



RELACIONES DE GÉNERO EN LA AMAZONÍA PERUANA

MARÍA HEISE
LILIAM LANDEO
ASTRID BANT



RELACIONES DE GÉNERO EN LA AMAZONÍA PERUANA

María Heise
Liliam Landeo
Astrid Bant



© de esta edición
Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica
(CAAAP)
Av. González Prada 626 - Lima 17
Telf: 461-5223 / 460-0763
Fax: 463-8846

Cuidado de edición: Manuel Cornejo Chaparro
Fotografía de carátula : Mónica Newton

ISBN: 9972-608-09-3
Hecho el Depósito Legal N° 15010499-1929

Impreso en el Perú
Primera edición, Junio 1999

AGRADECIMIENTOS

Queremos expresar nuestro agradecimiento a las diferentes personas que han contribuido a la realización de este documento. A Norma Vásquez de la Oficina de Seguimiento y Análisis de Proyectos del CAAAP, por sus continuos comentarios; a Leslie Villapolo y Beatriz Fabián que trabajan con los Asháninka en selva central; a Margot Peixoto que trabaja con los Yagua en Iquitos; a William Pérez y Angel Guisado que trabajan con los Shipibo en Pucallpa; a Ana María Ramírez, misionera seglar y Fátima Chanchari profesora bilingüe que trabajan con los Chayahuita en el Paranaपुरa, quienes recogieron información sobre estos grupos, aportándonos además sus comentarios. Un agradecimiento especial a Manuel Cornejo por el cuidado de edición.

ÍNDICE

PRESENTACIÓN	11
INTRODUCCIÓN	17
I. CONSIDERACIONES GENERALES	23
1.1. COMPLEMENTARIEDAD E IGUALDAD	25
1.2. PARENTESCO, MATRIMONIO Y GÉNERO	29
II. ESTUDIOS DE CASO	33
2.1. RELACIONES DE GÉNERO EN LOS ASHÁNINKA	35
2.1.1. Actividades Reproductivas	35
2.1.2. Actividades Productivas	44
2.1.3. Actividades Comunales	47
2.1.4. Perfil de Acceso y Control de Recursos	49
2.1.5. Factores de Influencia	50
2.2. RELACIONES DE GÉNERO EN LOS YAGUA	53
2.2.1. Actividades Reproductivas	53
2.2.2. Actividades Productivas	59
2.2.3. Actividades Comunales	61

2.2.4. Perfil de Acceso y Control de Recursos ..	63
2.2.5. Factores de Influencia	64
2.3. RELACIONES DE GÉNERO EN LOS SHIPIBO	67
2.3.1. Actividades Reproductivas	65
2.3.2. Actividades Productivas	72
2.3.3. Actividades Comunales	74
2.3.4. Perfil de Acceso y Control de Recursos	76
2.3.5. Factores de Influencia	77
2.4. RELACIONES DE GÉNERO EN LOS CHAYAHUITA	79
2.4.1. Actividades Reproductivas	79
2.4.2. Actividades Productivas	85
2.4.3. Actividades Comunales	86
2.4.4. Perfil de Acceso y Control de Recursos	87
2.4.5. Factores de Influencia	88
III. ANÁLISIS COMPARATIVO DE LAS RELACIONES DE GÉNERO EN LOS CUATRO GRUPOS ESTUDIADOS	91
IV. CONCLUSIONES	101
V. ANEXOS	107
VI. LA POLÍTICA DEL SUICIDIO: EL CASO DE LAS MUJERES AGUARUNA EN LA AMAZONÍA PERUANA Astrid Bant	119

PRESENTACIÓN

Más de veinticinco años han pasado desde que se formalizó un proceso emancipatorio que «construyó» a los pueblos indígenas amazónicos como actores sociales, definidos y activos, en el contexto de la política de desarrollo de los estados nacionales contemporáneos en la cuenca amazónica.

En el Perú, la promulgación de la Ley de las Comunidades Nativas marcó un hito. Con esta Ley (N° 20653, promulgada el 24 de junio de 1974) que dio las bases legales para el ejercicio del derecho colectivo al territorio ancestral, se inició una nueva época en el trabajo de desarrollo con y para los grupos étnicos de la Selva Peruana. El reconocimiento legal del derecho de las Comunidades Nativas al espacio y la organización propios, coincidió y formó parte de una transición en las prioridades y enfoques de las organizaciones gubernamentales y no-gubernamentales, incluyendo iglesias, que les apoyaban. Un inicial interés, predominantemente civilizador y asistencialista, se transformó gradualmente en un enfoque de diálogo de emancipación política y desarrollo de acuerdo a las normas y necesidades indígenas, impulsado por las organizaciones indígenas que lucharon por ser reconocidas

no sólo como beneficiarias sino como los actores decisivos en la determinación de su futuro.

En este proceso la antropología y los antropólogos también redefinieron sus objetivos. Se desarrolló un énfasis desde un enfoque mayormente descriptivo y académico hacia una práctica más aplicada y política. Muchos de los temas claves en la elaboración teórica y la agenda de acción relacionados al desarrollo en la actualidad —sostenibilidad, democratización, etnicidad e interculturalidad, derechos humanos— provienen del aprendizaje y la práctica de esta época.

Se ha avanzado mucho, particularmente en el plano del reconocimiento y la inclusión formal, teórica y discursiva. El tradicional *modus vivendi* de los indígenas de la selva es ampliamente reconocido como un modelo integral sostenible, que garantiza al resto del mundo la conservación de la biodiversidad necesaria y que, además, representa una alternativa comunitaria y espiritual a la sociedad de consumo. La organización indígena se ha consolidado y su agenda está insertada en plataformas locales, nacionales e internacionales. Los derechos colectivos e individuales a la identidad étnica y la expresión cultural están incluidos en los derechos universales de la humanidad.

En el campo de igualdad de género, sin embargo, los avances no se han dado al mismo ritmo. Hasta ahora, se conoce el mundo indígena a través de la perspectiva de los varones. Existe un vacío en la información disponible sobre las vidas y necesidades de las mujeres indígenas. La mayoría de las organizaciones no se han abierto a una participación activa de la población femenina y las mujeres no se acomodan en las organizaciones ya en marcha sino marginalmente. Los

programas y proyectos de desarrollo tienen serios problemas para dirigirse a los intereses de género de las mujeres.

El antiguo y profundo concepto de las sociedades indígenas como modelo de igualdad y armonía social, constituyendo una antítesis de la sociedad occidental, todavía informa mucho de la teoría y práctica de la política y las ciencias sociales. Esta prejuiciosa conceptualización impide un análisis realista que incluye la desigualdad como posible variable en las relaciones entre grupos e individuos indígenas en la actualidad y en el pasado. Específicamente, en el caso de las relaciones entre los géneros, se observa una tendencia a enfatizar la complementariedad y el consenso, entendidos como mecanismos de división de trabajo y distribución de recursos basados en el principio de la equidad y justicia. La idea es que el carácter consensual de los procesos de toma de decisiones y el liderazgo garantizan que las mujeres son debidamente representadas en la sociedad y reciben su cuota legítima de los recursos a pesar que los varones tienen mayor estatus y más privilegios en la estructura social del parentesco y la unidad doméstica.

Las versiones más recientes y progresistas de esta corriente dan prioridad moral y práctica al resultado final de la práctica de la distribución igualitaria sobre la implementación de un protocolo formal como medio y fin de los procesos de la participación democrática, llamando la atención sobre el hecho que la existencia de reglas formales para los procesos democráticos no ha resultado en sociedades igualitarias.

Esta discusión está enmarcada en un debate mayor: el de los universalistas versus los defensores del relativismo cultural. El universalismo afirma la igualdad de todos los seres

humanos, basándose en la universalidad de las necesidades básicas compartidas por todos y que son fundamentales para el pleno desarrollo de la vida humana. De aquí se llega a la afirmación de la universalidad de los derechos, iguales para todos, en toda cultura y para todo individuo.

Por su parte el relativismo cultural pone en tela de juicio toda realidad objetiva, considerada como no existente. Todo es resultado de interpretación cognitiva y no hay jerarquía de valores o posiciones privilegiadas objetivas. El relativismo cultural, negando el absolutismo de verdades postulado por los universalistas, afirma el derecho a lo diferente, dando un soporte y fundamentación a la conservación y surgimiento de sistemas sociales diferentes al occidental.

¿Cómo se posiciona el derecho a la diferencia cultural en el panorama de los derechos universales? Sin duda, el factor étnico o cultural es primordial en el entendimiento de los sistemas de género y la interpretación de las desigualdades que eventualmente producen, así como de las oportunidades de reforzar procesos de cambio. Etnicidad y los sistemas de género siempre interactúan, pero en maneras distintas; a veces, en favor de la situación de las mujeres y en otros momentos, particularmente en situaciones de «colonización cultural», profundizando situaciones de desventaja y marginalización.

La problemática de la desigualdad de género en las sociedades indígenas es compleja y delicada. Las organizaciones indígenas y demás instituciones que trabajan en los territorios indígenas, partiendo de la idea que esta problemática podría dañar la imagen del grupo étnico, se han mostrado muy reservados en relación a tratar el tema de desigualdad de género en un foro público.

Nosotras, las autoras, consideramos que todo estudio antropológico con enfoque de género requiere tomar en cuenta los intereses de los pueblos indígenas como colectivo, así como analizar los intereses particulares de cada categoría social -mujeres, hombres, niños, personas mayores y otros- y respetar los derechos de los individuos, hombres y mujeres.

El texto ha quedado dividido en tres capítulos, conclusiones y un apéndice.

A continuación explicamos brevemente los capítulos:

En el primer capítulo **Consideraciones generales** se explica el enfoque utilizado para el estudio; los conceptos de complementariedad e igualdad que son los constructos metodológicos para el análisis de las relaciones de género y los conceptos de parentesco, matrimonio y género que son fundamentales para entender cómo funciona el sistema de género en las sociedades amazónicas.

El segundo capítulo, **Estudios de caso** constituye la sección fundamental del texto y en este se analizan las relaciones de género entre los Asháninka, Yagua, Shipibo y Chayahuita.

El tercer capítulo **Análisis comparativo de las relaciones de género en los cuatro grupos estudiados** permite encontrar las igualdades y diferencias de los grupos estudiados en el marco de los procesos de continuidad y cambio que ellos actualmente viven.

Para enriquecer el panorama de las relaciones de género en la amazonía peruana se incluye un estudio realizado por Astrid Bant sobre el suicidio de las mujeres aguaruna.

El presente texto, ya en su segunda edición, tiene como objetivo aportar al conocimiento de la sociedad indígena

desde una perspectiva de las mujeres. Esperamos que esta iniciativa estimule la reflexión y el debate, y, abra camino para la elaboración e implementación de estudios y políticas institucionales que partan del reconocimiento de la especificidad de la situación de las mujeres en la sociedad indígena en el futuro.

INTRODUCCIÓN

La necesidad de un mayor conocimiento de las relaciones de género en los grupos étnicos de la amazonía peruana se hace cada vez más urgente, especialmente cuando se diseñan proyectos de desarrollo destinados a estas poblaciones. Hasta ahora en dichos proyectos el aspecto de género no ha sido debidamente contemplado.

En el contexto socio-cultural de las sociedades indígenas amazónicas las relaciones de género se plantean de manera diferente a otras realidades. Para estudiar y analizar los sistemas de género es importante partir de las concepciones de la realidad social que tienen los mismos hombres y mujeres. Es decir, para llegar a analizar y entender los conceptos indígenas de género en estas sociedades es importante utilizar las técnicas y métodos que nos proporciona la Antropología Social. Por ello, y con el deseo de profundizar el trabajo con poblaciones indígenas, es que el Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP) presenta este trabajo, el cual es un primer intento de acercarnos a la realidad de género en los grupos étnicos de la Amazonía a través de un marco teórico adaptado. Los datos utilizados han sido recogidos a través de una encuesta aplicada a los grupos

poblacionales nativos en cada zona de trabajo del CAAAP y complementados con bibliografía especializada.

En lo que se refiere al análisis, utilizamos una adaptación del esquema de Harvard (Overholt 1989), el cual nos permite identificar y ordenar información sobre la división del trabajo en una comunidad o sociedad desde una perspectiva de género.

Nuestro esquema identifica tres niveles de análisis:

1. Perfil de actividades: ¿Quién hace qué?
2. Perfil de los recursos: ¿Quién tiene acceso y control sobre los recursos? (tierras, herramientas y maquinaria, trabajo, capital, recursos naturales, conocimientos).
3. Factores de influencia: ¿Qué factores afectan la diferenciación de género identificada en los perfiles? (políticos, culturales, ambientales).

Dicho esquema parte de un marco teórico más amplio, el cual tiene como base la concepción de género como construcción social. Investigaciones sobre diferentes culturas, ya desde los años cuarenta, han puesto en evidencia que casi todas las características masculinas y femeninas no son predeterminadas o naturales, sino que más bien han sido determinadas por el contexto social (Mead, 1948, 49 – Oakley, 1972). El término “género” se usa para describir características socialmente determinadas, mientras que el término “sexo” alude sólo a las características biológicas.

A pesar que la división sexual del trabajo pueda diferir de una sociedad a otra, en la mayoría de las culturas sólo las

mujeres tienen triple rol. Ellas están involucradas en el trabajo reproductivo, productivo y comunal.

A diferencia del trabajo del hombre, generalmente mejor valorado, (sea por pago o a través de poder social o político), el trabajo de la mujer es frecuentemente considerado improductivo. Esto significa, por ejemplo que en el cálculo del producto nacional bruto el trabajo de la mujer no es tomado en cuenta, lo que está estrechamente relacionado con el estatus social relativamente bajo que tiene éste. De otro lado el trabajo de las mujeres a beneficio de la comunidad se cumple en general en forma voluntaria, sin remuneración y con escaso reconocimiento social, mientras que los roles de liderazgo comunal son generalmente ocupados por los hombres. Muchos proyectos de desarrollo consideran que el tiempo de trabajo invertido por las mujeres en la comunidad en trabajos comunales (organización, salud, medio ambiente) es elástico, es decir no tiene restricciones (Moser 1989).

En las sociedades indígenas orientadas sobre todo al autoconsumo y con escasa o nula relación con el mercado no existe una demarcación estricta entre actividades reproductivas y productivas. Existen además actividades que en el presente trabajo se denominan comunales, entre las cuales están consideradas la educación formal y la organización comunal. Para los efectos de este estudio, seguimos los conceptos de Moser (1993:31), quien define las actividades productivas como aquellas realizadas por hombres o por mujeres que pueden ser destinadas de igual manera al mercado o al consumo interno. Es decir, tienen al mismo tiempo un valor de cambio y un valor de uso. Las actividades reproductivas que cumple la mujer incluyen la crianza y cuidado de niños, salud y mantenimiento de los miembros de la unidad familiar.

Sin embargo la extensión del trabajo femenino en el ámbito productivo corre el riesgo de pasar desapercibida, porque en la mayoría de los casos éste tiene sólo un valor de uso y no un valor de cambio. Esta simultaneidad de actividades, tanto reproductivas como productivas y comunales se da de manera permanente y moviliza a todos los miembros de la familia extensa; es decir, el sistema de parentesco se muestra flexible para poder asumir tanto actividades reproductivas como productivas. Esto es lo que Godelier llama la multifuncionalidad de los sistemas de parentesco (Godelier, 1982).

Una reestructuración de las relaciones de género significa la redistribución del poder en todas sus manifestaciones. La teoría de mujeres en desarrollo define el término "autonomía" como el control de la propia vida y del propio cuerpo en los aspectos físico, económico, político y socio-cultural. Ella ve la autonomía como un fin, más que como un medio de equidad. El enfoque de "empoderamiento" reconoce la importancia para las mujeres de aumentar su poder, pero intenta identificar el poder no tanto en términos de dominación sobre otros, sino como capacidad de las mujeres de aumentar su auto-estima y fortaleza interna, sea individualmente como colectivamente, con la finalidad de ganar control sobre recursos sociales (Loermans 1992). El enfoque de empoderamiento, enfatiza la importancia del proceso mismo hacia la autonomía y un mayor poder.

Creemos que estos criterios de análisis pueden servir de base para presentar una visión general de las relaciones de género en cuatro grupos étnicos de la Amazonía Peruana: Asháninka (Selva Central), Yagua (Loreto), Chayahuita (Yurimaguas) y Shipibo (Ucayali), con los cuales el CAAAP

trabaja. Para la selección de estos grupos se tuvieron en cuenta la distancia geográfica entre ellos y su pertenencia a distintas familias lingüísticas.

El objetivo es por un lado, profundizar el conocimiento de las relaciones de género en estos grupos, subrayando las diferencias y semejanzas que existen en estas relaciones frente a los procesos de cambio que los grupos sufren y por otro lado, realizar un análisis comparativo. La idea es que un sistema de género es a la vez "moderador" de los cambios, es decir acomoda los beneficios y oportunidades según la división de género ya existente, y es objeto de los cambios, profundizando o disminuyendo la desigualdad de género.

I. CONSIDERACIONES GENERALES

1.1. COMPLEMENTARIEDAD E IGUALDAD

Entre los géneros, los roles sociales están determinados culturalmente. El hombre es tradicionalmente cazador y guerrero, las dos actividades máspreciadas. Él construye la casa y abre la chacra, trabajos que requieren un mayor esfuerzo físico por un tiempo relativamente limitado. Los roles de liderazgo y shamanismo son generalmente cumplidos por hombres.

Por su parte, la mujer cumple diferentes roles sociales; el permanente trabajo reproductivo que abarca el cuidado de la casa, crianza de los niños, preparación de los alimentos, además de un trabajo productivo que implica el cultivo de la chacra, la recolección de alimentos y la elaboración de tejidos y artesanías.

La vida de la familia se desarrolla en común. Este sentido comunitario forma un lazo que une a todos los parientes y vecinos. Hay que tomar en consideración que el concepto de propiedad privada y de compra-venta es traído de afuera, aunque cada uno se considera dueño de la chacra que cultiva, de la casa que construye, de los instrumentos que fabrica. La regla es el intercambio, el compartir. Quien no comparte es considerado mezquino y es particularmente censurado.

Conforme estas sociedades se fueron introduciendo en la economía de mercado, las mujeres fueron asumiendo cada vez una parte mayor del trabajo hortícola, aunque el hombre siguiera realizando la tarea de mayor esfuerzo físico puntual (tala y quema). La participación de los hombres en las sucesivas fases del trabajo agrícola (siembra, deshierbe, cosecha), disminuyó paulatinamente y éstas se fueron quedando en manos de las mujeres. Esto supuso mayor trabajo para ellas, pero no mayor prestigio social.

La influencia de una economía de mercado tiende a modificar la posición de la mujer en tales sociedades. Los hombres asumen el control, lo que los obliga a viajes más o menos largos para llegar al próximo mercado local o regional. Tradicionalmente la caza y la guerra obligaban a los hombres a ausentarse de la familia y de la comunidad. Hoy las nuevas actividades asumidas por la penetración del mercado los obligan otra vez a alejarse. Esto significa una extensión del prestigio tradicional del hombre ya que queda en sus manos el control de la economía y el contacto con el mundo externo.

La recarga de trabajo y responsabilidad para la mujer no presenta una mejora de su estatus social, sino por el contrario, una relativa disminución de éste. En grupos en proceso de aculturación se observa que la introducción de productos externos adquiridos contribuye a la disminución del estatus de la mujer, ya que ella pierde el control de la producción de artefactos básicos de la propia cultura.

Un producto tradicional de las mujeres: el masato, disminuyó de importancia al ser en parte reemplazado por la cerveza y otras bebidas, privando así a las mujeres de uno de los roles protagónicos más prestigiosos: el de anfitriona. Juega

un rol importante también el hecho que los bienes producidos por las mujeres, sobre todo las artesanías, tengan en el mercado externo un valor usualmente bajo.

Según Stocks & Stocks (1984:68,75) las fuerzas del mercado crean una pérdida de autonomía, haciendo de las mujeres "simples miembros de una fuerza de trabajo coordinada y controlada por los hombres. Sin embargo, muchas comunidades indígenas pueden funcionar por días y semanas sin hombres, pero no sin mujeres".

Por otro lado, el efecto de la inserción en una economía de mercado ha sido favorecido por los proyectos de desarrollo que siguieron la línea de la economía neoliberal, sin tomar en cuenta la situación de la mujer. Como bien plantea Seymour-Smith, el trabajo de desarrollo en la Amazonía tendría que incluir un análisis de los sistemas de género, ya que es la relación de género la que constituye una de las instancias críticas de complicidad en el nexo entre el modo de producción tradicional basado en la comunidad y la penetración de la economía de mercado capitalista. Contradicciones preexistentes en la sociedad indígena serán puntos cruciales de involucramiento con un sistema de penetración y dominación externa (Seymour-Smith 1991:629).

Si en las sociedades hortícolas amazónicas los roles más prestigiosos socialmente se encuentran en manos de los hombres, esto significa que el poder no es compartido entre los géneros en forma igualitaria, siendo sobre todo una prerrogativa masculina. Esto se refleja lógicamente en la toma de decisiones, teniendo los hombres un rol preponderante.

Sin embargo, hay que hacer una distinción entre las decisiones tomadas a nivel familiar y comunal. A nivel familiar, la mujer tiene una relativa autonomía en el trabajo

doméstico y agrícola en el que sus roles son claramente definidos, cumpliéndolos diariamente sin intromisión masculina. No obstante existen otros campos en el ámbito familiar donde la mujer es excluida de la toma de decisiones, como en el caso de manejo de los recursos monetarios. Es muy diferente su posición a nivel comunal. Con raras excepciones, los cargos están en manos de los hombres, y en consecuencia, de ellos depende la toma de decisiones, sea en el campo administrativo como en el campo político. Aunque se nota en los últimos años una participación de las mujeres en las asambleas comunales, ésta se reduce en la práctica a un rol mayormente pasivo. Raras veces intervienen y hacen escuchar su voz, no tomándose en cuenta su opinión.

Hacia los años 1980-85, se han empezado a formar "clubes de madres", siendo sus dirigentes reconocidas por la comunidad. Estos cargos están asumidos generalmente por mujeres bilingües. En este caso juega un papel importante el factor lingüístico. Hasta ahora, las mujeres indígenas son en su mayoría monolingües vernáculo-hablantes o bilingües incipientes, lo que dificulta su participación en la vida pública, ya que los cargos dirigenciales suponen contactos con el mundo externo, haciéndose necesario un conocimiento del castellano.

Recién en la última generación las niñas van a la escuela, y la educación no es una prerrogativa exclusivamente masculina. Esto nos permite suponer para el futuro un cambio en el estatus de la mujer, permitiéndole asumir cargos que hasta ahora sólo estaban disponibles para los hombres, dándole mayor prestigio en la vida de la comunidad.

1.2. PARENTESCO, MATRIMONIO Y GÉNERO

En las sociedades amazónicas, el matrimonio se basa en el sistema de parentesco, que es el eje de la estructura social. A través de él, dichas sociedades desarrollan sus roles reproductivos, productivos y distributivos. La unidad básica del sistema de parentesco, las categorías culturales de “hombre” y “mujer” coinciden con la unidad mínima (potencial) de producción. El cuerpo de principios que definen y legitimizan las relaciones entre hombre y mujer y ubican las obligaciones y los derechos respectivos de cada sexo en el matrimonio, o sea la unidad mínima de producción, coinciden con las tres funciones de las relaciones de producción de una manera idéntica a lo que plantea Godelier (1988:139) sobre la coincidencia funcional del sistema de parentesco con las relaciones de producción. Él plantea que las tres funciones que definen las relaciones de producción serían:

1. Determinar la forma social de acceso a los recursos y del control sobre los “medios de producción”.
2. Distribuir la “fuerza de trabajo” de los miembros de la sociedad entre los diferentes procesos de trabajo y organizar estos procesos.
3. Determinar la forma social de la circulación y distribución de los productos del trabajo individual y colectivo.

