indio vale cada vez menos? Sin respuestas adecuadas, estas preguntas construyen confusiones e indecisiones que terminan minando la cultura.

Una adolescente chibulea informa que actualmente casi todas las chicas quieren ser como los personajes de las telenovelas. Estos modelos trans subjetivos⁸ se mezclan con los tradicionales y domésticos para construir nuevos ideales destinados a las generaciones jóvenes. *Algunas quieren ser como María la del barrio⁹, como Laura León*. Y suponen, muy bien desde luego, que también a los chicos les agradan estas mujeres. *Entonces se visten bonito, se peinan el cabello y se bañan todos los días*. Entre la fantasía y el ideal se abisma el sujeto en su realidad tangible y dura.

Es importante anotar que entre los cañaris, lo que no acontece en las otras etnias, se menciona que existen mujeres jóvenes insatisfechas de serlo por el exceso de trabajo que deben realizar ahora que los maridos han migrado.

Por ejemplo, para las huarmis no les gusta tener sexo femenino, ellas quieren ser hombres. A los hombres no les gustaría ser mujer. Pero a las mujeres sí les gustaría ser hombres. Me han contado que tienen mucho

8 Para entender el proceso de identidad, se ha propuesto que cada sujeto posee dos tipos de modelos: los subjetivos que corresponden a los domésticos, a aquellos propios de un determinado sujeto. Y los trans subjetivos, o modelos sociales que sirven a muchos al mismo tiempo. Al respecto, puede consultarse Tenorio, Rodrigo et. al. *La cultura sexual de los adolescentes*.

9 Telenovela.

trabajo, tenemos responsabilidades del hogar, dicen, responsabilidades de la casa, del hijo. Y el marido no es tal¹⁰ como la mujer.

Fuertes y trabajadores

A diferencia de sus madres que se fijaron en el muchacho trabajador para casarse, las hijas quieren algo más: un muchacho simpático, leal, sincero y que estudie. Si ellas mismas quieren ser como las estrellas de la televisión, es lógico que busquen y sueñen con galanes del otro lado de la pantalla. *Queremos que sea guapo, sincero y que nos diga la verdad, que sea trabajador, que sea estudiante.* Una joven quichua dice de los muchachos de su etnia:

Los guambras, de la misma manera, quieren ser artistas, pintores, actores de la televisión, de la radio. También cantantes. También hay algunos muchachos aficionados al arte de la música y quieren ser como Segundo Rosero, Claudio Vallejo, Julio Jaramillo¹¹.

En este nuevo escenario de fantasías, pequeños actos de salud bucal común pueden ser interpretados como actos destinados a mejorar la apariencia para agradar a las chicas.

Porque cuando pasan los días, hacen podrir la dentadura. Entonces necesitan dentadura correctiva. O si está chueca, a la fuerza se hacen sacar para que la dentadura esté correctamente bien.

La televisión también les ha enseñado que el dinero es la llave que abre toda puerta y que hace realidad lo más insólito. Por lo mismo, el chico debe poseer dinero y proceder de una familia rica. Las muchachas quichuas, como se hallan más aisladas, idealizan otro tipo de muchacho, que no rompe con la cultura de sus padre. Rosario, afirma que todos los cambios que pretenden y anhelan las muchachas y los chicos no son más que palabras fútiles que nunca se harán realidad, son puras fantasías, decires vanos que no sirven para nada. Así nacieron y así han de morir, como todo indio, como todo hijo de mujer.

10 No es tal: a él no le acontece lo mismo que a la mujer.

11 Cantantes nacionales de música rokolera.

Yo pienso que el aspecto físico, el corporal del hombre mismo, por ejemplo, puede ser la parte de la cara, la nariz, los ojos, como son ya nacidos no pueden cambiar, sino en el lenguaje podrían cambiar, nada más.

No debe comer cosas agrias

La sexualidad se organiza tomando al cuerpo como referente inicial y básico aún cuando no se agote en la pura referencia anatómica y fisiológica. Cuerpo erogenizado que permite que toda otra realidad que importe al sujeto sea capaz de transformarse en erótico, placentero o, por el contrario, en doloroso o sacrificial. El ojo no ve sino que lanza miradas que llegan al otro como intimidad, ternura, deseo o agresión. La mano se muta en saludo, caricia o puñal que mata. La sexualidad es, pues, una realidad eminentemente transitiva, proceso permanente destinado a proveer de sentidos a toda relación.

Esta presencia referencial del otro provee de valor cultural al cuerpo humano diferenciándolo de manera absoluta de todo otro. El cuerpo define y hace al sujeto, sin divisiones, sin esas dicotomías impuestas con el fin de desvirtuar lo placentero y gozoso. Los nacimientos vírgenes tratan de negar no solamente el acto sexual como condición procreativa, tal como comenta Melhus, sino lo gozoso de un hecho del cual deviene el hijo. Cuando se esconde la cara al placer, el hijo aparece como el producto de un acto en el cual alguien sufre, padece o soporta para que otro disfrute y hasta goce. “Sin embargo, no puede evitarse la práctica del sexo: alguien lo debe soportar para que otros lo disfruten”¹².

Lo malo de la sexualidad corresponde a la mujer y también lo único bueno de la misma: el hijo. En un extremo la mujer con el hijo, y en el otro el varón con sus placeres. A la mujer se le impone una maternidad pura, acética e impenetrable respecto a lo placentero. Si, desde el mito, el mal entró al mundo por la mujer, las mujeres siguen siendo causa del mal de los varones justamente por su sexualidad. Sin embargo, cada una de ellas es presa fácil de la voracidad libidinal de los varo-

12 Melhus, Marit, *Una vergüenza para el honor, una vergüenza para el sufrimiento*, en *Simbólica de la feminidad*, 1990.

nes, al tiempo que no puede vivir mejor protegida que bajo los cuidados de un varón. Estas son las contradicciones de un sistema que, pese a todos los esfuerzos, no ha logrado erradicar el gozo de la sexualidad ni tampoco excluir del todo de ella a la mujer.

Sinónimo de perdición, la mujer es también el paradigma de la vida hasta el punto de que el varón necesita apropiarse del cuerpo de una mujer, hacerlo suyo, para sentirse vivo. La paternidad, pero sobre todo la certeza de la paternidad, se basa en esta apropiación que, en ciertos casos, se revela en celotipias destinadas a asegurarse de que nadie, ningún otro imaginario, puede gozar de su mujer porque él no la goza.

Carente de una diosa, el cristianismo hizo que Jesús se identificara con la mujer, como anota Ana María Bidejain¹³: él es el autor de los días, él da a luz a la humanidad y conduce a sus hijos hacia el Padre. Esta concepción cristiana se introdujo en la cultura indígena.

En consecuencia, la sostenida reserva que mantienen para hablar sobre estos temas no se debe únicamente a los elementos sagrados que poseen sino también a una prohibición impuesta. Lo sagrado de la sexualidad tiene que ver con la relación directa de la mujer con Pacha Mama que oculta siempre los procesos internos de vida que se dan en su vientre y que a los ojos de los hombres tan sólo muestra sus frutos.

Con esto se relaciona una de las palabras más claras de la feminidad: la menstruación. Palabra incluso inaugural tanto en la familia como en la sociedad.

Nadie entre adultos y jóvenes posee una idea clara de lo que es la menstruación y su relación con el ciclo de la fecundidad. Las muchachas han aprendido algo en el colegio pero que no les sirve para comprender un fenómeno que pertenece a otro orden. El siguiente es un testimonio de José, que suele hablar con propiedad y soltura sobre lo que acontece en su mundo cañari. En él se mezclan, de forma bizarra, desconocimientos, verdades, errores, creencias y prohibiciones.

13 Bidejain, Ana María, *Mujer y poder en la Iglesia*, en Simbólica de la feminidad.

La regla o la menstruación creo que es algo que sale de los glóbulos rojos, que son menstruaciones que salen cada mes, cada dos meses, que la mujer tiene. O en este caso las muchachas tienen que cuidarse, no comer cosas agrias, por ejemplo aguacate, limón. Si en caso comen, les hace daño, y el otro mes ya no viene la menstruación.

La madre, ante la menarquia, da a su hija una serie de instrucciones referentes a la salud y al cuidado de los posibles males que le pueden acaecer o que ella puede originar en ciertas cosas, en especial en los sembríos. Aunque no deja de mencionarse, en realidad no se da mucha importancia al hecho de que la primera regla marca la posibilidad del embarazo que en sí mismo más que un riesgo es el destino y un privilegio que no puede ser vilipendiado por la madre. ¿Cómo puede una mujer expresarse mal del embarazo cuando es no sólo su destino sino lo que la hace verdaderamente tal ante los ojos de los otros y de la comunidad?

La mamá le explica, porque si en caso, algunas guambras se asustan, dicen que no tiene que asustar, porque a todas las mujeres nos da eso que es el período de la regla. Y también le enseñan a que tiene que cuidar que no deben meterse en el agua, que no tienen que andar con hombres porque pueden quedar embarazadas.

La menstruación no se lleva bien con el agua, en especial con la fría. Parecería que existe una oposición irreconciliable entre una y otra. El agua corta la sangre de la regla, la acumula, incrementa el flujo sanguíneo, enferma a la mujer. Por eso debe cuidarse de lavar la ropa e incluso los utensilios de cocina. El agua es la vida de la tierra y la condición del fruto. Pero también encierra y esconde el mal, como parte de un rito en el que el bien se halla siempre en pugna con el mal. En los pozos y quebradas, lugares del agua vivificante, se esconden y viven el *supay* y el *cuiche* que pueden ingresar libremente en la menstruante y enfermarla e incluso embarazarla del mal. Isabel Hernández¹⁴ opina que esta sería una de tantas expresiones simbólicas de la cosmovisión indígena del concepto de dualidad. Co-existencia de dos contrarios; la fuente (*tasqui*) de la que nace el hilo de agua que hará la quebrada y la

14 Ha sido importante la lectura comentada al manuscrito realizada por Isabel Hernández.

quebrada misma que será capaz de albergar al *cuiche*. Entre los cañaris las prohibiciones parecen más extensas.

Con nuestras hijas, primeramente que no deben entrarse en agua fría, no comer cosas agrias, cuidarse, no hacer esfuerzos.

No deben lavar, comer comidas infectosas como son el pescado, carne de puerco, maní, achote, chocolate y otras cosas más. Y también dicen que no salgan al frío. Pero sí se hacen actividades agrícolas, pequeñas cosas, es decir, ver a los animales, sí cocinan.

También cuando están con la regla, algunos padres de familia o madre de familia le han dicho no puedes lavar la ropa porque te vas ir en más sangre o te va a aumentar la regla.

Para las indígenas la menstruación se inscribe en el mundo de esas enfermedades que, mes a mes, le corresponde sufrir a la mujer. Pero mientras la mujer mestiza puede llegar a vivir la regla como una enfermedad de origen físico, para la indígena se trata de una realidad propia de su existencia individual y cósmica. No se trata, pues, de un malestar relacionado con el dolor sino de un estado especial de la mujer que le hace proclive a transformarse en vehiculizante del mal. Al respecto, Hernández comenta que “ las prohibiciones que se dan durante el período menstrual y los riesgos de la mujer de ser víctima fácil del «mal» hacen referencia a la ruptura de un mundo armónico entre la naturaleza y la mujer, cuyo nexos simbólico es la fertilidad. Por lo tanto, en aquel período en el que objetivamente la mujer es infértil, ella no debe tomar contacto con las expresiones más significativas de la fertilidad, para no destruir la armonía natural. Si lo hace, transgrede y corre riesgo”. La transgresión es el mal y, al mismo tiempo se castiga con el mal.

Durante la regla, la mujer se ubica de manera franca en el dualismo contradictorio de la concepción del mundo. Por una parte, como toda hija, entra en competencia con la Tierra, su madre, puesto que en esos días, según se desprende de los testimonios, no es infértil. Incluso para las adolescentes que han recibido cierta información en los colegios no está del todo claro que durante la regla la mujer no puede quedar embarazada. Por otra parte, el flujo menstrual es contaminante e impuro. De la misma manera que los maridos no se acercan a las mu-

jeros durante la regla, porque se contaminan, las mujeres no deben ingresar a las sementeras porque las dañan.

María Elena Sandoval relaciona el período menstrual con la luna tierna y considera a los dos acontecimientos como hechos de infertilidad. En la luna tierna se trata de un elemento extraño que viene a alterar la construcción del fruto, a dañarlo convirtiéndolo en inservible. La regla demuestra que la mujer es fecundable en cualquier momento¹⁵, que puede, como Pacha Mama, recibir la semilla y dar un hijo. Pero también es posible entender la posición contraria, es decir, que la menstruante contradice la fecundidad permanente de lo femenino, como la Tierra. Por lo mismo, si ingresa a la sementera, se presenta como la antítesis de la fecundidad, como una fuerza estéril y esterilizante que emana a través del flujo que, al ponerse en contacto con los frutos aún tiernos, entorpece su proceso de maduración dañándolos para siempre.

Así podrían entenderse mejor los testimonios que Sandoval cita en su obra. La luna tierna, ¿es, acaso, una mujer menstruante, infértil que, desde el poder que da la infertilidad, atenta al poder fecundo de la Tierra? Durante la regla, la mujer es tabú, por ende sexualmente intocable: “En luna tierna no se trabaja porque lo que está sembrado se llena de gusanos, y a veces no maduran los frutos”. “Cuando es luna tierna, no hay que tocar a la Tierra, porque es como una cosa que se hace pedazos. La tierra está débil y no hay que sembrarla porque no produce. Y lo que está sembrado se pudre. Por eso dice que no hay que tocarle”¹⁶.

También la menstruante está débil puesto que pierde sangre. Esta debilidad la convierte en posible presa del mal del cual no puede defenderse con el poder de la fecundidad. Por lo mismo, el *cuiche* es capaz de introducirse y fecundarla pero su fruto no será un hijo común y corriente, sino una cosa dañada, mala, un fruto podrido, un monstruo.

La menstruación es polisémica: avisa a la mujer que no está embarazada, a la casada que no ha sido embarazada y a todas, de modo particular a las adolescentes, que es posible embarazarse. En este

15 La cultura indígena desconoce el ciclo de la fecundidad de la mujer.

16 *Ibidem*, pág. 83.

sentido, la menstruación es un significante de fertilidad posible que se liga a otros significantes de impureza típicos de la cultura judeo-cristiana.

La menstruante, como la luna tierna, posee poderes negativos sobre lo tierno, los renuevos, las mieses que recién verdean en los campos. Para los indígenas de Imbabura, la menstruante daña las plantitas, las envenena de dolor, les transmite el sufrimiento que su regla le ocasiona a ella misma.

Para las mujeres y los varones adultos los preceptos son claros y terminantes, como explica María: *Durante este período de menstruación no se puede entrar a los sembríos de papas, cebolla, ni de ajo porque dicen que le contagia la plaga.*

Agustín y Alfonso aclaran la relación entre la menstruante y la luna tierna: ambas dañan los sembríos y la semilla, más aún dañan a la Tierra que, como en un acto de venganza, no fecundará lo que el hombre coloca en los surcos. El poder de dañar es tan grande, que no debe ingresar en el terreno que se está preparando para la siembra. En la regla se produce un desperdicio de vida, desperdicio de sangre, como dicen, que atenta con los principios reguladores de la fertilidad de los campos.

Claro, eso es lógico que no deben hacer ningún trabajo dentro de lo que estamos sembrando o para poder sembrar. Es como luna tierna: siempre que sembramos en luna tierna, siempre el problema, siempre sale mal, es casi lo mismo.

Algunos han dicho que si la mujer que está con la regla ingresa a los sembríos, entonces va a plagar¹⁷, y eso trae como consecuencia la pérdida de la inversión en la actividad agrícola.

Las regla es para tener hijos, dicen los quichuas, porque señala a la familia y a la comunidad que hay una mujer apta para ser sembrada por el varón que ella elija. La madre puede alegrarse porque a su hija le ha llegado la menarca. No se refiere a la regla en sí misma que marca la

17 Plagar: de plaga: va a llenar de plagas los sembríos.

infertilidad momentánea, sino en tanto parte de un discurso que habla de la capacidad generadora de toda mujer. Por esa razón, se celebra su advenimiento.

Algunas mamás que han tenido conocimiento que su hija ha tenido la regla, preparan cuy y le dan de comer. Y otras, como no han sabido absolutamente de esto, no le dan nada de importancia.

Una mujer, cuando está al tanto de la hija, tiene cuidado o estima mucho a la hija, ella sabe y en ese momento les da pelando un cuy diciendo que se desperdicia la sangre. Algunas no tienen cuidado de la hija, no saben cuando viene ni cuando pasa.

Parece que entre las muchachas quichuas hay más reserva y también más desconocimiento y menos comunicación entre madre e hija. La primera regla suele pasar desapercibida porque la hija se cuida mucho de que la madre se entere.

La madre no hace absolutamente nada porque la hija esconde sus cosas, esconde lo que pasa en el cuerpo. Entonces, hay mamacitas que cuidan, le dicen que no tiene que bañarse con el jabón, no tiene que bañarse con agua fría, y no tiene que lavarse las manos tan de mañana, no tiene que lavar la ropa bastante tiempo, dígase una hora, dos horas, porque eso le perjudica a sus períodos.

Entre los cañaris, la menstruante *no puede estar presente en las reuniones con la gente*. ¿Qué acontece con la palabra y los decires, acaso se dañan igual que los frutos de la Tierra? Además de abstenerse del aguacate, el limón y la naranja, debe evitar pasar por donde está el *cuiche* porque *se quedan embarazadas de un animal que se llama la mula matriz*. Este embarazo no es puro cuento. Hay quienes que, como Rebeca, han sido testigos oculares de lo que ha acontecido con mujeres que desoyeron la prohibición y fueron víctimas del maleficio.

Y cuando éramos pequeñas, hemos visto que una vecina se quedó embarazada, y hemos visto ese animal, la mujer nos contó que es un redondo, que es como un cerdo. Según hemos escuchado, no debemos pasar por el cuiche. Los cuiches existen donde existen pozos, en donde están las aguas permanentemente. En la tierra que llamamos un potrero, siempre pasan por allí.

Es mejor que la menstruante esté en casa o muy cerca de ella. Si no cumple a cabalidad todas las normas respecto a la regla, corre el riesgo de enfermarse de varias dolencias, entre ellas la más grave es *la leprosería*, que representa la corrupción total de la carne.

Son cosas de respeto

El tema de la sexualidad no forma parte de la educación doméstica. Con mayor intensidad que en la cultura urbana, la sexualidad se mantiene en el espacio de lo secreto y de lo sagrado. Los padres casi nada dicen a sus hijos, mientras los adultos hablan de la sexualidad en sus reuniones colectivas, pero siempre desde el lado picaresco.

La sexualidad se agota en las relaciones sexuales en tanto vivencia entre una mujer y un varón y se extiende a todas las relaciones de plantas y animales. Sin embargo, las uniones entre mujeres y varones pertenecen a un orden que no se ve reflejado en la naturaleza. Mientras en el mundo blanco-mestizo se construyó un discurso tendiente a ligar lo humano y lo natural de la sexualidad, en el indigenado la ruptura parece irreconciliable, pese a la relación sustancial entre Pacha Mama y toda sexualidad.

Sólo así se entiende que la sexualidad pertenezca a lo sagrado. Como explica Olivia, una muchacha cañari, hablar de sexualidad, bajo la forma que fuese, incluso desde el punto absolutamente informativo, sería faltar al respeto a los mayores, a la vida y a la Tierra.

Yo pienso que en los quichuas no existe, en los indígenas no existe eso de que los padres hablen sobre sexualidad. Yo pienso que en los mestizos eso sí debe hacerse. Pero no en los indígenas. Pero yo pienso que es cosa de respeto ni siquiera se puede hablar, ni siquiera en delante de los hijos.

Por lo mismo, como dice Silvia, otra muchacha chibulea, cualquier información que se obtiene se produce en el grupo de pares. Una información muy elemental, llena de vacíos y de misterios. Chicas y muchachos crecen con los nuevos modelos culturales y con la curiosidad que, en parte, satisfacen en sus visitas a la ciudad. Algunas mamás informan algo sobre la menstruación, pero de los varones nadie se preocupa porque a ellos les corresponde aprender con la vida.

A las huarmiguambras les habla la mamá, y a los cariguambras casi no les hablan, ellos mismos aprenden entre amigos en la escuela. A las guambras les enseña la mamá que tienen la vagina, a los guambras que tienen el pene. Pero casi la mayoría crece por crecer. Pero es solo un pequeño número de papás que les enseñan. La mayoría dice que esas son malas palabras, les insultan porque dicen esas cosas que son malcriadeces.

Mujeres y varones jóvenes se han resignado a no tocar estos temas en público. Precepto tabú que no pueden violentar sino a escondidas. *Nos dicen que eso es malo, que no debemos conversar de eso. Nos mandan insultando cuando empezamos a hablar de eso.*

Las mamás y los papás jóvenes confirman que el tema de la sexualidad pertenece a lo sagrado, a lo mítico, a lo intocable y que en la actualidad algún cambio se ha dado especialmente porque en la escuela y en el colegio alguna vez se enseña algo.

En la comunidad indígena esto ha sido sagrado. En la actualidad existe un poquito de que se habla del cuerpo, de que se les hace comparaciones a los niños de que tú tienes la vagina y tú tienes el pene, que tú tienes que orinar sentada y tú tienes que hacerlo parado, que tú tienes, que tú no tienes senos porque eres varón y tú tienes senos porque eres mujer. Entonces últimamente se les ha hablado sobre el cuerpo del hombre y sobre el cuerpo de la mujer, pero no en profundidad, porque la mayoría no tenemos mismo conocimientos¹⁸ o no sabemos mismo lo que es nuestro cuerpo íntegramente.

¿Cuál es el punto verdadero de esta sacralidad? Parecería que se trata de ese sexo inscrito en el cuerpo de mujer, la genitalidad que no debe ser expuesta a la mirada de otro ni siquiera en la intimidad de las relaciones con el marido.

En opinión del grupo de adultos, la mejor manera que los chicos y niños tienen de aprender es viendo lo que acontece con los otros y también con la experiencia que tienen en el contacto con los animales. Se trata de un aprendizaje que podría llamarse fáctico que se produce en el devenir de la vida, tal como decían los romanos: haciendo se ha-

18 Mismo: en verdad.

ce el artesano. En sus relaciones, en los acercamientos amorosos y desde lo imperativo de las pulsiones y los deseos ingresan en los misterios de la vida, como afirma Gonzalo.

Ellos aprenden como un pasatiempo nada más, no por lo que es algo normal, sino ellos utilizan a la mujer o la mujer utiliza al hombre, cómo decirle, para hacerle pasar la gana nada más, no es para hacer vida¹⁹.

Los jóvenes cañaris piensan que si hubiesen recibido algún tipo de información cuando muchachos, habrían podido decir algo a sus hijos e hijas. Pero nunca fue posible porque se habría atentado contra los principios de la etnia. Más aún, ahora se permiten decir que informar a los hijos es una de las obligaciones de los padres que nadie cumple. Una orientación, sin embargo, destinada a indicar rutas y a señalar referencias, pero no a develar los misterios. Este es el comentario de Anastasio:

Esto lo harían los padres de familia. Pero habiendo un poco de egoísmo, un poco de desconocimiento, a veces no han tratado las mamás de orientarles cuáles son las principales partes de las mujeres. De igual forma el papá debe indicar las partes principales del hombre. Creo que sería el trabajo de los padres, quienes tenemos la obligación de orientar, justamente conversarles que sean muy cuidadosos de sus partes, así darían una opción, una orientación para que el joven tenga sus cosas muy secretas.

Copiamos las cosas de la ciudad

Lo mestizo incide prácticamente en cada una de las áreas de su vida. En la actualidad la presencia de la televisión determina que esta influencia sea mucho más evidente y más agresiva. De ahí la gran dificultad de salvaguardar la etnia y la cultura y, peor aún, pretender volverla a sus orígenes. No es posible dar marcha atrás ni tampoco construir barreras supuestamente culturales que sirvan de parapeto para protegerse de lo foráneo.

19 Para hacer vida: para hacer pareja, casarse y vivir juntos.

Lo que cambia son los estilos de vida que exigen modificaciones más o menos sustanciales en las representaciones del mundo. Todo cambio responde a un lento y sostenido proceso que se da a lo largo de varios años. Los adolescentes indígenas no asumen nuevas posiciones ante la sexualidad porque ellos lo deciden sino porque ya encontraron el terreno preparado, en alguna medida, por sus propios padres.

Cuando los adultos de ahora (mayores de 40 años) fueron guambas probablemente jamás llevaron a la comunidad una revista pornográfica, ni pisaron un cine de películas para adultos. Sus pares que migraron en la década de los setentas no regresaron sino esporádicamente. Los jóvenes ya fueron a las ciudades con nuevos intereses y algunos aceptaron parte de lo que lo urbano les ofrecía. Probablemente tampoco llevaron a la comunidad material porno, pero es probable que lo hayan visto. Los chicos y muchachas, no solamente que miran sino que, además, lo llevan a casa, a la escuela y al colegio.

La prostituta es la maestra de la sexualidad, la que posee los ocultos secretos de la iniciación, la conquista y el placer. Posee las claves del goce y, a bajo costo, está siempre dispuesta a transmitir su saber. Es la gran iniciadora de los adolescentes, la que les conduce del temor a la seguridad, de la duda a la certeza, a la gran certeza de la virilidad siempre en duda. Odiada y deseada, cumple funciones ocultas en los procesos sexuales de las sociedades. Desde la posición falocéntrica del machismo, significa la parte mala, despreciable, deshonesto y dudoso de todas las mujeres y, por otro lado, el origen, la madre de todos los varones malos, deshonestos e infieles.

En ninguna de la etnias existen prácticas evidentes de prostitución de la que ni siquiera es posible hablar puesto que atenta contra los más elementales principios que regulan la dinámica y la economía libidinal. La prostitución es una mala costumbre de las ciudades, dicen, y jamás una comunidad indígena podrá ni siquiera hablar de ellas peor aún aceptar a una mujer prostituida

Lo pornográfico tiene como objeto decifrar todos los secretos del cuerpo y de la fantasía, del deseo y del goce. Por lo mismo, permanece entredicho, interdicto, como diría Roland Barthes. Se accede al goce “por la cohabitación de los lenguajes que trabajan *conjuntamente* el tex-

to de placer en una Babel feliz”²⁰. Lenguajes múltiples e indefinidos, opuestos y relacionados entre sí al mismo tiempo, permitidos y prohibidos. Lo porno no crea una persona para el goce sino tan sólo el espacio para que se construya una realidad imaginaria tal que pueda valer por sí, excluyendo incluso la presencia de un otro indispensable para el goce.

En cierta medida, lo porno permite que esta apelación al otro se quede en pura llamada y que el otro no responda como otro sino como el lugar de la pura apelación, en una relación especular y que daría cuenta de un deseo inútil y vacío. A una aventura pornográfica se podía aplicar con mucha propiedad esta frase con la que Barthes explica la demanda amorosa; “Usted se dirige a mí para que yo lea, pero yo no soy para usted otra cosa que esa misma apelación; frente a sus ojos no soy el sustituto de nada, no tengo ninguna figura; no soy para usted ni un cuerpo, ni siquiera un objeto (cosa que me importaría muy poco en tanto no hay en mí un alma que reclama su reconocimiento), sino solamente un campo, un fondo de expansión”²¹.

Sin embargo, los materiales pornográficos han empezado a formar parte de las rutas del saber de las nuevas generaciones indígenas. Los mayores ponen el grito en el cielo porque saben que se trata de una práctica inmoral y atentatoria a los principios que rigen los códigos de la sexualidad. Así comenta Agustín:

Muchos jóvenes de la actualidad llevan esas cosas, porque hay una gran irresponsabilidad de los padres. No enseñan que no lleven esas cosas, que no imiten esas cosas, y creo que todo eso ha venido afectando, digamos, unas cosas malas de la ciudad que afecta al campo. Hoy día los indígenas y los campesinos estamos copiando las cosas de la ciudad.

La pornografía no solamente que rompe los esquema mentales de los indígenas sino que atenta contra las concepciones sobre el hombre, sobre la mujer y su sexualidad al hacer público lo que es secreto e íntimo. No se trata solamente de los adolescentes que viven cerca de las

20 Barthes, Roland, *El placer del texto*, 1982, pág. 10.

21 *Ibidem*. Pág. 13.

ciudades, sino de todos, incluso de aquellos que habitan cerca de los páramos, tal como denuncia el yáchag Julio. La prohibición comunitaria no surte efecto porque las posiciones de mujeres y varones adolescentes son más fuertes. Quemar una revista no es más que un acto cuyo valor es puntual y que no sirve para desbaratar los avatares de los deseos y de las fantasías.

Arriba, en el sector indígena, eso es prohibido. Por ejemplo, yo vi un día que estaban agarrando una revista de lluchas²². Entonces cogió el papá y botó a la candela.

Lo que la pornografía enseña a los jóvenes no les sirve para la vida, todo lo contrario, les desvía de los principios morales de la comunidad. Sin embargo, para chicas y muchachos resulta una buena alternativa para responder a sus preguntas aunque, de hecho, las dudas permanezcan sin respuesta a lo largo de la vida. Para los adultos, lo único que las chicas y los muchachos podrán sacar de esta información es el mal y la corrupción, como dice Anastasio. Lo que se corrompe es la cultura, el mito de la sexualidad que pierde su misterio en esos cuerpos que exhiben lo sagrado de forma procaz. Cuando se develan los misterios de los mitos, termina la cultura y se corrompen los sujetos.

Siempre miran, tienen esta visión, la pareja tiene que conocer, hacer la práctica. Esto no puede llevar a una educación al hombre, no, sino a una corrupción.

A los adolescentes les atraen. Entonces, como ya son grandes, les llaman la atención, les atraen y tratan de practicar. Viendo eso, tanto la mujer como el hombre se excitan y ellos también tratan de comprobar, de hacer efectivo esa revista que están viendo en papel.

Las costumbres, los estilos de vida, el medio rural, las limitaciones sociales y tecnológicas seguramente habían configurado un escenario en el cual lo pulsional se autoregulaba. Cuando estas condiciones cambian, los adolescentes se ven abocados a formas nuevas de vivir la adolescencia y la sexualidad, como dice Pedro:

22 Lluchas: desnudas.

A los guambras caris les gusta mucho la sexualidad. Y siempre ven, por ejemplo, películas prohibidas y compran revistas prohibidas. Hay ahora mucha ilusión de la sexualidad.

En lo que respecta a los actores principal de este conflicto cultural, prefieren guardar un silencio culposo. Aceptan que sí, que ellas y ellos ven esas revistas pero no dan juicios de valor. Como ante una situación de compromiso, las muchachas se aventuran a decir que no les gusta que los chicos frecuenten esa información porque *aprenden a violar y a asaltar*.

Quieres andar solterita

Las concepciones sobre la sexualidad se han modificado de manera importante en las últimas décadas, y probablemente el cambio más significativo tenga que ver con los nuevos sentidos de la maternidad y la paternidad. Estos cambios se producen cuando la sexualidad se laiciza, es decir, cuando su conceptualización y praxis ya no se basan en conceptos y criterios religiosos sino en los deseos y decisiones personales.

El espacio de las relaciones entre varones y mujeres se llena de nuevas nociones y de principios que toman en cuenta realidades antes insólitas como la libertad, el derecho, el placer y el goce. La libertad para decidir sobre una relación se constituye, ya no en los compromisos familiares y legales, sino en las exigencias de lo amoroso y erótico. El amor se transforma en la razón de la pareja tanto en su constitución cuanto en su mantenimiento. Ya no es la ley de la perennidad hasta la muerte lo que determina la permanencia del matrimonio sino el hecho real de los actos tiernos y amorosos destinados a construir redes de reconocimientos mutuos.