En las sociedades amazónicas la coincidencia de estas funciones, como sugiere Bant se da de la forma siguiente:

1. La forma social de acceso a los recursos y del control sobre los medios de producción está determinada, en primer lugar por el género. Las mujeres están separadas de la producción de los medios de trabajo, del manejo de los medios de intercambio y de los medios de comunicación principales (entre personas y lo sobre natural).
2. La distribución de la fuerza de trabajo de los miembros de la sociedad entre los diferentes procesos de trabajo y la organización de estos procesos sigue las líneas de la "división sexual de trabajo". Las mujeres se especializan en actividades relacionadas a "dar vida" (crianza de humanos, animales y plantas) y los hombres en actividades relacionadas a "tomar vida" (tumbar árboles, cazar, hacer guerra).
3. La forma social de la circulación y distribución de los productos del trabajo, consiste en un intercambio entre productos masculinos y femeninos, en el sentido de que los hombres distribuyen sus productos entre un grupo amplio de parientes inclusivos, su(s) esposa(s) e hijos, y las mujeres entre su esposo y sus hijos, resultando así un intercambio no equitativo en la unidad productiva mínima.

Estos principios que constituyen los fundamentos del sistema de género y que funcionan como las relaciones de producción de la unidad mínima matrimonial o familiar, son al mismo tiempo, los principios organizativos más generalizados en la sociedad. Ellos constituyen una condición para la existencia y reproducción del sistema de parentesco (Bant 1994:78-79).

Se puede afirmar entonces que, en el contexto social amazónico, el género produce parentesco y el parentesco produce género (Collier y Yanagisako 1987:34). El sistema de género que funciona como relaciones de producción de la unidad productiva familiar y el sistema de parentesco que funciona como relaciones de producción en la sociedad no son instituciones distintas, ambos contribuyen a explicar las obligaciones y derechos y las relaciones de igualdad y desigualdad entre hombres y mujeres (Ibid 1994).

La red de relaciones de género que rige todo el contexto social amazónico establece los roles de hombres y de mujeres desde los primeros años de vida. La educación diferenciada empieza muy temprano, y tanto niños como niñas aprenden de la madre o del padre sus respectivos roles. Los niños y las niñas crecen libremente y se adaptan rápidamente al medio en que viven. No se observa maltrato en la crianza de los hijos, antes bien, las madres son tiernas y se las puede apreciar cargando constantemente con una faja a su hijo menor mientras atienden las tareas domésticas.

En las sociedades amazónicas, varones y mujeres pueden tener diversas relaciones antes de constituirse definitivamente como familia. El hecho de que una mujer haya tenido un hijo no es un obstáculo para su unión con otro hombre. Hay personas con las cuales se puede desarrollar la sexualidad y otras con las cuales está prohibido, dependiendo esto de las relaciones de parentesco. Tradicionalmente, eran los padres quienes escogían la pareja para la hija o el hijo. En el presente esto ya casi no se da. Generalmente varones y mujeres deciden libremente su unión, y la ubicación de la vivienda de la nueva pareja puede ser neolocal. En caso de oposición de los padres, la fuga es la única solución.

En el pasado, un hombre podía tener más de una mujer, generalmente hermanas o también madre e hija de otro padre. Esto tiende a desaparecer por la influencia de los valores occidentales, y también por factores económicos, ya que el hombre tendrá que abrir una chacra para cada una de las mujeres. En la actualidad este tipo de unión es escaso. El ciclo reproductivo es intenso y empieza desde temprano, extendiéndose hasta la menopausia de la mujer. Los hijos representan la consolidación de la unidad familiar, la esterilidad es una causa para que el hombre abandone a la mujer.

En conclusión, podemos afirmar que la comprensión del significado de las relaciones de género en las sociedades amazónicas pasa por la comprensión del funcionamiento de los sistemas de parentesco de cada grupo.

II. ESTUDIOS DE CASO

2.1 RELACIONES DE GÉNERO EN LOS ASHÁNINKA

Los Asháninka son el grupo étnico más numeroso de la Amazonía peruana. Se calcula que su población asciende a cerca de cincuenta y cinco mil personas, ubicándose en los valles de los ríos Bajo Apurímac, Ene, Tambo, Alto Ucayali, Perené, Pichis, en las provincias de Chanchamayo, Satipo, Oxapampa y en la meseta del Gran Pajonal. A partir de 1987 esta población soportó la violencia política, tanto la de Sendero Luminoso como la del ejército, sobre todo en los valles del Ene y del Tambo¹. En la presente investigación se consideran principalmente a los Asháninka del río Tambo.

2.1.1. Actividades Reproductivas

La primera impresión que produce un niño asháninka es la de un niño libre, que vive y se desarrolla sin temor, en contacto continuo con la naturaleza (Heise:1989). Sin embargo, desde muy pequeño recibió de sus padres las enseñanzas acerca de los peligros que lo rodean y la manera de enfrentarlos. Casi no existe una línea de división entre juego y trabajo, asumido éste como algo natural, ya que para sobrevivir, cada uno tiene que cumplir su tarea. Desde los

¹ Actualmente los mismos asháninka con el apoyo del ejército han logrado liberar parte de su territorio. Hoy, la región se encuentra relativamente pacificada.

tres años, a manera de juego imitativo, las niñas van aprendiendo de la madre las labores del hogar; limpieza de la casa y de las calles, cuidar a los hermanos, cocinar y preparar el masato. Los niños varones aprenden del padre a traer leña, cazar y pescar y sean niños o niñas, acompañan a los padres a la chacra, cargando productos y ayudando en la limpieza y la cosecha.

Tradicionalmente, existía en la sociedad asháninka un rito de pasaje llamado "*Otsametotsía*", término asháninka que hace referencia a la celebración por la primera regla (menarquía) de la niña. La familia construía una choza pequeña con hojas de palmera para la púber. Allí, la niña tenía que permanecer por espacio de un mes sin poder salir, dedicándose a hilar. La familia le daba una dieta especial sin sal ni carne de monte, aunque podía comer caracol. Al salir de la choza, la chica barría la casa y preparaba masato, que ofrecía a parientes y vecinos.

Actualmente, esta costumbre ha cambiado y las niñas se quedan en su casa debajo del mosquitero. Pasado el mes, se hace una fiesta familiar, nombrando a una madrina, quien dará recomendaciones a la adolescente sobre la nueva fase de su vida y las responsabilidades que le esperan en el hogar, frente al esposo, por ser el padre de los hijos, el jefe, el que manda. Sigue un ritual, desde el masticado de hierbas hasta la preparación y ofrecimiento de masato. Esta costumbre se conserva pese a sus variaciones, pues se considera necesaria para que la joven no sea una mujer ociosa. Después de dos meses ella se puede "juntar" con un hombre.

Tradicionalmente, los Asháninka son matrilocales. El yerno tiene que trabajar para el suegro por lo menos hasta el nacimiento del primer hijo. Sin embargo, en el caso de que el padre del esposo sea una persona que goza de un especial

prestigio, la ubicación de la pareja es patrilocal. Actualmente, ambas formas subsisten al mismo tiempo, así como la neolocalidad.

El sistema de parentesco asháninka es de tipo dravidio y establece una división entre consanguíneos y afines. En teoría, el matrimonio tendría que darse entre primos cruzados. Se ven todavía múltiples casos de matrimonios entre primos, denominados en asháninka "*unjumetsori*". También se ven matrimonios con tíos, denominados "*ijishintotsori*". Sólo los pastores evangélicos bilingües y animadores cristianos rechazan estas uniones, a las que llaman "*tsaveri*" (demonios). Sin embargo, como señala Rojas (1994:91), sólo en un porcentaje mínimo de casos la esposa constituye la prima cruzada real. Ya que una de las características de la sociedad asháninka es su particular flexibilidad, se utiliza el término de "*ani*" (literalmente cuñado) para todo asháninka con el cual no se tiene relaciones de consanguineidad conocida. Esto permite relaciones de un parentesco ideal en el ámbito del cual pueden establecerse lazos matrimoniales.

Según Rojas y de acuerdo a nuestras observaciones, el joven tiene que ir a buscar la esposa "lejos", por lo menos a uno o dos días de camino, pero generalmente al interior de un determinado valle (*Ibid*:91). El pretendiente debe "insistir" por tres meses aproximadamente. Durante este tiempo abre una chacra, como servicio al suegro. Un buen pretendiente es un hombre "trabajador".

Las niñas se casan, generalmente, entre los quince y los diecisiete años, con o sin consentimiento de sus padres. Tradicionalmente, el matrimonio era decidido por los padres, actualmente se producen más uniones espontáneas. En el rito del matrimonio, la mujer asa la yuca y la entrega al hombre. Esto es lo más común entre los Asháninka. En algunas

comunidades, formalmente establecidas, una de las autoridades puede casarlos. En otros casos, basta que uno de la pareja entre al mosquitero del otro para que la familia los "junte".

La violencia política vivida por este grupo en los últimos años ha afectado gravemente la estructura de la familia asháninka. En los nuevos "núcleos poblacionales", donde está agrupada la mayoría de la población desplazada, se encuentran muchos viudos y viudas, con uno o más hijos. Se da también el caso que sólo el hombre o la mujer con una parte de los hijos haya sido rescatado de Sendero Luminoso. En todos estos casos se nota la tendencia a reconstruir rápidamente nuevas unidades familiares. Esto se justifica culturalmente, ya que la familia representa la unidad de producción básica de esta sociedad.

En el pasado el hecho que un hombre tuviera más de una mujer era considerado como signo de prestigio. En la actualidad esto tiende a desaparecer, y es visto como adulterio. Existe libertad sexual entre las jóvenes antes de juntarse definitivamente con un hombre. Esta situación se refleja por la presencia de niñas-madres y madres solteras.

El adulterio de los hombres es una queja común entre las mujeres. Es visto como algo natural por el hombre, aunque las mujeres no estén de acuerdo. Sin embargo, existen autoridades ante las cuales la mujer se puede quejar, como el Teniente gobernador, o el Jefe de Rondas, quienes sancionan al hombre con un castigo físico, por ejemplo: llamado de atención pública, callejón oscuro, raparle el cabello, mandarlo a trabajos comunales, patrullajes, etc.

El matrimonio o las uniones se dan mayormente entre Asháninka. Sin embargo, existen casos de uniones de mujeres asháninka que, viviendo en la ciudad se han unido a mestizos.

En la zona azotada por la violencia política no hay presencia de mestizos, ya que los Asháninka los identifican con Sendero Luminoso. La unión con un "chori"² nunca sería tolerada. En los núcleos poblacionales con habitantes desplazados se dan relaciones amorosas de jóvenes asháninka con militares y trabajadores de FONCODES³. Se consideran comunes y naturales las uniones con otros grupos étnicos cercanos (Nomatsiguenga, Yanesha, Cocama, Caquinte y otros).

Hombres y mujeres son sujetos a diversas obligaciones desde el nacimiento del niño. Así por ejemplo, se someten a una dieta, toman alimentos sin sal por espacio de treinta días, pues creen que de lo contrario a los padres y al niño se les caerán los dientes. Tienen que ser particularmente estrictos en el nacimiento del primer hijo. Después del parto, la mujer toma todo alimento asado o sancochado pero sin sal, además tiene que masticar hierbas para que no se le caigan los dientes. Antes de dar a luz no debe ir a pescar ni comer pescado, porque el niño al nacer tendría dificultades, pues permanecería atado en las redes de pescar.

El parto es visto como algo natural, cotidiano. Las mujeres dan a luz en cuclillas, sujetando sus manos a un palo horizontal, lo cual les ayuda a pujar. Tradicionalmente las mujeres se internaban solas en el monte para el alumbramiento, cortando el cordón umbilical con la punta de una flecha. Una mujer asháninka tiene un promedio de seis a ocho hijos. De éstos, generalmente uno muere durante el primer año.

Por la situación de hacinamiento existente en los núcleos poblacionales asháninka, las mujeres dan a luz en el interior de

² "Chori" para los Asháninka significa mestizo.

³ FONCODES, ente gubernamental dependiente del Ministerio de la Presidencia: es el Fondo Nacional para la Construcción y Desarrollo Social.

los mosquiteros o en las letrinas. Para ayudar a la dilatación y el parto, se toman hierbas. Actualmente la madre o abuela puede ayudar a la futura madre para el nacimiento del primer hijo. La mujer retoma el trabajo doméstico pocos días después del alumbramiento: a los quince días ya se le ve cargando leña y yuca, y a los treinta días se reincorpora completamente al trabajo agrícola. Algunos varones, pero muy excepcionalmente, comparten la responsabilidad doméstica durante los días en los cuales las mujeres están todavía delicadas, ayudando a cargar leña, yuca y a preparar alimentos.

El destete se da generalmente con el embarazo del segundo hijo. La mujer puede cortar la lactancia pintándose los pezones con una hierba denominada “botón de oro”, de sabor a menta. Generalmente, la mujer carga el niño en el “*tsompirontsi*”, una faja tejida por la mujer y adornada, a manera de sonajas, con huesos labrados de animales cazados por el padre. El “*tsompirontsi*” tiene para los Asháninka un valor simbólico. Significa que la mujer sabe tejer y el hombre cazar, así que nunca faltará lo necesario a la familia.

La labor doméstica es tarea exclusiva de la mujer, que la cumple sola o con la ayuda de los hijos. Incumbe a ella la preparación de alimentos, la crianza de los hijos, el lavado y el tejido de prendas de vestir que realiza en telares fabricados por los hombres, ocupándose además de la cestería y artesanía en general. Todos los días, ella carga leña y agua para las necesidades de la familia. Una tarea básica de la mujer es la preparación del masato, ya que nunca puede faltar en la casa. Se prepara también el “*chapo*”⁴, hecho con plátano. Los alimentos principales son yuca con pescado asado o ahumado y chilcano de pescado.

⁴ “*Chapo*” se denomina a la bebida de plátano cocinado, hecha al momento.

Por su parte, el hombre carga troncos grandes para la construcción de la vivienda y canoas, trabaja en la apertura de las chacras, va a cazar, pescar y actualmente, por la situación de violencia política, tiene la responsabilidad del patrullaje y de la vigilancia en las trincheras colocadas alrededor de la comunidad. Los hombres, en su mayoría, sólo valoran de palabra a sus esposas. En la práctica, el trabajo doméstico no tiene ninguna consideración. Se deja por ejemplo que las mujeres carguen bultos muy pesados, lo que se considera una tarea inherente a su género.

A pesar de que las mujeres son concientes de lo injusto de esta situación, la aceptan como algo natural. Se da el caso de hombres que abandonan a las esposas, vernáculohablantes y de costumbres tradicionales, aduciendo que “no saben nada” y prefieren mujeres bilingües que saben coser ropa occidental y no cocinan según las costumbres tradicionales.

En cuanto a la salud, una actividad que cumple una función importante en su sociedad es la toma de ayahuasca. En ella el curandero, “*shiripiari*”, tiene el rol protagónico. El ayahuasca es una bebida alucinógena que se toma para que el curandero detecte la causa de las enfermedades y las cure. Además permite a los participantes de la ceremonia tener una visión del más allá, del mundo mágico que los rodea y, en algunos casos, tomar decisiones y decidir acciones de venganza.

Las enfermedades se atribuyen al daño y a la brujería. Solamente los hombres son “*shiripiaris*” o brujos. Las mujeres jóvenes solteras que no se han “juntado” a ningún hombre, curan a base de baños de vapor, “asando” piedras que se ponen en una olla con agua hirviendo. Al fondo de la olla, colocada entre los pies del paciente, se encuentran,

después, los “virotos” que han causado el daño. Son en general las mujeres quienes cultivan los piri-piri (*ivenki*), hierbas que tienen un valor curativo o mágico. Hay piri-piri específicos para hombres y mujeres que responden a un sinnúmero de necesidades y que son tenidos estrictamente por separado. Las mujeres usan anticonceptivos naturales (*oantsivenki*) y hierbas para dar fertilidad (*tsarivenki*).

Entre las mujeres hay una gran incidencia de enfermedades a los órganos femeninos, debido al alto porcentaje de embarazos (desde molestias leves, como infecciones micóticas, hasta cáncer cervical). En el pasado eran frecuentes los casos de tétano por la práctica de cortar el cordón umbilical con la punta de la flecha. Actualmente, este peligro se evita vacunando a las mujeres en el séptimo mes de embarazo.

La vestimenta típica de los Asháninka es la *cushma*, un poncho de algodón cerrado a los lados con rayas verticales para los hombres y horizontales para las mujeres. Es interesante notar que la vestimenta tradicional no es muy diferente para hombres y mujeres, en cambio, la vestimenta occidental marca mucho más el género. En la actualidad, sólo en eventos significativos los hombres se ponen esta ropa, acompañada por la tradicional corona. En cambio, la mujer la usa cotidianamente. El tejido de una *cushma* requiere de uno a tres meses, y ella prefiere, por razones prácticas, confeccionarla con tocuyo, teñido con tintes naturales (cortezas de árbol) o artificiales (destiñendo una prenda para teñir el tocuyo).

Las mujeres tejen *cushmas* para los hombres, bolsas pequeñas (*sarato*), esteras y canastas de palma de coco para cargar yuca, sonajas, coronas, etc. Hacen también collares de semillas o de mostacillas, cuando disponen de éstas. Utilizan plumas de aves y semillas para adornar sus *cushmas*.

A través del trueque consiguen tela (tocuyo) para sus cushmas y mostacillas.

Pocas mujeres se pintan la cara. Cuando lo hacen, utilizan achiote con fines estéticos, principalmente círculos en las mejillas o figuras geométricas. Generalmente las mujeres se pintan la cara en los masateos, y cuando van a la chacra o al monte. En este último caso, la pintura representa una protección contra los espíritus malignos (*kamaris*).

Vistas hasta aquí las actividades reproductivas realizadas tanto por hombres como por mujeres asháninka, se puede concluir que la mujer asháninka cumple casi el total de las actividades reproductivas al interior de la unidad familiar, ayudada a veces por sus hijos, no teniendo los hombres una mayor participación.

Sin embargo, tanto hombres y mujeres participan de prohibiciones y obligaciones relativas al nacimiento de un hijo, lo que demuestra entre ellos una responsabilidad compartida. La crianza de los hijos es responsabilidad total de la mujer, sirviendo la socialización de los niños como base de la diferenciación de los roles marcados que existe entre hombres y mujeres. Los niños a partir de los cinco años comienzan a aprender del padre los roles típicos de éste: construcción de canoas y casa. Las niñas, por su parte, a los diez años son unas perfectas amas de casa. La actividad simbólica más importante para la mujer asháninka es la preparación del masato y diferentes tipos de chicha, actividad que ella cumple sola o con la ayuda de las hijas mujeres. En general, la mujer lleva el control sobre el acceso a las actividades reproductivas, constituyéndose éste en un campo de relativa autonomía para ella. Sin embargo, la valoración de las mujeres por parte del hombre es casi nula.

2.1.2. Actividades Productivas

Las actividades productivas como las reproductivas se realizan contemporáneamente y ambas cumplen la función de permitir la continuidad y consolidación de la familia nativa. En este sentido la agricultura es una actividad compartida entre hombres y mujeres. Los hombres abren la chacra y realizan el trabajo de roza y quema. En el pasado, el hombre cumplía un rito de purificación propiciatorio mascando y asperjando un "ivenki" especial sobre todo el lugar y sobre hijos y yernos que colaboraban con él en esta tarea. Las mujeres tenían que quedarse lejos de este espacio, para no contaminar el terreno después de este rito purificador (Rojas 1994:107).

La siembra de los cultivos de base (yuca, plátano, maíz y escasamente arroz), eran consideradas tareas del hombre. Sólo cuando el hombre había terminado la siembra de estos cultivos, la mujer sembraba algodón, pituca, maona, shuñaki, ají, cebolla china, etc.

El primer deshierbe estaba a cargo del hombre y de sus hijos. Todos los siguientes y la cosecha de los productos estaban a cargo de la mujer, sola o con la ayuda de los hijos. Actualmente, la participación del hombre en el trabajo de la chacra es esporádica. El tradicional patrón de autosuficiencia que se daba en esta sociedad varió al contacto con la economía de mercado, sobre todo en los valles del Pichis y del Perené. El control de la distribución y venta de productos fue asumido por los hombres, a pesar de la importancia del rol de las mujeres como horticultoras. La presencia de la violencia política en la región, sobre todo en los valles del Ene y del Tambo, ha alterado profundamente los tradicionales patrones culturales, sobre todo en los llamados núcleos poblacionales, donde se encuentra agrupada la mayor parte de la población rescatada de Sendero Luminoso. El hecho de que los hombres tengan la

responsabilidad constante de autodefensa y del patrullaje, ha significado para las mujeres asumir roles que antes eran tradicionalmente masculinos. El campo de la agricultura se ha constituido en una actividad casi exclusivamente femenina, salvo el trabajo inicial de roza y quema.

Sólo cuando la chacra se encuentra lejos, a dos o tres horas de camino por el monte, toda la familia acompaña a la mujer para ayudarle a traer la cosecha hasta la casa. Las mujeres realizan trabajos conjuntos en chacras comunales⁵ y participan en mingas, en las que un grupo de familias apoya a otra para abrir y cosechar sembríos familiares.

En cuanto a la caza, ésta es una actividad propia del hombre, que la practicaba tradicionalmente solo. Las armas eran el arco y las flechas, combinadas ahora con escopetas. Actualmente, por razones de seguridad, la caza es restringida, y los hombres van acompañados por patrullas de ronderos. Los niños pueden realizar la caza de animales menores. En esta actividad la mujer no participa en ningún momento. La distribución del producto de la caza se realiza entre parientes, afines y consanguíneos. La mujer se limita a la cocción de los productos.

La pesca es una actividad predominantemente masculina. Se usa generalmente el anzuelo, la tarrafa y el cube o barbasco. En las pescas comunales pueden participar también mujeres y niños. Se observa el caso de viudas, que ocasionalmente pescan solas. El producto de la pesca es distribuido por la mujer al interior del grupo familiar y luego al resto de parientes afines y consanguíneos.

La actividad de la recolección es eminentemente femenina. Las mujeres la cumplen solas, o con la ayuda de

⁵ Las chacras comunales como tales fueron introducidas en los últimos veinte años, lo que tradicionalmente existía eran áreas más amplias o áreas de uso común.

los hijos. Se recolectan caracoles, gusanos comestibles, frutas silvestres y otros para el consumo directo de la unidad familiar.

Dada la economía de autosubsistencia que practican los Asháninka en los núcleos poblacionales y en las pequeñas comunidades del Tambo, la comercialización es incipiente o inexistente. La comunicación se da principalmente por avioneta, cuyo flete es elevado y el único tipo de intercambio se da generalmente con "regatones", comerciantes que llegan por bote y que practican el trueque con hombres y mujeres. Se intercambian aves de corral o pescado por productos utilitarios (anzuelos, fósforos, kerosene, vestidos y adornos personales, pilas, etc). El intercambio es generalmente muy desventajoso para los Asháninka.

En los últimos tiempos, en el núcleo poblacional de Poyeni (río Tambo), se da el caso de mujeres asháninka bilingües que trabajan como regatonas, viajando solas a la ciudad de Atalaya, donde venden en el mercado gallinas y chanchos, y de donde traen ropas, artículos de primera necesidad, combustibles, etc. Aparte de esta excepción las mujeres asháninka usualmente no salen de sus comunidades. Los hombres, sin embargo, salen por múltiples razones a las ciudades, sea para cumplir el servicio militar obligatorio, para predicar como pastores evangélicos bilingües, para visitar a familiares en otras zonas como el Perené o Satipo, o para buscar trabajo en los aserraderos y en las empresas cafetaleras o ganaderas. Muchas mujeres dan testimonio de que sus esposos salieron a la ciudad hace años y hasta ahora no han regresado.

Descritas hasta aquí las actividades productivas realizadas por hombres y mujeres asháninka, podemos presentar algunas conclusiones iniciales: Tradicionalmente existió una complementariedad de tareas entre hombres y

mujeres en el campo productivo, sin embargo ésta se ha visto alterada principalmente por la violencia política presente en la zona hasta la actualidad, reflejándose esto en la mayor presencia femenina en el campo de la agricultura y la fuerte disminución de caza por parte de los hombres. Las fuentes de comercialización incipiente existentes en la zona se vieron también afectadas por la ausencia de regatones, pero en los pocos casos en que se dan, son actividades que recaen principalmente en manos de los hombres. Todos estos cambios también están variando las relaciones en el sistema de género en detrimento de las mujeres. Se observa que la incorporación cada vez mayor de la mujer al trabajo agrícola aumenta su carga de trabajo, sumada a las tareas reproductivas y productivas que realiza, lo que aumenta también su jornada laboral. Sin embargo este aumento de trabajo no mejora su posición dentro del sistema de género.