Por otra parte, el hijo no aparece como el destino irrenunciable de la mujer sino el significante mayor de lo femenino que puede o no transformarse en realidad tangible. Por lo mismo, su inscripción cambia de lugar, de la obligación imperativa de la ley, pasa al espacio del deseo. Los hijos ya no llegan por mandato de Dios, sino por obra de un deseo agencioso que se realiza en ese advenimiento y pertenece a la mujer, al varón y también a la sociedad. Los conceptos de paternidad res-

ponsable y de responsabilidad en la paternidad vienen a sustituir a esa posición pasiva de la mujer y del varón que construían familias sin ninguna correspondencia con sus deseos y también con las posibilidades de carácter personal.

Estos cambios no llegan a las comunidades indígenas con el mismo ritmo e intensidad que al sector urbano. El discurso religioso tradicional construyó una férrea barrera ayudado por el aislamiento y por el sentido que la cultura da a la sexualidad.

Sin embargo, la impermeabilidad absoluta ha sido imposible y, con otros aportes culturales, también han ingresado, de forma paulatina, estas nuevas concepciones. Y, aunque por lo pronto no existan conocimientos claros, por ejemplo, sobre todo lo que implica la salud reproductiva, se van configurando los elementos que más tarde les permitirán asumir actitudes acordes a su realidad actual.

Los adultos tienen una posición que responde a la tradición. *Seguimos teniendo hijos*, es la expresión corriente. Hijos que llegan, con frecuencia, a llenar los vacíos que dejan los hermanos muertos. Hijos importantes para la mujer, para la agricultura, para traer más miembros a las comunidades que, por la migración, se han visto seriamente diezmadas²³.

Las mujeres dividen en dos grupos a los maridos: los que rechazan de manera radical toda idea de controlar la fecundidad y decidirse por un control responsable, y quienes, sin practicarla, piensan que no estaría mal que lo hagan los matrimonios jóvenes. Esta última posición, si bien no afecta a los adultos, crea un espacio a la posibilidad de que las nuevas generaciones puedan ingresar de distinta manera en el campo de la salud reproductiva.

Algunos, los que entienden, comprenden, ellos piensan que sería bueno eso. Vuelta algunos que son ignorantes no comprenden.

23 En el período comprendido entre 1974 y 1982, migraron a las ciudades alrededor de 2.5 millones de campesinos e indígenas. La ciudad de Quito recibió, en 1982, más de 400 mil migrantes de los cuales el 70% pertenecía al indigenado y campesinado de la Sierra. Cf. Cepar, *Población y vivienda. Datos comparativos de 1974 y 1982*, Quito, 1983.

Los cambios en los conocimientos y en las percepciones de su mundo son capaces de comprometer a la pareja en la toma de decisiones respecto al número de hijos. Porque si la mujer sufre con cada nuevo hijo, al padre se le amplían sus responsabilidades de orden económico. Este factor, para los cañaris por ejemplo, es definitorio como lo señala Anastasio. Pero para que las jóvenes parejas puedan plantearse de tipo de problemas y alternativas, hace falta que reciban información oportuna y adecuada:

En este campo, la mujer o la pareja, digamos si ya no quiere tener más hijos, sería la planificación familiar, no queda otro remedio. Creo que, si es que la hija sufre, la mamá tiene que orientar que ya no tenga más hijos, que se haga ligar o háganse una planificación familiar, de acuerdo a su condición. Si la hija tiene buena solvencia económica, no puede orientar por ese lado.

Pero nada es fácil. Los conocimientos y las actitudes culturales y religiosas influyen. Mientras unos se sienten con libertad para decidir por la planificación familiar, otros se resisten y la rechazan. Parecería que, cuando no se producen acuerdos, es el marido el que más fácilmente se opone, como dice Rebeca, por muchas razones, especialmente por los celos.

Hay hombres que ellos mismos planifican: bueno, ya tenemos estos hijos, ya no tenemos más tierritas, se puede ir a conversar con el médico, se puede hacer algún tratamiento. Hay otros maridos en cambio que no entienden, la mujer quiere planificar y el hombre no quiere, ahí es un problema grande en la pareja. Hay celos, especialmente en el hombre, porque si uno (la mujer) se planifica es porque ya está poniendo los cachos o que ya va a dejar. Si algunas mujeres tienen seis, siete hijos es porque los maridos no quieren planificar, y ya no hay como contradecir.

Si ya no tiene más hijos, se creará una soltera que puede fácilmente irse con el hombre que quiera. Es necesario relacionar estos temores con la realidad de la migración de los varones. Se trata, pues, de un conflicto que se liga al orden moral difícil de ser manejado cuando los maridos se ausentan por largas temporadas. Luego del trabajo en la Costa, por ejemplo, o cuando vienen de fuera del país de visita, embarazar a la mujer es una forma de asegurarse fide-

dad. *Claro, dicen, que vos quieres andar solterita por eso no quieres tener más hijos.*

Las mujeres adultas están de acuerdo en que se haga algo para controlar el número de hijos. Ellas no lo pudieron hacer a tiempo, pero juzgan que sus hijas y, más tarde, sus nietas deberían practicar algún método que les permita regular los nacimientos sin que ello implique ningún tipo de daño a la mujer. Por lo mismo, hace falta que las mamás reciban información para que, luego, la transmitan a sus hijas.

Sería una cosa maravillosa recibir información, con tal de que sea con métodos favorables para las mujeres, porque hay métodos dañinos que hasta ahora han enseñado y que hacen daño a las mujeres. Nada hemos dicho, si la mamá también no sabe cómo no tener hijos, ¿cómo se puede explicar?

El tema del control forma parte del discurso de las parejas jóvenes, aunque en ningún caso se menciona el control como parte de la responsabilidad en la paternidad sino, por el contrario, como un hecho aislado que tiene que ver con la situación económica de la familia y no con aspectos más globales que incluyan el tema de la salud de la mujer y, menos aún, el de sus derechos reproductivos. Por lo mismo, se trata más de un decir que de una actitud práctica.

Rosario habla a nombre de sus pares quichuas, al tiempo que se pregunta por qué algunas jóvenes esposas no se deciden por el control de su fecundidad, si ya tienen más hijos de los que pueden mantener. En el testimonio se enfrentan el deseo con la obligación, lo nuevo con la tradición religiosa. Este enfrentamiento resulta de capital importancia para entender los cambios que al respecto se están produciendo.

Ahora por la situación económica misma, a las mujeres mucho les interesa eso, tanto a los hombres como a las mujeres, por lo que la vida no es fácil. Ahora, por ejemplo, si yo tengo unos tres hijos, si es que yo no tengo posibilidades de mantener, ¿por qué no les va a gustar? Hay muchas personas que dicen, Dios mío, por qué me has dado tantos hijos, yo no puedo mantener.

Pero para ninguna mujer es dable realizar una opción sin la anuencia de su marido. Hay maridos comprensibles que poseen algún

tipo de información y que apoyan la decisión de sus esposas. *Entonces ellos mismos les llevan a donde el médico.* Pero están los otros que se oponen por los celos *porque piensan que cuando ya no tenga hijos van a ir con otro a traicionar.* O porque sostienen la tradición de que cada hijo es importante, pues garantiza la mano de obra para la labranza de unas tierras cada vez más exiguas. Así comenta Rosa:

Algunos dicen que siga no más teniendo. Dicen que debemos no más tener más hijos para que puedan ayudar así en trabajos, así en la agricultura, y así ayudan más tener más economía. Esto piensan ellos.

También eso sí es importante para que los niños ayuden. Pero debemos ver la economía: para que pueda alcanzar para dar educación y alimentación a los hijos, para dar un vestidito, debemos tener tres hijos no más.

Los varones que han tenido acceso a la educación son más conscientes de la necesidad de tener los hijos que se puede mantener y educar. Pero, como dice Alfonso, sean conscientes o no, sepan algo o lo ignoren todo, los maridos son reticentes al control de la fecundidad.

Siempre dicen que la mujer no quiere tener más hijos por tener mozos o por ponerse más guapa, elegante, como para que no te ensucies, porque los niños te ensucian. Para tener enamorados, mozos, no quiere tener guaguas.

Probablemente el grupo de jóvenes adultos es el que se enfrenta a los conflictos que se originan en la división interminable de las tierras entre las familias. Las comunidades crecen y las tierras se estrechan disminuyendo las fuentes de trabajo y las posibilidades de sobrevivencia.

Entonces, como ahora todo es estrecho, con sus cosas por aquí, por allá, y los terrenos también son pocos. Ahora con el aumento de la vida misma²⁴, los terrenos siguen estrechándose, cada día más se dividen en parcelas.

24 Aumento de la vida: se refiere al incremento del costo de la vida. Pero también podría indicar el incremento poblacional en relación a las dificultades de conseguir tierra para las nuevas generaciones.

En lo que concierne a las adolescentes, su posición es la de sus madres: la necesidad de planificar la familia y no tener sino los hijos que se puede mantener. Las que poseen mayores niveles de educación, en especial aquellas que han llegado al colegio, tienen claro que se trata de una decisión que ya no pueden eludir. Más aún, en sus testimonios se vislumbra la aparición de su propio deseo de no tener más de dos o tres hijos más allá de la real situación económica.

Toman el té de cobre

Se suele aceptar que la educación es una variable que influye positivamente en el uso de métodos modernos de control de la fecundidad. Sin embargo, el conocimiento de los mismos por parte de las mujeres indígenas no implica su uso.

Según el estudio de Cepar que analiza los datos de Cemoplaf, “Apenas una mujer de las 16 que conocían métodos en Azuay, lo está usando”. Y se trata, con frecuencia, de un método bizarro, “tradicional o folclórico como es la infusión de ruda o altamisa”. Se puede, pues, “afirmar que la prevalencia anticonceptiva en estas comunidades es nula”.²⁵

En términos generales, prácticamente todos conocen la existencia del control voluntario de la natalidad. Pero parece que son pocas las mujeres que poseen un conocimiento más o menos válido de los métodos, incluyendo a las chicas que o están o han pasado por el colegio.

Las adultas no son capaces de nombrar los métodos de prevención del embarazo. Y si lo hacen, tan sólo repiten nombres sin que sepan en qué consisten. La misma yáchag de los cañaris que, como partera ha recibido entrenamiento técnico, confiesa que *de métodos no puedo decir nada, lo que sé es método natural y métodos que practican*, es decir, aquellos que vienen utilizando las mujeres desde tiempos inmemoriales.

En el grupo de las parejas jóvenes, los varones poseen un conocimiento mínimo. Cuando deciden optar por prevenir los embarazos, o

25 Cepar, op. cit. pág. 47.

acuden al yáchag o, lo que es más común, acuden a un doctor. Pero hablan de *pastillas*, *cápsulas* y *ligación*. En ninguno de los grupos se nombra al preservativo. Todos son nombres que les dicen poco de verdad y mucho de imaginación. Por ejemplo, cuando hablan de la píldora, dicen que la mujer la debe tomar una media hora antes de tener relaciones.

Dicen que la T no se queda perfectamente sino que a algunas les queda bien y a algunas les queda mal. Entonces eso puede producir cáncer, tal vez puede producir alguna enfermedad femenina. También hay otros métodos según los conocedores, los doctores han aplicado han hecho esas prácticas. Dicen también el espiral, ese espiral no lo conozco tan bien, como es al fondo mismo. Entonces de la misma manera no permite la entrada en el momento que tenga relaciones sexuales, no permite la entrada de los espermatozoides para que fecunde y tenga hijos.

Tal vez las que no hacen así practican a base de pastillas anticonceptivas, entonces se toman al momento de tener relaciones faltando una media hora o veinte minutos, así toman eso, entonces después tienen relaciones y no pasa nada, porque esa pastilla dice que mata a los espermatozoides, entonces no le permite el ingreso.

Como se ve, la escasa información se encuentra saturada de equívocos y malentendidos. Mucho más que en las mujeres, entre los varones los métodos van acompañados del riesgo de enfermar, sobre todo de cáncer. Por ejemplo, José afirma que tiene experiencias evidentes de lo dañinas que resultan las pastillas:

Eso ha traído problemas, hay dos o tres casos en mi comunidad que han sabido tomar pastillas y después tienen síntomas lamentables porque tienen dolores de cabeza, de estómago, digamos el organismo se ha dañado.

La información de las mujeres no es mejor. Se mencionan la T de cobre, las pastillas, el espiral y la ligadura pero desconocen los procesos y no se sabe qué hace cada uno de ellos, particularmente la píldora que más aparece como preservativo. Por otra parte, este desconocimiento da cuenta de que en las comunidades el uso de los métodos es casi nulo.

Los adultos afirman que las adolescentes y los chicos reciben una buena información en el colegio y que, por lo tanto, se hallan bien informados. Pero la realidad es muy distinta. Como sus madres, lo que saben es muy general y vago, un conocimiento nominativo y lleno de imprecisiones. De hecho, en el colegio casi no les hablan de estos temas y, si algo saben, es por la televisión. Su desconocimiento es tal que confunde la T de cobre con la infusión de té. Una de ellas dice con toda soltura: *yo conozco que toman el Té de cobre, pastillas, unas hierbas también.*

Y las condiciones de los chicos son exactamente iguales o peores. Por ejemplo, al tiempo que nombran la T de cobre y las pastillas, dicen que el método más seguido es el natural que consiste *en cuidarse en época de la menstruación.* Con lo que se confirma la creencia generalizada de que la mujer es fértil durante el período de la regla.

El testimonio de José resume esta situación de pobreza de conocimientos en la que viven mujeres y varones. Los padres no saben, peor los abuelos, chicas y muchachos no reciben nada ni en el colegio ni en la casa.

En este caso existe un poco de desigualdad: la gente que está estudiando poco conoce de esta planificación. La mayor cantidad de personas, pese al aspecto económico, desconocen mucho de estas planificaciones. Pero hay jóvenes que, a pesar de no estar estudiando, por ejemplo, jóvenes de mi barrio que emigran a trabajar en Cuenca, en Guayaquil, ellos dicen que ven en la televisión y es en donde adquieren estos conocimientos.

Las pepas de aguacate

Así como existen métodos abortivos llamados naturales, también los hay para controlar la fecundidad. Y parece que entre unos y otros las diferencias son mínimas. Ciertas plantas sirven para los dos propósitos. Tanto jóvenes como adultos se refieren a los métodos propios de la cultura aunque siempre de manera reservada, como si fuese un secreto que hay que cuidar. Los mayores se muestran muy parcos, el yáchag Julio informa algo, pero no sin reticencias.

Según los mayores, los métodos naturales son más eficaces que los de los doctores y no causan ninguna enfermedad a la mujer, métodos *que es más garantía como espiral*, comenta Angela, porque hay experiencia de mujeres que han estado usando algún método dado en el centro de salud y, sin embargo, han quedado embarazadas. Y cuando esto acontece, el marido se enoja mucho porque *se siente frustrado y engañado, puesto que para nada he gastado plata en esas tonterías*.

Julio dice que recién en los últimos tiempos los yáchags están experimentando con productos naturales, propios de ellos, para controlar la fecundidad. Pero, como él mismo reconoce luego, son métodos que se han utilizado siempre. *Hay que tomar ayahwasca, zaragoza, raíz de sigse, agua de yana capulí, eso hay que tomar para no tener hijos*.

El método autóctono más indicado y posiblemente más utilizado es la infusión de pepa de aguacate que debe ser tomado no por tres veces como para el aborto, sino muchas veces cada mes. *Se muele la pepa de aguacate y con eso se hace una agüita que hay que tomar varias veces*.

Nos gustaría más orientaciones

La salud reproductiva, el crecimiento poblacional, la morbi-mortalidad materno infantil no constituyen el problema que más preocupe a las comunidades indígenas. La pobreza, la falta de agua, la migración, las cada vez más escasas fuentes de trabajo, la imposibilidad de conseguir fertilizantes para mejorar las condiciones de una tierra empobrecida absorben toda su atención. Para introducir un programa de planificación familiar en una comunidad quichua de la provincia de Bolívar, Aprovechó ofreció, al mismo tiempo, un programa de desarrollo agrícola. Las familias se entusiasmaron con el segundo e hicieron poco caso del primero. Las condiciones del embarazo se mantuvieron exactamente igual a las de antes²⁶.