2.1.3. Actividades Comunales

En la población asháninka desplazada es significativo el número de mujeres y de niños por la disminución creciente de hombres debido a la violencia o por su incorporación a las rondas. Para los ronderos y autoridades el rol de la mujer es dependiente del hombre, pues ella tiene que hacer todo lo que el esposo dice y manda, debido a la posición subordinada que tiene frente al hombre. A nivel comunal la mujer no tiene ningún cargo ni autoridad salvo en los Clubes de Madres y Comités de Salud, los únicos espacios de participación de la mujer asháninka, aunque en estos últimos su presencia es reducida.

A los congresos de la CART (Central Asháninka del Río Tambo) asisten sólo los hombres, pese a haberse creado

la Secretaría de Asuntos Femeninos, la participación de la mujer no es incentivada por los hombres. La participación de éstas en las asambleas comunales se reduce a una mera presencia física, no intervienen salvo una o dos mujeres bilingües. Pero también hay reuniones a las cuales no las invitan.

La participación de las mujeres en la toma de decisiones a nivel comunal sólo es para cumplir responsabilidades que ha determinado la asamblea: limpieza de la posta, limpieza de calles, cocinar para los ronderos que salen a faenas, etc. Sin embargo, tradicionalmente las mujeres siempre consideraron como su tarea la limpieza de las calles de la comunidad, trabajo que realizan en forma voluntaria y con apoyo eventual de sus hijos.

Tradicionalmente la guerra ocupaba un rol importante en la cultura asháninka. Los hombres eran conocidos y temidos por sus correrías en las cuales no sólo se defendían de sus enemigos, sino que también se robaban a sus mujeres, ya que la posesión de muchas mujeres era un signo de poder y prestigio para el hombre. Esto puede explicar porqué actualmente los asháninka han asumido con naturalidad y eficiencia su rol de ronderos.

Las actividades festivas tradicionales se han ido perdiendo por la influencia de la sociedad occidental. Las fiestas que se celebran actualmente son en honor del santo protector de la comunidad. En estas fiestas se asan grandes cantidades de carne y se consume bastante masato. Estas fiestas pueden durar hasta dos días, hasta llegar a consumir toda la comida y bebida. En ellas la mujer tiene un rol importante, ya que ella prepara y ofrece los alimentos y el masato.

Las lengua predominante sigue siendo el asháninka. Los hombres son generalmente bilingües, las mujeres en su

mayoría son monolingües o bilingües incipientes, así como los niños al momento de su ingreso a la escuela. En el hogar se utiliza la lengua vernácula. La mayoría de las mujeres no tiene formación escolar. Representan una excepción algunas profesoras bilingües, generalmente formadas en las misiones o por el ILV, que tienen el título de secundaria. Actualmente, tanto los niños como las niñas van a la escuela, lo que va a representar un cambio para el futuro de las relaciones de género.

2.1.4. Perfil de Acceso y Control de Recursos

En esta sección consideramos el acceso y control sobre los diferentes recursos existentes en las comunidades nativas asháninka. En ellas la forma como acceden hombres y mujeres se encuentra diferenciada de acuerdo a patrones culturales tradicionalmente establecidos. En este sentido, tierra, cultura, trabajo, capital, recursos naturales, conocimientos y educación, serán analizados a través de las relaciones de género.

En cuanto a la tierra, el Decreto Ley No. 20653 determinaba que la propiedad de la tierra era comunal e internamente se distribuían parcelas a los jefes de familia. Actualmente esta Ley ha sido modificada en algunos artículos, propiciando la privatización de las tierras en perjuicio de las comunidades. Sobre el efecto de estas modificaciones aún no se sabe cuál será la situación de las mujeres, especialmente de aquellas que son jefes de familia por viudez, por ejemplo.

En cuanto a los conocimientos, éstos se transmiten ancestralmente a hombres y mujeres, según la especificidad de su género. Aunque las mujeres sean expertas en la medicina tradicional, uno de los roles más prestigiosos en la comunidad, el de curandero, es de competencia exclusivamente masculina.

El curandero o brujo es el depositario de las tradiciones y de la sabiduría del grupo, que se transmiten a otros varones escogidos de generación en generación.

El control y el manejo de los recursos económicos o capital, por reducidos que éstos sean, se encuentran exclusivamente en las manos de los hombres, no disponiendo las mujeres de ningún recurso económico, limitándose su acceso a algunas actividades de intercambio incipiente.

En cuanto a la educación, hasta la generación que actualmente va a la escuela, el acceso a ella fue una prerrogativa casi exclusivamente masculina. Por este motivo, la mayoría de las mujeres son monolingües vernáculo hablantes y analfabetas o bilingües incipientes. Pocas tuvieron algunos años de primaria incompleta, sin embargo la mayoría de los hombres tienen primaria completa o incompleta, con un discreto manejo del castellano. En la generación actual niñas y niños van a la escuela. Esto nos deja prever cambios en el futuro en las relaciones de género. Sin embargo, la educación puede ser un arma de doble filo. La aplicación de una educación oficial, que desconoce la cultura y la lengua de los nativos, puede llevar progresivamente al rechazo de lo propio y a la pérdida de la identidad cultural, de la que las mujeres son las principales depositarias. Por eso, la educación tendría que ser bilingüe intercultural fortaleciendo los valores autóctonos y proporcionando al mismo tiempo nuevos conocimientos que faciliten el camino hacia el desarrollo.

2.1.5. Factores de Influencia

A. Externos

Otros factores que deben incluirse para la mejor comprensión de las relaciones de género entre los Asháninka

son los factores externos e internos que inciden en este grupo. Dentro de los factores externos podemos mencionar los de orden político, cultural y económico. La escala de valoración que se da a estos aspectos varía entre los hombres y las mujeres de acuerdo a la posición que ocupan en la organización social.

La aparición de Sendero Luminoso, como en otros lugares del país, ha modificado las estructuras tradicionales en las cuales tanto el hombre como la mujer tenían roles definidos. La violencia política resquebrajó los patrones de asentamiento, de parentesco y la organización social misma. Debido a ello, se conformaron nuevos modelos de asentamiento, los llamados “núcleos poblacionales” en los que por situaciones de emergencia, los hombres asumieron el rol de ronderos para la autodefensa. La facilidad y eficiencia con la que ellos se hicieron cargo de esta tarea se explica por la tradición guerrera que siempre los ha caracterizado.

Otro factor externo de influencia es que la presencia de sectas ha alterado en algunos casos los patrones culturales de la vida de los Asháninka. Algunas sectas prohibían, por ejemplo, el consumo del masato o comer pescado sin escamas y carne de monte. En algunas comunidades existen iglesias evangélicas y pastores que son asháninka.

B. Internos

En los valores transmitidos por la cultura asháninka, la mujer era criada desde su niñez para la obediencia total al esposo. Vemos esto, por ejemplo, en el rito de pasaje de las jóvenes: la recomendación principal que se da a las púberes es la devoción total al hombre. Se establece de antemano una posición de inferioridad y dependencia de la mujer frente al hombre, la misma que es reforzada por la concepción de lo

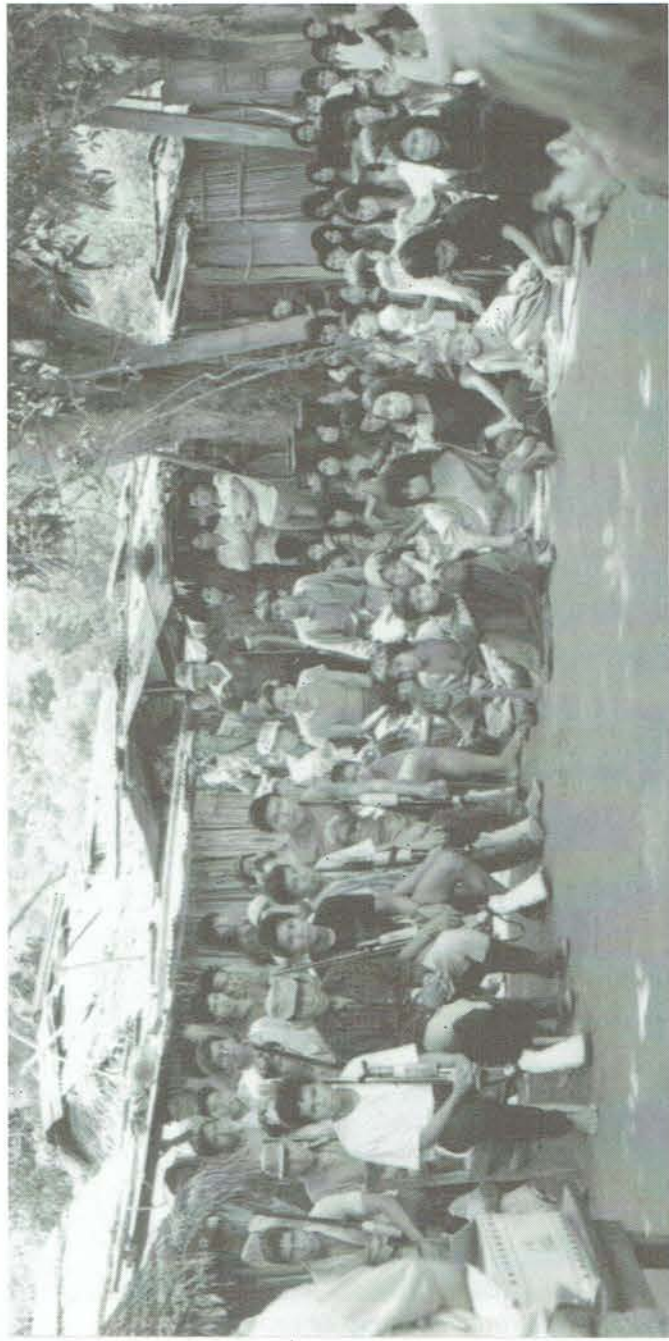
femenino como algo potencialmente contaminante. Ello se ve en el rito de la apertura de la chacra, del cual las mujeres tenían que hallarse lejos, por el peligro de su influencia negativa. Hasta el día de hoy persiste el mito de la sirena, la cual vive en la orilla de los ríos seduciendo a los hombres, y es causa de muerte y perdición de ellos, lo que estaría reforzando la idea de lo femenino como algo negativo.

El contacto con el mundo occidental ha potenciado el rol del hombre en desmedro de la mujer, ya que es con los hombres que el mundo externo establece relaciones económicas, políticas y de trabajo asalariado y la mujer no tiene ningún acceso a estas relaciones.

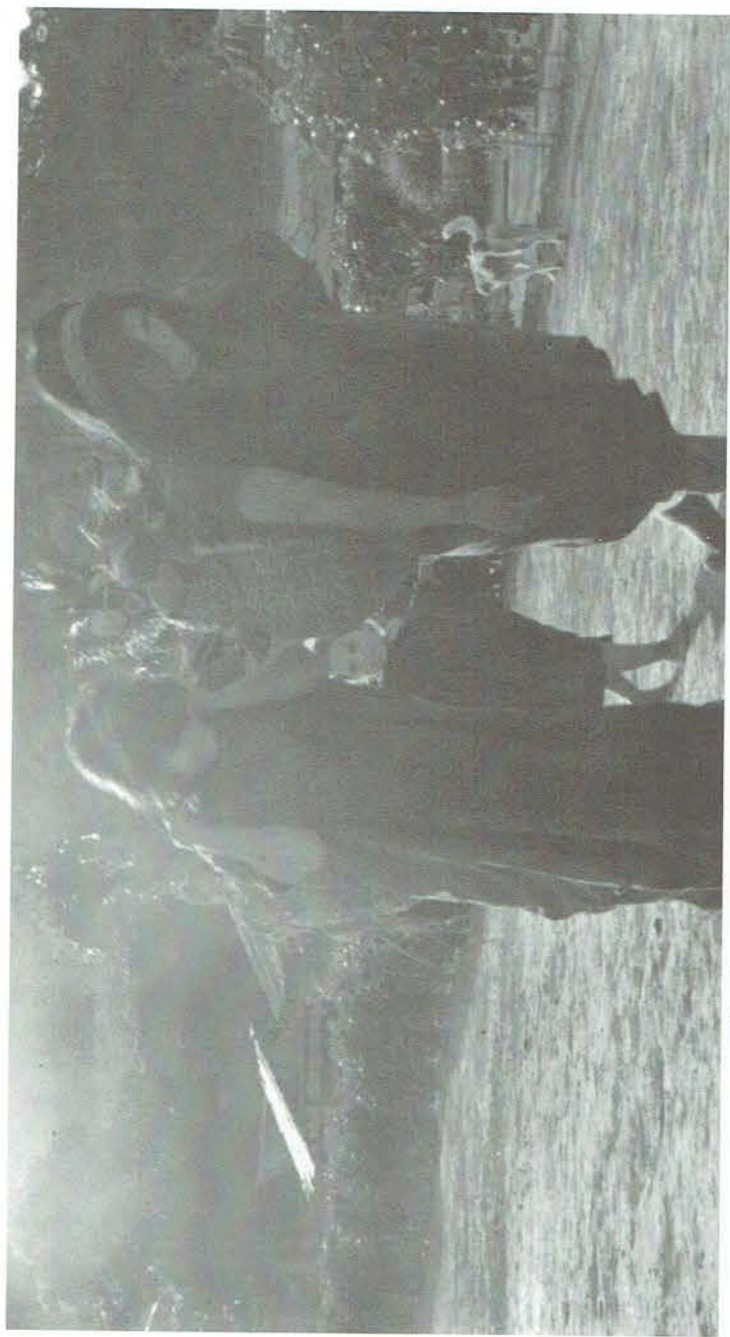
El hecho de que hasta hoy las mujeres no hayan tenido mayor acceso a la educación representa para ellas un factor más de marginación. El escaso o nulo conocimiento del castellano y el analfabetismo le han impedido ocupar cargos en la organización comunal, dejando ésta como prerrogativa masculina. Sin embargo, la mujer entre los Asháninka sigue siendo el elemento más estable y conservador de la sociedad, es también la que más conserva la cultura y las costumbres tradicionales. El hombre es el elemento móvil, que se aleja por diferentes razones de su núcleo residencial hacia el mundo de afuera, trayendo valores y elementos extraños que pueden llevar progresivamente al alejamiento y al rechazo de las tradiciones ancestrales. Por ello, son las mujeres quienes conservan los elementos más importantes de la cultura.



Mujer asháninka en curso de capacitación



Participación de la mujer en asamblea Comunal asháninka: Debido a la violencia los roles tradicionales entre hombres y mujeres fueron trastocados, el hombre más integrado a las rondas y las mujeres a su trabajo agrícola. Sin embargo existe una buena participación de ambos en asambleas comunales



*El rol tradicional de transportadora siempre lo tuvo la mujer
Mujeres asháninka cargando sus productos.*



Niños y niñas asháninka en faena agrícola

2.2. RELACIONES DE GÉNERO EN LOS YAGUA

Este grupo étnico está asentado en la Selva Norte, entre los ríos Putumayo, Bajo Amazonas y Bajo Napo. Esta es una región de tierras bajas y periódicamente inundables. Las inundaciones se repiten cada año, y pueden tener una duración aproximada de hasta tres meses en temporadas de mayor creciente. Su población se calcula en cerca de cinco mil personas que viven en comunidades ubicadas generalmente a lo largo de los ríos y quebradas. Colindan con poblaciones mestizas y con los grupos Huitoto, Ticuna, Bora, Cocama y Secoya. En la presente investigación sólo se consideran a los Yagua de los ríos Apayacu y Oroza, afluentes del Amazonas dentro del distrito de Las Amazonas en el Departamento de Loreto.

2.2.1. Actividades Reproductivas

Desde muy pequeños, los niños yagua se entrenan en todas las tareas domésticas y de producción y asumen gradualmente los roles específicos propios de su género. Los varones pescan, cargan productos de la chacra y hasta construyen pequeñas canoas. Las niñas lavan, pescan, preparan alimentos y se especializan en la preparación del masato, tarea femenina por excelencia. Acompañan a la madre en el trabajo de la chacra y en la recolección, y cuidan a los hermanos menores con una madura responsabilidad. Se puede decir que con diez años ya son perfectas amas de casa.

En el pasado, había en la sociedad yagua un rito de pasaje para las niñas cuando les venía su primera regla (menarquía). Según las narraciones de las ancianas, por ocho días las hijas eran llevadas a internarse en el monte y encerradas

en un tambo construido para el caso. La madre visitaba a la hija todos los días para cuidarla y llevarle comida. Este rito tenía un valor especial. Aseguraba que la niña se convirtiera en una mujer buena, que no buscase pronto al hombre y que sus dientes sean perfectos para hacer un buen masato. Actualmente, todo esto ya no se da, a veces las chicas ni avisan a la madre y ésta se entera después que la menstruación se le presentó.

Tradicionalmente, los Yagua eran patrilocales, es decir, la pareja se establecía cerca de la casa del padre del esposo. El matrimonio era decidido por los mismos padres de la pareja, y se daba preferentemente entre los primos cruzados. Ahora ya no hay reglas fijas, la relación se formaliza a veces después de una minga, invitando a los demás a tomar masato; a veces la chica deja su casa y va donde el joven trasladándose de una comunidad a otra, lo que significaría que se dan todavía rasgos de patrilocalidad. En general la pareja se une escogiendo libremente su nueva residencia (neolocalidad).

Según Chaumeil (1987) en los últimos años se nota una tendencia hacia la matrilocalidad. Debido a que los hombres se alejan por bastante tiempo para ir a trabajar donde los mestizos, las mujeres prefieren quedarse cerca de su hogar de origen. Se puede decir que existe libertad sexual para escoger y decidir la relación de pareja. No existe imposición por parte de los padres. Se dan todavía uniones entre primos y también entre tíos y sobrinas. La disparidad de edad no constituye para los Yagua un obstáculo para una relación de pareja. Se dan uniones también con mestizos, o con personas de otros grupos étnicos, principalmente Bora, Quichua y Huitoto.

En el pasado, se daban casos en los que el hombre tenía más de una mujer. Esto en la actualidad ha desaparecido y no es

bien visto. Hay que indicar que el número de los varones solteros supera al número de las mujeres, porque las jóvenes tienden a salir en busca de trabajo, fuera de la comunidad, especialmente como empleadas domésticas. El adulterio se presenta sólo como caso aislado y no se castiga. Cuando se da, la pareja se separa, una de las partes se va con su nueva elección, la otra se resigna hasta encontrar otra pareja.

La tasa de fecundidad promedio de la mujer yagua es de ocho hijos. El nacimiento del hijo es acompañado por una serie de tabúes y restricciones. Los Yagua creen que al nacer el niño el padre no debe jugar fútbol o ir al monte a cazar, porque esto haría daño al hijo, es decir lo «cutipará». El hombre no debe tener tampoco relaciones sexuales con otras mujeres porque esto «sapea»⁶ al niño. Durante el embarazo la mujer no debe mirar al mono «pelejo» ni a otros monos, porque esto «cutipa» al niño. Tampoco debe tener cólera, ni odio a alguien, porque dicen que el hijo saldría como esta persona. Una mujer con la regla no debe mirar ni visitar a un niño recién nacido, porque éste se retuerce, llora y puede asfixiarse si no se le atiende a tiempo. Se debe poner en el brazo del niño un botón u otro objeto de color como pulsera para evitar el «mal de ojo». La mujer debe evitar comidas que a través de la leche materna puedan hacer daño al niño, como el pato, chancho, majás, pescado pintado y otros.

Sobre la manera de dar a luz, se habla de una costumbre antigua y de una práctica actual. Las mujeres iban antes al monte para dar a luz a solas, regresaban a la casa con el hijo en sus brazos y se quedaban en la cama por ocho días, «para que el aire no se les metiera en la cabeza». Ahora

⁶ En el castellano regional, «sapear» significa tener un aspecto enfermizo, débil y a veces hincharse como si se estuviera anémico. El niño no tiene ganas de tomar alimentos, ni ganas de jugar o reír.

ya no es así. Dan a luz en su casa, a veces solas o atendidas por el marido o una partera. Cuando la mujer yagua comienza a estar consciente del inicio del parto por la frecuencia de las contracciones uterinas, toma media o una taza de infusión de hoja de algodón o de kión (jengibre), y si la familia tiene aceite comestible o manteca de algún animal como gallina o sachavaca, suelen agregar una o dos cucharadas a la infusión, que toma muy caliente. La parturienta da a luz en su casa, de rodillas y/o en cuclillas sujeta por el marido cuando éste se encuentra en la casa. De lo contrario sujeta sus manos a dos sogas que están aseguradas en las vigas o maderaje de la casa para hacer fuerza y pujar hacia abajo hasta que llegue el nacimiento del bebe.

El recién nacido es atendido y envuelto con tela muy limpia. Luego cortan el cordón umbilical con un chuchillo, tijera o, la mayoría de las veces, con la izana (instrumento construido por ellos mismos en forma de una navaja con filo). El cordón umbilical es cortado por una persona influyente en la comunidad como el profesor, un patrón, etc. al que nombran padrino del recién nacido, costumbre muy acentuada en estos últimos años. La placenta es enterrada muy cerca de la casa; la madre reposa en la casa hasta tener fuerzas suficientes como para continuar con el trabajo diario en el hogar. Después del parto la mujer retorna paulatinamente a su trabajo. Al comienzo se queda en la casa para las tareas domésticas rutinarias, luego va a la chacra cercana, para recolectar productos alimenticios, ayudada por los hijos cuando no se encuentra el marido. Un mes después del parto ya está en capacidad de realizar sus labores domésticas y de producción, pero no los puede hacer con la misma intensidad, pues tiene que ocuparse del recién nacido.

El destete se da al primer o segundo año, generalmente

cuando la madre descubre que nuevamente está embarazada. El niño llora por tres o cuatro días y es obligado a recibir alimentos variados. Para el niño es un momento de crisis, que puede enfermarlo, superándolo lentamente.

El trabajo doméstico es responsabilidad exclusiva de la mujer, que lo cumple sola o a veces con la ayuda de los hijos. Los hombres valoran muy poco este trabajo, el cual no reconocen ni tienen en cuenta.

Las mujeres son conscientes del esfuerzo que cumplen, pero lo consideran un deber ineludible de su género, y no esperan ningún tipo de apoyo por parte del hombre, ni les parece posible cambiar de alguna manera esta situación.

También en la crianza de los hijos la mujer recibe poca ayuda del hombre, más bien son los hijos los que apoyan a la madre. En la preparación de los alimentos, se da la preferencia a las comidas típicas de la zona, como el pango⁷ de pescado, el timbuchi⁸, pescado y carne de monte ahumado. Cuando hay yuca, el masato se prepara dos o tres veces a la semana. Otras bebidas son masato de pijuayo⁹, chicha de maíz, ungurahui¹⁰, bacaba, ventisho¹¹, etc.

En cuanto a la salud, tradicionalmente los hombres yagua fueron los curanderos más conocidos y más prestigiosos de la selva norte. Y aunque aparentemente no existen mujeres curanderas, éstas sí practican la medicina tradicional para tratar de curar a su familia. El cultivo de plantas medicinales es una tarea específica de la mujer yagua. En la actualidad en muchas comunidades mestizas, existen mujeres que siendo mestizas, han aprendido el arte de curar de la mujer yagua,

⁷ Pango: Comida sin condimentos ni frituras.

⁸ Timbuchi: Pescado cocinado en agua.

⁹ Pijuayo: Palmera alta con espinas de fruto comestible.

¹⁰ Ungurahui: Palmera de frutos negros aceitosos.

¹¹ Ventisho: Jugo de caña de azúcar ligeramente fermentado.

considerándose expertas en salud y atendiendo a pacientes nativos.

Respecto a la vestimenta, en este grupo ya no se usa indumentaria tradicional ni pinturas faciales. Sólo para ocasiones significativas se ponen su ropa tradicional (faldas hechas con fibra de aguaje, denominadas «champas»). Por esto ellos se autodenominan «champudos». Lo que todavía se nota es que muchas mujeres de edad mayor están en la casa con el pecho descubierto, sobre todo cuando hay mucho calor, sin preocuparse por la presencia de personas extrañas.

Sobre la artesanía podemos decir que las mujeres yagua la producen principalmente para el uso del hogar, como hamacas, jicras, coladores, abanicos, cestas. Sólo en algunos casos, como en la comunidad de Nueva Vista de Santa Rosa (Río Oroza), se producen estos productos para el mercado. El precio de las artesanías es muy bajo, frente al tiempo de trabajo que representa su producción, lo cual no es un estímulo para la mujer. En la comunidad de Santa Ursula hay una mujer anciana que elabora enormes tinajas de barro cocido para guardar el masato, aquí acuden los pobladores de otras comunidades para solicitar su confección. Es de temer que este arte desaparezca con la muerte de esta anciana. En la decoración de las artesanías se usan chaquiras. Los objetos elaborados no tienen dibujos. La pintura se ejecuta con tintes vegetales naturales.