Primero vivir y después filosofar. La complejidad de las estructuras sociales y culturales con frecuencia impide que se vean con claridad las relaciones entre los diversos términos que intervienen en los proce-

26 Cemoplaf, comunicación personal

sos de desarrollo. “En términos generales, se acepta que la pobreza persistente y generalizada y las graves desigualdades sociales entre hombres y mujeres tienen una influencia considerable en los factores demográficos (...) que a su vez se ven influenciados por estos” afirma el Programa de Acción de Cipd-94²⁷.

En consecuencia, solucionar los problemas de sobrevivencia es prioritario. Demuestran interés y hasta ven la necesidad de un método que les permita regular la fecundidad y planificar la familia, pero las exigencias primarias copan su atención. De todas maneras, las parejas jóvenes y el grupo adolescente reclaman un programa de información sobre salud reproductiva que tenga que ver con la relación de la mujer, el varón y la comunidad con la fecundidad. El aspecto comunitario y una visión culturalista de la procreación deben ser siempre tomados en cuenta.

Sería una *maravilla*, dicen las mujeres cañaris, mantener un proceso de información útil y veraz destinado a cada uno de los grupos sociales, partiendo de los mayores y los yáchags hasta los adolescentes.

Nos gustaría saber cómo utilizar esos métodos y a qué tiempo se puede utilizar. Nos gustaría más orientaciones o sea en las comunidades, con las mamás, con todos los mayores, también con los yáchags para que puedan seguir manteniendo.

Las mujeres chibuleas están convencidas de que los varones reaccionan negativamente porque no saben de qué se trata. Sus celos y sus temores desaparecerían si recibiesen una buena información.

Si dicen que la mujer va a ir con otro a traicionar, es por falta de curso en las comunidades que hagan entender que en esta vida es muy difícil dar de comer a los hijos, dar educación a los hijos.

Las guambras, aunque no insisten demasiado en el tema de la capacitación, y más bien tienen un aire de sábelo todo, de ninguna manera desestiman una mejor información.

27 Cipd-94, *Resumen del programa de acción*, pág. 9.

Actualmente ya no creen en las plantas medicinales, no, ya no dan mucho valor. Por ejemplo, la amapola es una planta para la planificación, pero ya no creen las mujeres, porque la amapola es una planta que permite no tener hijos. Pero yo creo que desconocen esa planta, es efectiva esa planta.

En consecuencia, antes de desarrollar proyectos de información y educación en población y crear servicios de salud reproductiva en las poblaciones indígenas, es imperativo conocer de mejor manera cómo se inscribe la sexualidad y sus expresiones en la cultura autóctona. De lo contrario, los esfuerzos no brindarán sino resultados mínimos.

Curanderos y médicos

Las indias que van a dar a luz en el hospital ya señalaron que no se sienten tratadas en igualdad de condiciones con las mujeres mestizas. Son maltratadas también porque ni los médicos ni las enfermeras respetan sus costumbres, sus creencias y sus posiciones mentales y afectivas.

La atención médica y hospitalaria rompe, de forma violenta, con los parámetros culturales que rigen las nociones de salud y de enfermedad, de remedio y curación. El embarazo y en especial el parto no son vistos desde la cosmogonía del indio sino desde la lectura que realiza el discurso técnico y aséptico de la medicina académica.

Por estas razones, las mujeres indígenas se resisten a la atención médica pese, incluso, a que reconocen que los médicos pueden curar mejor. Este es un factor más que interviene en el proceso de destrucción de su cultura. Las mujeres jóvenes, para ser mejor atendidas y respetadas, se van por la vía del mestizaje: renuncian a su vestimenta y a su lengua, y se presentan como las mestizas. Esta actitud da cuenta de un grave renunciamiento a lo propio a cambio de un servicio. Así se vende la cultura para comprar un poco de mala atención.

Todo esto forma parte de los procesos de transculturización y de reflexión en los que se encuentra la gente joven. Si bien se da un movimiento destinado a rescatar y revalorar lo autóctono, ello no impli-

ca que no se aprecie la necesidad de que la población indígena toda y, en particular las mujeres, tengan acceso a una atención integral en salud.

A más de los problemas étnicos que interfieren en la utilización de los servicios existentes, también cuentan, y de manera muy significativa, los problemas económicos de estas familias que carecen de dinero para adquirir medicinas. Los indígenas esperan una medicina oficial tan gratuita como la aborígen. Así se expresa un joven papá cañari:

Bueno, al respecto de esto sí hay doctores que curan o trabajan por el bien de los enfermos y pacientes. Pero sí hay algunos doctores que es por el interés de plata que no curan tanto a los indígenas, tal vez sí a los mestizos que atiendan cuando llegan. Y allí hay doctores que a los indígenas dicen que espere un rato, que espere un minuto, ya mismo les atiendo, tengo que atender a otro. Y así sucesivamente. Y el indígena aguanta el dolor.

Los muchachos ponen por ejemplo el caso del centro de salud de Quilloac en el cual *no dan mucha importancia al sector indígena. Dicen: que venga hoy día, que venga mañana, que el doctor no está aquí.* No así a los mestizos a quienes se les atiende mejor. Esas diferencias, que son obvias para los indígenas, les alejan de la atención médica, incrementan las experiencias de segregación y los resentimientos ancestrales.

Por lo mismo, es unánime la demanda de centros o puestos de salud en las comunidades. *Para que no existan estos problemas exigimos que haya en la propia comunidad.* Se pretende que el servicio sea de tal forma que puedan sentirse seguros de que, a cualquier hora y en toda circunstancia, recibirán una atención adecuada. *Porque en la comunidad es más cercano, porque en la comunidad siempre les cogen²⁸ a cualquier hora.*

Además, dice Rebeca, las parteras y los yáchags no siempre se encuentran en la comunidad cuando llega el parto o se presenta algún

28 Los cogen: encuentran al doctor o a la enfermera.

problema emergente. Salen a trabajar, y hasta que regresen, bien podrían ser atendidas por el personal del servicio de salud. Se plantea otro estilo de relación organizado ya no en torno al profesional (médico o partera) sino en torno al cliente.

Las rivalidades se suprimen, esas rivalidades provocadas por la medicina académica y positivista que desconoció, despreció y persiguió lo aborigen. Los cambios que se han producido en la misma medicina facilitan el acercamiento que proponen los indígenas.

Sería bueno porque, a veces, se presentan emergencias, partos sin dolor²⁹. Por ejemplo, nosotros cuando estamos fuera de la casa, nos vamos al cerro, estamos fuera de la comunidad, ¿quién atiende? Entonces el subcentro tiene que ayudar a dar esa ayuda.

Se mencionan experiencias de centros de salud que funcionaron dentro de la comunidad. Pero, luego de trabajar un tiempo con cierto éxito, fracasaron. Un buen día cerraron las puertas aduciendo falta de fondos y/o de personal. Los testimonios reconocen que además existieron otras razones que no se explicitaron y que, con seguridad, fueron decisivas: estos centros de salud se manejaron de manera exclusiva por gente mestiza y en ninguno de ellos se consideró la necesidad de la presencia de personal indígena.

En nuestra comunidad hubo un centro de salud propiamente bien equipado con doctor, con enfermera, con odontólogo. Pero después, por la culpa de una enfermera mestiza que dio malos informes de la comunidad, nos quitaron la partida.

Estos servicios de salud fueron programados y se implantaron en total desencuentro con la cultura indígena y con su economía, lo cual ha sido reconocido de forma explícita por el mismo Ministerio de Salud. Para la Confederación de Nacionalidades Indígenas (Conaie), esta clase de servicios “tienen como objetivo principal matar la identidad

29 Partos sin dolor: partos que se presentan sin los pródromos típicos y esperados y que impiden que la familia se prepare, sobre todo, con la presencia oportuna de la partera.

cultural y, por ende, la identidad histórica y política de nuestros pueblos y nacionalidades indígenas”³⁰.

La propuesta de los indígenas es la conformación de un servicio de salud en la comunidad que se halle integrado por un doctor de la ciudad y una partera o el yáchag y enfermera de la misma comunidad. Esto implica que el servicio trabaje con los tres diferentes modos de atender la salud que no pueden ser entendidos ni abordados como tres niveles en los cuales el tercero, el más importante, sea el del médico. Se propone la utilización oportuna y adecuada de tres formas con sus estrategias propias de acuerdo a las conveniencias en un determinado caso: la familiar, la comunitaria y la médica³¹.

Un servicio de salud debería concebirse como una respuesta de la cultura mestiza a la pluriculturalidad de tal manera que se transforme en acto de una “cultura apropiada”, en la que lo autóctono funcionaliza desde sus conceptos y desde sus mecanismos de control social lo que le viene de fuera, según sugiere Bonfil³².

Esta es, precisamente, la propuesta de la Conaie. “Desarrollar y reproducir los modelos de salud impulsados por las organizaciones indígenas provinciales, en otros territorios y comunidades indígenas a nivel nacional”³³.

Mientras las comunidades valoren sus propias estrategias de salud y las apliquen, la medicina académica no puede desconocerla. Todo lo contrario, entre las dos son necesarios acuerdos básicos y actitudes que tomen en cuenta lo autóctono no como objeto sino como sujeto de conocimiento. Por esta razón, un servicio de salud en la comunidad que no cuente con una partera y un yáchag, no tiene porvenir.

30 CONAIE, *Identidad y cultura, educación y salud*, Consejo Directivo, Diciembre, 1993, en *Políticas de salud y pueblos indios*, pág. 173.

31 Bonfil, Guillermo, citado por Jijón, V. Hugo *Construir una relación de mutuo encuentro entre las diferentes culturas*, en *Políticas de salud y pueblos indios*, Abya-Yala. Quito, 1995.

32 En Otavalo existe una experiencia similar en un centro de salud que comparte lo autóctono y lo académico. El *Hambihuasi* ha sido auspiciado por el Unfpa.

33 CONAIE, op. cit. pág. 180.

Porque nosotros somos los que damos estas medicinas, necesitan allá en los centros, porque a nuestra medicina no valoran, sólo la medicina occidental. Por eso es lo que nosotros pedimos que haya bastante beneficio en el campo de la salud. Debe haber parteras, yáchags. Ellos también deben estar al lado del médico. Porque hay médicos que practican y que no tienen conocimiento, hay yáchags que saben más que los médicos.

La presencia de una partera aseguraría la demanda. A la indígena le desagradan los exámenes ginecológicos realizados por el médico, pero no se resiste a las acciones de la partera. *Más mejor con una mujer indígena. Con ella tendríamos más confianza que con mestizo o con hombre. Y ya no tendrían temor a los doctores*

Para que esto funcione, es necesario que el personal técnico (médico, enfermera, partera, yáchag) reciba un entrenamiento sobre lo que cada uno hace y dice, sobre las estrategias generales y las rutas de salud en las que cada quien se encuentra. De tal manera que el trabajo implique concesiones y compromisos. José, el muchacho cañari, es bastante explícito al respecto:

Por ejemplo, debe haber las enfermeras que conozcan de tratamientos técnicos de los hospitales y tratamientos de los indígenas, por ejemplo, el uso de las plantas. Hay que hacer una interrelación en la medicina indígena y la medicina occidental.

¿Qué hace un centro de salud? Todas las pastillas, todas las técnicas, formas y conocimientos son del occidente, son del sector mestizo. Entonces, un centro de salud en la comunidad, ¿qué hace? mestizar, dar sus conocimientos, sus costumbres. No hay una valoración, no hay un apoyo a lo indígena. Así para que tanto lo químico como lo natural pueden curarnos.

Capítulo quinto

DEL AMOR Y LA CONQUISTA

*Tan precisa es la apetencia
Que a ser amados tenemos,
Que, aun sabiendo que no sirve,
Nunca dejarla sabemos.*
SOR JUANA INÉS DE LA CRUZ

Octavio Paz se refiere a la poesía como un testimonio de los sentidos, testimonio verídico, dice, pues sus imágenes son palpables, visibles y audibles. “Cierta, la poesía está hecha de palabras enlazadas que despiden reflejos, visos y cambiantes”¹. Y termina preguntándose si acaso lo que nos enseña es una realidad o tan sólo un espejismo. ¿Es esto lo que acontece con el amor, la ternura, el placer y el goce que nacen, crecen e inundan las vidas construyendo la verdadera realidad de cada sujeto en medio de un espejismo que hace que todo se contamine de cierta irrealdad?

Todo se desarrolla en una doble escena, en el acá de la realidad del cuerpo que se palpa y en el allá de otra realidad que se imagina y que actúa, a ratos, como si fuese la única y la más verídica de nuestras realidades. Fantasmas y fantasías que habitan al ser humano y que le permiten caminar por los senderos que se creen seguros y deambular por los sueños. “Lo mismo al soñar que en el acoplamiento, abrazamos fantasmas”².

El amor exige que estas dos escenas se hagan una sola, que los cuerpos se fundan y que las fantasías concuerden en el momento en el que el goce explota. Esta es la única verdad posible pero escurridiza porque no se sustenta sino en un conjunto de sensaciones indescripti-

1 Paz, Octavio, *La llama doble*, pág. 9.

2 Paz, Octavio, *ibidem*, pág. 9.

bles. Son inútiles los esfuerzos realizados para colocar en la rigidez de los conceptos las experiencias eróticas.

La relación amorosa y cada acto sensual no pueden ser leídos e interpretados sino desde códigos que difícilmente rompen la barrera de la intimidad subjetiva por más que se pretenda institucionalizar lo libidinal. La pornografía se propone vanamente hacer públicos los sentidos del goce, mientras los sexólogos se ufanan de conocer las significaciones de los misterios del placer. Lo amoroso es una revelación incommunicable. “La preocupación por la verdad, sobre todo en asunto que, como las relaciones entre los sexos, son particularmente vulnerables a las transfiguración mistificadora, obliga a decir cosas que a menudo están calladas y que tienen muchas posibilidades de ser mal entendidas”³.

Nuestra sexualidad se diferencia de toda otra y deja de ser algo que compete al cuerpo de la anatomía y la fisiología, porque se halla atravesada por algo que pertenece con exclusividad a lo humano: el amor y la ternura. Sólo así el sexo se transforma en sexualidad y esta en erotismo.

El amor nace porque requiere ser sembrado, porque es semilla y fruto al mismo tiempo en un perenne proceso de generación entre dos. Es metáfora porque se construye con sentidos sustitutivos y se realiza en lugares prestados y mágicos. Pero también es descubrimiento y conquista de lo cual la adolescencia sabe más y mejor que cualquier otra época de la vida.

Van quitando su reboso

La conquista amorosa pertenece a un ordenamiento eminentemente cultural y, si a ratos parece ciega e instintual, es por la fuerza y el empuje de las pulsiones y de los deseos. Toda conquista implica esfuerzo, lucha, estrategias. Se gana o se pierde. Se producen escaramuzas, flirteos, acercamientos y también huidas cuando algo le dice al deseo que el otro u otra no es asqueable.

Hay una ley que ordena a todo hijo e hija de mujer a abandonar el baluarte de lo doméstico e ingresar en el mundo abierto e imprede-

3 Bourdieu, Pierre, op. cit. pág. 89.

cible de los otros para jugarse la vida en la conquista amorosa. Desde el momento del nacimiento, el ser humano empieza a caminar sobre un puente levadizo invertido, cada paso que da provoca que el puente se levante. Hasta que un día, cuando la libertad y la autonomía hayan florecido, el puente lo dejará en la otra orilla, fuera de casa, y ya no habrá forma de retornar nunca más, como en el mito del paraíso.

El acercamiento al otro, las expresiones de interés, la manifestación de los deseos, las formas que utiliza la ternura responden a criterios y rituales tanto personales como normatizados por la tradición. Aunque en cada caso sean más evidentes las marcas de lo subjetivo, en el fondo hay un guión configurado por el grupo de los pares. En esta mezcla de lo antiguo y lo actual, deben producirse puntos de encuentro y de compatibilidad y lugares de rechazo y desacuerdo. La tolerancia, como acuerdo tácito por parte de la generación de los mayores, puede entenderse como el punto nodal de todo cambio.

Como acontece en los sectores urbanos⁴, las chicas y los muchachos indígenas responden cada vez a más temprana edad a los incesantes llamamientos y exigencias de lo erótico y lo sensual que realiza la sociedad a través de los medios de comunicación, en especial de la televisión. A diferencia de la voz, la imagen cautiva, aprehende al vidente de tal manera que en poco tiempo se transforma en imagen-modelo lista para ser deseada e imitada.

Por otra parte, también en la mujer indígena se han producido cambios que le permiten pasar de la posición de expectante pasiva, a la de activa en la conquista en la cual toma, con frecuencia, la iniciativa.

Para las chicas, contar con diez u once años es suficiente para asomarse a la ventana de los deseos, empezar los coqueteos y consignar su primer enamoramiento que implica, más que un compromiso, un pacto de carácter amoroso que legitima las expresiones de la ternura y el deseo. Esta legitimación no está destinada a la sociedad y la familia sino a la pareja en sí misma.

4 Tenorio, Rodrigo, et al. *La cultura sexual de los adolescentes*, op. cit.

Para demostrar su interés por una chica, el muchacho utiliza toda suerte de estrategias destinadas, en su mayoría, a producir ciertos contactos de los dos cuerpos que se manifiestan como el escenario indispensable y activo de toda relación. Fuera de él, ni existe ni se produce nada. A los más pequeños, los juegos les ofrecen buenas oportunidades de descubrir el misterio del roce de los deseos. *Se jalan de un lado a otro, se empujan de un lado al otro. Así por pequeños juegos van demostrando que se interesan.*

Los espacios comunitarios, familiares y sociales no son amplios. En cambio sí los naturales: los sembríos, los potreros, las lomas y cerros. Los caminos atraviesan una especial geografía a la cual también pertenecen el deseo, la ternura y el amor. Por esos *chaquiñanes*⁵ se desplazan las chicas con sus ovejas o con los aperos de labranza. Los muchachos interesados las acechan ocultos entre los matorrales desde donde, al verlas pasar, les arrojan pequeños guijarros que las chicas de forma inmediata descifran como lo que significan: piropos, demostraciones de interés, llamamientos a responder, búsqueda de alguna expresión por parte de ella pueda ser interpretada como correspondencia.

La más elemental respuesta positiva es tratar de identificar al que le ha lanzado las piedrecillas. Si no le interesa de verdad o si simula indiferencia o si tan sólo quiere esperar que vengan nuevos intentos, la muchacha continúa su camino como si nada. Esta escena se repetirá una y otra vez hasta conseguir que la muchacha acepte el piropo o hasta que el muchacho, cansado de esperar, renuncie a la conquista y busque otra candidata.

Es una costumbre utilizada por nuestros mayores. Primero, él le sigue a algunos trabajos. Para ver si quiere, le lanza unas pequeñas piedritas en el cuerpo de la muchacha. Si la mujer le vuelve a ver al muchacho, es que le quiere. Si no vuelve a ver, significa que no quiere, se va. Pero hay que seguir jodiendo⁶ hasta conquistar.

A través del juego, entonces ahí se conocen. El guambra anda siguiendo, simplemente anda, anda tras, anda molestando, siguiendo a

5 Chaquiñán: sendero, camino, vereda.

6 Jodiendo: molestando, enamorando.

donde quiera que ella vaya, anda molestando, aunque sea tirando con las piedras, diciendo frases. Entonces anda molestando, y una de esas le declara que en verdad me gustas. Se hacen amigos primero. Después se declaran y se casan.

Prendar es empeñar, dar algo como representante de la certeza de que se pagará una deuda o una obligación. Es también fianza que da cuenta de la confianza depositada en la palabra del otro. Igualmente implica ganar la voluntad de alguien. Es aficionarse y enamorarse. Todo esto se halla presente en el amor que supone siempre una relación en la cual el uno se prenda del otro o se prenda al otro con la confianza de ser correspondido de igual manera. Comprende una acción de anudamiento que se opera entre la libertad y el destino⁷ de dos sujetos que se desean. Este nudo es el eje en torno al cual giran todos los enamorados de la historia, comenta Octavio Paz⁸. Imposible amar en la ternura y en esa suerte de abandono en el otro si no se entrelazan la fe, la libertad y el destino personales.

Otra de las estrategias que se utilizan para demostrar el interés amoroso y su aceptación o rechazo consiste en apropiarse de una prenda de vestir de ella: el reboso, el sombrero, la fachalina. Si a la chica le importa el muchacho, tratará de recuperar lo quitado. De lo contrario, dejará que se lo lleve. El vestido la significa a ella, es parte de su cuerpo con el que el muchacho establece una relación imaginaria. Si la chica demuestra quemeimportismo, la prenda de vestir se despoja de su valor referencial. Por lo contrario, si la reclama de forma inmediata, confirma que algo de ella, de su sensualidad, su erotismo, su deseo ha ido a manos ajenas. Pedro lo describe de forma sintética:

Los guambras caris cuando se encuentran con las guambras, juegan siempre. El hombre debe quitar la prenda de la mujer. Quitando se va a la casa. Y es que si no acepta la mujer ser enamorada, le deja que se lleve.

7 En los sectores urbanos, cuando una chica y un chico se aceptan como enamorados dicen que se han *amarrado*. Este amarre sólo puede entenderse desde el anudamiento que la relación amorosa crea en tanto él y ella se comprometen a pertenecerse mutuamente.

8 Paz, Octavio, *La llama doble*.

Y si acepta, tiene que pelear hasta que reciba la prenda. Entonces el le lleva a la casa. Y eso ya es un compromiso.

Angela, de los chibuleos, cuenta a nombre de sus pares mujeres.

El guambra para dar a entender, para conquistar a una mujer le sigue, le silba o de pasito⁹ van quitando su reboso, hacen chistes, juegan. O cuando se va a traer los animales en el campo, se va a un loma, y de allí pueden tirar unas piedritas a la guambra. Y luego conversando, dice el muchacho a la guambra: quiero conversar. Así de esa forma se va conquistando a la mujer.

Son formas del ritual antiguo de la conquista que ha recorrido el tiempo de innumerables generaciones. Sin duda, existen innovaciones que impone la iniciativa de cada época. María, cuenta lo que en su época hacían las chicas y los muchachos:

El guambra va siguiendo, le quita el reboso y le dice que le quiere. Le sigue hasta conseguir. Si la guambra no le quiere, le manda al diablo, le insulta, no quiere volver a ver. Si ella quiere, él le dice tú eres bonita, tú me gustas y quiero ser tu enamorado.

El intento de recuperar la prenda de vestir tiene como finalidad provocar un mayor acercamiento de los cuerpos. Muchacha y varón buscan el contacto, ese rozamiento destinado a causar los primeros brotes de la pasión. Desde él, la meta es tocar el cuerpo de ella y capturar los idiomas secretos del deseo. Si se produce este instante de hundimiento en lo desconocido del placer, es suficiente para que se inicie la relación que puede comenzar tan sólo como una amistad especial y que, en muchos casos, termina en el matrimonio, tal como dice Silvia:

Le quita el sombrero, la batea, algo para que se acerque a querer recuperarlo. Y si ella quiere, lo hace y se jalan. Luego comienza la amistad y se hacen enamorados.

La mujer participa de manera activa, busca que sus deseos se escenifiquen y sean tomados en cuenta por el otro. Sabe que nadie llegará a buscarla si ella no sale al camino para andar la ruta de su propio

9 De pasito: al paso.

deseo. De manera disimulada, utilizando las circunstancias de salir con sus padres a trabajar en el campo o pastorear, las chicas emiten las señales de su interés e inclusive utilizan las nuevas estrategias como los mensajes escritos. De loma a loma, de valle a loma, la muchacha hace oír su voz. Así se expresa María:

Las guambras se van donde el papá y la mamá y salen disimulados¹⁰ donde él, y salen a la loma y llaman con las bayetillas, con los sombreros, así llaman y se interesan. Algunas les andan siguiendo a los guambras hasta que les digan algo, se arreglan para que les vean, se arreglan más bonito.

Están tras el muchacho que les gusta, les ven cada día, les mandan tarjetas y dicen, cuando están en el carro, dicen que este asiento ya está ocupado, si alguien quiere sentarse, y le dan al guambra que les gusta.

A diferencia de lo que acontecía antes, ya no permitirán que el papá decida a quién amar y con quién vivir. Ahora se sienten libres para hacerlo con su palabra y sus afectos. Se han apropiado de sus derechos a elegir y ser elegidas. Además, si los modelos del esposo ideal se han modificado, les corresponde buscar al mejor de entre todos los muchachos.

Los padres jóvenes ven que las chicas han cambiado, que ahora son ellas las que toman la iniciativa para conquistar. Sin dar criterios de valor, se contentan con describir lo que pasa:

Ponen buenos vestidos, buenos zapatos, buenas huasharingas¹¹, actualmente sombrero con cinta de colores, algo que es atractivo.

Entre la ilusión y la fantasía

El enamoramiento es un misterio que no se resuelve tan sólo con la propuesta especular del narcisismo que impone amarse a uno mismo, incluso cuando se relaciona con el otro que tan sólo es espejo para mi imagen. Narciso inclinado en la fuente que obra el milagro de de-

10 Disimulados: disimuladamente.

11 Huasharinga: prenda de vestir.

volverle una imagen que él había tan sólo sentido y que no habría logrado descubrir hasta entonces, hasta ese instante mágico en el cual se apropia de un saber, del saber sobre sí mismo.

Este narcisismo supone un juego de espejos paralelos que multiplican la imagen al infinito y cuyo efecto es producir la verdad de que el otro no es más que mi réplica, “el otro es anulado en su particularidad y elevado la función de significante del amor del otro”¹², dice Borch-Jacobsen comentando el idealismo lacaniano¹³. El otro, continúa el autor, “Es ahora un objeto en el que el sujeto se ama a sí mismo”. Ahora bien, ese juego de imágenes no es suficiente, cuanto más que responde a un estereotipo que destruye la magia de los descubrimientos que se dan, por ejemplo, en las miradas que se cruzan con el poder de construir deseos y fantasías en dos que son seres distintos y diferenciables.

Cada sujeto, es un sistema abierto¹⁴ que permite la inclusión del otro que es capaz de transformarlo volviéndolo erotizable, sensual y erotizante. No se conoce la bioquímica de la excitación sexual, pero sin duda algo muy especial acontece en la estructura del sujeto y, por ende, en su cuerpo con la cercanía de ese otro que es capaz de movilizar el deseo como una forma de ser. El narcisismo, por el contrario, representa un sistema eminentemente cerrado sobre sí mismo que rechaza la relación amorosa. Narciso se enferma de sí mismo y muere. Si en el lugar de su tumba aparece la flor llamada siempreviva no es para que se la interprete como monumento al amor sino al colmo de la insania.

Cuando la chica acepta al muchacho, se producen intercambios de miradas profundas. Ella se hunde en él que se abisma en ella, al tiempo que se origina una especie de reorganización sensorial del cuerpo. Desde entonces, ya nada será lo mismo en la realidad corpórea que produce nuevos textos para ser leídos únicamente a través y mediante otro texto, el cuerpo de la persona amada. Este es el más puro y profundo sentido de la intertextualidad que la postmodernidad ha privilegiado como una categoría del ser.

12 Borch-Jacobsen, Mikkel, *Lacan, El amo absoluto*, pág. 228.

13 Lacan, Jacques, *Escritos*, II.

14 Kristeva, Julia, *Al comienzo era el amor, psicoanálisis y fe*.

El mundo personal se transforma. La muchachita con un cuerpo en mutación, quizás desarreglada y despreocupada de sí misma, sufre un vuelco interior que la transforma en la mejor realidad posible como respuesta a ese juego de ideales. Martha explica así los cambios internos que se producen y que, para expresarse, recurren a las nuevas formas que ellas mismas van incorporando a la cultura indígena y que los mayores con frecuencia rechazan, como el maquillaje, ajeno a las costumbres indígenas:

Entonces las chicas se peinan bien, se visten buenas ropas, se pintan los labios y las uñas para que les guste al hombre.

Los enamoramientos cursan en secreto. Ningún adulto varón o mujer debe enterarse, en especial los papás y las mamás de los dos. El secreto imprime a la vida sexual el carácter de misterioso y excitante lo que exige que nadie se autorice a introducirse en el nuevo mundo de los amantes sin correr el riesgo de profanarlo.

El espacio abierto del campo y las tareas agrícolas ofrecen un sinnúmero de posibilidades para los encuentros clandestinos. Silvia habla con su experiencia de adolescente enamorada: *Primeramente se hacen citas a donde se van a ver, así en las noches salen a lugares ocultos para que las personas no les vean, al río, a Ambato.*

El secreto asegura la privacidad y, sobre todo, la libertad. En la ciudad, para varones y mujeres adolescentes es importante que se hagan públicas las relaciones, todos deben verlos unidos, tomados de la mano y zambullidos en besos interminables. Como si cada vez se diese una mayor exigencia de confirmar ante los otros una construcción sexual inequívoca. Sobre todo en los varones, parecería que el temor al fantasma de la homosexualidad les impulsa a hacer que todos se den cuenta, lo antes posible y de la manera más inequívoca, que se es heterosexual. Las tempranas demostraciones de la virilidad por parte del hijo producen efectos de seguridad en el papá más que en el mismo muchacho.

En la comunidad, pese a que aceptan algunas de las variaciones producidas en las formas de vivir el enamoramiento, lo que los adultos rechazan sin atenuantes es que se hagan públicas las citas y las expresiones de ternura como las caricias y los besos. Parte importante del control que ejercen sobre las mujeres y los varones ado-

lescentes es, precisamente, el que se abstengan de todo aquello que pueda verse como un exhibicionismo sexual que atenta contra la tradición.

Los enamorados saben encontrarse en lugares que estén en silencio, en donde no hayan guambas¹⁵ que estén viendo. O sea que ellos se conversan para que no les vea nadie. Y si alguien les ve, les molestan diciendo que estás con ella, que vos todavía guambra, que por qué estás andando con ella.

Así evitan que se enteren los padres porque, de lo contrario, comienzan los problemas, en especial para la chica. El amor siempre ha requerido de una suerte de ocultamiento para realizarse. La privacidad permite el intercambio y la entrega, la complicidad, el anodamiento en los misterios de cada sujeto. Los amantes se aíslan para construir otra realidad en la cual la ternura y lo erótico puedan producirse y expresar a sus anchas. La concepción del cuerpo cambia, se metaforiza y se transforma en fuente y destino de lo placentero. Necesita la intimidad, la privacidad, el aislamiento para erotizarse. “Nada más real que este cuerpo que imagino; nada menos real que este cuerpo que toco y se desmorona como un montón de sal o se desvanece en una columna de humo. Con este humo mi deseo inventará otro cuerpo”¹⁶. Si el deseo, la pulsión y la ternura no inventasen siempre un cuerpo distinto, sería muy difícil enamorarse y sostener la pasión.

En el campo indígena nunca se enamoran ante la gente, siempre se esconden en cualquier lugar bien secreto.

Estos encuentros furtivos y secretos son eminentemente eróticos y constructivos de una relación amorosa que, salvo excepciones, no podrá escapar a la entrega total en la fusión de los cuerpos. Parecería, pues, que hacer el amor deja de ser optativo para transformarse en una especie de norma.

Imposible definir la felicidad. Es un estado que a ratos llega como una especie de bendición, como un don de la existencia ofertado por la

15 Guambra: aquí significa niño.

16 Paz, Octavio, *Un más allá erótico: Sade*, pág. 26.

mediación de los otros. Un conjunto de sensaciones destinadas a transformar lo interno y lo externo mediante nuevos sentidos. Un cambio radical y súbito de la significación de la vida y de las cosas. De repente, la monotonía se esconde, la rutina se torna novedad y, sobre todo, lo cotidiano con sus cosas pequeñas y hasta insignificantes se viste de novedad para reinaugurarse una vez más. *Somos felices. Nos sentimos en el cielo. Es una ilusión, una fantasía.*

Porque para ellas y para sus chicos, el enamoramiento representa la más bella de las experiencias posibles: se tiene a alguien cercano, con quien se pueden compartir cosas de las que no es posible ni hablar ni vivir con los de casa. Es una fantasía y, por ello, única realidad posible.

Es una persona con la que se puede compartir los problemas que se tienen con los papases, con las familias, con las amigas. Compartir la tristeza y la felicidad. Para nosotras un enamorado significa un compañero y se siente muy contenta cuando se enamora recién. Es un compañero muy especial.