Descritas las actividades reproductivas entre los yagua, se puede concluir que la mujer asume sola casi la totalidad de éstas dentro de la unidad familiar. La división de roles entre ellos está determinada desde la niñez cuyo proceso de socialización se realiza a través de los padres. Por ello, los niños asumen tareas desde muy pequeños, las niñas ayudan a sus madres en el cuidado de los más pequeños y los niños aprenden el arte de la caza.

2.2.2 Actividades Productivas

Las actividades productivas y reproductivas se dan simultáneamente. Como otros grupos, los Yagua practican la agricultura. La mujer va a la chacra casi todos los días, sola o en compañía del marido y de los hijos. Ella participa en todo el proceso de roza, quema, junta, siembra, cuidado y cosecha de las chacras tradicionales. La presencia del hombre es indispensable durante la apertura de la chacra (tala y quema). En las fases sucesivas de la labor agrícola no siempre el hombre está presente y la responsabilidad recae principalmente sobre la mujer. Esta tendencia se ha acentuado en los últimos años, ya que el hombre se ausenta por tiempos bastantes prolongados, trabajando para mestizos en sus chacras o cortando madera. Además de su participación en los cultivos tradicionales (yuca, plátano, maíz), la mujer tiene pequeños huertos domésticos, con varias verduras, como culantro, guisador, caihua, ají, etc.

Por lo descrito, el trabajo agrícola no es una actividad apreciada, ni social ni culturalmente, lo es mas bien la caza, actividad masculina por excelencia. El hombre caza en grupo con otros hombres, raras veces, cuando va solo, puede acompañarlo la mujer, que tiene la tarea de prepararle los alimentos y ahumar la carne cazada. El mitayo, que antes constituía la base de la alimentación y representaba un importante elemento de intercambio entre parientes, es destinado ahora principalmente a la venta, lo que trastoca elementos básicos de la estructura tradicional del grupo. El único tipo de caza realizado por la mujer es el de ratones de monte que captura colocando trampas, ayudada por los hijos.

La pesca es principalmente una actividad de los hijos o de aquellas mujeres que no tienen hijos en edad para hacerlo. Los hombres adultos se dedican muy poco a la pesca. La

recolección en cambio, incumbe a las mujeres y en parte a los hijos. Se recolectan frutos de la época para la alimentación de la familia (uvillas, guabas, shimbillos¹², pijuayos, aguaje, bacaba, guayabas, chambiras, papayas, etc).

Además de la reducida venta de artesanías, las mujeres yagua comercializan aves de corral, practicando el trueque con el regatón o algún patrón de la zona. Las ganancias no son administradas por las mujeres. Lo poco que ganan tienen que compartirlo con el marido. En otros casos, este dinero es destinado a la compra de medicinas para algún familiar enfermo. Si los animales son criados en conjunto, como el caso de los cerdos, la ganancia es administrada también por el hombre. Según el testimonio de las mujeres yagua, el contacto con el mercado y con la economía del dinero permanece casi exclusivamente en manos de los hombres. De ello se desprende que también las posibilidades de movilizarse son extremadamente reducidas para la mujer, ya que el trabajo asalariado y las actividades comerciales, principales causas del desplazamiento, se quedan en la esfera masculina. Muy pocas veces la mujer viaja sola. Si lo hace es para asistir a reuniones sociales en el mismo día. Ella acompaña al marido en sus viajes cuando hay intereses comunes: fiestas, velorios, reuniones comunales.

A diferencia de otros grupos étnicos, en los Yagua la caza constituye la actividad productiva más importante, ya que actualmente el producto de la caza se comercializa, brindándoles ingresos más seguros. La agricultura, es una actividad a la cual se dedican las mujeres de manera permanente. La presencia del hombre es indispensable durante la tala y la quema, quedando las fases sucesivas principalmente bajo la responsabilidad de la mujer. En este

¹² Shimbillo: Guabilla pequeña comestible.

sentido ella se ve doblemente recargada, por su trabajo reproductivo y además por todo el trabajo agrícola . Este es un trabajo del cual ella tiene una responsabilidad a veces superior a la del hombre. La caza, actividad masculina por excelencia, es la que da al hombre el mayor prestigio social.

La tendencia que se nota actualmente entre las jóvenes es de abandonar la comunidad, para ir a trabajar a las ciudades como empleadas domésticas, debido a la atracción que la ciudad ejerce en ellas. Hipotéticamente se puede decir que el motivo de esta decisión, sea el deseo de insertarse en el mundo exterior o de vincularse a él, lo que es una prerrogativa exclusivamente masculina hasta ahora.

En el caso de la sociedad yagua, aun cuando los roles sean complementarios, se puede notar que el estatus de la mujer es subordinado y dependiente al del hombre. A pesar de que la carga laboral de la mujer sea igual o superior a la del hombre, los trabajos que ella cumple, como la labor doméstica, tienen una escasa valoración y no le dan prestigio social. Representa una excepción la elaboración y ofrecimiento del masato, cuando la mujer se luce como anfitriona, cumpliendo la única tarea en la cual ella es protagonista y no desempeña un rol subordinado al hombre.

2.2.3. Actividades Comunes

Tradicionalmente, la organización social yagua estuvo basada en un sistema de clanes, de los cuáles aún quedan rezagos hasta el día de hoy. Estos clanes toman diversos nombres, especialmente de animales. Sobre esta organización tradicional se ha impuesto una nueva estructura organizativa basada en las diferentes Leyes de Comunidades Nativas y Campesinas que se dieron el país en los últimos años incluida la Ley N° 26505.

La organización comunal está principalmente en manos de los hombres, sin embargo, la participación de las mujeres empieza a darse de manera incipiente. Algunas mujeres tienen el cargo de vocales y tesoreras en las juntas directivas de las comunidades. Actualmente, ellas participan en las asambleas comunales y su palabra se tiene en cuenta en la toma de decisiones, lo que en el pasado no se daba. Hay niveles organizativos de mujeres en un marco de espontaneidad para actividades puntuales, y sólo en dos comunidades vienen consolidándose comités de mujeres.

Dentro de los Yagua, las fiestas tradicionales se han perdido. Sin embargo, éstas se celebran con ocasión del santo patrono de la comunidad y otras festividades de origen occidental (San Juan, Fiestas Patrias). En ellas se consolidan relaciones sociales dentro del grupo y hay consumo de abundante carne, conseguida por los hombres a través de la caza, y de masato elaborado por las mujeres. La minga constituye también una actividad comunal y en ella participan hombres y mujeres consumiendo alimentos típicos y masato.

Por la presión del mundo externo y la influencia de la educación oficial, que se da en castellano y transmite valores del mundo occidental, está en curso un acelerado proceso de resquebrajamiento y pérdida de la cultura y lengua yagua. Actualmente, mientras los ancianos y los adultos conservan y usan con fluidez su lengua materna, los jóvenes prefieren el uso del castellano, el cual es considerado lengua de prestigio social. La lengua yagua ya no se habla en presencia de extraños por temor a burlas y desprecio. Este proceso afecta de igual manera a todos los jóvenes, tanto hombres como mujeres. En cuanto a la escolaridad, la mayoría de las mujeres no han tenido acceso

a ella, así como tampoco los varones mayores. Actualmente, niñas y niños van a la escuela, donde se imparte la educación oficial en castellano, lo que acelera el proceso de desaparición de la lengua yagua.

2.2.4. Perfil de Acceso y Control de Recursos

El acceso y control sobre los diferentes recursos existentes en las comunidades nativas yagua se da de manera diferenciada, de acuerdo a patrones culturales tradicionalmente establecidos.

Las tierras de las Comunidades Nativas fueron hasta hoy de propiedad comunitaria. Los padres de familia se asignaban internamente las parcelas. La Nueva Ley de Tierras (Ley No. 26505) se orienta a la parcelación y privatización de las tierras de las comunidades, desconociéndose la situación de las mujeres, por ejemplo de las viudas.

En cuanto a los conocimientos específicos de cada género, éstos se transmiten desde la niñez. Así por ejemplo, las mujeres son expertas en medicina tradicional. Sin embargo, el curandero o brujo es el hombre. Él produce, toma y suministra el ayahuasca (planta alucinógena de valor mágico y curativo).

El control y manejo de los recursos económicos, por reducidos que ellos sean, son casi exclusivamente de competencia del hombre.

En relación a la educación, la mayoría de las mujeres no ha tenido acceso a la escuela. Ellas son en su mayoría analfabetas. La lengua yagua se encuentra en proceso de deterioro, debido a la influencia de la sociedad envolvente, donde el castellano se considera como única lengua de prestigio. Los hombres tienen un mejor dominio de esta lengua, debido a sus mayores contactos con el mundo externo.

Actualmente, niños y niñas van a la escuela, donde se imparte la educación oficial en castellano. A pedido de las mujeres, actualmente se imparten en algunas comunidades cursos de alfabetización en castellano.

2.2.5. Factores de Influencia

A. Externos

La inserción en la economía de mercado se ha dado casi exclusivamente en el caso de las actividades de los hombres, a través del trabajo asalariado, de la actividad maderera y de la comercialización. Por ello, la economía familiar queda en manos del hombre, en perjuicio del estatus de la mujer dentro del ámbito familiar y comunal ya que los roles que la mujer cumple en la sociedad yagua, comparados a los de los hombres, no tienen mucha valoración social.

Otro factor externo que influye de manera directa en el grupo yagua en su conjunto, es el turismo, apoyado y organizado por agencias de viaje desde la ciudad de Iquitos, sin revertir nada en favor de la población. Ellos son utilizados como elementos exóticos, participan incluso en actividades folklóricas para distracción del turista, no recibiendo nada a cambio o a veces pequeñas propinas.

Por otro lado, el polo de atracción de la ciudad de Iquitos ejerce un atractivo especial para las jóvenes yagua, algunas de las cuáles abandonan sus comunidades para ir a trabajar como empleadas domésticas, en un marco de explotación y dependencia. Esto explica por qué el número de varones es mayor al de las mujeres en las comunidades nativas. El alejamiento temporal de las jóvenes, por iniciativa propia o en otros casos como estrategia de la familia para conseguir ingresos, provoca cambios en ellas, los cuales se

evidencian al momento de su regreso a la comunidad de origen. Si bien su reinserción es difícil, ellas pueden aportar nuevas ideas y llegar a ser potenciales agentes de cambio al interior de la comunidad.

B. Internos

La participación de la mujer en la organización es subordinada y secundaria. Sin embargo, ellas participan en las asambleas y su opinión se tiene en cuenta, lo que no sucedía en el pasado.

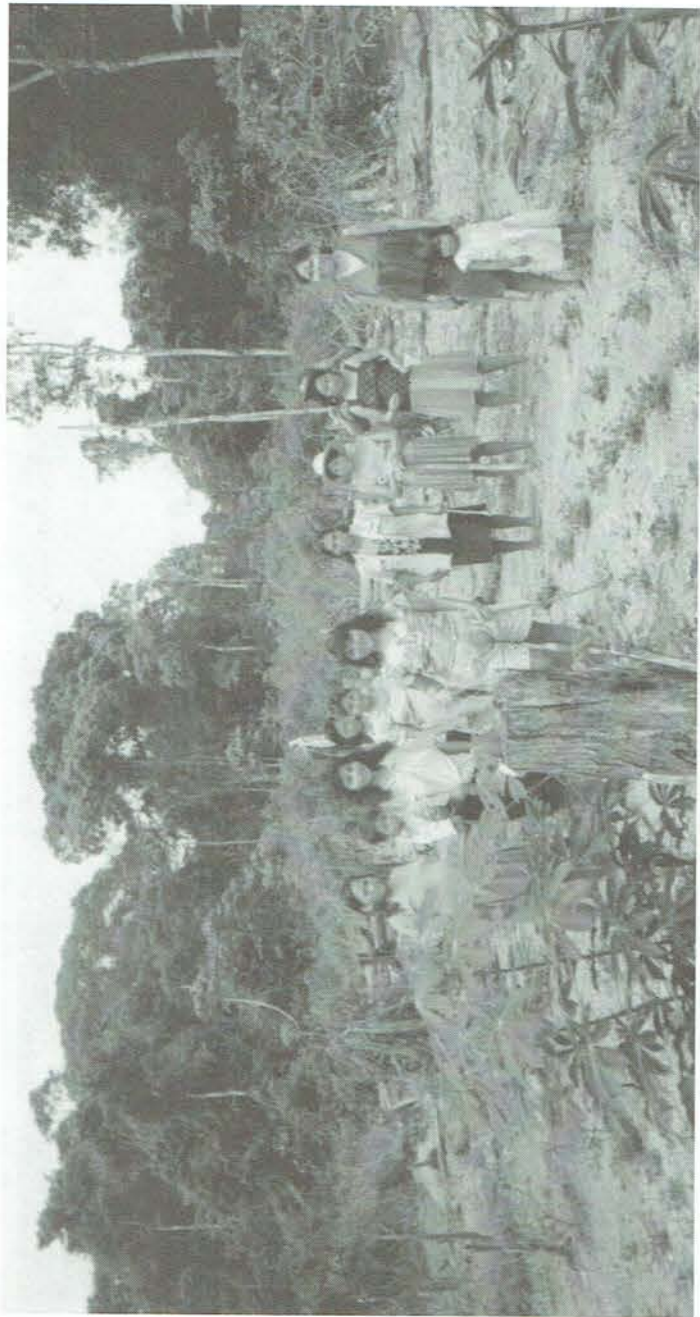
El trabajo doméstico es tarea exclusivamente femenina, pero tiene escasa valoración social. Tampoco el trabajo agrícola, del cual ella tiene la mayor responsabilidad, goza de mucho prestigio.



Mujer yagua sirviendo masato en una fiesta comunal



Cada vez es mayor la participación de la mujer yagua en los problemas de la comunidad.



Cada vez es mayor la participación de la mujer yagua en las tareas que antes eran definidas como masculinas

2.3. RELACIONES DE GÉNERO EN LOS SHIPIBO

El grupo étnico Shipibo se cuenta entre los más numerosos de la Amazonía peruana, después de los Aguaruna y Asháninka. Su población se calcula en cerca de veintiún mil personas.

Es un grupo que se encuentra asentado en lo que se denomina Selva Baja, principalmente a orillas del río Ucayali, entre los poblados de Contamana por el norte y Bolognesi por el sur en el Departamento de Ucayali. Además, se hallan dispersos en los pequeños valles de los ríos Pachitea, Pisqui, Aguaytía, Tamaya y Abujao en el Departamento de Ucayali.

La presente investigación fue realizada principalmente entre los Shipibo del Alto Ucayali.

2.3.1. Actividades Reproductivas

La socialización de los niños y niñas empieza desde los primeros años. Las niñas aprenden de la madre todas las tareas inherentes al cumplimiento de su rol; un rol particularmente importante en la sociedad shipibo, dada la matrifocalidad de este grupo. La niña shipibo se ajusta al modelo cultural femenino, no sólo mediante las acciones educativas, sino también a causa de los mecanismos típicos de la edad infantil: la imitación y la identificación. No sorprende que la hija se quede entonces más cerca de casa y pase más tiempo con su madre a la que acompaña en la realización de los diferentes trabajos. Desde muy pequeña aprenderá a tejer, modelar la cerámica, cuidar a los hermanos menores, tareas que asumirá con mucha responsabilidad y serán reconocidas por el grupo familiar, dándole confianza. De igual manera procederá el padre con el niño.

Los padres juegan un rol trascendental en el

aprendizaje de las formas conscientes e inconscientes de la relación social, en la conservación y transmisión del idioma, de las normas, pautas y valores socio-culturales. Los niños menores están a cargo de la madre o de las hermanas mayores; recién hacia los cinco años, los varones empiezan a acompañar al padre en las actividades típicas de su género. Se puede decir que hacia los diez años las niñas conocen y pueden cumplir todas las tareas propias de su género.

Para las niñas, existía un rito de pasaje actualmente desaparecido: la cliterodectomía. Consistía en la amputación del clítoris y los labios inferiores. La operación era cumplida por mujeres ancianas. Se suministraba a las niñas masato como forma de anestesia. La curación se daba a través de hierbas y mediante la aplicación de un pene de barro, que tenía la función de impedir que la vagina se pegara al cicatrizar. Según el concepto de los Shipibo esta práctica tenía la función higiénica de eliminar los malos olores. Tenía, también, la función de eliminar el placer sexual, que podía llevar a la mujer a la infidelidad y a la vagancia. Esta práctica era considerada por las mujeres como algo normal, necesario e inherente a su género como lo prueban los testimonios de las ancianas quienes todavía pasaron por este ritual. Sin embargo, nosotras consideramos que esta práctica refuerza la dominación de una generación (las más ancianas) sobre otra (las más jóvenes) como medida de control de la sexualidad de las jóvenes y el riesgo de infidelidad de parte de sus maridos.

La regla para el matrimonio preferencial es simple y confirmada por todos los Shipibo. Una mujer se casa con el hijo de la hermana de su padre o del hermano de la madre, quienes son los parientes casables o afines, conocidos también como primos cruzados. El ideal de matrimonio es buscar a una mujer que no se encuentre geográficamente cerca de su

núcleo familiar. Al mismo tiempo, en relación al nivel de parentesco deben existir dos o tres generaciones. Por lo general, el matrimonio se realiza entre los once y catorce años para las mujeres y entre los quince y diecisiete años para los varones. Sin embargo, hay variaciones motivadas por el contacto con la cultura mestiza.

Actualmente el matrimonio se viene retardando con el fin de recibir educación formal (Morin 1973:144). La pareja, antes de unirse, determinará junto con sus padres el grado de parentesco existente entre ellos. La elección de la pareja se realiza de tres formas: a) la hace la familia de la mujer, b) la realiza el varón y c) la efectúan directamente los interesados. Este último tipo de elección es el que actualmente está predominando cada vez más en el grupo. La residencia es uxorilocal, desde el momento en que el hombre es quien debe residir en el hogar de los padres de la esposa de manera permanente.

El matrimonio trae consigo una serie de obligaciones y deberes para los dos cónyuges. Es el grupo familiar, especialmente la suegra, quién se encarga que las reglas se cumplan. Cuando se presentan problemas en una pareja, la mujer puede amenazar con abandonar al marido. Esta actitud es respaldada por su familia. Pero, no solamente es la mujer quien puede iniciar una separación, el hombre también puede hacerlo si la mujer no cumple adecuadamente con los roles que culturalmente le son conferidos. Sin embargo, la separación no constituye un problema grave para la mujer shipibo, pues generalmente queda amparada por su familia, al igual que sus hijos y puede en poco tiempo juntarse con otro hombre, por lo que se considera que la mujer goza de una relativa libertad sexual gracias a la flexibilidad en las reglas del matrimonio.

La mujer shipibo tiene un promedio de ocho a diez hijos. La falta de hijos en el hogar hace que la mujer no sea aceptada socialmente y puede ser causa de rechazo por parte del hombre. A los niños anormales o hijos de mujeres shipibo con mestizos se les deja generalmente morir de hambre.

La mujer shipibo da a luz en la casa con el acompañamiento y ayuda de otras mujeres. Sólo cuando el parto se presenta difícil puede intervenir el hombre. La mujer da a luz en cuclillas, según las costumbre común a todas las mujeres indígenas de la Amazonía. Alrededor del parto hay una serie de prohibiciones y obligaciones que atañen tanto al hombre como a la mujer. Durante el embarazo, la mujer no puede comer carne de vaca o sachavaca, porque el niño crecería demasiado. No puede comer tampoco un tipo de pescado llamado "acarahuasú", porque el niño, al momento del parto, se iría atrás en lugar de adelante. Además el mono huarapo puede "cutipar" a la mujer y el niño nacerá con la cara de mono. Después del parto, el hombre no puede jugar a la pelota, porque al niño se le hincharía la barriga. El hecho de que prohibiciones y obligaciones involucren al hombre y a la mujer demuestra que el nacimiento del niño es considerado una responsabilidad compartida.

La mujer se ocupa habitualmente de la satisfacción de las necesidades más elementales como la alimentación, vestido, salud, vivienda. Por la división sexual, determinada culturalmente al interior de la familia, la mujer se ha "especializado" en labores domésticas. El hombre participa indirectamente en aquellas que por diferentes circunstancias tienen que desarrollar. Tareas como la crianza y cuidado de los niños, preparación de los alimentos, lavado y recosido de la ropa, acarreo de agua y leña, confección de diferentes prendas como el

tari y el chitonte y otros adornos como collares, pulseras y brazaletes son elaborados por la mujer y en algunos casos compartidos sólo con las hijas cuando éstas han crecido (García 1973:120). A estas tareas se suman el cuidado y dedicación, en caso de enfermedad, de alguno de los miembros de la familia. Todos estos trabajos “domésticos” exigen constancia, dedicación y eficiencia durante todo el año. No hay momentos ni períodos en los que éstos disminuyan, demandando en la mujer una permanente dedicación e inversión de tiempo.

En el caso de la salud, en el grupo shipibo las mujeres son expertas en hierbas medicinales (piri-piri), las que tienen las más variadas funciones. Curan, además, con tabaco, pero sólo atienden a sus familiares. Cumplen también la función de parteras y de hueseras y adivinan la ubicación de objetos perdidos. Sin embargo, sólo los hombres pueden ser curanderos, actividad que ejercen con la ayuda de alucinógenos como: chacruna, toé y ayahuasca.

Respecto a la vestimenta, las mujeres siguen usando su ropa tradicional para cuya confección compran tela de afuera. La blusa (*cotón*), es de diferentes colores, la falda (*chitonte*) es bordada con dibujos geométricos polícromos. Las mujeres se adornan, además, con numerosos collares, aretes y usan una ancha correa de chaquiras. Pueden usar también narigueras. Algunas tienen un agujero debajo del labio del que cuelgan monedas. Los hombres ya casi no usan la *cushma* tradicional (*tari*), y se visten según la manera tradicional.

En cuanto a la artesanía, las mujeres shipibo son las únicas en toda la Amazonía cuyos productos encuentran reconocimiento y aprecio a nivel nacional. Sus productos

más famosos son telas y cerámicas pintadas con dibujos geométricos. Según su cosmovisión, tales dibujos son la reproducción simbólica del dibujo invisible que cubre el alma de cada shipibo; la enfermedad es para ellos la ruptura de este dibujo y la función del curandero será la de reconstruirlo. Las mujeres también confeccionan sus prendas tradicionales. Con semillas, mostacillas y escamas de zúngaros hacen collares, pulseras y aretes. Hombres y mujeres comparten el trabajo de cestería, el cual ocupa un lugar importante por su producción de objetos utilitarios. Los primeros fabrican sobre todo las grandes esteras para dormir (*Cahuin*) y pequeños cestos que sirven a la conservación de carnes y pescado asado. Las mujeres se encargan de la fabricación de esteras más pequeñas (*Tsintan*), de fibra de palma entrecruzada y que sirven para atizar el fuego o para limpiar la casa. Ellas también confeccionan los cestos (*Tasá*), para la recolección cotidiana de frutos o cultivos de sus chacras y las esteras para sentarse (*Pishin*).

2.3.2 Actividades Productivas

El trabajo agrícola es un aspecto importante en la vida de la unidad familiar shipibo y, en él, la fuerza de trabajo familiar se adecua a sus exigencias. Son diferentes los momentos en los que la mujer shipibo participa junto al hombre. Existen cultivos a los cuales la mujer dedica mayor tiempo, como la yuca. Ello se debe a que es un trabajo continuo, ya que, una vez cosechada, debe ser replantada inmediatamente. Su cultivo puede durar hasta nueve meses, al cabo de los cuales está lista para la cosecha y nuevamente se inicia el proceso. Este cultivo, junto con el plátano, constituye la base de la dieta familiar diaria, por lo que su

cuidado es una tarea eminentemente femenina.

El trabajo de roce y quema es realizado por el hombre, las demás tareas son compartidas.