Esta felicidad de la que hablan no es una idea ni un pensamiento ni una creencia ni tampoco se confunde con la esperanza. Es el cuerpo que se siente a sí mismo en una especie de armonía con la que todo anda bien, con ella la alegría mana por todos sus poros, por la mirada y la risa, por la cadencia del cuerpo y por el ritmo de las palabras. Hace que el cuerpo se abra a los días y que aleje de sí los riesgos, los peligros, los dolores. En la felicidad, el cuerpo logra una suerte de transparencia que le permite ser dueño de sí y de sus sensaciones: la vida toma posesión de todo él mientras la muerte se aleja para siempre. El enamoramiento es una suerte de texto de placer cuya lectura coloca a las personas a la deriva, fuera de la cotidianidad y de la rutina. “La deriva adviene, dice Barthes, cada vez que *no respeto el todo*, y que a fuerza de parecer arrastrado aquí y allá al capricho de las ilusiones, seducciones e intimidaciones de lenguaje como un corcho se abre una ola, permanezco inmóvil haciendo eje sobre el goce *intratable* que me liga al texto, al mundo”¹⁷.

17 Barthes, Roland, op. cit. pág. 32.

Una vez que se ha aceptado la relación, la pareja se siente libre para las expresiones amorosas de todo orden, aquellas que les trasladan a los espacios de la felicidad, como dice Angela. *Estamos en esas partes silenciosas en donde nadie nos vea. Entonces, abrazan, besan. Juegan. Dicen te quiero, te amo, nunca te traicionaré. Dicen palabras convincentes. Cogen de la mano y luego salen a pasear.*

Para la gente adulta, el enamoramiento es un compromiso más que una experiencia de lo amoroso y sensual. Puesto que las hijas deben casarse, salir con un muchacho no tiene otro destino ni función que el matrimonio. Se trata de un período preparatorio en el cual el conocimiento mutuo cuenta menos que los juicios de valor que cada familia elabora en torno al muchacho y la chica: sobre su calidad moral, costumbres y bienes. De igual manera es un tiempo de preparación en el cual son importantes las relaciones nuevas que se establecerán entre las dos familias, pese a conocerse desde siempre.

Desde esa perspectiva, les parecen poco menos que abusivas e incluso agresivas las nuevas formas de vivir el enamoramiento: abrazos y besos apenas se tratan y en público, sin respetar a los otros. Están convencidos que estos cambios pertenecen únicamente a los varones y que las mujeres tan sólo los soportan. Desconocen que las muchachas se hallan igualmente comprometidas en todo lo que exige la relación. Para ellos, las caricias, los besos, los abrazos deben venir después, o cuando estén a punto de casarse o luego del matrimonio. Así comenta Rosario:

En los primeros momentos sería una cosa tan peligrosa, por ejemplo, que el enamorado venga a abrazarle y a besarle, sería como un abuso. Primero conquistar bien, ya cuando está conquistado sería los besos. Por eso solamente mejor un diálogo.

Porque el enamorado es como una persona selecta tanto para el hombre como para la mujer. Esa persona va a ser como el futuro marido, futura mujer, que vamos a vivir con él y vamos a formar un hogar, una familia. Una enamorada sería que va a ser, para la gente indígena, una elegida para futura esposa.

El grupo de los adultos pretende cerrar los ojos a los cambios que se han producido. Todavía piensan que los enamorados pasan el tiem-

po juntos, trabajando y hablando. Sin embargo, son testigos de que a partir de los doce años las chicas y los muchachos ingresan al rito de la conquista, se enamoran e incluso pueden hacer el amor. Es precisamente este inicio tan temprano lo que más les molesta. Antes, recuerdan, las chicas se enamoraban a partir de los dieciocho años. Se escandalizan al ver que ahora se casan casi niñas de catorce años, *porque a veces se enamoran y al mismo tiempo se casan.*

Desde la perspectiva de los adultos, el enamoramiento exige que la mujer se abstenga de toda de otra relación. Su mundo amoroso debe centrarse con exclusividad en su enamorado y futuro marido. También al varón le exigen fidelidad.

Tiene obligación de respetar a él, ya no mirar a otros guambras, ya no jugar, ya no compartir así de conversa con otros guambras. El tiene el compromiso de respetar, no traicionar con otra, tiene que ser fiel sólo a ella.

Sin duda, para las mujeres y varones adolescentes el enamoramiento implica un compromiso pero no el matrimonio necesario. Como acontece en la ciudad, empiezan a tomar al enamoramiento como un período de aprendizaje y no como la única alternativa de la vida. De hecho, las chicas, en general, ya no se casan con su primer enamorado como aconteció con sus padres. *Antes ha sido eso de que es sólo para matrimonio, de que hay que casar. Hoy en día no. Si quiere traicionar, traiciona. Porque algunos no aman de verdad.*

Estos nuevos sentidos de libertad producen conflictos que comprometen de modo especial a las chicas. Las comunidades indígenas son cada vez más pequeñas, por lo mismo, si una chica tiene un enamorado y luego otro, es muy probable que la comunidad y sus pares varones la juzguen mal. Esta esa otra de las razones que les mueve a mantener el secreto de la relación el mayor tiempo posible.

Con enojo, pero también con sorna, Anastasio realiza el siguiente comentario que demuestra la situación de la mujer adolescente frente a estas maneras de vivir el amor, la sexualidad, el matrimonio que contrarrestan con las costumbres y expectativas de los mayores. Si se ama de verdad, la exclusividad es indispensable, pero el amor de las chicas de hoy no parece tan seguro.

La obligación que tiene la enamorada con el guambra sería de no traicionar. Si es que verdaderamente se quiere, debe querer a un solo enamorado. Ha habido gente muy chistosa que dice que hay que enamorar a tres: una para que diga sí, otra para que diga no, y otra para que muera.

Tiene obligación de casarse

El hecho de que muchachas y chicos justifiquen la sexualidad ante sí mismos más que ante la comunidad se explica por las nuevas relaciones con la cultura blanca y mestiza a través de la televisión. Entonces se produce un movimiento más inconsciente que consciente en torno a la identidad que les obliga, si se quiere ser actuales, a responder a los nuevos modelos amorosos, sensuales y eróticos. A su medida, así se convierten en parte de esa inmensa población invitada a vivir la sexualidad desde la libertad, la autonomía y lo sensual. Por lo mismo, el enamoramiento incluye hacer el amor. *Después de dos meses así ya se puede, algunas personas ya tienen relaciones sexuales.*

Las mujeres saben que el enamorado les solicitará tener relaciones apenas se consolida la relación. Si bien se resisten, terminan cediendo. La promesa de matrimonio no es más que un subterfugio que aceptan sabiendo que ahora más que nunca es palabra deleznable. El comentario de Angela es muy decidor. Sólo una muchacha que no esté bien informada abandona a su enamorado a causa de esta propuesta. Las que saben manejar mejor la relación no se entregan a la primera demanda, se hacen de rogar, negocian el matrimonio y ponen dudas sobre las promesas.

El enamorado dice a la novia que te quiero, te amo, nunca te engañaré. Dicen palabras para convencer. Ella ingenua, desorientada, le deja al enamorado.

La prueba de amor es un sofisma que la fascinación del enamoramiento impide ver y que está destinado a dar cuenta del lugar de sometimiento que la sexualidad femenina ocupa en la economía libidinal. El hecho de que la sociedad regule con esmero y con muchos detalles las formas y los principios de la vida sexual de la mujer y de los usos del cuerpo considerados como legítimos o impropios, revela la importancia que la misma posee para la vida social. Sin embargo, la prueba de

amor, que se escapa a este ordenamiento, se mantiene pese a los graves conflictos que actualmente acarrea particularmente para la mujer. Se trata, pues, de un evidente privilegio del varón que siempre se convertirá en una trampa.

En primer lugar, a la primera impresión, niega. Pero el hombre tiene tanto valor, le convence a la mujer y la mujer, ingenua, se deja. Y la condición que ella pone es primerito el matrimonio. Sí casaremos, dicen los guambras. Si me amas de verdad, demuestra, y dicen palabras para convencer.

Como las demás, Silvia denuncia que esta promesa de matrimonio ya no se cumple, sino rara vez. Todos los muchachos exigen a las mujeres la prueba de un amor que en ellos es supuestamente veraz y que están dispuestos a comprobarlo haciendo el amor sin reservas. Ellas terminan accediendo con lo que se cierra un eslabón más en la cadena los círculos viciosos.

Ellos dicen que van a casar hasta tener la relación sexual. Pero después van huyendo. Algunos sí se casan.

Alfonso, el secretario de la Tenencia Política, señala que el matrimonio es cada vez menos una exigencia y menos aún una condición.

Generalmente, como enamorados en la mayoría mantienen relaciones sexuales sea para casarse o no sea para casarse. Entonces son las expresiones, son como les indica, romances de estar abrazados, al menos cuando ya están con los medios de información, la televisión mismo que les está enseñando todo. Hacen abrazos, caricias y tienen relaciones. Entonces van a los lugares escondidos, en las quebradas, dentro de los sembríos o en los páramos. Van a Ambato o van a Baños en horas de la noche.

Los testimonios de los cañaris y quichuas son muy similares. A los pocos meses de enamorados la pareja tiene relaciones sexuales. *En la noche es fácil tener relaciones sexuales, porque se va a los potreros, a los sembríos.* Los padres jóvenes saben que la prueba de amor es más poderosa que la promesa de matrimonio que ya no sirve.

El amor, dice el informante, no puede ser una pura declaración, debe ser algo que se siente y se vive en el cuerpo, en esa parte de cuer-

po que ofrece y brinda placeres y gozos. Desde su referencialidad necesaria, el ser humano no hace de su ser una realidad subjetiva sino en tanto es reconocido como siendo en el mundo con los otros. El vínculo que liga esta relación es el amor que, de seres vacíos, hace seres plenos. La plenitud de la mujer embarazada desde el deseo, es la prueba fehaciente. Si el amor fuese enunciado puro carente de significación para el ser, el mundo se debatiría entre la muerte y la nada. Amar no es mirar ambos en su misma dirección, sino mirar el uno al otro para decirle: eres.

Este testimonio es importante pues permite ver un proceso de contagio en serie que se da entre las adolescentes cuando se comunican las experiencias sexuales. Se produce entre ellas una especie de paso al acto:

Los enamorados tienen relaciones sexuales cuando ya definitivamente aceptan las cosas tal como es, tal vez cuando tienen el compromiso de casarse. Pero en la vida práctica, sí se tiene, porque yo no digo que no, antes del matrimonio. Porque con ese compromiso con esa prueba de amor, cuando dicen te quiero, te amo, le dice demuéstrame tu amor. Entonces esa prueba tiene que sentirse con parte del cuerpo.

Antes era a los dieciocho años. Ahora de unos trece o catorce años pasan todas esas pruebas. Cuando el guambra propone, dicen te acepto lo que tú me pides pero tienes que prometerme una cosa, tienes que casarte conmigo. ¿Cuándo nos casamos? Y cuando aceptan estas condiciones, dice, bueno, hagamos lo que tú quieras.

Y ella puede contar a las amigas. Entonces a los trece años las otras también tienen, porque las amigas también tienen deseos.

Pasan todas estas pruebas, dice el informante. Varones y mujeres deben pasar por la prueba de demostrar que realmente han sido colocados en el camino de la libertad que los conmina a buscar en los otros su propia realización. El amor es la más consistente de las pruebas de que cada sujeto se ha inscrito en la ley de abandonar la pobreza de lo doméstico para enriquecerse con la alteridad. Quienes no pasan estas pruebas, se condenarán a la soledad.

Porque es común que la pareja haga el amor, el enamoramiento termina siendo un compromiso. Este es el punto más controversial entre las nuevas generaciones y los mayores para quienes es indispensable se mantenga la idea y la realidad del compromiso de matrimonio porque, de lo contrario, todo puede transformarse en una burla a la mujer. ¿Cómo sostener esta propuesta cuando se sabe que las promesas no sirven, y que las chicas viven su sexualidad con nuevas expectativas?

Los hombres tienen que casarse y no deben dejar, y deben hacer el compromiso para casarse y no dejar así. Tal excepción será que consiga su primer enamorado y se case. Comprende o no se comprende¹⁸, si se comprende se casan.

Que no levanten el anaco

Las formas de galanteo son expresiones de ternura y sólo así pueden causar el efecto de atraer e interesar, de movilizar las fuerzas ocultas de los deseos y de certificar la inscripción del sujeto en esta alteridad. Una relación es amorosa cuando está destinada a rescatar el valor y la presencia del otro. La ternura es la expresión simbólica e imaginaria, a la vez, de la declaración verbal de amor. Hace que el «te amo» no se vaya en el viento de los sin sentidos. Para lograrlo, estas manifestaciones deben regirse por regulaciones y códigos culturales, de lo contrario, se transformarán fácilmente en agresión. Por más sencilla que fuese, cualquier expresión de ternura posee un innegable efecto de verdad capaz de sostener la relación. Pues bien, esta verdad construye el más sólido saber sobre el ser. En la relación amorosa, no se comparte, al mismo tiempo, el pan de la verdad y el de la mentira, como creía Lacan¹⁹.

Lo tierno y lo erótico siempre se desvanecen y de ellos queda tan sólo una huella, como de un perfume. La relación amorosa exige el ir y venir de lo tierno que, en la práctica, parece como si fuese un privilegio del enamoramiento. Después, la rutina se liga con el hastío, y el amor agoniza y si no muere definitivamente es gracias a esas

18 Se entienden o no se entienden. Si se entienden, se casan.

19 Lacan, Jacques, Seminario I: Escritos técnicos de Freud, pág. 269.

dosis insignificantes de una ternura despojada, las más de las veces, de lo erótico.

Parecería que lo sensual termina con el matrimonio. Luego reina un acostumbamiento no cuestionado, ni siquiera percibido. Están allí absortos en la cotidianidad marcada por el trabajo y las necesidades que la pobreza apenas si satisface. Cuando los mayores fueron guambas y enamorados, las caricias eran escasas, el cuerpo no servía sino como terreno fértil, émulo de Pacha Mama, y no tanto para sembrar deseos y placeres. Ha correspondido a las nuevas generaciones reinventar lo sensual y lo erótico.

Por eso, a los adultos les fue difícil hablar de las expresiones de ternura que se brindan los esposos que no sea a través de las actividades de lo cotidiano. ¿Fueron así siempre las relaciones? ¡Cómo saberlo! Si fue escaso lo sensual y erótico, es probable que el cristianismo lo haya reducido cada vez más. Agustín tiene 32 años y dos hijas, la mayor de cinco años. Las pruebas de amor se ubican, dice, en el cumplimiento de las tareas cotidianas.

La mujer demuestra que le quiere a su marido, bueno, en los regalos no, sino en el amor, el cariño que es cocinando, lavando la ropa, trabajando igual que él. Haciendo las cosas de la casa siempre. Y nosotros, pues, lo mismito con el trabajo y ayudando.

Los regalos no les pertenecen. Pero como saben que esa es una práctica de los mestizos, se adelantan a advertir que ellos no se dan regalos como demostración de amor. La ternura camina encimada en la cotidianidad: la ropa que se lava, el fogón que se prende para cocinar.

En el campo indígena, nosotros no regalamos una cosa valiosa, una cosa importante para las mujeres sino tan solamente nuestro cariño, nuestro amor, nuestro afecto hacia ella. El comportamiento, el respeto que ella lo merece. Nos queremos como así, naturalmente demostrándonos, cocinando, lavando la ropita de ella.

Las esposas jóvenes dicen que su fidelidad demuestra el amor: *La mujer demuestra el cariño con amor y, sobre todo, con fidelidad.* La frecuente ausencia de los esposos por el trabajo y por la migración a las

ciudades ha causado estragos en la familia. Uno de ellos es la posible y real infidelidad de las mujeres. Mantenerse fieles al marido ausente representa la mejor forma de expresar que se le quiere.