La distribución de tareas al interior del trabajo agrícola presentada para el caso shipibo podría hacernos suponer que existe una complementariedad en el trabajo entre hombres y mujeres, la cual está determinada por las diferencias en el esfuerzo físico desplegado tanto por el hombre como por la mujer. Sin embargo, estos criterios no son válidos para el caso de la mujer shipibo. Ella realiza tareas físicamente difíciles, como cortar los troncos en el bosque para la leña y llevarla hasta su casa para su uso en la cocina. Hasta la cosecha, la chacra estará al exclusivo cuidado de la mujer, quién asegurará la limpieza de la maleza y evitará la presencia de pequeños animales que van en busca de las semillas plantadas. Al mismo tiempo, si el hombre no realiza las tareas agrícolas correspondientes, la mujer asumirá éstas con ayuda de sus familiares.

La caza representaba la actividad más apreciada del hombre y constituía la fuente principal de alimentos. Actualmente, tanto ésta como la pesca se han reducido drásticamente debido al proceso de sedentarización de esta población y por la depredación de recursos naturales.

La pesca es una actividad tradicionalmente masculina. Se usan arpones y flechas. La tarrafa, de uso reciente, es un signo de prestigio social. En la actualidad, también mujeres, niños y viejos pueden dedicarse a la pesca usando anzuelos.

La recolección sirve como complemento a la alimentación diaria y es practicada por mujeres y niños. Se recolectan frutos silvestres, caracoles, gusanos, etc.

En este grupo, a diferencia de los otros grupos étnicos considerados en este estudio, la comercialización de las artesanías es asumida por la mujer, realizando para ello largos

en tareas comunales. Estos diferentes tipos de participación femenina en actividades comunales normalmente entrañan un acceso a mayores niveles de participación, aunque todavía no a los de decisión y poder, en lo cuales sí se encuentran incorporados los hombres (*Ibid* 1995:59-60).

Actualmente la educación está abierta tanto a niños como a niñas. En las escuelas se imparte enseñanza en castellano y se introducen elementos de la cultura occidental que pueden llevar a una aculturación. Sin embargo, los padres se esfuerzan en la conservación de su cultura, esfuerzo reflejado en la preocupación por la implementación de escuelas de educación bilingüe en sus comunidades. Las mujeres son las depositarias de las tradiciones colectivas.

2.3.4. Perfil de Acceso y Control de Recursos

Al interior de la unidad familiar, la mujer tiene en sus manos la administración de los productos destinados a la reproducción de la misma. Tradicionalmente la autonomía en el control de los recursos por parte de la mujer shipibo está estrechamente ligada a las habilidades que ella siempre tuvo en la conducción y manejo de la unidad familiar, la misma que se potencializa cuando ella se encuentra sola, por ausencia del marido o por su alejamiento eventual. Una estrategia utilizada por la mujer para el abastecimiento de la unidad familiar es el uso de las relaciones de solidaridad y reciprocidad con otros grupos familiares o con sus hermanas "co-residentes". Ella acudirá a otros miembros de su familia extensa para solucionar el problema de falta de alimentos y trabajo en la chacra. La ayuda mutua y el intercambio de alimentos entre sus miembros son características básicas que permiten la cohesión del grupo familiar extenso.

Como ya se mencionó, el control de los recursos económicos está predominantemente en mano de las mujeres, aunque a veces intervenga el hombre, pues ambos manejan algún tipo de ganancia, obtenida bien por la venta de la fuerza de trabajo y de los productos agrícolas (por el hombre) bien por la comercialización de artesanía o aves menores (las mujeres).

En la generación actual el acceso a la educación está abierto tanto a niños como niñas, un elemento más que en el futuro facilitará una mayor participación política de la mujer en la vida comunal.

2.3.5. Factores de Influencia

A. Externos

A diferencia de otros grupos étnicos, el grupo shipibo, se vinculó desde muy temprano con el mercado externo. De una u otra manera, bajo formas compulsivas o disuasivas, se fueron integrando cada vez más a la economía de mercado. Esto creó nuevas necesidades, especialmente la monetarización para el consumo de mercancías de afuera, alterando sus patrones tradicionales de vida y sus estrategias de subsistencia. Por ello, la mujer se integró muy rápidamente a los circuitos comerciales, especialmente con el trabajo artesanal y asumió tareas que antes eran propias de los hombres, sobre todo por la ausencia de estos debido a su trabajo en la zafra forestal. El acceso a la economía de mercado a través de la comercialización directa de las artesanías, dio a la mujer un alto grado de autonomía y de prestigio.

B. Internos

En cuanto a los factores internos, un aspecto

importante es la matrifocalidad. En este grupo estamos entendiendo la matrifocalidad como la concentración de actividades, predominantemente en manos de las mujeres. Pese a la importancia de sus relaciones con hombres, las mujeres shipibo pasan la mayor parte de su tiempo con otras mujeres. Esta constante interacción entre ellas refleja un alto grado de solidaridad intra-género (solidaridad “mecánica” en la terminología de Durkheim), lo que sucede igualmente entre los hombres. Ello permite que la mujer obtenga la ayuda de otras mujeres de la comunidad y la de su propia familia extensa para la formación de grupos de trabajo, en los que puedan compartir las tareas de cultivo y el cuidado de los niños. En este sentido, las mujeres de una comunidad forman un grupo social cerrado sin el cual la vida sería mucho más pesada para ellas (Tizón citado en Anderson 1990:98).

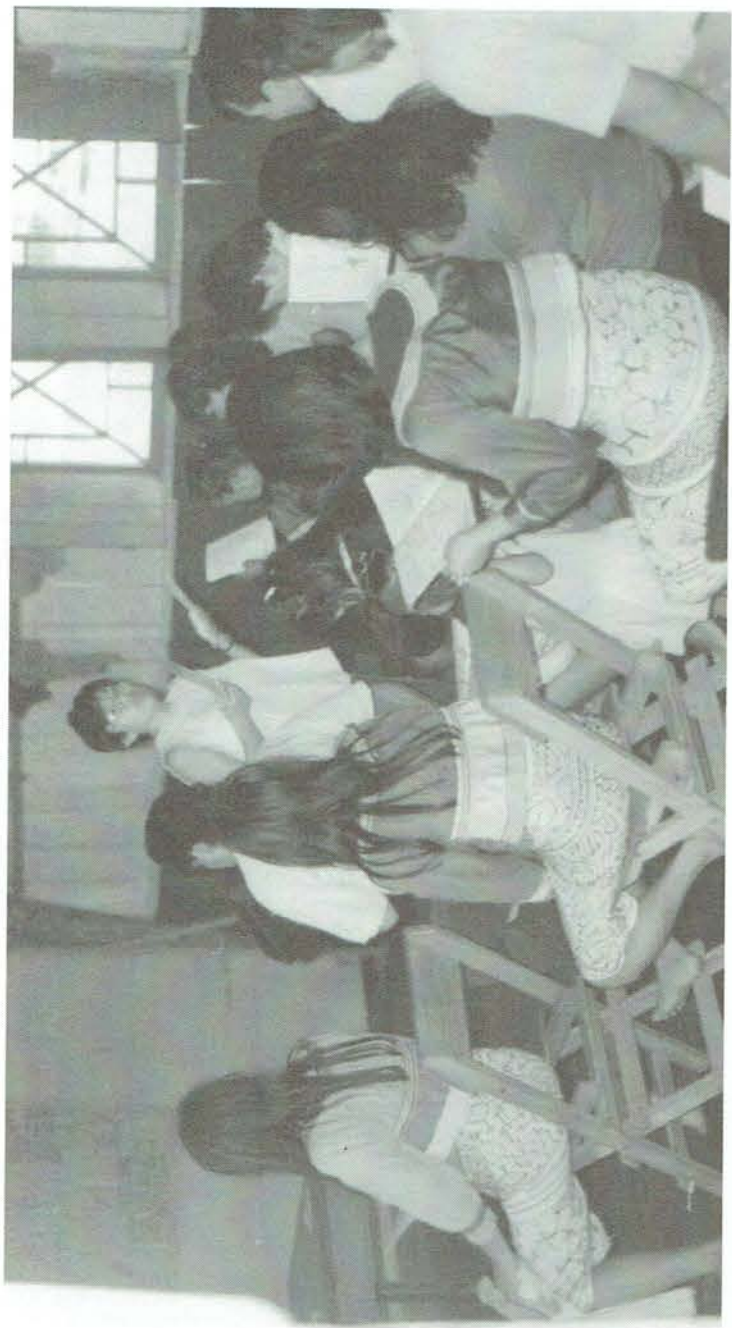
La mujer shipibo juega un rol muy importante como cohesionadora del grupo, pues posee mucha habilidad en el manejo de relaciones de producción que posibilitan la reproducción de su unidad familiar. Varias son las estrategias que ella usa, como preparar el masato y ofrecerlo con actitud cordial a las otras personas, demostrando un poder simbólico y de prestigio en ello, especialmente cuando se trata de retribuir el trabajo de ayuda o de participar en la “minga” o trabajo colectivo. Por ello, la elaboración de la bebida no es una simple tarea doméstica para la mujer, ésta lleva implícita una connotación ideológica y simbólica. Por un lado, contribuye a la consolidación de relaciones de producción y por otro consolida el estatus y prestigio de la mujer en una esfera diferente a la de la unidad familiar.

En consecuencia, la autonomía que ejerce la mujer shipibo en el control y distribución de los bienes al interior de la unidad familiar, refuerza la fuerte posición que siempre tuvo al interior del grupo. Esto significa la consolidación de un rasgo esencial de las relaciones sociales tradicionales, es decir que la forma social de acceso a los recursos y el control sobre ellos están determinados por el género. En este sentido pensamos que la matrilocalidad y la matrifocalidad influyen positivamente sobre la posición de la mujer en el contexto social shipibo.

En consecuencia, la autonomía que ejerce la mujer shipibo en el control y distribución de los bienes al interior de la unidad familiar, refuerza la fuerte posición que siempre tuvo al interior del grupo. Esto significa la consolidación de un rasgo esencial de las relaciones sociales tradicionales, es decir que la forma social de acceso a los recursos y el control sobre ellos están determinados por el género. En este sentido pensamos que la matrilocalidad y la matrifocalidad influyen positivamente sobre la posición de la mujer en el contexto social shipibo.



El trabajo artesanal elaborado por la mujer shipibo le permite mayor control de recursos y cierta autonomía dentro del grupo familiar.



Cada vez es mayor la presencia de la mujer shipibo en cursos de capacitación.



En el grupo familiar shipibo es la suegra quien se encarga de hacer cumplir obligaciones y deberes entre sus miembros

2.4. RELACIONES DE GÉNERO EN LOS CHAYAHUITA

Según los datos del último censo, el grupo étnico Chayahuita tiene una población de trece mil personas, siendo la mitad menor de quince años de edad. Los Chayahuita viven en la provincia de Alto Amazonas, a lo largo de los ríos Paranapura, Cahuapanas y Sillay. La ciudad más cercana es Yurimaguas. Los Chayahuita han sufrido una larga historia de dominación por parte de sus patrones. El trauma de esta larga opresión ha dejado huellas hasta el día de hoy y se manifiesta, entre otros, en el hecho que los Chayahuita han logrado crear algunas organizaciones indígenas de autodefensa, como FECONADIC (Federación de Comunidades Nativas del distrito de Cahuapanas) y FECONACHAYAP (Federación de Comunidades Nativas Chayahuita del Alto Paranapura), como un intento de revertir la situación en la que siempre vivieron. La presente investigación se centra en los Chayahuita ubicados en el Medio y Alto Paranapura.

2.4.1. Actividades Reproductivas

Como en la mayoría de las sociedades amazónicas, también entre los Chayahuita la preparación de los niños y niñas para sus respectivos roles empieza desde los primeros años de vida. Las niñas acompañan a la madre en las tareas domésticas, ayudándola en el cuidado de los hermanos menores. Los niños aprenden del padre todas las tareas propias del rol de hombres. Niños y niñas apoyan en el trabajo de la chacra y en la recolección.

Hasta el día de hoy se da un rito de pasaje cuando a la joven le viene la primera regla. En el pasado, la púber era encerrada en una pequeña choza; actualmente permanece

debajo del mosquitero hilando algodón hasta completar la cantidad suficiente para confeccionar dos pampanillas (faldas tradicionales). Al salir del mosquitero, la chica se va a bañar, recoge en su canasta yuca y prepara el masato, invitándolo después ella misma al pueblo. En la ceremonia que sigue, los ancianos de la comunidad le cortarán el pelo, dándole consejos para que no sea haragana, ni mezquina, ni inconstante y sea una buena trabajadora. Además, en una fase de la ceremonia, los muchachos la persiguen con ramos de ortiga. Después de este ritual, la chica se considera apta para el matrimonio.

Los Chayahuita tienen un sistema de parentesco bilateral: una persona determinada reconoce parientes tanto por el lado de su padre como por el de su madre. Tradicionalmente ellos han reconocido tres principios que son: la norma de la residencia, el patrón matrimonial y un principio ritual (Fuentes 1988:108). Estos los definen como matrilocales. El patrón matrimonial que siguen es arreglado por los padres. Los padres del varón establecen los acuerdos con los de la muchacha, que tiene que aceptar aunque no esté de acuerdo. En el caso de que los padres hayan fallecido, su rol para el "pedido de mano" será asumido por algún pariente mayor (tío, hermano). A diferencia de otras sociedades selváticas, la unión entre primos está prohibida. Si se da el caso, los padres intentan separarlos.

Relativamente frecuente es la poliginia¹³, bajo la condición de que el hombre converse con los padres de la esposa actual y de la nueva, y lo haga conocer al pueblo. El adulterio se da en raros casos. En el caso de ser descubierto,

¹³ Poliginia se da cuando el hombre tiene más de una mujer como conviviente, como es el caso Chayahuita y Asháninka. Existen otros casos en la Amazonía, donde el hombre establece varios hogares simultáneamente.

a los adúlteros se les corta el cabello al ras y se les hacen cortes con el machete en la cabeza y en las partes genitales. A diferencia de la posición del hombre, la mujer no goza por lo general de libertad sexual.

Una mujer chayahuita tiene un promedio de ocho hijos. Ella da a luz arrodillada, escondiéndose detrás de un trapo puesto como cortina o de hojas de plátano. El nacimiento de un hijo es acompañado por diferentes prohibiciones y obligaciones para el hombre y para la mujer. Después del nacimiento del bebé la mujer no puede comer nada dulce, ni siquiera plátano asado, porque el niño se enflaquecería. Durante quince días tampoco puede comer alimentos salados, las consecuencias serían las mismas. Por su parte, el hombre no puede tocar ni machete ni hacha, porque esto rajaría adentro la cabecita del niño. Hay también la prohibición de jugar con la pelota, ya que esto hincharía la barriga del niño y podría llevarlo a la muerte. Cuando la mujer, después de quince días, saca por primera vez al niño afuera, pinta todo su cuerpo con huito, y pone también un poco de achiote en su carita. Esto para que no le pueda caer ningún daño, y los espíritus malos que viven en el monte no lo puedan enfermar. En cuanto al hombre, al regreso del trabajo, frotará con su sudor los testículos del niño, para que éste sea un buen trabajador y un hombre valiente. La existencia de prohibiciones y obligaciones, las cuales atañen al hombre y a la mujer, nos muestra que el nacimiento de un hijo se considera una responsabilidad compartida entre los dos.

La mujer sigue amamantando al hijo por el mayor tiempo posible, a veces hasta por dos años, para no quedar embarazada. Para destetar al niño la mujer se pone achiote

o pintura roja sobre los pezones, para simular que sea sangre, lo que asusta al niño, otras mujeres se frotan con ají. El destete se hace necesario porque la mujer se enflaquece demasiado y porque los dientes del niño le lastiman los pezones.

La labor doméstica es tarea exclusivamente femenina, que ella cumple sola o con la ayuda de los hijos. Es una responsabilidad diaria conseguir y preparar alimentos para la familia. Otra tarea constante es la preparación del masato que nunca puede faltar en la casa.

En cuanto a la salud, la mujer puede cumplir funciones de curandera para sanaciones sencillas: con humo de cigarro cura contra el susto, o contra el daño provocado por algún animal o planta, como por ejemplo, la lupuna o la cartalicia. Ella es experta en medicina tradicional, pero prefiere no curar a sus familiares, encargando esta tarea a otras mujeres. Las mujeres sufren con frecuencia hemorragias e infecciones a los órganos genitales, sobre todo después del parto. Ellas se curan con vegetales: jengibre, resinas de monte, etc.

Respecto a la vestimenta, generalmente las mujeres conservan hasta el día de hoy su vestimenta tradicional compuesta por una falda que ellas mismas tejen, llamada pampanilla, y una blusa de colores denominada cotona. Esta blusa es parecida a la de las mujeres shipibo. Suponemos que esto se debe a la influencia de los misioneros. Las mujeres se adornan además con plumas de tucán, de paujil y de otras aves, y con collares de semillas y de mostacilla. Se usa todavía la pintura facial con achiote, huito y colorettes, sobre todo con ocasión de festividades.

Las mujeres chayahuita son hábiles artesanas. Ellas confeccionan con arcilla tinajas de diferentes tamaños,

mocahuas¹⁴, para tomar el masato, callanas (grandes fuentes para comer), ollas. La cerámica se pinta con un barniz y se colorea con dibujos geométricos. Las mujeres tejen sus faldas tradicionales (pampanillas) y diversas fajas y cintas. Confeccionan collares con semillas y chaquira, y los adornan con plumas de ave, alas de insectos y huesos de sapo. Para su cotona (blusa), compran tela de colores y mostacilla para sus collares.

2.4.2. Actividades Productivas

La agricultura es una actividad eminentemente femenina. El hombre abre la chacra, la mujer siembra, cultiva y cosecha. La acompañan habitualmente los hijos mayores de edad y esporádicamente el marido. Los principales cultivos de la pareja son: arroz, maíz, yuca, plátano, frijol, maní, camote. Las verduras: cebolla, tomate, caihua, culantro, ají dulce, son cultivos específicos de la mujer.

En la actividad de la caza es el hombre quien persigue y caza a los animales mayores, que después la mujer limpia y cocina. Sin embargo cuando la mujer va a la chacra, la acompaña generalmente su perro, con la función de encontrar animales. La mujer los persigue y los coge matándolos. Ella caza sin armas a animales menores: majás, carachupa, motelo, añuje y recolecta caracoles, cangrejos, etc.

La mujer se dedica a la pesca, ya que su preocupación constante es tener alimentos diarios para la familia. Ella pesca, con barbasco y otros venenos, que mezcla hasta formar una bola que bota a la quebrada. Pesca, además con flecha, llevando en un canasto algunos plátanos y masato para alimentarse, y un lamparín en caso de que la sorprenda la

¹⁴ Mocahua: recipiente para uso doméstico parecido a un plato con los bordes curvados hacia arriba.

noche. Ella prepara el pescado en diferentes formas, ahumado o como sopa o patarashca¹⁵.

En la actividad de recolección, la mujer con los hijos recolectan diariamente frutas para la alimentación: aguaje, pijuayo, ungurahui, chambira, etc. Esporádicamente, el hombre recolecta frutas en cantidad mayor para la comercialización. Él pone el precio a los productos producidos por ella (aves de corral, huevos, productos de la chacra), y ella le entrega el dinero; sólo algunas veces ella intercambia productos en forma de trueque. La administración de todos los ingresos de la familia es una responsabilidad exclusivamente masculina.

La mujer únicamente viaja sola si es viuda o abandonada. Puede viajar para hacerse curar o para visitar a sus familiares. El hombre lleva a la mujer a la ciudad (Yurimaguas) sólo una vez al año, cuando él va a comercializar la cosecha del arroz. El viaje es dificultoso, ya que la bajada es en balsa y el regreso tiene que ser a pie. Cuando la cosecha ha sido buena, el hombre destina una parte de la ganancia para comprarle tela, ropa para sus hijos, ollas.

2.4.3. Actividades Comunes

En las comunidades chayahuita, como en la mayoría de las comunidades nativas, se da un doble tipo de organización: la oficial, acorde con los ordenamientos estatales y la tradicional, que divide la sociedad en los dos grupos de parientes (*quemobiroso*) y no parientes (*nisharosa*). El intercambio entre estas dos categorías está determinado por el sistema de parentesco que rige las reglas de matrimonio y las relaciones de trabajo. Sea en la organización oficial como

¹⁵Patarashca: Plato popular típico de pescado envuelto en hoja de bijao asado a la brasa.

en la tradicional los cargos son ocupados por los hombres. Las mujeres representan más bien el máspreciado objeto de intercambio y su circulación dinamiza las relaciones entre los diferentes segmentos de la sociedad.

La mujer es bilingüe incipiente, sin embargo la lengua que ella principalmente usa es la lengua materna, ella puede entender el castellano, pero sólo lo habla cuando el marido no está presente. La lengua del hogar es el chayahuita. Las mujeres con un promedio de treinta años no tienen ninguna formación escolar, las que están entre quince y veinte pueden tener primaria incompleta. Los hombres tienen generalmente primaria completa o incompleta, sobre todo en la zona del río Cahuapanas. También se encuentran algunas mujeres con secundaria incompleta.

Ninguna mujer tiene otro tipo de formación como sanitaria o promotora, ni pertenece a algún tipo de organización. En la generación actual se nota que los padres de familia tienen interés para enviar a sus hijas a la escuela.

2.4.4. Perfil de Acceso y Control de Recursos

Los hombres y mujeres tienen acceso a la tierra, como lo demuestra el hecho de que la mayor parte del trabajo agrícola es responsabilidad de las mujeres. Sin embargo, es el hombre quien tiene el control sobre este recurso, ya que es él quien decide sobre siembras y cultivos y sobre el destino de los productos.

En cuanto a los conocimientos, éstos se transmiten tradicionalmente desde la niñez según los patrones asignados a cada género.

Uno de los roles más importantes, el de curandero, es de exclusiva competencia masculina. No hay que olvidar que la brujería juega hasta el día de hoy un papel importante en la

sociedad chayahuita y fue causa de desconfianza y de rechazo por parte de sus vecinos, fueran éstos Aguaruna o mestizos.

La elaboración del masato es tarea y responsabilidad exclusiva de la mujer y representa para ella uno de los roles que más prestigio le dan, prestigio que se refleja también sobre el esposo. El descuido de esta tarea puede traer sobre ella duras críticas y puede llevar a su rechazo por parte del esposo, el que resulta también socialmente afectado si la esposa no es una buena anfitriona.

El manejo de los recursos económicos se encuentra exclusivamente en las manos del hombre, aunque estos ingresos resulten de la venta de bienes producidos por la mujer. El acceso a la educación fue hasta ahora abierto sólo a los hombres. Recién en la actualidad también las niñas van a la escuela.

2.4.5. Factores de Influencia

A. Externos:

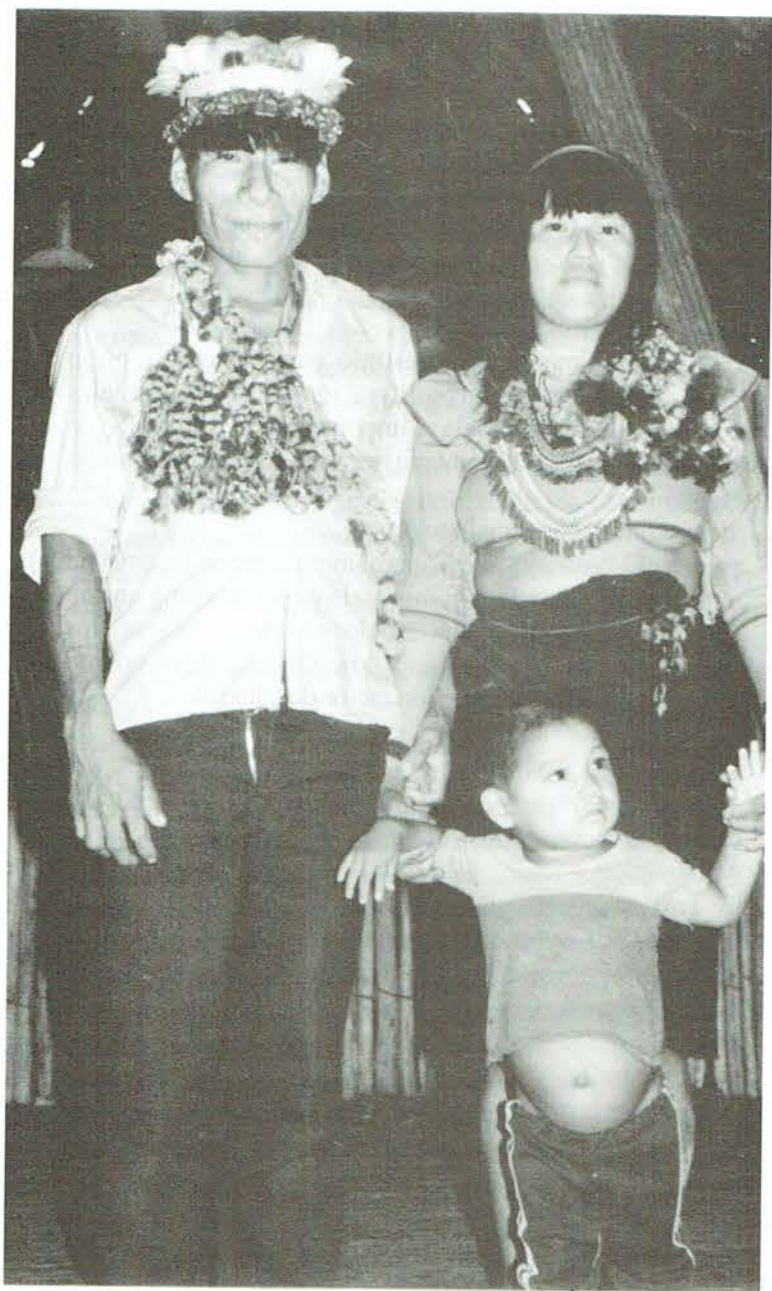
Ya en el pasado la relación con los patrones, que representaban al mundo mestizo, se daba principalmente a través de los hombres. Actualmente la inserción en una economía de mercado, aunque en forma subordinada y dependiente, sigue siendo una prerrogativa masculina. El contacto con el mundo externo se da a través de la venta de productos y de la mano de obra asalariada. El hombre resulta siendo el elemento móvil, dinámico, periférico, mientras que la mujer representa el elemento estable, conservador, central. Esto se refleja simbólicamente en bailes rituales en los que las mujeres ocupan el centro, y los hombres se mueven en rondas, formando un círculo alrededor de ellas.

Es implícito en todo esto que el hombre enlace con el mundo externo gozando de una posición de prestigio y de superioridad, fortalecida por el hecho de que sólo él, hasta tiempos recientes, tuvo acceso a la educación.

B. Internos:

Un elemento de prestigio para el hombre es su habilidad en la caza. La proliferación de prácticas rituales alrededor de la caza revela su importancia. La valoración de ésta como actividad altamente prestigiosa no ha disminuido por el hecho de que el mitayo sea actualmente en parte destinado a la comercialización.

El "consejo" juega un rol importante en la sociedad chayahuita. Cuando el hombre o la mujer no cumplen con sus roles, el hombre es mal cazador o la mujer "ociosa", los ancianos los "aconsejan" con duras reprimendas, contribuyendo así a la interiorización de tales roles.



Familia chayahuita con vestimentas tradicionales



En el grupo chayahuira todavía la presencia del hombre sigue siendo importante a nivel comunal, continuando ausente la mujer.



Mujer chayahuíta tejiendo una pampanilla (falda tradicional hecha de algodón)

III. ANÁLISIS COMPARATIVO DE LAS RELACIONES DE GÉNERO EN LOS CUATRO GRUPOS ESTUDIADOS

Los procesos de continuidad y cambio que actualmente viven los grupos étnicos de la Amazonía peruana aquí presentados alteran significativamente los patrones tradicionales de vida y, consecuentemente, las relaciones de género. Así, el proceso de sedentarización o nuclearización al que fueron sometidos casi todos, produjo cambios en los patrones tradicionales de asentamiento o residencia. La penetración del mercado agudizó la dependencia económica. Los procesos de colonización pusieron en peligro la posesión de los territorios comunales. La educación formal debilitó los conocimientos indígenas. Estos procesos de cambio han afectado la identidad cultural de estos grupos, pero algunos elementos culturales han conservado hasta hoy su fuerza e integridad como por ejemplo, el sistema de parentesco.

En una visión de conjunto de las relaciones de género en los cuatro grupos de la Amazonía peruana aquí presentados, encontramos semejanzas en muchos aspectos, así como marcadas diferencias. El análisis comparativo que se pretende realizar seguirá un esquema que considera por un lado, el análisis de las actividades reproductivas, enfatizando en ellas los roles de hombres y mujeres y la continuidad de elementos culturales aún existentes y por el otro el análisis de las actividades productivas, resaltando las relaciones sociales y de género que se establecen (ver anexo 1).

En todos los grupos observados, tanto las niñas como los niños son integrados a sus roles específicos desde los primeros años. Es natural para ellos acompañar a los padres en sus actividades, las que aprenden a reproducir a través de la educación informal y de los mecanismos de imitación e identificación. Del mismo modo, todos los grupos examinados tienen para las mujeres un rito de pasaje muy parecido que generalmente consiste en el aislamiento de la joven por un determinado tiempo para prepararla a su nuevo rol de esposa y madre. Representan una excepción los Shipibo, los únicos que practicaron la cliterodectomía, ahora desaparecida. Parece que esta práctica era difundida entre los grupos Pano, posiblemente también entre los Piro. En el caso de los hombres, los ritos de pasaje han ido desapareciendo paulatinamente pero puede considerarse como tal la primera toma de ayahuasca, aunque no se le conozca como rito de pasaje masculino. En general parece que la transición niño/niña hacia hombre/mujer es un proceso de aprendizaje, alargado en el tiempo en el caso masculino, mientras que para la mujer es más corto y directamente relacionado a un cambio físico.

El matrimonio era tradicionalmente decidido por los padres. La ubicación de la pareja podía ser matrilocal o patrilocal de acuerdo al sistema de parentesco del grupo. Actualmente, se hace cada vez más difícil hablar de clanes o linajes, pues casi no existen evidencias para ello. Lo que queda claro es que la familia se organiza alrededor de la mujer o del hombre, por ello es más conveniente hablar de focalidad. En la actualidad se hace más frecuente la libre elección de la pareja y un nuevo tipo de residencia: la neolocal. Consideramos que tanto la localidad como la opción de libre elección de la pareja son elementos importantes para la posición de la mujer en una sociedad.

El promedio de hijos en todos los grupos es alto, generalmente de ocho a doce, existiendo una elevada mortalidad infantil, sobre todo durante el primer año de vida. Es común a todos los grupos una serie de obligaciones y prohibiciones relativas al nacimiento de un hijo, las que involucran a hombres y mujeres. Por ello la salud del hijo representa una responsabilidad compartida, observándose un fuerte compromiso de los hombres en los "tabúes" alrededor del nacimiento de los hijos. Es común también a todas las mujeres nativas de los grupos amazónicos estudiados el dar a luz en cuclillas, a solas o con la ayuda de otra mujer o del marido.

Respecto a las actividades complementarias que permiten la reproducción de la familia observamos que la salud cumple un rol principal y en ella todas las mujeres son hábiles conocedoras de la medicina tradicional, aunque el prestigioso rol de curandero o shamán es de competencia exclusivamente masculina. Otra actividad complementaria que desarrollan las mujeres es la confección de prendas de vestir. El uso de la vestimenta tradicional en general se ha perdido, sobre todo entre los hombres. En el caso de las mujeres asháninka y chayahuita todavía podemos encontrar algunos rezagos. Por el contrario, las mujeres shipibo conservan hasta hoy su vestimenta tradicional que las diferencia y las hace conocidas en toda la Amazonía.

El trabajo doméstico con fines reproductivos es una actividad que solo le compete a las mujeres, siendo muy poco valorado. Sólo la elaboración del masato es una actividad femenina muy prestigiosa, ya que en ella la mujer asume un rol protagónico y tiene un rol central en la conservación y mantenimiento de las relaciones sociales del hombre. Es tarea del hombre la construcción de la casa, canoas y diversos

artefactos como el telar usado por la mujer. Las artesanías producidas por las mujeres tienen en general un escaso valor comercial, sólo las telas y cerámica shipibo representan la excepción sobresaliente, ya que tienen reconocimiento y aprecio en el mercado nacional.

En síntesis, el análisis comparativo en el caso de las actividades reproductivas nos permite concluir que éstas recaen principalmente en la mujer, estableciéndose relaciones de género asimétricas en perjuicio de ella y acentuando su escasa valoración.

En el campo de las actividades productivas, la agricultura itinerante es una tarea practicada por todos los grupos estudiados. Tradicionalmente, ella era una actividad compartida entre los hombres y mujeres, pero debido a los diferentes procesos de cambio que estos grupos vienen sufriendo, esta actividad se ha hecho cada vez más de competencia femenina con excepción de la tala y quema. Sin embargo, los hombres en casi todos los grupos siguen controlando el destino de los productos de la chacra y la administración de los ingresos derivados de su venta. Por esto, el mayor rol asumido por la mujer no ha aumentado visiblemente su prestigio en la sociedad. Respecto a la caza, en todos los grupos ésta es una actividad de competencia sólo masculina y da al hombre un alto prestigio social. En el caso de la pesca, según los diferentes grupos, ésta puede ser practicada por hombres y mujeres indistintamente, teniendo una escasa valoración social. La recolección es de competencia de las mujeres y de los niños, aunque su valoración social es casi nula.

Respecto a la comercialización de los productos y el manejo de los recursos económicos, en todos los grupos, éstos pertenecen al hombre y le dan un alto prestigio social.

Los viajes y movilidad motivados por lo general por la actividad económica son consecuentemente prerrogativas eminentemente masculinas. Una excepción son las mujeres shipibo, quienes cumplen largos viajes para la comercialización de sus artesanías. Ellas mismas administran sus ingresos, dándoles esto una gran autonomía y prestigio en la sociedad.

Existen otras actividades comunales que complementan las tareas reproductivas y que contribuyen a la reproducción, producción y consumo de la unidad familiar. Entre éstas tenemos a la educación y a la organización comunal.

Respecto a la educación, en los grupos presentados se nota que hasta la generación actual ésta ha sido una prerrogativa sólo masculina, lo cual les ha permitido un mayor manejo en el mundo externo, reflejándose en un mayor poder y prestigio al interior de la comunidad. En casi todos los casos la población masculina es bilingüe, mientras que las mujeres en su mayoría son bilingües incipientes o analfabetas. Esto significaría por otro lado que las mujeres han sido las depositarias de la lengua y la cultura, no representando ello una mayor valoración frente al resto del grupo.

En la generación actual tanto los niños como las niñas tienen acceso a la escuela. Sin embargo, existe una mayor tendencia al abandono por parte de las mujeres. La educación formal puede tener dos consecuencias: por un lado, permitirá a las mujeres una situación de mayor prestigio frente al grupo, y por otro puede llevar a una pérdida paulatina del conocimiento tradicional del grupo. El tipo de educación que se imparte actualmente no está posibilitando el reforzamiento de la identidad.

En casi todos los casos presentados la organización comunal se encuentra en manos de los hombres. La elección de autoridades recae también en ellos. Esto se da debido,

principalmente, a su mejor preparación y a su vinculación con el mundo externo. En el grupo shipibo, el acceso de las mujeres a cargos dentro de la organización comunal está siendo posibilitado debido a las ausencias prolongadas de los hombres de sus comunidades y a la autonomía relativa que ellas tienen en la administración de los recursos al interior de la familia.

Comparando actividades reproductivas y productivas, observamos que las relaciones de género se establecen siguiendo pautas culturales, pero también debido a cambios que vienen experimentando las comunidades y los grupos que habitan en ellas. Estas relaciones, que son la expresión de un tipo de organización social más amplio basado en un sistema de parentesco de modelo dravidio¹⁶, nos permiten plantear que éstas se van modificando en la medida en que cambian las condiciones de funcionamiento del sistema de parentesco. Por otro lado, si consideramos que existieron formas de acceso a los recursos más igualitarias en tiempos pasados, hoy éstas también están variando, lo que se refleja en el control que cada uno de los géneros maneja dentro del grupo.

En el caso de los grupos indígenas el acceso a la tierra fue siempre de carácter familiar, sin embargo el control y la toma de decisiones sobre el destino de los productos de la tierra estuvo en manos del hombre. En la administración de los productos destinados a la reproducción de la unidad familiar, la mujer goza de una relativa autonomía, pero siempre es el hombre el que administra los productos destinados a la venta. Otro aspecto a considerar es que los conocimientos tradicionales se transmiten desde la niñez de acuerdo a cada

¹⁶Modelo dravidio: Modelo según el cual el matrimonio se da preferentemente entre primos cruzados.

género, destacándose en cada uno las tareas que le son específicas. Observamos así que el acceso y control de los recursos se presenta de manera semejante en cada grupo, presentándose en algunos casos la presencia más o menos permanente del hombre en el control de los recursos y el de la mujer sólo en el acceso a ellos.

Finalmente, consideramos que existen factores de influencia externos e internos que inciden en estos grupos y que alteran las relaciones de género. Uno de ellos es el proceso de globalización de la economía, que involucra a los diferentes países de la región amazónica y a los grupos indígenas que habitan en ella, teniendo un impacto muy negativo. De una manera u otra van siendo incorporados a una economía de mercado que está cada vez más presente en sus vidas (procesos de colonización, carreteras, empresas multinacionales, medios de comunicación masiva, etc). Sin embargo, los efectos de este proceso de incorporación paulatina se reflejan de manera diferente en hombres y mujeres. Generalmente, es el hombre el que se encuentra mayormente integrado a este sistema por su constante interacción con el mercado externo a través de la venta de su fuerza de trabajo, quedando la mujer, en la mayoría de los casos, al margen de este proceso.

Otro factor que ha venido alterando las relaciones de género en los grupos étnicos estudiados ha sido la presencia de sectas y misiones, presentes hasta el día de hoy, cuyo mensaje ha tenido efectos en contra de la estructura de su identidad cultural.

Un aspecto que merece especial atención son los llamados factores de influencia internos. En los grupos étnicos estudiados, los sistemas de parentesco influyen directamente en las relaciones de género. Estos pueden ser considerados

no solamente como un sistema de clasificación de parientes, sino como un mecanismo que permite a hombres y mujeres regular sus necesidades de reproducción social, es decir, como afirma Stavenhagen... "las relaciones de parentesco reglamentan el acceso a las condiciones de producción de los recursos. Del mismo modo, el sistema de parentesco regula el matrimonio, proporciona el marco social de la actividad político-religiosa y también funciona como esquema ideológico y como código simbólico para expresar a su vez las relaciones de hombres entre sí y de éstos con la naturaleza." (Stavenhagen 1988:99-100). La flexibilidad y funcionalidad de estos sistemas de parentesco permite entonces en estos grupos la adaptabilidad de roles que desempeñan hombres y mujeres, reacomodando las relaciones de género de acuerdo a las necesidades del grupo.

IV. CONCLUSIONES

El análisis comparativo de las actividades reproductivas, productivas y comunales en los cuatro grupos nos permite las siguientes conclusiones:

1. En los grupos amazónicos las relaciones de género, a diferencia de lo que se plantea en otros contextos, se construyen a partir del sistema de parentesco, el cual determina todas las relaciones sociales (matrimonio, residencia, etc.). El punto de partida en estas relaciones de género es el carácter matrilocal y matrifocal o patrifocal. Así, para el caso de la mujer, el carácter matrilocal y matrifocal determinará características especiales de relaciones de género focalizadas en la mujer que influyen positivamente en la creación de espacios de relativa autonomía para ella. La convivencia de mujeres consanguíneas (madres, hermanas, hijas), permite una cooperación más efectiva entre ellas. El hecho de que las tareas puedan ser compartidas rotativamente les permite dedicar más tiempo a otras actividades, como la elaboración de artesanías, mejor organización del trabajo, etc., lo que trae como consecuencia un aumento de su prestigio al interior del grupo. Lo mismo se puede afirmar para el hombre en el caso de patrifocalidad.

2. La penetración de la economía ha producido cambios entre los géneros. A excepción del grupo shipibo, sólo los hombres han logrado acceder a ella y por lo tanto sólo ellos participan del mundo externo y de nuevos conocimientos, mientras que las mujeres continúan excluidas de él.
Este cambio es reforzado por una ideología dominante, que promueve la superioridad del hombre sobre la mujer.
3. La preminencia del hombre en los diferentes grupos a través del mayor control de recursos, niveles de decisión y acceso al mundo externo, le confiere un tipo de poder "simbólico" importante al interior del grupo, consolidando más su estatus y dominación sobre la mujer.
4. La planificación para el desarrollo debería tener en cuenta las relaciones de género. No contar con este elemento podría distorsionar los procesos de desarrollo y marcar más diferencias entre hombres y mujeres, quedando siempre estas últimas al margen de dicho proceso.
5. Tomando como base los casos estudiados, a manera de recomendación, proponemos tomar en cuenta, entre otros, los siguientes criterios para evaluar el estatus o posición de la mujer en el sistema de género en los grupos étnicos.
 - Movilidad.
 - Focalidad.
 - Cooperación.
 - Acceso al mercado.
 - Manejo de dinero.

- Libertad de elección de pareja.
- Lugar de residencia.
- Lengua.

Un intento de aplicación, se puede encontrar en el anexo 2.

V. ANEXOS

ANEXO 1

CUADRO DE ANÁLISIS COMPARATIVO DE LAS RELACIONES DE GÉNERO EN CUATRO GRUPOS ÉTNICOS DE LA AMAZONÍA PERUANA

	ASHANINKA		YAGUA		SHIPIBO		CHAYAHUITA	
	Hombre	Mujer	Hombre	Mujer	Hombre	Mujer	Hombre	Mujer
Actividades Reproductivas:								
Rito de pasaje		X		X*		X*		X
Cuidado de los niños		X		X		X		X
Cuidado de la casa		X		X		X		X
Salud	X**	X	X**	X	X**	X	X**	X
Artesanía		X		X		X		X
Actividades Productivas:								
Agricultura								
Roce y quema	X		X	X(2)	X	X(2)	X	
Siembra	X(5)	X	X(5)	X	X(5)	X	X(5)	X
Deshierbe		X		X		X		X
Cosecha	X(5)	X	X(5)	X		X	X(5)	X
Caza	X		X		X		X	
Pesca	X	X(3)		X	X	X(3)	X	X
Recolección		X		X		X	X(4)	X
Comercialización			X		X	X	X	
Actividades Comunes:								
Cargos comunales	X		X		X	X	X	
Trabajos comunales		X		X	X	X		X
Toma de decisiones	X		X		X	X	X	
Educación formal	X	X(1)	X	X(1)	X	X	X	X(1)

* Práctica desaparecida.

** A diferencia de las mujeres, solamente el hombre practica el curanderismo.

- (1) Recién van a la escuela las niñas de la generación actual, no habiéndolo hecho sus madres.
- (2) Las mujeres sólo participan en la tala de pequeños arbustos.
- (3) En algunos grupos, las mujeres participan únicamente en pescas colectivas.
- (4) Las mujeres practican la recolección junto con sus hijos. En el caso de los Chayahuita los hombres practican la recolección con fines de comercialización.
- (5) En forma esporádica.

ANEXO 2

MATRIZ PARA EVALUAR LA POSICIÓN DE LA MUJER
EN GRUPOS ÉTNICOS

CRITERIOS	ASHANINKA		YAGUA		SHIPIBO		CHAYAHUITA	
	H	M	H	M	H	M	H	M
MOVILIDAD	XX	X	XXX	XX	XX	XXX	XX	X
FOCALIDAD	XX		XX			XXX		X
COOPERACIÓN	XXX	XX	XXX	XX	XXX	XXX	XXX	XX
ACCESO AL MERCADO			XX	X	XX	XXX	XX	
MANEJO DE DINERO	XX		XX	X	XX	XXX	XX	
LIBERTAD DE ELECCIÓN DE PAREJA	XX	X	XX	X	XX	XXX	XX	
LUGAR DE RESIDENCIA		XX	XX			XXX		XX
CASTELLANO	XX	X	XX	X	XXX	XXX	XX	X

Este cuadro fue elaborado de una manera tentativa con la finalidad de diferenciar el mayor o menor grado o intensidad con la que se dan los diferentes criterios, para lo cual se usan los signos: (x) menor grado, (xx) mediano grado, (xxx) alto grado.

- * La focalidad se refiere al tipo de descendencia que prevalece en el grupo, ya que actualmente no se puede hablar de patri o matrilinealidad en el sentido estricto. Por ello, entendemos la focalidad como tendencia en el grupo familiar de organizarse alrededor de la mujer o del hombre.
- * El lugar de residencia está definido por la patrilocalidad o matrilocalidad.

ANEXO 3

ENCUESTA APLICADA A GRUPOS POBLACIONALES NATIVOS

CULTURA

1. ¿Hay para la mujer y el hombre algunas prohibiciones y obligaciones alrededor del nacimiento o algo que pueda hacer daño al niño?
2. ¿Hay comidas especiales que la mujer tiene que comer durante el embarazo y después del parto?
3. ¿Cómo da a luz la mujer?
4. ¿Después de cuánto tiempo desde el alumbramiento retorna la mujer a su trabajo?
5. ¿Hay un rito de pasaje¹⁷ para las niñas?. ¿En qué consiste?
6. ¿Según qué reglas o criterios se casa la chica?
7. ¿El matrimonio se da entre primos o no hay reglas fijas? (En caso afirmativo indicar el nombre del primo en lengua vernácula).
8. ¿El grupo es matrilocal o patrilocal?
9. ¿Las mujeres usan vestimentas tradicionales, pintura facial, adornos?. ¿Qué significados tienen éstos?
10. ¿Cuántos hijos tiene en promedio la mujer?
11. ¿Cómo se da el destete?
12. ¿Hay enfermedades típicas de las mujeres?. ¿Cuáles son?. ¿Cuáles pueden ser las causas de esas enfermedades?
13. ¿El hombre puede tener más de una mujer?. ¿La mujer puede tener más de un hombre?
14. ¿La mujer puede tener una función como curandero?
15. ¿Es experta en la medicina tradicional?
16. ¿Hay libertad sexual entre las chicas?
17. ¿Hay adulterio?
18. Si se castiga, explicar cómo.
19. ¿Hay suicidio entre las mujeres?. ¿Cuáles son las causas?
20. ¿Hay mitos en los cuáles la mujer tiene un rol protagónico?. ¿Cuáles?

¹⁷ Pasaje para las mujeres es el rito que se realiza cuando tienen su primera menstruación.

21. ¿Hay matrimonios con mestizos, o con miembros de otros grupos nativos?
22. ¿Usan anticonceptivos naturales?. ¿Cuáles?

TRABAJO

1. ¿Cómo es el ciclo diario de trabajo de la mujer y del hombre?
2. ¿Cuáles son sus tareas domésticas?
3. ¿A qué edad las niñas se insertan en el proceso de trabajo y cuáles son progresivamente sus tareas?. ¿Y a qué edad los niños varones y cuáles son sus tareas?
4. ¿En la casa y en la crianza de los hijos, recibe la mujer alguna ayuda del hombre o de los hijos?
5. ¿Con qué frecuencia prepara la mujer el masato?
6. ¿Prepara otras bebidas típicas?
7. ¿Prepara algunas comidas típicas?
8. ¿Hay actividades que las mujeres cumplen en conjunto entre sí?. ¿Cuáles?
9. ¿Cómo valoran los hombres el trabajo doméstico y cómo valoran ellas mismas el trabajo que realizan en el hogar?

AGRICULTURA

1. ¿Cuál es la participación de la mujer en el trabajo de la chacra?. ¿Y cuál la del hombre?
2. ¿Cuáles son los principales cultivos que realizan las mujeres?
3. ¿Hay cultivos realizados exclusivamente por parte de las mujeres?. ¿Cuáles?
4. ¿Qué tareas realiza la mujer en el trabajo en la chacra?. ¿Y qué tareas realiza el hombre?
5. ¿Va la mujer a la chacra sola, con el marido, con los hijos?

CAZA, PESCA, RECOLECCIÓN

1. ¿La caza es una tarea propia del hombre, o participa alguna vez también la mujer?
2. ¿Se dedica la mujer a la caza de animales menores?
3. ¿Participa la mujer en la pesca?
4. ¿Qué tipo de pesca?

5. ¿Pesca alguna vez sola?
6. ¿Se dedica la mujer a la recolección?
7. ¿Qué recolecta?
8. ¿Es ésta una actividad propia de la mujer?
9. ¿La ayudan los hijos?