El sometimiento a la presencia y a la imagen del esposo determina que la mujer aparezca únicamente como esposa y mamá. La conyugalidad en ella es particularmente significativa, pues cada mujer se siente unida al marido a través del yugo de la dependencia. A diferencia de lo que suele acontecer con otros grupos de mujeres, a las indígenas no les brinda tanta fortaleza la maternidad cuanto la presencia referencial de un marido fuerte, poderoso, que sea respetado y considerado en la comunidad. Por el contrario, con un marido débil y sin importancia la mujer no obtiene seguridad personal y social.

Sin duda, “las mujeres conciben significados adscritos a la maternidad como naturales e inmutables”²⁰, puesto que uno de los significantes básicos de su estructura es el hijo. Sin embargo, el principio del placer y de lo erótico corresponde al marido que no cuenta con el placer de ella.

El poder del varón tiene que ver con todo lo que pertenece a la mujer de la cual él se apropia, o bien lo niega. Este poder se vería amenazado si no se ejerciese también, y de manera particular, sobre el placer de la mujer. “El hombre construyó su supremacía no solamente sobre la infantilización de la mujer, sino también sobre la negación de sus impulsos”, afirma Norman Palma²¹. Habría que aclarar que el poder no se sostiene en la negación sino que esta es un efecto del poder que implica, antes que nada, apropiación. El varón se presenta como dueño y señor de la sexualidad, del placer y, por ende, de todo aquello que lo provoca, es decir, lo erótico. Deserotizar a la mujer puede ser el punto primero en las estrategias de poder porque así la mujer se despoja de deseos que vayan más allá de lo real-cotidiano.

La agresión a la mujer se sustenta, pues, no sólo en su supuesta debilidad física, sino antes que nada en la infantilización de su sexualidad

20 Cuvi, María, et al., *El muro interior*, pág. 9.

21 Palma, Norman, *Disgresiones sobre el goce y el sufrimiento en el horizonte etológico del macho*, pág. 121.

producida por la prepotencia del varón que, asegurándose de ello, puede convencerse de que goza y que es poderoso con su goce. Existe un temor básico, ancestral y mítico del varón ante la mujer. Para superarlo, la minimiza. Como afirma la misma autora, “ella no es únicamente su esclava y paño de lágrimas, sino el espacio de la afirmación del varón”²².

La generación de los adolescentes ha inaugurado nuevas formas de manifestar el interés y el deseo. Se muestran apasionados, intentan rescatar el valor erótico del cuerpo y legitiman nuevas formas de sentir y vivir lo placentero. Puesto que se han convencido de que la cotidianidad y el trabajo no son suficientes, se vuelcan a los modelos urbanos cargados de sensualidad. Se hallan en ese punto en el cual el contraste crea confusiones y desavenencias ya no sólo entre las generaciones sino entre los pares. Pese a su mayor participación, para las mujeres estas alternativas para vivir lo amoroso y lo sexual originan conflictos pues saben que deben enfrentar desde otras dimensiones las nuevas propuestas. Entre sus conflictos se encuentra el embarazo y el cada vez menor compromiso de sus pares varones para casarse o para asumir sus responsabilidades.

Su posición frente a estos nuevos estilos de vivir la ternura y sus propuestas respecto a la legitimidad de la experiencia placentera no dejan de confundirlas porque, más que para los varones, para ellas implica romper lo atávico de una sexualidad marginada de lo erótico.

Por ejemplo, para las muchachas quichuas de la provincia de Bolívar, las nuevas actitudes de los varones las confunden. Aún cuando están de acuerdo con los cambios, reconocen que en ellos persisten las mismas actitudes de poder y de violencia de sus padres frente a la mujer.

Hijos de padres todopoderosos, los chicos llevan este modelo a su relación con sus enamoradas. Y esto es lo primero que les desagrada pues desean ser tratadas de distinta manera: con más respeto y sin violencia. *Lo primero que no nos gusta es que nos traten mal*, dicen todas. Si ninguna utiliza el término machismo, todas dan a entender que se tra-

22 Ibidem, pág. 124.

ta de eso, de la posición prepotente de los varones que las hace sufrir. *Viven enojándose y haciéndonos sufrir.*

Si hacer el amor se ha tornado en una práctica común entre los enamorados, las chicas se sienten extremadamente presionadas por sus pares a hacerlo aunque no siempre lo deseen, bien sea porque ya no creen en las promesas de matrimonio o bien porque para ellas el enamorado no representa ahora necesariamente al futuro marido.

A algunas no les gusta tener relaciones sexuales, pero a los novios sí. Entonces, ellos insisten e insisten hasta que una cede. Eso no nos gusta. Le hacemos jurar. Si dice sí, lo hacemos. Pero cuando decimos no, también hacen a la fuerza.

Como el embarazo ya no significa un compromiso para el matrimonio, y el uso de preservativo brilla por su ausencia, las chicas saben que el riesgo de embarazo es muy alto.

Siempre dicen que sí, que si yo me quedo embarazada el sí va a casar. Pero ya sabemos que no siempre es así, unos van huyendo y otros dejan no más, no les importa. Entonces eso para nosotras es un problema.

Hacer de lo amoroso una relación tierna implica sembrarla de caricias. Pero el enamoramiento no supone que la mujer sea un cheque en blanco para el varón. De hecho se sienten sumamente molestas cuando los enamorados no las respetan, cuando pretenden recorrer con su deseo y sus manos toda su anatomía erótica reservada, privada y marcada por la libertad y el deseo propio.

El «no» de las mujeres carece de la fuerza y validez suficientes para detenerles. Ellos están convencidos de que se trata de un no que oculta un sí que no se atreve a salir, un no que no les pertenece y que, por lo mismo, no vale la pena respetarlo porque es débil y, sobre todo, mentiroso.

No nos gusta que anden sólo besando, que estén metiendo las manos por todas partes, por entre las piernas. No nos gusta que estén alzando el anaco así no más. No nos gusta que no nos respeten, que cuando decimos «no» no sirva para nada.

Allá que se joda

Es cierto que en algunos casos el secreto del enamoramiento se mantiene mucho tiempo, incluso hasta cuando la pareja decide casarse y él debe acercarse a la familia para comunicar su decisión y pedir la mano de la novia. Pero, con frecuencia, las familias se enteran por otras fuentes en medio de las expectativas, temores y dudas.

En tanto maridos son dueños de su esposa, y en tanto padres de las hijas, por lo mismo, se sienten con el poder y hasta con la obligación de decidir sobre los matrimonios y, hasta hace no mucho, incluso se encargaban de seleccionar esposas o esposos para sus hijos e hijas. Desde esta posición de dominio, en la actualidad aceptan o rechazan al pretendiente. Cuando el muchacho no es de su agrado, lo regañan, le insultan e incluso pueden agredirle físicamente si no se aleja de la hija.

Tienen problemas siempre. Y cuando se insiste que no se case, que no estén con ellos, les tienen separados.

Martha, que es madre y abuela, sabe estas cosas de memoria. Si la madre se ha enterado de las andanzas de su hija y si ella le pide que no avise al papá, las cosas siguen en calma. Pero si el papá se entera, enseguida interviene ante la hija y ante la familia del pretendiente.

Cuando el papá se entera, bueno, es el momento del matrimonio. Enseguida él va a hacer el pedido. Y el papá no le acepta en algunos casos, mejor dicho, la mayoría (de papás) les hablan²³, les insultan, les mandan pegando. Bueno, después de recibir, les aconsejan allí a los novios, les dicen que ahora usted ha elegido y esto no es para un día ni dos días, sino esto es hasta la muerte.

Si ha llegado a enterarse de que la hija ha mantenido relaciones sexuales, el papá entra en cólera: grita, amenaza e inclusive agrede físicamente a su hija, le dice que no quiere saber nada de ella ni de las consecuencias. *Hay padres que han dicho: allá que se joda.*

La violencia paterna, en ciertas circunstancias, pierde toda capacidad de discrimen. Como dice José, el joven cañari, cuando se enteran

23 Hablar: regañar.

que sus hijas han mantenido relaciones sexuales, se prende el infierno en la casa:

Le castigan a su hija aunque su futuro yerno sea bueno, trabajador, aunque sea cualquier tipo de persona. Le dicen: ¿por qué tuviste relaciones sexuales con él? Si es el caso y si tú estás embarazada, tú verás qué haces, con qué mantienes, qué haces. En general, los padres se fastidian mucho si llegan a saber. Y cogen el chicote y le dan duro²⁴ a la hija, dan en el cuerpo de la muchacha.

Se comprenden, pues, los esfuerzos de la pareja para evitar a toda costa que sus familias sepan de su relación. La hija prefiere hablar con su madre, darle ciertas pistas como para que deduzca que algo le acontece.

Lo sagrado de la virginidad imposible

La virginidad ocupa un lugar de privilegio entre los múltiples significantes que existen en lo social y cultural y que señalan a la mujer. Concepto polisémico que transita desde la realidad pura de lo físico, hasta las concepciones míticas y religiosas que han terminado construyendo la imagen y el modelo de mujer en occidente. “Pocos detalles de la vida sexual de los pueblos primitivos, dice Freud, nos provocan un sentimiento de extrañeza tan grande como su posición frente a la virginidad, la doncellez de la mujer”²⁵.

La maternidad virgen es común en las mitologías e igual acontece en el cristianismo que construyó un modelo de mujer compuesto de tres requisitos básicos que no pueden faltar, si pretende ser honrada y venerada: madre, virgen y mártir al mismo tiempo y en una sola persona.

Con la conquista española, se impone a las etnias nativas este modelo con el cual se han construido todas las generaciones. Las condiciones de vida propias del indigenado a lo largo de estos siglos han dado

24 Dar duro: golpear.

25 Freud, Sigmund, *El tabú de la virginidad, (contribuciones a la psicología del amor)*, pág. 189.

fe del papel de la mujer no sólo en la reproducción del sistema sino también en el anonadamiento de la raza a partir del suyo propio ofrecido como un don y como una virtud a la religión.

La virginidad transita los polos del bien y del mal, sin mediaciones posibles: o es virtud cuando se la posee, o es pecado cuando se la pierde sin la autorización de un otro que aparece como dueño y amo de la mujer: la religión y la familia.

Pero también esta virginidad venerada y sobrestimada queda en la cuerda floja ante la construcción de las nuevas representaciones respecto a la libertad, la sexualidad y la feminidad. Por una parte, en la significación de mujer, la maternidad ocupa un lugar totalmente diferente al de antes. Por otra, la libertad, al tomar también como objeto la sexualidad, ha construido nuevos organizadores de las relaciones. Y las mujeres cuestionan, aunque sólo sea de forma elemental, su estatus de mártires condenadas a cargar por toda la vida la cruz del matrimonio.

Para el grupo de padres jóvenes y para los adultos, la virginidad mantiene su importancia, pues asegura a la mujer un buen matrimonio y la ausencia de conflictos posteriores con su marido. La familia está orgullosa cuando su hija llega virgen al matrimonio. Así comenta Alfonso:

La virginidad es importante dentro de los sectores indígenas, porque por la virginidad después de haber casado, existen problemas, el marido le reclama tú ya no fuiste virgen, tú tuviste tu pasado. Existen entonces problemas, por eso existen separaciones.

En algunos casos, la información sobre sexualidad que da la madre a su hija se reduce a pedirle y exigirle que no tenga relaciones sexuales con ningún hombre para evitar problemas en su matrimonio y también, como anota Freud²⁶, para de alguna manera asegurar la estabilidad y permanencia del mismo. En otras palabras, la mujer que se casa virgen ha entregado al varón un bien que él acepta a cambio de mantenerla para siempre a su lado. De todas maneras estas mamás no saben cómo enfrentar esta realidad con otra igualmente importante: la vida

sexual de sus hijas. Una contradicción que les confunde, como se puede ver en el siguiente testimonio en el cual, prácticamente, la madre le dice que debe tener relaciones sexuales siempre y cuando exista el compromiso de casarse.

La familia les aconseja: si vas a casar, debes tener relación, en caso contrario, no tendrás relación sexual porque después tu marido te va a reclamar.

Como muchos otros, el siguiente testimonio se halla plagado de las contradicciones que surgen de una posición que no se sostiene sino apenas en un decir y en la añoranza de una práctica que, si existió, carece de la fuerza que le permita operar de manera activa y eficaz en las nuevas generaciones. Se trata de otro valor dado a la virginidad: el orgullo de la familia que ha sabido cuidar a la hija. No se toman en cuenta los principios, ideas, creencias y valores que han motivado a que una mujer opte por mantenerse virgen. En otras palabras, la virginidad sirve en tanto es capaz de demostrar la eficacia del control familiar y, de manera muy particular, el sometimiento de la mujer a los regímenes de inequidad que gobiernan su sexualidad.

La virginidad para la familia es un orgullo porque significa que no se ha encontrado con ningún hombre, porque la virginidad es cuando no se ha topado²⁷ con ningún hombre. Ojalá que se casara con la misma virginidad²⁸. Y la familia dice que así como se casó virgen, así tiene el marido que respetar.

Porque es sagrado, siempre las familias son orgullosas cuando la soltera es virgen. Le cuidan y le consideran mucho.

El criterio de los mayores es mucho más radical y toca de forma directa el ancestro religioso, el modelo de la virgen casta y pura, perseguida y mártir. Rosario se hace eco de esta posición y realiza de manera clara e irrefutable la doble ubicación posible de toda mujer: o como buena y deseable o como mala y repudiable. Desde esta perspectiva, re-

27 Toparse: encontrarse.

28 Ojalá que se casara: esta forma desiderativa demuestra que los padres saben que el enamoramiento incluye hacer el amor.

sulta prácticamente imposible rescatar el deseo de la mujer, su libertad y su poder de decisión. Si no es virgen es mala y como tal será tratada por la comunidad y por su marido.

La virginidad para la mujer es una cosa maravillosa. Una mujer que mantenga la virginidad es una mujer pura, sana. Y también para la familia y para el esposo que va a venir.

En cambio, una mujer que haya andado con uno, con otro, para la familia también ha de ser triste. Hablan de que ella en provecho de otras personas, es despreciada, y así siempre han dicho en nuestra comunidad.

Las chicas se muestran parcas en sus comentarios sobre una exigencia cultural que les incumbe y que no puede ser contradecida de manera abierta y frontal. Su silencio es una conclusión lógica de sus posiciones frente al amor, las relaciones sexuales y los compromisos amorosos.

Por su parte, los muchachos hablan poco al respecto puesto que son quienes exigen la prueba de amor y los que ofrecen a cambio un matrimonio cada vez más hipotético. *A nosotros sí nos gusta que sean vírgenes*, pero no especifican más. Seguramente, como todo varón, quiere ser el primer hombre de una mujer, mientras ella pretende ser la última y definitiva mujer de su varón.

EPILOGO

El hecho de que indias e indios hayan hablado para terceros sobre la sexualidad, reconocida siempre como sagrada, da cuenta de los cambios que la contemporaneidad ha producido en sus representaciones. Aunque de manera limitada y controlada, también en su mundo se ha instalado un proceso de desacralización que seguramente afecta a muchos otros aspectos de su vida.

¿Hasta qué punto esta cultura es, como decía Flores Galindo, una utopía? Lo que fue desde sus orígenes y lo que la utopía le adjudicó están presentes en la actualidad conformando una especie de matriz destinada a mantener su presencia en la historia. ¿Qué es en la actualidad? Mestizaje en perenne proceso de incorporación lo que otras culturas le aportan y le imponen, como aconteció desde el primer día de la conquista española.

Imposible e inútil pretender que la historia y los procesos den marcha atrás, que desaparezcan los acontecimientos y que lo indígena retorne a los tiempos míticos en los que, supuestamente, se encuentran los saberes, las verdades originales. Inútil, además, toda pretensión de construir una muralla que les proteja de lo extraño y de mantener la insostenible influencia de lo otro. Su destino no puede ser distinto al del resto de pueblos, comunidades y grupos del mundo: ingresar en el camino del desarrollo, aprovechar los productos de la ciencia y la tecnología para crear mejores condiciones de vida. Además, esta es la condición indispensable que permitirá a las etnias indígenas mantener viva su cultura.

Cinco siglos de abandono, agresión y segregación no se borran mediante posiciones líricas sino con propuestas claras y efecti-

vas destinadas a sacarles del oprobio de la miseria. Todos, pero en especial las niñas y los niños, caminan al borde del precipicio de la muerte enfermos de desnutrición, insalubridad, analfabetismo y abandono. Ciudadanos de último orden, sus exigencias siguen desposeídas de poder. ¿Hasta qué punto su palabra ha sido rechazada como moneda falsa?

En el mundo indígena se están produciendo cambios casi radicales a causa de las nuevas posiciones mentales y actitudinales de las actuales generaciones de chicas y muchachos para quienes el mundo indígena no puede seguir como está. Tal como aconteció en la cultura occidental, la aparición de la adolescencia marca el inicio de una nueva cultura, de una distinta manera de comprender el mundo y de vivir en él. Porque la adolescencia es, antes que nada, reflexión y cuestionamiento, un estilo de vida que construye otros destinos para el futuro. A diferencia de lo que aconteció con las generaciones anteriores a la segunda mitad del siglo XX, la nueva adolescencia ya no camina al mundo de los adultos sino a otro distinto, construido con normatividades y valores diferentes.

La imagen vino a ofertar a ese nuevo grupo una realidad desconocida y también paradisíaca cuya puerta de acceso es lo blanco-mestizo. El acceso a este mundo exige un costo que, en mucho, significa colocar en la cuerda floja gran parte de lo que constituye la identidad como renunciar a lo autóctono en el vestido, las costumbres y la lengua.

Los trabajos de M. Foucault demuestran la íntima relación existente entre los procesos culturales y los modos de imaginar, idear y practicar la sexualidad. En cierta medida, los movimientos epocales organizan representaciones particulares de carácter ético y religioso sobre los significados de varón y de mujer y sobre lo que implican y determinan las relaciones amorosas y sexuales a través de las cuales aquellos movimientos se explicitan, se identifican e, incluso, logran cierto grado de representabilidad lógica. Así es posible entender por qué, en gran medida, las nuevas generaciones dejan de lado los patrones culturales que regulaban el ejercicio de la sexualidad para optar por otros en los cuales lo sensual y lo erótico cuentan mucho más que, por ejemplo, el matrimonio o los hijos.

Como decía el yáchag Alberto Taxzo, la mujer y el varón indígenas se unen solamente para tener hijos y no por el placer que es cuestión de los mestizos. Ahora bien, esa sexualidad eminentemente procreativa está cediendo su lugar a modelos en los cuales la paternidad y la maternidad pasarían a ocupar un segundo lugar. Sin embargo, de esto no puede desprenderse de suyo que la vida de la pareja joven sea ya ostensiblemente diferente a la de las anteriores generaciones.

Para los adultos, abandonar el vestido y la lengua equivale a renunciar a la identidad pues desnuda el sentido de lo indio y lo despoja de gran parte de su vestidura cultural. Sin embargo, únicamente esa misma cultura que se siente herida es la llamada a integrar los cambios y a asumirlos como condición de sobrevivencia. Luego de un período de crisis, los nuevos procesos devendrán parte consustancial de ella, un producto de su elaboración interna. De esta manera se abren los caminos para la conformación de nuevas identidades que no exigen la abolición de la cultura.

Así se construyen los espacios requeridos para sembrar algunos de los principios que caracterizan el mundo contemporáneo. Por ejemplo, la equidad en la relación de los géneros tendrá cabida cuando se miren de distinta manera la cotidianidad y los destinos de varones y mujeres. Para que se dé un sentido de equidad hará falta que se resignifique la relación con Pacha Mama y se establezcan nuevas simbolizaciones en todo lo que corresponde a los géneros, pues sobre ese gozne giran las significaciones de lo que son la feminidad y la virilidad.

Códigos diferentes serán capaces de estructurar, organizar y relacionar los géneros mediante referencialidades que comprendan otros elementos a más del trabajo y lo doméstico. Porque las identidades que se construyen con base en lo laboral resultan demasiado funcionales y, por ende, pobres.

De esta manera se producirá el lugar requerido para que el discurso y la práctica de los derechos adquieran ciudadanía en un mundo en el cual la palabra de los varones adultos es ley. En primera instancia, derecho al deseo propio que debe prevalecer sobre la imposición de la costumbre. Porque si bien se observa una permeabilidad frente a lo foráneo, existe de facto una gran impermeabilidad que ha permitido que

la cultura subsista a lo largo de los siglos, de manera particular en aquello que tiene que ver con el régimen doméstico, la tenencia de los hijos y los códigos que regulan la vida sexual.

Si en la sociedad mestiza se producen cambios en torno a los derechos y las equidades, estos cambios influenciarán en las prácticas de la cotidianidad indígena sobre todo en las comunidades más cercanas a los centros urbanos. De hecho, en los grupos indígenas más alejados, los chicos y las muchachas no ingresan aún en una adolescencia que sostenga un revisión de la tradición.

Los cambios son lentos, pero actúan con mayor intensidad y rapidez en los sujetos, de modo particular en el grupo que se empieza a vivir algunos aspectos de una adolescencia antes inexistente. Sin duda, la migración a la ciudad, para muchos, puede convertirse en la estocada final a la cultura vivida en la subjetividad, al margen incluso de todo acto reflexivo y propositivo. Sin embargo, el riesgo consiste en que las nuevas generaciones se enfrenten a lo nuevo sin la posibilidad de la crítica y únicamente como una alternativa de mejorar las condiciones de vida

Quando indios e indias afirman que unos niños están destinados a vivir y otros a morir, ¿no se referirán también al destino de la cultura en cada uno? Si la lengua y la ropa marcan la pertenencia y sostienen el orden cultural, ¿no será, acaso, que la cultura vive y se prolonga en quien vive y habla como indio y, por el contrario, muere en quien viste y habla como los *mishus*?

Todo grupo se cimienta en creencias míticas y en posiciones mágicas. Si estas desaparecen, se hunde la cultura en su propia aniquilación. En otras palabras, ¿cómo hacer que no desaparezca la presencia del mal cósmico expresado en el *supay* como efecto de otros saberes y creencias? Cuando en el arco iris se reconozca la simple descomposición de la luz y no la epifanía de los poderes cósmicos, ¿qué será de la cultura india?

BIBLIOGRAFÍA

- AGUILÓ, Federico,
1987 *El hombre de Chimborazo*, Abya-Yala, Quito.
- BARTHES, Roland,
1982 *El placer del texto*, Siglo XXI, México.
- BENVENISTE, Emil,
1969 *Le vocabulaire des institutions indoeuropéennes*, Minuit, Paris.
- BIDEJAIN, Ana María,
1990 *Mujer y poder en la Iglesia*, en *Simbólica de la feminidad*, Abya-Yala, Quito.
- BORCH-JACOBSEN, Mikkel,
1995 *Lacan, El amo absoluto*, Amorrortu Editores, Buenos Aires.
- BOTERO, Fernando,
1992 *Indios, tierra y cultura*, Abya-Yala, Quito.
- BOURDIEU, Pierre.
1998 *La masculinidad*, Abya-Yala.
- CEPAR,
1983 *Población y vivienda, datos comparativos de 1974 y 1982*, Quito.
1991 *Salud de la mujer rural*, Quito.
1992 *Estudio de casos en comunidades indígenas del Ecuador*, Cepar, Quito.
1995 *Endemain-94*, Quito.
- COINSOS,
1992 *Impacto del aborto en el sistema de salud ecuatoriano*, Memorias del Seminario, Quito.
- CONADE
1987 *Política de población de la república del Ecuador*, Quito.
- CUVI, María, Martínez, A.
1994 *El muro interior*, Abya-Yala.

- CHOMBART, Marie-José,
1986 *Liens entre les représentations véhiculées sur l'enfant et les représentations interiorisées par les enfants*, en Dois. al.
- DELEUZE, Gilles,
1995 *Repetición y diferencia*, Anagrama, Barcelona.
- DELEUZE, Gilles, PARMET, Claire,
1980 *Diálogos*, Pre-Textos, Valencia.
- DINAMU
1991 *Qué significa ser mujer rural*, Productora de publicaciones, Quito.
- DOIS, W., Palmonari A., et al.
1986 *L'étude des représentations sociales*, Delachaux et Niestlé, Paris.
- EVENS, T.M.S,
1982 *Two concepts of "Society as a moral systems"*, Evans-Pritchard heterodoxy.
- FOUCAULT, Michel,
1983 *Historia de la sexualidad*, Siglo XXI, México
- 1995 *Theatrum philosophicum*, Anagrama, Barcelona.
- FREUD, Sigmund,
1976 *Tótem y tabú*, Obras completas, T. 24. Amorrortu editores, Buenos Aires.
- 1976 *El tabú de la virginidad*, Obras completas, Vol. 11, Amorrortu Editores, Buenos Aires.
- GARCÍA-LORCA, Federico,
1988 *Yelma*, Alianza, Barcelona.
- GARCÍA Márquez, Gabriel,
1994 *Documento de la Misión de Ciencia, Educación y Desarrollo*, Unesco, Bogotá.
- GOETSCHEL, Ana
1995 *La posibilidad de lo imaginario*, en Palabras del silencio, Abya-Yala, Quito.

- GOMÁRIZ, Enrique,
 1994 *Identidad cultural y desarrollo en América Latina desde una perspectiva comparada*, I Seminario-Taller Regional sobre población y cultura, Unfpa-Flacso, San José, Costa Rica.
- HARMAN, Heidi
 1986 *El infeliz matrimonio entre marxismo y feminismo: hacia una unión más progresista*, Cuadernos de la mujer, Ceplaes, N.1, Quito.
- HERNÁNDEZ, Isabel,
 1994 *Población y cultura en América Latina y en el Caribe, aportes de la investigación sociocultural en población*, I Seminario-Taller Regional sobre población y cultura, UNFPA-FLACSO, San José, Costa Rica.
- HOWARD-M. R.,
 1989 *Significado de "dyablu" en el relato quichua de Cañar-Ecuador*, en Antropología del Ecuador, Abya-Yala, Quito.
- ISBELL, Billie Jean,
 1978 *The Defend Ourselves; Ecology and Ritual in an Andean Village*, Institute of Latin American Studies, Austin, Tex.
- ITURRALDE, Diego
 1988 *Notas para una historia del campesinado ecuatoriano*, Nuevas Investigaciones antropológicas ecuatorianas, Abya-Yala, Quito.
- JIMÉNEZ, Alexánder,
 1993 *Del búho a los gorriones, Ensayos sobre postmodernidad*, Guayacán, San José.
- JULIEN, Philippe,
 1993 *El manto de Noé*, Alianza Editorial, Buenos Aires.
- JURANVILLE, Alain
 1992 *Lacan y la filosofía*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- KAARHUS, Randi,
 1989 *Historias en el tiempo, historias en el espacio: Dualismo en la cultura y lengua quechua/quichua*, Ediciones Tinkui/Abya-Yala, Quito.

- KOTHARI Kothari, Brij,
1993 *Ñucanchic pampa janpicuna, Plantas medicinales del campo*, Abya-Yala, Quito.
- KOYÉVE, A.
1947 *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris.
- KRISTEVA, Julia,
1981 *Semiótica 2*, Espiral, Madrid.

1996 *Al comienzo era el amor, psicoanálisis y fe*, Gedisa, Barcelona.

1988 *Historias de amor, Siglo XXI*, México.
- LACAN, Jacques,
1977 *Las formaciones del inconsciente*, Nueva visión, Buenos Aires.

1978 *Instancia de la letra en el inconsciente*, Escritos, Siglo XXI, México.

1981 *Aún, Seminario XX*, Paidós, Buenos Aires.

1981 *Los escritos técnicos de Freud, Seminario I*, Paidós, Buenos Aires.
- LEVI-STRAUSS, Claude
1987 *El hombre desnudo*, Siglo XXI, México.

1991 *Polémica sobre el origen y la universalidad de la familia*, Anagrama, Barcelona.
- LYOTARD, Jean-Francois
1989 *¿Por qué filosofar?* Paidós, Barcelona.

1991 *La diferencia*, Gedisa, Barcelona.
- MCKEE, Louris, et al.
1988 *Nuevas investigaciones antropológicas ecuatorianas*, Abya-Yala, Quito.
- MONTÚFAR, Veron.
1995 *Poder y cotidianidad: mujeres del estrato popular urbano: Quito en la segunda mitad del siglo XI*, Palabras del silencio, Abya-Yala, Quito.

- MELHUS, Marit,
 1990 *Una vergüenza para el hombre, una vergüenza para el sufrimiento*, en *Simbólica de la feminidad*, Abya-Yala, Quito.
- MENDIETA, Pilar,
 1995 *Lo femenino en las concepciones míticas y religiosa del mundo prehistórico*, en *Palabras del silencio*, Abya-Yala, Quito.
- MONTES, Fernando,
 1987 *La máscara de piedra, Simbolismo y personalidad aymaras en la historia* Editorial Quipus, La Paz.
- Naciones Unidas
 1995 *Conferencia Internacional sobre Población y Desarrollo*, Programa de Acción, N.Y.
- 1995 *Programa de Acción, Conferencia Internacional sobre la población y el desarrollo (CIPD-94)*, N. York.
- Population Reference Bureau,
 1992 *La actividad sexual y la maternidad entre las adolescentes en América Latina y el Caribe: Riesgos y consecuencias*, Population Reference Bureau, Atlanta.
- PALMA, Milagros,
 1990 *Simbólica de la feminidad*, Abya-Yala, Quito.
- 1992 *La mujer es puro cuento*, Abya-Yala, Quito.
- PALMA, Norman,
 1990 *Digresiones sobre el goce y el sufrimiento en el horizonte etológico del hombre*, en *Simbólica de la feminidad*, Abya-Yala, Quito.
- PAZ, Octavio
 1977 *El laberinto de la soledad*, FCE, México.
- 1994 *La llama doble*, Seix Barral, Barcelona.
- 1994 *Un más allá erótico: Sade*, TM Editores, Bogotá.

- RAMOS, Hernán,
1990 *El yáchag y el levantamiento indígena*, Editorial El Mañana, Quito.
- RUFO, Musonio
Reliquiae, Hense, XIV
- SALOMÓN, F.
1981 *Dioses y diablos. Tradición oral de Cañar, Ecuador*. Texto quichua recogido y traducido por Rosaleen Howard-Malverde, París, AEA.
- SANDOVAL, M. Elena,
1991 *Pachamama en la estructuración del indígena de la sierra ecuatoriana*, Tesis, PUCE, Quito.
- SARTRE, Juan- Paul,
1943 *L'Étre et le néan*, Gallimard, Paris.
- SILVERBLATT, Irene,
1990 *Luna, sol y brujas. Género y clases en los Andes prehispánicos y coloniales*, Centro de estudios regionales andinos Bartolomé de las Casas, Cusco.
- SMITH, Doroty,
1986 *El mundo silenciado de las mujeres*, CIDE-PIIE-OISE, Santiago.
- STRYCKMAN, Nicole,
1994 *Entrevista en Mujer y familia en la prensa ecuatoriana*, Abya-Yala, Quito.
- TENORIO, Rodrigo
1992 *Jóvenes, amor y sexualidad*, Cepar, Quito.
- 1994 *La mujer sí existe*, Síntoma, PUCE, Quito.
- TENORIO, Rodrigo, Soledad Jarrín, Paul Bonilla.
1995 *La cultura sexual de los adolescentes*, Abya-Yala, Quito.
- TERÁN Carlos,
1995 *Políticas de salud y pueblos indios*, Abya-Yala, Quito.

UNFPA

1994 *Seminario de educación en población*, Equipo de Apoyo, Santiago.

VACA, Cecilia,

1998 *La construcción de la subjetividad en el juego, Estudio en la comunidad indígena de Paltapamba*, PUCE, Quito.

VALDÉS, Teresa,

1995 *Mujeres latinoamericanas en cifras*, Flacso, Santiago.

1995 *Sexualidad y reproducción*, Flacso, Santiago.

VANCE, Carole,

1990 *Placer y peligro, explorando la sexualidad femenina*, Editorial revolución, Madrid.

VOKRAL, Edita,

1991 *Qoñi-Chiri*, Abya-Yala, Quito.

WEISMANTEL, Mary,

1994 *Alimentación, género y pobreza en los Andes ecuatorianos*, Abya-Yala, Quito.