ARTESANÍA

1. ¿Qué artesanías producen las mujeres?
2. ¿Tejidos?
3. ¿Cestería?
4. ¿Objetos de barro?
5. ¿Collares, adornos?
6. ¿Para la producción de artesanías, compra la mujer algún insumo del mercado? (tela, chaquiras, colorantes, otros).
7. ¿Qué representan los dibujos de las diferentes artesanías?

COMERCIALIZACIÓN-MOVILIDAD

1. ¿Comercializa la mujer alguna artesanía o algún producto producido por ella? (productos de la chacra, aves menores, huevos etc.)
2. ¿Administra la mujer sus propias ganancias o las entrega al esposo?
3. ¿Quién administra el dinero?
 - El hombre.
 - La mujer.
 - Ambos en conjunto.
4. ¿La mujer viaja sola?. ¿Para qué?
5. ¿Acompaña la mujer al marido en sus viajes?
 - Con frecuencia.
 - Muy pocas veces.
 - Nunca.
6. ¿Cuáles son los objetivos de tales viajes?

EDUCACIÓN

1. Generalmente la mujer es:
 - Monolingüe vernáculo-hablante.
 - Bilingüe incipiente.

- Tiene un buen dominio de ambas lenguas.
 - Ha olvidado su lengua materna.
2. La lengua usada en casa es:
 - La lengua vernácula.
 - El castellano.
 - Ambas lenguas.
 3. La mayoría de las mujeres tienen:
 - Primaria completa.
 - Primaria incompleta.
 - Ninguna formación escolar.
 4. La mayoría de los hombres tienen:
 - Primaria completa.
 - Primaria incompleta.
 - Ninguna formación escolar.
 5. ¿Tiene alguna mujer estudios de secundaria?
 6. ¿Hay mujeres profesoras?
 7. ¿Tienen alguna otra formación? (sanitarias, promotoras)
 8. ¿En la generación actual, van las niñas a la escuela igual que los niños?

ORGANIZACIÓN COMUNAL

1. En el grupo:
 - ¿Predomina el número de los hombres, o de las mujeres? (número-edad).
 - ¿En la apreciación del grupo, la mujer tiene un rol igual, complementario o dependiente al del hombre?
2. ¿Tienen las mujeres algunos cargos en la organización comunal? ¿Cuáles?
3. ¿Cuál es la participación de las mujeres en las asambleas comunales?
4. ¿Participan las mujeres en la toma de decisiones a nivel comunal?
5. ¿Existen niveles organizativos sólo de mujeres?. ¿Qué tipo de organizaciones son?
6. ¿Cuáles serían las mayores necesidades de las mujeres?. Indagar si son tomadas en cuenta en la vida comunal.

BIBLIOGRAFÍA

- ANDERSON, J. 1985 *Los Sistemas de Género y el Desarrollo en la Selva*, en **Shupihui** N° 35-36. Iquitos - CETA.
- 1990 *Sistemas de Género e Identidad de Mujeres en Culturas marcadas del Perú*. En: **Revista Peruana de Ciencias Sociales** – Vol. 2 N° 1, Lima.
- BANT, A. 1994 *Parentesco, Matrimonio e Intereses de Género en una Sociedad Amazónica: El Caso Aguaruna*. En: **Amazonía Peruana** N° 24. Lima - CAAAP.
- BARRIG M.- 1984 **Sin Morir en el Intento: Experiencias de Planificación WEHKAMP, A. de género en el Desarrollo**. NOVIB/Lima. Red de mujeres.
- BARCLAY, F. 1985 *Para Civilizarlas mejor. Reflexiones acerca de programas de desarrollo para mujeres en sociedad amazónicas*. En: **Shupihui** N° 35-36, Iquitos/CETA.
- BRITTO, S. 1993 *La Mujer indígena de la Amazonía en el contexto socio-económico, político y cultural*. En: **Ruralter** 11-12. CICDA. Lima.

- COLLIER-1987 **Gender Kinship. Essays Towards a Unified Analysis.** YANAGISAKO. California. Stanford University Press.
- CHAUMEIL, J. P. 1987 **Ñihamwo, Los Yagua del Nor-Oriente Peruano.** Lima. CAAAP.
- DRADI, M. 1985 *Masculino-Femenino, entre el equilibrio y la subordinación.*
En: **Shupihui** N° 19. Iquitos. CETA.
- FUENTES, A. 1988 **Porque las Piedras no Mueren. Historia, sociedad y ritos de los Chayahuita del Alto Amazonas.** Lima. CAAAP.
- GARCIA, R. 1973 **El Grupo étnico Minoritario de los Shipibo y los Problemas Laborales y de la Formación de mano de obra.** Dirección General del Empleo. Lima.
- GODELIER, M. 1982 **La Producción des Grands Hommes.** París. Ed. Fayard.
- LANDEO, L. 1995 **Las Estrategias de Producción y Reproducción de la Mujer Nativa Shipibo desde una perspectiva de Género.** FLACSO. Ecuador.
(*En preparación*).
- LOERMANS, H. 1993 **Sustaineble Development in the Kalahari from a Gender Perspective.** The Hague. Netherlands.

- MEAD, M. **Sex and Temperament in Three Primitive**
1948 **Societies**, New York.
- MORIN, F. **Les Shipibos del l'Ucayali: Rencontre d'une**
1973 **Civilisation Amazonienne et de la Civilisation**
 Occidentale. Aspects Psycho/sociologiques des
 changements. París.
- MOSER, C. *Gender Planning in the Third World, Meeting*
1989 *Practical and Strategic Gender Needs*. En:
 World Development, Vol.17 N°11 Pergamon Press,
 Great Britain.
- OAKLEY, A. **Sex, Gender and Society**.
1972 Temple Smith. Londres.
- OVERHOLT, C. Etal. *Women in Developmet: a Framework for*
1989 *Project Analysis*.
 En: **Gender Roles in Developmet Projects,**
 A Case Book, Connecticut.
- ROJAS, E. **Los Asháninka, un pueblo tras el bosque**.
1994 Lima. PUC.
- RURALTER 11-12 *Revista de Desarrollo Rural Alternativo*.
1993 **Género en el Desarrollo Rural, Un proceso en**
 Construcción. Lima. CICDA.
- SEYMOUR-SMITH, Ch. *Women have no Affines and Men no*
1991 *Kin: The politics of the jivaroan Gender*
 Relation. En: **Man** (N.S.) 26:629-649.

STAVENHAGEN, R. **Derecho Indígena y Derechos Humanos en**
1988 **América Latina.** México. Ed. IIDH y Colegio de
México.

STOCKS, K. STOCKS, A. *Status de la mujer y Cambio por*
1984 *Aculturación. Caso del Alto Amazonas.*
En: **Amazonía Peruana** N° 10. Lima. CAAAP.

TIZÓN, J. *Transformaciones en la Amazonía: Estatus,*
1994 *Género y Cambio entre los Asháninka.*
En: **Amazonía Peruana** N° 24. Lima. CAAAP.

LA POLÍTICA DEL SUICIDIO:
EL CASO DE LAS MUJERES AGUARUNA EN
LA AMAZONÍA PERUANA
Astrid Bant

I. INTRODUCCIÓN

El suicidio de mujeres es considerado por los hombres y las mujeres aguaruna un serio problema en su vida social teniendo un rol importante en su experiencia diaria. Muchos niños viven la traumante experiencia de las amenazas, intentos y suicidios cumplidos de sus madres, hermanas u otras parientes cercanas. Varias comunidades han desarrollado una serie de reglas formales dirigidas a la prevención del suicidio y conflictos relacionados.

A pesar de que el suicidio no es abiertamente aceptado como curso de acción legítimo por los hombres ni por las mujeres y parece que no haya mención de ello en la tradición oral, nosotros consideramos tener argumentos para clasificar el suicidio aguaruna no como una conducta individual, sino como “parte de un sistema social” (Johnson, 1981:325) y “una alternativa de conducta que es una parte integral de conocimiento cultural” (Counts, 1984:72).

Pensamos que la aceptación de la idea del suicidio como una opción de comportamiento es suprimida porque interfiere con la continuidad de redes de relaciones sociales establecidas, cuyos fundamentos se establecen en el parentesco y matrimonio, tanto como en la carrera social y política de hombres individuales, que pueden estar sujetas a

serias desestabilizaciones cuando una mujer toma su propia vida. En este texto expondremos los argumentos que nos han conducido a considerar la siempre presente amenaza de suicidio como medio por el cual mujeres aguaruna ejercen presión sobre los procesos de decisiones del dominio masculino.

Los Aguaruna pertenecen a la familia lingüística de los Jívaros, integradas por un número de subgrupos étnicos expandidos por la región norte de la amazonía peruana y la región sur del territorio amazónico del Ecuador. El hábitat aguaruna está localizado alrededor del Alto Marañón y sus afluentes una vasta región de lluvias forestales entre los Andes y la selva baja amazónica. En un número de aproximadamente 40,000, viven en pequeños a regulares caseríos, de 100 a 1,000 personas. Su mayor recurso de sustento ha sido, y aún lo es en una alta proporción, el bosque tropical, de donde adquieren todos las materias básicas necesarias para la reproducción física y cultural, a través de una variedad de actividades productivas que incluyen horticultura, cacería, recolección y pesca. Estas actividades son socialmente organizadas por las reglas de división sexual de labor, cooperación y reciprocidad. Como muchas otras sociedades amazónicas, los Aguaruna están experimentando en el presente un rápido proceso de cambio cultural, económico y ecológico.

La problemática del suicidio es compleja y delicada. Las organizaciones indígenas y demás instituciones que trabajan en la zona, partiendo de la idea que esta problemática podría dañar la imagen del grupo étnico, se han mostrado muy reservados en relación a tratar este tema en un foro público. Nosotras consideramos que todo estudio antropológico requiere tomar en cuenta los intereses de los pueblos indígenas como

colectivo, así como los intereses particulares de cada categoría social –mujeres, hombres, niños, ancianos–, y los derechos de cada uno de los individuos que conforman el colectivo. Consideramos que el fenómeno del suicidio es un elemento clave para entender el funcionamiento del conjunto de la sociedad aguaruna. Además, pensamos que el fenómeno del suicidio es una señal que la posición de las mujeres en el sistema de género indígena está bajo presión y es cuestionada por las mujeres desde adentro de la sociedad aguaruna.

En las páginas siguientes presentamos una breve descripción de algunos rasgos relevantes de la organización social aguaruna (parte II), y damos un panorama breve de las fuentes históricas y etnográficas disponibles acerca del suicidio entre los Aguaruna (parte III). Después presentamos los resúmenes de las principales corrientes de explicación (parte IV) y nuestro propio acercamiento teórico al fenómeno de suicidio (parte V). Finalmente, terminamos con algunos comentarios y reflexiones.

II. CARACTERÍSTICAS DE LA SOCIEDAD AGUARUNA DEL ALTO MARAÑÓN

Para contextualizar la información acerca del suicidio y las diferentes teorías explicatorias sobre el fenómeno, presentamos un resumen de las características más relevantes de la organización social aguaruna.

Tradicionalmente los Aguaruna vivían en las áreas interfluviales entre los ríos Marañón, Cenepa, y Santiago en la Amazonía Norperuana, donde grupos locales de familias extendidas practicaban el cultivo rotativo, recolectaban productos silvestres, pescaban y cazaban. Un grupo de unidades domésticas, de un promedio de diez a quince,

formaban lo que Descola (1983:300), ha llamado “un nexo endogámico”: dos o más grupos de parentesco agnatico, cercanamente relacionados a través de varias generaciones de intercambiar mujeres, que ocupan un territorio construyendo casas y cultivando chacras dispersadas dentro de sus límites.

El centro de gravedad social de tal territorio fue un *Kakajam*, el gran guerrero. Los límites sociales y físicos del nexo endogámico en un momento dado, dependía de la capacidad del *Kakajam* para hacer operables las relaciones de parentesco debidas a él, y movilizar y guiar su grupo de parientes consanguíneos y afines en actividad militar para defender a los miembros del grupo en contra de la agresión de afuera o atacar nexos de enemigos.

La terminología de parentesco dravidiano, el matrimonio preferencial entre primos cruzados, la poliginia sororal y la uxori-localidad, todos tendían al ideal indígena de la reproducción independiente de la organización de un nexo. La división sexual de trabajo de una unidad elemental de un hombre y una mujer teóricamente embarca toda actividad de subsistencia: una complementación funcional de tareas productivas, que no se extiende a una apreciación equitativa de la contribución de hombre y mujer a la reproducción de grupo en el sistema de valor.

Una mujer hacía sus labores diarias en la compañía de su madre y hermanas, y a pesar de que sus parientes consanguíneos femeninas practicaban ayuda mutua no cooperaban en el sentido de una producción común o un sistema de distribución. Cada mujer tenía sus propias chacras y hogar en la casa familiar extendida, y producía, en primer lugar, para su esposo y niños.

Un hombre joven cooperaría con sus afines (Padre y

hermanos, y/o yernos) en una base diaria. El patriarca de una unidad doméstica sería el centro de redistribución de la producción, los hombres más jóvenes de la familia eran obligados a cooperar con él. La organización del trabajo y el reparto de sus beneficios entre parientes geográficamente y genealógicamente cercanos, es la manifestación material de la organización social de un nexo endogámico en tiempo de paz y la unión básica en tiempo de guerra.

La acción militar era un fenómeno central para la sociedad Jívaro. Participar en acción de guerra, ataque o defensa, tomar la vida del enemigo, y luego realizar los rituales correspondientes eran momentos de oportunidad para los hombres aguaruna que aspiraban a adquirir más poder social y espiritual.

Los hombres jóvenes se preparaban durante años para una carrera espiritual, social y militar, y en resumen, lograr el perfil de “hombre guerrero” entre otros, a través de la observación de prohibiciones conductivas y dietarias y del consumo repetido de alucinógenos extraídos de plantas semicultivadas y salvajes con el fin de lograr visiones de un futuro exitoso.

Observando a las prescripciones y prohibiciones relacionadas a la búsqueda de visión, notamos, que mientras el proceso de socialización da espacio a la movilidad social ascendente de los hombres, las mujeres están asignadas a un permanente estatus, bajo en relación a los hombres. Las mujeres son consideradas una influencia que poluciona la carrera espiritual de un hombre, por lo tanto una amenaza a su carrera social. El concepto de impureza de las mujeres, como una amenaza al potencial de los hombres puede, por lo tanto, ser interpretado como la capacidad para sabotear la carrera social de un hombre por medio de la desestabilización

del actuar político, en forma de alianzas entre hombres y sus familias por medio del matrimonio.

A pesar de que las mujeres son marginadas en actividades relacionadas a la guerra y la búsqueda de la visión y además son consideradas como una amenaza al éxito de estos por sus cualidades polutivas, uno debería tomar en consideración que la reproducción sexual del “nexo endogámico” sucedió en parte por intercambio, a la larga recíproco de mujeres secuestradas involuntariamente. Mujeres tomadas prisioneras durante correrías eran después distribuidas entre los guerreros por el líder, pero se ha dicho que algunas mujeres se mataban antes de caer en manos del enemigo. La escasez subjetiva de mujeres para casarse, experimentada por los hombres, causada por la práctica del matrimonio entre primos cruzados, poliginia y levirato, tal vez en parte responde al hecho que las mujeres frecuentemente eran la causa directa de un conflicto armado, tanto como el producto directo del esfuerzo familiar.

Sin embargo, la obtención de esposas a través de correrías o guerra ocurría sólo incidentalmente. La mayoría de uniones reconocidas entre ambos sexos eran establecidas mediante una prolongada residencia del hijo político en la casa de su suegro, quien generalmente era su tío por parte de madre o el esposo de la hermana de su padre, o una persona clasificada como tal. Después del nacimiento del segundo o tercer hijo, la pareja construiría su propia casa en la vecindad cercana a la casa del suegro. Con el aumento de sus hijos un hombre joven incrementaría su independencia de su suegro, hasta que él tendría su propio yerno. Mientras tanto, el yerno continúa contribuyendo al mantenimiento de la casa de su suegro y lo apoya en la acción militar. Su trabajo, lealtad y disposición para servir era sometida a una evaluación de

escrutinio por los suegros políticos y los hermanos de su esposa presentes en la casa. El joven aguaruna generalmente no tenía otra opción que someterse a la autoridad de un suegro y servirle hasta que podía independizarse, sin embargo los Aguaruna reconocen que esta situación puede generar tensiones y hasta agresiones entre yerno y suegro.

La poliginia ocurre generalmente como una recompensa e incentivo para un yerno socialmente importante, particularmente trabajador o cazador dotado. En vista del prolongado servicio al suegro, la poliginia sororal es el tipo más común de unión de un hombre con más de una mujer. Se considera que la poliginia es una tarea difícil para un hombre. Se encargaba de proveer carne (y en la actualidad ropa, utensilios escolares, medicina) para muchos niños y varias esposas. Las mujeres, especialmente cuando no eran hermanas, muchas veces no se llevaban bien, involucradas en una permanente lucha por los escasos recursos. Sin embargo, la ventaja de tener más de una esposa al mismo tiempo, desde la perspectiva masculina, significaba una reserva abundante de productos agrícolas a su disposición, siendo considerada válida por algunos.

La bebida ligeramente alcohólica hecha por las mujeres de yuca, parte importante en la dieta diaria, juega un rol importante en el patrón de invitaciones mutuas entre hombres, incluyendo el trabajo comunal y las celebraciones de pre y posguerra. Un hombre depende de la producción de masato de su mujer; esta producción le pertenece a la mujer, y ella la usa en parte para alimentar a ella y a sus niños, la mayor parte sirve a la demanda del esposo para crear y reforzar su relaciones con otros hombres. Cuanto más esposas tenga un hombre, más aliados puede invitar a su casa para beber masato.

Las mujeres podrían dirigir sus acciones de tal manera

como para debilitar o poner en duda la probabilidad de ejecución exitosa del arreglo matrimonial alcanzado entre sus parientes masculinos y su futuro esposo. La esposa, especialmente mientras ella todavía tiene solamente uno o dos niños, tiene varias opciones para desestabilizar su unión con un marido no deseado. Ella puede practicar resistencia no sirviéndole a sus invitados de acuerdo a la norma, tomar plantas medicinales para no quedar embarazada y/o tener amantes. Ella también puede optar por huir sola o fugarse con un amante y buscar refugio con parientes lejanos. En todas las situaciones en las que una esposa, pasiva o activamente, resistía ser forzada a un matrimonio no deseado, el yerno podría contar con el apoyo de los parientes de su esposa para reforzar o restablecer la unión. Ellos tratarían de forzar a la mujer amenazándola, trayéndola de nuevo a su esposo después de escapar, y castigándola físicamente (y a su amante), de acuerdo a la norma aguaruna. El esposo deja las formas menos sutiles de forzar a su esposa a la cooperación en el establecimiento de una permanente unidad marital a ser ejecutadas por los parientes consanguíneos de la mujer, por miedo a que ella tal vez intente suicidarse.

El suicidio es la única forma de acción de parte de la mujer que resulta de una ruptura en la relación entre hombres. A través del suicidio una mujer puede forzar a sus parientes masculinos a tomar acción militar de venganza en contra de su esposo y sus parientes cercanos, de esta manera perdiendo no sólo su mano de obra así como la del yerno, pero también una alianza altamente valuada entre las familias.

Las características principales de la organización social de la sociedad tradicional aguaruna indican dos tipos de desigualdad en la distribución del poder: desigualdad entre hombres y mujeres y desigualdad entre hombres. Es la

interpelación entre dos ejes de desigualdad entre hombres y mujeres, y entre hombres que crean orden social en la sociedad aguaruna.

III. REFERENCIAS HISTÓRICAS Y ETNOGRÁFICAS

Los relatos publicados de las expediciones de científicos y viajeros en el siglo XIX y XX dan información detallada de la cultura material y organización social de los Aguaruna en un tiempo que el contacto con la sociedad indígena era de un carácter incidental. Los autores describen lo que vieron y pensaron observar, usando un estilo literario cuasi objetivo, pero con un contenido pronunciadamente discriminante, que corresponde a una antropología evolucionista y una actitud de subordinación hacia "primitivos" y mujeres en general en las ciencias sociales en el último período de 1800 hasta 1950.

En un estudio acerca del suicidio y el temor a la muerte entre los primitivos, escrita en 1933 por el holandés Wisse, especial atención es dada a la discusión de la pregunta del suicidio de mujeres. El autor presenta una lista de 67 sociedades primitivas en las cuales el suicidio femenino es más común que el suicidio masculino, en contra solamente veinte sociedades en las cuales el suicidio masculino prevalece (Wisse, 1933:523). Wisse discute las dos explicaciones del alto índice del suicidio femenino entre primitivos que son encontrados en la literatura antropológica de ese tiempo: la baja condición social de las mujeres en sociedades no culturizadas y la fuerte emotividad de las mujeres primitivas. Por un lado, "la posición de la mujer en la sociedad primitiva, es mayormente comparable con una bestia de carga y raramente como una pareja igual"

(1933:521). Y por otro, “Las mujeres primitivas son más así que los hombres primitivos, rápidamente sacudidas por emociones fuertes, un hecho probado por el alto número de mujeres que cometen suicidios por motivos relacionados con el amor, opuesto a los hombres que lo hacen así por otros motivos.” (1933:525).

Algunos informes tempranos mencionan, aunque brevemente, la ocurrencia del suicidio femenino en la zona Jívaro en el temprano siglo veinte (Anónimo, 1903:82; Rivet, 1908:239; Up Graff, 1924:214; Bruening, 1928:50; Tessman, 1930:362).

En el boletín de la sociedad geográfica de Lima (Anónimo, 1903), encontramos algunos comentarios sobre el acontecimiento de suicidio por mujeres. El autor anónimo ofrece su punto de vista acerca de los motivos de las mujeres en cuestión.

“Ellos (los Aguaruna), tratan a las mujeres bien. Practican la poligamia. Las mujeres deben tener tendencia al suicidio, tomando en cuenta que en los dos meses que estuve allí dos de ellas se mataron: Una porque el esposo ebrio le había pegado en el rostro, y la otra sin ningún motivo, por la aversión a la vida” (1903:62, nuestra traducción).

En “El Jívaro” de Bertrand Flornoy (1953), encontramos un tardío ejemplo del euro-androcentrismo que penetra mucho en la temprana literatura científica y de expediciones de aventura cuando se menciona el tópico de mujeres indígenas.

“Sus esposas aceptan sus favores y sus abusos con la misma indiferencia. Estas son meras alternativas de una situación que no puede ser cambiada (...) alegría para una mujer jívaro y esto es verdad para la mayoría de su sexo, es de naturaleza pasiva. La ausencia de todo sentimiento, la indiferencia al dolor, de ella o de otra persona, hace que viva en una apatía santificada” (1953:115,6 nuestra traducción).

Alrededor de 1947, la Sociedad Misionera Protestante norteamericana *Wycliffe Bible Translators/ Instituto Lingüístico de Verano (ILV)*, empezó a operar en territorio aguaruna. En 1953 el primer aguaruna entrenado por el ILV empezó a trabajar en un colegio misionero bilingüe en el pueblo de Nazaret. Misioneros americanos han estado presentes semi-permanentemente en esta comunidad por tres décadas desde entonces, y visitado y vivido temporalmente en muchas otras. Jane Grover, una enfermera en la clínica misionera en Nazaret, registró información disponible acerca de las circunstancias en las cuales algunos de los 60 suicidios acontecieron entre finales de 1940 y 1960, entre los cuales había un cierto porcentaje de suicidios masculinos (Grover, 1973). La información de Grover es descriptiva, hasta donde nosotros sabemos, ella no tenía ninguna intención por desarrollar una teoría etnográfica acerca del suicidio.

Un ejemplo de un caso en la notas de campo de Grover (1973:58 en Brown, 1988:315,16): «Duship. Departamento de Amazonas, 1966 Orga Paati Takamanch, de quince años de edad ingirió barbasco (veneno utilizado para la pesca). Nacida en Kunchin. Su esposo estaba enfermo (diarrea). El había venido del colegio, estaba haciendo su quinto año en Nazaret. Su esposa de quince años estaba ensartando cuentas en una casa cercana. Cuando ella entró caminando, él dijo en su tono regañón, “¿No has escuchado que estoy enfermo?, ¿Por qué no estás aquí cuidándome?, hiérveme agua”. Ella volteo sin contestarle y se fue caminando. El arrojó un pedazo de corteza hacia ella. Cuando ella no regresó él fue a buscarla y la encontró camino al jardín, regresando después de haber masticado una raíz de barbasco. El dijo “¿Por qué estás masticando eso?” La llevó al río y le hizo beber agua pero fue muy tarde. Murió no

mucho después. Ella estaba involucrada en adulterio?»

La descripción de Grover da una información muy detallada sobre algunos aspectos conocidos del curso de eventos directamente relacionados en tiempo y lugar al suicidio. Su comentario final aquí y en varios de los otros casos que ella presenta, sobresalen por su carácter interpretativo. Plantea el adulterio como un posible motivo de suicidio.

En la década de 1970 un proyecto de desarrollo español en territorio aguaruna hizo un estudio sobre la situación sanitaria en la zona, el cual incluía una muestra sobre causas de muerte interpretado por la población (Grupo de desarrollo del Alto Marañón, 1978:55).

Tabla I. Causas de muerte como percibidas por la población. (DAM, 1978:55).

PORCENTAJES

CAUSAS	HOMBRES	MUJERES
Brujería	53.0	31.3
Suicidio	1.0	22.1
Homicidio	16.0	2.6
Accidente	3.0	3.9
Gripe	6.0	9.1
Sarampión	14.0	16.9
Tuberculosis	1.0	0.0
Disentería	1.0	2.6
Leishmaniasis	1.0	0.0
Parto	1.1	1.3
Diarrea- hígado	1.0	1.3
Otras causas	3.0	7.6
No se sabe	0.0	1.3
	100.0	100.0

CASOS: 177

HOMBRES: 100

MUJERES: 77

En la Tabla I vemos que de los 177 casos en el estudio, 100 fueron hombres y 77 mujeres. El suicidio está en lista como la segunda más importante causa de muerte para mujeres (22.1%), después de la brujería (31.3%), los porcentajes para los hombres en estos ítems son de 1% y 53% respectivamente. El homicidio es la segunda más importante causa de muerte entre los hombres (16%), mientras que esta figura es relativamente baja para mujeres (2.6%).

Estos porcentajes sitúan al suicidio claramente en la esfera femenina y homicidio en la esfera masculina. En todos los demás ítems las mujeres marcan puntajes ligeramente más altos que los hombres (accidentes, variedad de enfermedades no atribuidas a la brujería, y a otros). El porcentaje de mujeres en esta muestra cuya muerte es atribuida al nacimiento de niños (1.3%=2 mujeres de un total de 77), la causa de muerte clásica entre mujeres no se compara con el porcentaje del suicidio femenino (22%=18 mujeres sobre un total de 77).

A pesar de que la estadística es alarmante, no se ha hecho ninguna mención más sobre suicidio en el Diagnóstico de Salud de la región del Cenepa. El informe explora los conceptos étnicos de enfermedad, y la práctica de brujería y la cura shamánica recibe amplia mención. El suicidio no es identificado como un problema de salud ni considerado como un campo de intervención de un programa de salud.

Desde los años setenta varios antropólogos han tomado interés en la problemática del suicidio de las mujeres aguaruna. Más adelante discutiremos las principales corrientes del pensamiento antropológico contemporáneo concerniente al fenómeno, aquí presentaremos la información recopilada por Brown. Su trabajo, es el más extenso.

Relacionando sus propios datos con los datos del antropólogo Siverts, Brown estima que el índice de suicidios Aguaruna es aproximadamente 180 por 100,000 por año para el período 1977:91, el cual es por medio de comparación más de diez veces más alto que el índice de suicidio en Inglaterra en el mismo período. Tomando en cuenta que la población de los Aguaruna probablemente no excede de 40,000, las verdades estadísticas serían alrededor de 72 suicidios por año. Aunque una proporción tan alta no está totalmente sin precedentes etnográficos, proporciones similares son desconocidas entre otros grupos Jívaros y también en otras sociedades amazónicas, de acuerdo a Brown.

Sintetizando su propia información con las notas de Grover, Brown hace alguna generalización acerca del suicidio aguaruna. Hay una clara evidencia que el suicidio es predominantemente, aunque no exclusivamente, un comportamiento femenino. Las proporciones masculinas/femeninas que Brown encuentra son bajas en comparación con el porcentaje en la Tabla I, entre 1:2 y 1:3. Los hombres parecen estar en su adolescencia, las mujeres en su adolescencia y principios de los 20 cuando mueren por suicidio.

Acercas del tema de los métodos de suicidio Brown demuestra que el uso de armas de fuego es reservado para hombres, mientras que las mujeres son más propensas a usar veneno para matarse. El envenenamiento puede ocurrir mediante la ingestión de jugos o partes de plantas así como químicos industriales tales como pesticidas. Se observa que los hombres usan métodos mas letales para matarse y tienden más a morir de actos suicidas que las mujeres, a pesar de que su proporción de suicidio global es baja.



El suero que ingiere la suicida tiene como finalidad provocar el vómito



Para que se produzcan las arcadas se le da un huevo duro



Se salva a una mujer aguaruna que ha intentado suicidarse. Se le prepara un suero con agua y azúcar

Brown argumenta que los motivos de suicidio son relacionados a las relaciones de género: "Los Aguaruna tienden a unir suicidios masculinos a situaciones en las cuales a un hombre joven le sea negado una esposa potencial o en la cual él está comprometido en algún comportamiento que merece la desaprobación de la comunidad. Los suicidios femeninos ocurren en crisis matrimoniales: Una mujer es descubierta cometiendo adulterio; ella es abusada u hostigada por su marido; ella es forzada hacia un matrimonio arreglado; un esposo toma una segunda esposa. Entre mujeres no casadas, los conflictos con parientes cercanos producen el mismo resultado" (Brown: 1988;317).

Nuestros propios datos de campo sobre suicidio de mujeres aguaruna datan de finales de 1988 hasta finales de 1990, mientras que trabajando en un proyecto de educación bilingüe intercultural, empezamos a acumular información sobre casos de suicidio. En cada comunidad que visitamos habían casos de mujeres que se habían matado y las consecuencias que estas muertes tenían en términos de pagos de recompensación y, a veces, represalia violenta entre familias.

Resumiendo la información de un estudio de una comunidad particular, encontramos que en un período de aproximadamente 20 meses anteriores a octubre de 1990, por lo menos 10 mujeres en esta comunidad habían cometido uno o más intentos de suicidio tomando veneno vegetal, detergente, lejía, pintura de uñas, colonia, ácido de baterías y otras sustancias, mientras que una joven de 15 años de edad había muerto por suicidio. El número de mujeres sobre los 15 años en el pueblo fue en ese tiempo 55 (población total incluyendo hombres, mujeres y niños, en octubre de 1988 aproximadamente 173), que quiere decir que alrededor del 20% de las mujeres adultas amenazaron matarse en un pasado

reciente. Considerando que algunas mujeres habían hecho varios intentos de matarse, calculamos que, cuando los intentos hubieran sido distribuidos parejos en el tiempo, esta pequeña comunidad se enfrenta con un intento de suicidio casi cada seis semanas. Intentos «exitosos» llevados a la muerte son excepcionales, pero no raros; en la investigación genealógica cubriendo el período desde aproximadamente 1940 hasta el presente se nos ha informado acerca de la muerte de 4 mujeres por envenenamiento, y de un hombre que se dio un disparo.

IV. EL TRATAMIENTO TEÓRICO

Textos antropológicos sobre el suicidio aguaruna de posteriores a 1980 enfatizan la relación entre un proceso general de cambio e interrupción de la organización tradicional y un supuesto incremento en el número de suicidios. Muchos antropólogos en ese tiempo se involucraron activamente con organizaciones indígenas apoyadas. Defendiendo los derechos indígenas con respecto a la explotación y marginación y otros abusos por la así llamada “sociedad nacional”, a veces llevaron a idealizar el modo de vida indígena como perfectamente igualitario y sin mecanismos internos de explotación y sufrimiento socialmente infligido.

Sin embargo, fue la primera vez que los investigadores exploraron el funcionamiento del sistema de género en la sociedad indígena. Un comentario representativo de ese período en el cual todavía notamos un trasfondo de negación de desigualdad de género como un fundamento social e histórico en la sociedad indígena es el siguiente:

“El problema (desequilibrio en la distribución de derechos y obligaciones entre sexos), claramente descansa

en la naturaleza de la inserción en la economía de mercado y el intercambio desigual entre el valor de trabajo remunerado y producción agraria y los bienes industriales requeridos por las unidades domésticas más que en una verdadera contradicción entre sexos en términos de derecho y obligaciones” (Barclay, 1985:296).

Meentzen, usando una perspectiva de género más comprensiva, observa lo que ella llama “crisis de identidad” en ambos sexos debido a la incorporación de los aguaruna en la economía de mercado.

“Hoy en día el prestigio de un hombre depende principalmente de su capacidad para establecer relaciones con el medio envolvente, ya sea a través de ganar dinero y la adquisición de bienes manufacturados, o políticamente con las instituciones del estado y autoridades. La mujer no participa en estas actividades (...) Esto es porque la mujer no solamente vive en aislamiento haciendo sus tareas de producción de subsistencia y labor doméstica, pero también separada de la vida social de su esposo (...) Esta situación afecta profundamente la identidad de la mujer aguaruna, la cual reacciona a la pérdida de control y participación social con sentimiento de pérdida de autoestima, vergüenza, incapacidad e impotencia. Esta reacción incluye, progresivamente con más frecuencia intentos de suicidio” (Meentzen, 1985:27,8, nuestra traducción).

El primer artículo de Brown (1984) sobre el suicidio se llama “El lado oscuro del progreso: suicidio entre los Aguaruna del Alto Mayo”. Desde entonces él desarrolló una teoría que incluye un punto de vista más amplio del suicidio y relaciones de poder en la sociedad. Reconociendo que “recientes cambios en el mundo aguaruna bien pueden haber reforzado tendencias suicidas preexistentes” (Brown,

1988:313), él considera la conducta suicida parte de un proceso de deterioro de lazos sociales, los cuales resultan en "una fuerte respuesta emocional y un deseo de parte del actor para redefinir su relación con antagonistas sociales y aliados" (Brown, 1988:324). Ambos, tanto hombres como mujeres, manipulan la agresión con propósitos estratégicos, pero mujeres y hombres adolescentes no tienen acceso a formas de convocación y dirección de agresión colectiva que pueden ser dirigidas a otros. Brown concluye que las mujeres se matan, porque ésta es, en vista de su incapacidad de movilizar aliados, la estrategia más efectiva para castigar a sus antagonistas sociales (Brown, 1988:325).

El análisis de Brown significa un avance, pero proponemos que hay más vitalidad en la conducta del suicidio femenino que el solo deseo de la mujer de liberarse del control masculino, a través de la muerte como sugiere este autor. Mientras que la mayor parte de atención de los investigadores ha sido dirigida a explicar la práctica mortal del suicidio, consideramos importante que la amenaza e intento de suicidio sea tomado en cuenta en la formulación de una teoría sobre el suicidio femenino en la sociedad aguaruna.

V. LA AMENAZA DE SUICIDIO COMO UNA ESTRATEGIA POLÍTICA

El suicidio femenino y el suicidio de hombres jóvenes y de personas ancianas, ha sido registrado en sociedades indígenas en otras partes del mundo. Las antropólogas Johnsons (1981) y Counts (1980, 1984) han publicado sobre el suicidio femenino en dos sociedades tribales en Papua, Nueva Guinea. Ambas autoras relacionan el suicidio femenino a la posición de las mujeres en sociedad, o como dice Johnson

“brotan del sistema de género” (Johnson, 1981:333).

Comparable con la hipótesis de Brown, estas autoras consideran que el suicidio de las mujeres es una manera de castigar a aquellos que ellas consideran responsables por su sufrimiento, muchas veces sus esposos o parientes masculinos. Counts sostiene el punto de vista que el así llamado “suicidio de venganza” sea “dentro del patrón cultural, un acto razonable de estrategia política” y relaciona el suicidio con el ejercicio de poder sobre otros (1984:72). Ella cita a Tiffany diciendo: “En estas sociedades, y otras a través del mundo, el suicidio es una forma de poder indirecto sobre el actuar de otras personas al que se recurre cuando otras estrategias fallan” (Tiffany, 1979b:438 en: Counts, 1984:92, nuestra traducción).

El concepto de suicidio como una estrategia de los que no tienen poder para actuar políticamente, gana interés, cuando tomamos en cuenta los mecanismos relacionados de la amenaza de suicidio y los intentos de suicidio como estrategias para influenciar decisiones concernientes a las vidas de las mujeres. Hemos visto que en el caso de los Aguaruna el número de intentos de suicidios son muchas veces mayores que el número de suicidios logrados. Esto nos ha llevado a pensar que la existencia de una “amenaza de suicidio” debería ser un eje central en nuestro análisis. Nuestra hipótesis posiciona el suicidio y los comportamientos relacionados como un referente estratégico y político de mujeres dentro de un sistema de relaciones de género que prescribe una posición de subordinación de las mujeres con respecto a los hombres y se concentra la amenaza del suicidio como estrategia para vivir mejor, no exclusivamente como una política de muerte.

Se habla de estrategia, a pesar de que las mujeres que cometen suicidio o el intento de suicidio, frecuentemente son descritos por familiares como en un estado de alteración

emocional de carácter espontáneo en el momento del acto, particularmente rabia, (*"kajetin"* en el idioma aguaruna). Sostenemos, que los sentimiento y emociones son culturalmente contruidos y dirigidos hacia fines determinados (Lutz, 1986 en: Grima, 1992:6; Rosaldo, Michelle, 1984:142).

La antropología feminista y algunas recientes corrientes en la investigación histórica llaman la atención a la práctica social de "resistencia" de individuos pertenecientes a categorías sociales subordinadas en contra de las normas planteadas por los discursos dominantes en la sociedad (Scott, Jane, 1988; Okely, 1989; Scott, James, 1990). Enfocando sobre la política de resistencia fragmentada y desorganizada, entramos en una fuente de información sobre la problemática de desigualdad interna, relevante al estudio de casi todos los tipos de grupos sociales. Los "momentos de resistencia" revelan lo que ha sido llamado "las roturas en el contenido" de los actores sociales subordinados con el discurso dominante (Okely, 1989:7).

Las mujeres en sociedades indígenas amazónicas ocupan –con algunas variaciones y excepciones– posiciones subordinadas, especialmente enfatizadas en aquellas que eran históricamente culturas guerreras tales como la aguaruna (Kelekna, 1981; Collier, 1988). Las mujeres no tienen acceso a tomar decisiones en los procesos políticos, y carecen control formal sobre esferas y hechos importantes en sus vidas. Ellas recurren por lo tanto a estrategias que son efectivas a influenciar su situación a nivel personal e individual.

Es posible que el suicidio y la amenaza de suicidio ha transformado ciertos aspectos de relaciones de género sobre los siglos, pero no hemos encontrado datos sosteniendo esta idea. Por lo tanto nuestra hipótesis central es:

La permanente amenaza de suicidio es una estrategia de mujeres para negociar sus intereses individuales en la arena política dominada por los hombres adultos. Esta práctica de protesta y resistencia sugiere que el discurso cultural dominante es identificado por miembros de categorías subordinadas como opresivo, y es consecuentemente, en ciertos momentos desafiado.

VI. COMENTARIOS FINALES

En la sociedad aguaruna, el eje principal de distribución de poder en la familia extensa está conformado por los roles opuestos del suegro y el yerno. El yerno "retribuye" con su trabajo y esfuerzo el apoyo que recibe del suegro por reforzar la unión con su hija, ya que ésta suele ser inestable por la resistencia que pone la mujer al matrimonio. El suegro ejerce poder sobre el yerno, porque este último depende de su apoyo para hacer que dure el matrimonio (ver Collier, 1988). La distribución de poder entre hombres dentro de la familia extensa es generacional y corresponde a una fase en el ciclo de vida de cada hombre.

Con el matrimonio, un marido gana acceso a la producción y a la sexualidad, sus productos y sus hijos, de los cuales lo habilitan a lo largo hasta convertirse en suegro, una condición básica para realizarse socialmente. Una mujer puede desestabilizar la relación entre su padre y su esposo escogiendo una variedad de cursos de acción. Ella actuará con el objeto de crear espacio para maniobrar dentro de la red de sus relaciones sociales para perseguir sus propios intereses.

Pensamos que la amenaza del suicidio es un medio por el cual las mujeres ejercen presión en la unidad matrimonial

y en la relación con el pariente masculino cercano, para así alcanzar un ajuste deseado, aunque sea pequeño, de su situación personal. Esto puede ser a veces tan importante para una mujer que tal vez decida arriesgar su vida para forzar una decisión a favor de sus intereses personales. Marido y parientes están más propensos a ceder a sus exigencias cuando se les recuerda forzosamente de la posibilidad que ella tal vez tome su vida si es que ellos no lo conceden. La frecuencia y número de casos de autoenvenenamiento por mujeres es de tal magnitud que consideramos la amenaza de suicidio un mecanismo social principal, por el cual las mujeres entran en el campo de tomar decisiones políticas en el cual todas las relaciones de poder son dominadas por los hombres.

La influencia que las mujeres puedan ejercitar a través de la amenaza no debe ser comprendida como un poder transformante, o una estrategia para mujeres como categoría social. Mientras que la amenaza de suicidio como un mecanismo de protesta y resistencia en contra de la opresión de género puede funcionar al nivel de ajustes de la situación personal, no parece conllevar a una transformación de la estructura de las relaciones de poder entre los géneros.

Organizaciones Aguaruna contemporáneas no cuentan con muchas mujeres en sus filas y un énfasis sobre los intereses de género es a veces considerado como contrario a la causa indígena. Algunos opinan que los intereses de género de las mujeres no deben intervenir con un frente unido de hombres y mujeres que toman parte en la lucha de la gente indígena en contra de las organizaciones que vienen de "afuera".

Sin embargo, estamos de acuerdo con Seymour-Smith, quien en su estudio acerca de relaciones de género entre los Jívaros (1991), argumenta que el trabajo de

desarrollo en la Amazonía debería incluir un enfoque de género.

“Ya que las relaciones de género constituyen una de las instancias críticas de complicidad en el nexo entre el modo tradicional basado en la producción comunitaria y la economía mercantil que lo penetra (...) Contradicciones preexistentes en la sociedad indígena se convierten en puntos cruciales de enganche con un sistema externo dominante. Esto a su vez tiene importantes implicaciones para el rol de mujeres en defensa de su grupo étnico, implicaciones que están siendo ignoradas en la política étnica dominada por hombres en la región”. (Seymour-Smith, 1991:629,30).

Muchos líderes aguaruna y académicos sostienen que el número de suicidios se incrementa por la influencia de procesos de cambio que se llevan a cabo en la sociedad aguaruna contemporánea. No contamos con la información suficiente para poder afirmar aquella hipótesis. Los procesos de cambio, generalmente considerados como negativos en términos de degradación de organización social y recursos naturales, podrían también proveer oportunidad para un cambio positivo, en este caso una mejora en la posición de las mujeres.

Recomendamos que el suicidio de las mujeres aguaruna, el cual es relacionado a la exclusión de mujeres de las áreas políticas tradicionales y modernas, sea incluido como un punto importante en la agenda de los proyectos de desarrollo y política de la zona, e incorporar esta temática en los proyectos en las áreas de organización, servicios de salud, participación ciudadana y derechos humanos, que realicen actividades concretas como la elaboración de un antídoto contra el envenenamiento, el entrenamiento de personal de salud, tener registros e informes de los casos y un sistema de identificación de personas en riesgo.

Paralelamente, se debería iniciar un proceso de transformación con participación de hombres y mujeres, niñas y niños, de aquellos aspectos de las relaciones de género que inducen hacia el suicidio.

BIBLIOGRAFÍA

- ANÓNIMO, **Boletín de la Sociedad Geográfica.** Lima.
1903
- BARCLAY, F. «*Para civilizarlas mejor*». *Reflexiones acerca de
1985 programas de desarrollo para mujeres en
 sociedades amazónicas.* **Shupihui** 35,36, pp.289-302.
- BROWN, M.F. *From the Hero's Bones: Three Aguaruna
1978 Hallucinogens and their uses.* en: **The Nature and
 Status of Ethnobotany**, R.I. Ford (Ed.) Museum of
 Anthropology, University of Michigan.
 Anthropological Papers N° 67: 118,136.
- 1984 *La Cara Oscura del Progreso: el suicidio entre los
 Aguaruna del Alto Mayo.* En: **Relaciones
 interétnicas y adaptación cultural**, M.F. Brown (Ed.)
 Quito: Mundo Shuar.
- 1988 *Power, Gender, and the Social Meaning of
 Aguaruna Suicide.* **Man** (N.S.) 21:311,28.
- BRUENING, H. **Reisen im Gebiet der Aguaruna.** Baessler Archiv
1928 12:46,85.

- COLLIER, J.F. **Marriage and Inequality in Classless Society.**
 1988 *Stanford, Calif.: Stanford University Press.*
and Silvia Junko Yanagisako (Eds.) 1987. Gender
and Kinship. Essays Towards a Unified Analysis.
 Calif.: Stanford University Press.
- COUNTS, D. "Fighting back is not the way: Suicide and the
 1980 *women of Kaliai". American Ethnologist*
 N° 7:332,51.
- 1984 "Revenge Suicide by Lusi Women: An Expression
of Power. en: Rethinking Women's Roles.
Perspectives from the Pacific. Denise O'Brien and
 Sharon W. Tiffany Eds. Calif.: University of
 California Press. pp. 71,93.
- DESCOLA, P. *Cambios en la territorialidad y en la apropiación*
 1983 *de la tierra entre los Achuar. América Indígena*
 Vol. XLIII, N° 2.
- FLORNOY, B. **Jívaro. Amsterdam:** Scheltens & Giltay.
 1953
- GRIMA, B. *The Performance of Emotion among Paxtun Women*
 1992 *en: The misfortunes which befallen me.* Austin:
 University of Texas.
- GROVER, J. **Aguaruna Suicide.** Información de Campo N° 15ª.
 1973 Dalla, Texas: Summer Institute of Linguistics.
 Microfiche.
- GRUPO DESARROLLO DEL ALTO MARAÑÓN (DAM).
 1978 *Diagnóstico Provisional para el Sector Salud. Río*
Cenepa. En Salud y Nutrición en Sociedades
Nativas. Lima: CIPA. pp. 49,74.

- JOHNSON, P. 1984 *"When Dying is better than Living: Female Suicide Among the Gainj of Papua New Guinea. Ethnology. N° 20:325,334.*
- KELEKNA, P. 1981 **Sex asymmetry in Jivaroan Achuar Society: A Cultural Mechanism Promoting Belligerence.** Doctoral Dissertation University of New Mexico. Ann Harbor: Xerox University Microfilms.
- MEENTZEN, A. 1988 *Zur Situation der Frau und der Familie bei den Aguaruna Indianer. Latinamerika Jahrbuch N° 12.* Hamburg.
- OKELY, J. 1989 **Defiant Moments: Gender, Resistance and Individuals.** *Man* (N.S.) 26,3,22.
- RIVET, P. 1908 *Les Indiens Jibaros: Etude geographique, historique et ethnographique. Antropologie* 19:233,68.
- ROSALDO, M. 1980 **Knowledge and Passion. Ilongot notions of Self and Social Life.** Cambridge: Cambridge University Press.
1984. *Toward an anthropology of self and feeling. en: Culture Theory: essays on Mind, Self, and Emotion. R. Schweder et al. Eds. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 137,157.*
- RUBIN, G. 1975 *"The Traffic in Women". en: Toward an anthropology of women. RappiReiter R. (Ed.) New York: Montly Review Press.*
- SCOTT, J. 1990 **Domination and the Art of Resistance: Hidden Transcripts.** New Haven: Yale University Press.
- SCOTT, J. 1988 **Gender and the Politics of History.** New York: Columbia University Press.

- SEYMOUR-SMITH, C. "*Women have no Affines and Men no Kin: The Politics of the Jivaroan Gender Relation*" **Man** (N.S.) 26:629,649.
- 1991
- TESSMAN, G. **Die Indianer Nordost, Perus.** Hamburg: Friederichsen.
- 1930
- UPDEGRAFF, F. **Bei den Kopfjagern des Amazonas.** Leipzig.
- 1924
- WISSE, J. **Selbstmord und Todesfurcht bei den Naturvolkern.** Dissertation Doctor's degree at University Amsterdam. Zutphen: Thieme & Cie.
- 1933



Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica