

CUANDO LOS AMANTES SE TRANSFORMAN EN TUNCHES: SEXO Y MORAL EN LAS SOCIEDADES NATIVAS EN TRANSFORMACIÓN

Paola Rossi

La autora analiza cómo los nativos asháninka usan su creencia en los espíritus de la naturaleza para culparlos de acciones humanas que causarían problemas para las relaciones sociales dentro de la comunidad.

The author analyzes how the native asháninka use their belief in nature spirits to blame them for acts of humans that would cause problems for social relations within the community.

INTRODUCCIÓN

En este trabajo nos interesa analizar cómo el concepto de los que J. Regan ha llamado «espíritus marginados» encaja en las relaciones conflictivas interpersonales y en las normas éticas y reglas de conducta de los nativos amazónicos. Tenemos que separar dos niveles de análisis: por un lado, los espíritus como creencia mágico-religiosa que sobrevive entre los pobladores amazónicos y por el otro, cómo esta creencia es manipulada por parte de los actores sociales para evitar, justificar o resolver conflictos interpersonales y sociales, descargando sobre estos espíritus las responsabilidades individuales, aquellos que hemos denominado: el concepto de «orientación instrumental»¹ es decir el uso de las creencias religiosas con la finalidad de minimizar los conflictos sociales y permitir la elasticidad en la interpretación de las reglas de conductas socialmente compartidas por parte de los actores sociales. Nos interesa sobretudo el segundo nivel de análisis.

A través de los relatos de nuestros informantes acerca de los espíritus que atacan a las personas que son marginales a la sociedad y/o que quiebran una regla establecida, analizaremos la manera en que estas creencias permiten a los actores superar los conflictos y las contradicciones sociales en una especie de ficción compartida.

El análisis de los casos muestra también cómo el concepto de persona es diferente entre los nativos amazónicos respecto a nuestra idea occi-

¹ Hemos tomado la idea de «orientación instrumental» basándonos en el concepto de instrumentalismo de John Dewey, filósofo norteamericano (1859-1952) fundador de la escuela filosófica del Pragmatismo o Instrumentalismo. Dewey en su idea de una teoría del conocimiento instrumentalista concibe a las ideas como herramientas o instrumentos para la solución de los problemas que se encuentran en el medio ambiente, manteniendo que lo que es de mayor importancia en una cosa o idea es su valor como un instrumento de acción y que la verdad de una idea radica en su utilidad. Este concepto se puede aplicar en el análisis de la visión del mundo de las sociedades amazónicas, en particular al uso de las creencias mágico-religiosas como herramientas para minimizar los conflictos y las contradicciones sociales. Véase: Enciclopedia Británica (1994-98) bajo John Dewey y bajo Instrumentalismo.

dental de un ser humano capaz de autodeterminarse y responsabilizarse de sus acciones y, sobretodo, como ser que tiene derechos básicos inalienables desde su nacimiento, como el derecho a la vida y a ser acogido en el grupo social. Exploraremos además cómo los espíritus pueden servir de cobertura y medio para una venganza personal y/o un control social por parte de un grupo de individuos en contra de alguien que quebró una regla. Abordaremos la violación como fenómeno ligado a determinados mitos y creencias mágico-religiosas que sirven para la construcción del género femenino como género subordinado. Realizaremos un primer acercamiento a los significados otorgados a la sexualidad prohibida entre hombre y animal. Finalmente analizaremos cómo las creencias mágico-religiosas justifican dos fenómenos aparentemente contradictorios como la cuvada y el infanticidio.

EL MECANISMO DE LA «ORIENTACIÓN INSTRUMENTAL»

En el sistema de género como estructura de prestigio, hombres y mujeres componen dos términos diferentemente valorados y esta diferencia de status se encuentra entretrejida con la tela política y económica de la sociedad nativa.

Podemos pensar en un sistema social como una jerarquía coherentemente organizada de sistemas de prestigio basados en el género como estructura principal,² sin embargo, suponemos que esta coherencia es válida sólo a nivel ideal.

² Otner y Whitehead (1981:1-15). Para Otner y Whitehead en las sociedades simples hay dos principios de diferencia de status: uno entre generaciones y otro entre los géneros... Los conceptos utilizados para valorar a hombres y mujeres en términos de valor social, son aplicados a ejes comunes de valoración social. La posición de prestigio fuera de las esferas del género a menudo se expresa en términos de género. Segundo, las estructuras de prestigio en cualquier sociedad tienden hacia la consistencia simbólica una en relación a la otra.

La jerarquía «consistente»³ entre estructuras de prestigio, arreglos sociales tales como la organización de la producción y la simbología invocada para armonizar y justificar el todo⁴ no eliminan el riesgo, siempre presente, de las variables culturales y contradictorias y de conductas individuales que puedan poner en discusión la estabilidad del sistema.

El sistema de género mismo, como estructura de prestigio, presenta contradicciones internas en su tendencia a ser consistente entre sí: por ejemplo, la afirmación de los hombres que el prestigio superior masculino es una función del conocimiento ritual, valentía en la guerra o en la caza, podría ser contrastado con la dependencia del hombre de las actividades productivas de subsistencia femenina (cultivo, masato, tejidos, cuidado de los niños, etc.) y por el rol activo de la mujer en la formación de alianzas y estrategias familiares.

El riesgo más grande que corre un sistema social, especialmente en de las sociedades cara-a-cara donde el alto nivel de conflicto se encuentra balanceado por reglas no escritas y continuos reajustes de los equilibrios familiares, es el que los actores sociales puedan tener conductas «desviantes» respecto a las reglas ideales de comportamientos establecidas, y cuestionar la validez del sistema mismo.

En este contexto, introducimos el concepto de «orientación instrumental» entre las culturas nativas amazónicas, que permite superar, o, por lo menos, minimizar las contradicciones entre el sistema ideal de reglas sociales y el comportamiento real de los actores sociales. El concepto de la «orientación instrumental» funciona como un homeostato regulador del nivel de conflicto social, permitiendo que el sistema resista a las perturba-

³ Otner, Whitehead (1981:1-28).

⁴ Las construcciones simbólicas, las ideologías que justifican el *status quo* del sistema, pueden revelarse como artificiales a los mismos actores sociales, en contraste a su apariencia de naturalidad por medio de las mismas contradicciones internas al sistema (el poder «naturalizado» de Sylvia Yanagisako) (1995:1-21).

ciones que puedan originarse por causas internas o externas al mismo sistema, y que podrían destruirlo creando una reacción en cadena.⁵

Consideramos a los actores sociales como elementos activos del sistema social, actuando para mantener los diferentes intereses y los conflictos dentro de los límites críticos de las variables de comportamiento establecidas.

El concepto de «orientación instrumental» puede ser así resumido: hay reglas ideales sociales de conducta, hay un sistema moral «ideal», a pesar de ésto, a nivel individual hay comportamientos desviantes respecto a estas normas de conducta ideales, rebeldía, modificación de las reglas, etc. La sociedad nativa no sanciona un comportamiento individual desviante a menos que no sea públicamente descubierto y sea causa de conflicto social. Es decir que hay una variedad de negociaciones entre interpretaciones alternativas de las reglas sociales compartidas,⁶ es decir que las reglas sociales son instrumentalmente aplicadas. Este compromiso social permite que los actores sociales gocen de una relativa autonomía individual dentro de estrictas reglas sociales compartidas.

La orientación instrumental de las reglas de conducta sociales y morales consiste en el compromiso social de descargar sobre los «espíritus marginados»⁷ la responsabilidad de acciones individuales y/o grupales to-

⁵ Para el concepto de homeostato véase: Maturana (1980); John Earls (COFIDE: 54-66); Rappaport, Roy (1967: 17-30; 1968). Los sistemas sociales como los sistemas biológicos presentan una ultra estabilidad, propiedad que les permite alterar los parámetros que condicionan el comportamiento del sistema, en el caso que una o más variables esenciales sobrepasen sus valores críticos. El sistema que detecta esta ocurrencia y que efectúa la acción correctiva se llama homeostato. Normalmente en un sistema complejo hay una jerarquía de homeostatos anidados que permite la autoregulación con la variación de los parámetros de sus variables esenciales, adaptándose a las perturbaciones externas o internas al mismo sistema.

⁶ También para B. Dean (1996) hay una contradicción entre el ideal de un ethos de paz social y el alto nivel de conflicto existente.

⁷ Para Regan estos espíritus han quedado marginados respecto a nuevas creencias religiosas, pero, por otro lado, expresan la posición de marginalidad de algunos actores sociales respecto a su comunidad nativa (1983:200-201). Estos espíritus atacan o poseen o raptan a las

madas en contra de una persona que quebró una regla establecida; esto además permite que los actores cuestionen muy poco el comportamiento individual. Finalmente, la orientación instrumental permite minimizar el conflicto social a través de una apariencia cotidiana de no-conflictualidad. De esta manera las contradicciones anidadas en los sistemas de género son, por lo menos aparentemente, superadas.

UNA REGLA DE CONVIVENCIA SOCIAL

El concepto de «orientación instrumental» no tiene que ser interpretado como hipocresía, más bien es una «ficción» representada por parte de los actores sociales, un código generalizado de conducta donde las creencias compartidas como la del tunche,⁸ permiten disfrazar realidades y responsabilidades incómodas en algo simbólicamente aceptable. Podemos citar muchos ejemplos de esta cobertura de la discrepancia entre norma ideal y comportamiento real y de cómo la existencia de una doble moral permite superar dichas contradicciones permitiendo una mejor convivencia social:

a) Sin el concepto de orientación instrumental no se explicaría como una alta libertad en las relaciones sexuales pueda convivir con reglas estrictas que prohíben idealmente las relaciones sexuales fuera de los arreglos socialmente reconocidos y las alianzas establecidas entre familias. Los adolescentes empiezan a tener relaciones sexuales a una edad muy temprana

personas que están en una posición de inferioridad o debilidad respecto a la estructura social. De esta manera las personas marginadas expresarían formas de protesta indirecta y los procesos de curación serían formas de psicoterapia» Regan (1983:201), citando a Lewis (1971:100-115).

⁸ El tunchi o tunche que sería el alma de un difunto, es uno de los fenómenos más conocidos en toda la selva. A veces este espíritu se presenta como un pájaro nocturno que tiene un silbido característico y que persigue a las personas. Se encuentra tanto en la ciudad como en la chacra. El contacto con este espíritu puede causar enfermedades o muerte. Ataca a los que sienten culpabilidad. Para más información véase Regan (1983:217-221).

na (11-12 años)⁹ y experimentan con varios amantes antes de llegar a un compromiso formal. Sin embargo, si los padres de los muchachos se enteran que los jóvenes han sido vistos en público hablarse entre ellos por más de dos veces, los obligan a casarse, porque suponen que ya tuvieron relaciones sexuales.¹⁰ Todas las relaciones entre género son concebidas como relaciones sexuales y no existe el concepto de relaciones de simple amistad entre hombres y mujeres, como se ve de las entrevistas hechas:

Entrevista No. 11

Fecha: abril de 1997

Entrevistada: mujer asháninka de aproximadamente 36 años, regidora de la alcaldía.

«El sexo es una manera de vivir las relaciones entre hombres y mujeres. Los nativos piensan: Si tú me caes bien, eres mi amiga, entonces se puede tener sexo».

Los niños no tienen relaciones sexuales. Desde los 11-12 años ya son aptos a casarse y entonces pueden tener relaciones sexuales. Las chicas desde niñas empiezan a practicar sexo; ahora (11-12 años) no tienen un esposo oficial, pero por lo bajo tienen otro».

b) Otro ejemplo es la bisexualidad masculina que es largamente generalizada como comportamiento real, pero condenada y vivida como escandalosa cuando es publicamente reconocida.¹¹

c) La poligamia ha sido formal e idealmente eliminada por la obra de los misioneros cristianos, sin embargo, «por lo bajo» se mantiene, aunque con variantes culturales y nuevos arreglos, como analizamos en el primer capítulo de nuestra tesis. La poligamia es un óptimo ejemplo de cómo el

⁹ Datos de nuestro trabajo de campo. Véase también Landeo y Mondino (1996).

¹⁰ «Si no, por qué razón los muchachos tendrían que hablar» (datos: conversación con J. Regan y entrevistas con los informantes).

¹¹ Véase el capítulo de nuestra tesis acerca de la homosexualidad y el cambio de género.

concepto de orientación instrumental permite que el marco cultural original nativo sobreviva dentro de los marcos culturales diferentes y sobrepuestos.

d) El adulterio y el infanticidio, que analizaremos en este capítulo, son otros ejemplos óptimos para comprender cómo los actores sociales se mueven entre el marco moral ideal y los comportamientos reales, utilizando la creencia en los espíritus marginados para enmascarar los conflictos internos del sistema.

ESPÍRITUS, DEMONIOS Y CONCEPTO DE PERSONA COMO SER PERMEABLE

Para los nativos amazónicos, los ríos, los bosques, las cochas tienen espíritus protectores que pueden atacar a las personas y causarles enfermedades: una persona puede ser invadida, transformada, raptada, matada por seres espirituales malvados y este concepto de persona como de un ser humano permeable a las entidades sobrenaturales se encuentra enraizado en el marco cultural amazónico.

El espíritu guardián del agua se llama en quichua Yacumama, palabra que se refiere a cualquier boa acuática o específicamente al espíritu guardián del agua (Regan: 1983:173). El Yacumama puede hundir una lancha o causar enfermedades como mareo, vómito y diarrea. Otros genios o demonios del agua son los Yacuruna (gente del agua): los nativos creen que han sido personas antisociales convertidas en demonios. Estos demonios tienen forma de ser humano con algunas modificaciones, por ejemplo, los pies deformes. Los bufeos (delfines), las sirenas, la Madre del Agua son Yacuruna. Todos estos demonios tienen relaciones sexuales con los seres humanos y pueden raptarlos para llevarlos a vivir con ellos bajo el agua.¹²

¹² Para mayores informaciones véase: Regan (1983:173-237).

El tunche,¹³ demonio animal que toma la forma de un hombre, es también parte de esta creencia religiosa y en su transformación en un ser monstruoso bien representa la humanidad perdida a través de la infracción de la regla social. Los asháninka de Salsa Baja describían estos espíritus como hombres con pies de cabra.

Los relatos del tunche, del bufeo y chullachaqui pueden estar vinculados a problemas personales e interpersonales, sobre todo el chullachaqui que aparece como un amigo que se burla del sujeto. Los nativos creen que la discordia atrae la atención de estos espíritus malvados que enferman al culpable hasta matarlo. Sin embargo, otros parecen influidos por problemas derivados del sistema social y en los que se proyectan a los espíritus las agresiones sociales, el machismo, las injusticias, la marginalidad. Son verdaderas protestas de personas que no tienen voz y no comprenden las raíces de los problemas sociales.¹⁴ En caso de ataques «místicos» a los seres más débiles de la sociedad, los actores sociales involucrados obligan de esta manera a la comunidad, a la familia extensa a la que pertenecen, a ocuparse de ellos, a enfocar la atención sobre ellos.

Estos espíritus tienen el papel de legitimar el comportamiento aunque, por otra parte, tienen el inconveniente de ocultar las causas materiales y sociales del problema (Regan, 1983: 173-273). Son las personas marginadas de las estructuras públicas las más propensas a sufrir los encuentros con los espíritus periféricos del sistema religioso.

En este sentido estas expresiones populares no son las causas de la marginación sino los síntomas.¹⁵ Expresan la fragilidad del individuo frente al grupo social y a la naturaleza.

¹³ El Tunche, el tentador, el maligno, «es un alma condenada y su origen se remonta al encuentro entre la cosmovisión indígena y la catequesis cristiana» (Regan: 1983: cap. 4-5).

¹⁴ Véase: Regan (1983: cap. 4 y 5). Es interesante ver como el Chullachaqui, espíritu guardián del bosque, no ataca a los causantes del mal, sino que se burla de los oprimidos.

¹⁵ «Los espíritus marginados entonces, son una imagen apta para expresar la marginación social». (Regan 1983: 202).

LA UTILIZACIÓN INSTRUMENTAL DE LOS ESPÍRITUS COMO MEDIO DE VENGANZA PERSONAL Y CONTROL SOCIAL

Por otro lado, no solamente las personas pueden ser dominadas por estos espíritus, sino dominarlos para cumplir su venganza personal.¹⁶ En este sentido, estos espíritus parecen tener otro papel que es el evitar la desintegración de la personalidad que resultaría de guardar interiormente las tensiones y, entonces, permiten expresar la agresividad individual y social.¹⁷ En este caso, una mala acción, se expresa a través de una enfermedad mandada por un ser maléfico. Por ejemplo, los asháninka creen que el tunche se presenta a los adúlteros, los ladrones y, en general, a los que cumplen una mala acción, enfermándolos hasta matarlos, mientras que detrás de esta creencia se esconde el castigo individual y del grupo en contra de quien quebró una regla establecida, como averiguamos a través de nuestros informantes los que nos contaron los siguientes casos:

Caso No. 24.

Fecha: agosto de 1996.

Informante: asháninka mujer, de aproximadamente 42 años.

«Las 11 pm. y 12 m. son las horas de los tunches, de los fantasmas; en asháninka se dice shascinti, los demonios.

Los demonios te silban, malignos y diabólicos.

A veces los siento de noche, cuando tengo un bebito que me despierta, a veces se sienten cuando uno está enfermo.

Una vez lo sentí llamarme y me levanté y contesté... nunca se debe contestar a un tunche y este año yo me enfermé porque había contestado al tunche.

Me curé yendo a un naturista, a una curandera.

¹⁶ «Estos espíritus pueden ser dominados y a veces se entra en alianza con ellos». (Regan 1983: 201-202).

¹⁷ «Los espíritus se vuelven agresivos porque la gente se siente agredida». (Regan 1983: 201-201).

No podía ingerir ni agua ni comida.

Sólo de noche hay tunches y es por eso que no se deja que los bebitos duerman solitos.

Hay también tunches en las casas deshabitadas: cuando uno deja deshabitada una casa, ésta se llena de demonios.

Una vez me fui a Lima con una amiga y una señora nos ofreció dormir en su casa.

Esta señora vivía en otra casa. Una tarde regresamos y cuando prendí la luz el fuego explotó y me asusté mucho.

La casa estaba llena de demonios y nosotras inocentes no sabíamos.

Yo me enfermé y después la dueña nos dijo que la casa estaba deshabitada desde hace tiempo y que había demonios y yo le contesté que era cierto porque una vez me quemó el fuego, por lo menos yo creía que me había quemado, y cuando vino mi amiga Paulina el fuego se prendió otra vez y hacía mucha luz, una luz extraña; después el fuego explotó. Esa noche yo empecé a vomitar y me sentí muy mal.

Cuando uno deja la casa vacía, ésta se llena de demonios y por esto la dueña había puesto talismanes y piedras en la casa».

Caso: No. 25.

Fecha: abril de 1997.

Informante: mujer asháninka de aproximadamente 36 años.

«Mi hermana se fue a enseñar a..., una comunidad asháninka y vino la esposa del jefe y le dijo: Si vienes a enseñar acá no quiero que tengas un enamorado escondido porque el diablo se te presentaría en forma de tu amante y mueres teniendo relaciones con él.

Una vez que termines esta relación, el hombre tu amante se transforma en venado o en otro animal y la mujer se enferma.

La mujer que ve que su amante se transforma en un animal, se asusta, se enferma y regresa a la casa y se muere de susto, vomitando, vomitando y no hay cura por esto si no se advierten por tiempo tus paisanos que pueden traerte hierbas, remedios nativos.

Por esto más adentro (en la selva) las mujeres asháninkas no tienen

amante y de frente el joven pide a la joven como su esposa y los padres se la entregan por miedo a que un amante escondido se transforme en tunche al final de la relación».

Caso 26.

Fecha: agosto 1996.

Informante: mujer asháninka de aproximadamente 22 años de edad.

«Antiguamente no tenían relaciones antes de la boda por temor a que el demonio se presente en forma de animal al final de la relación.

También a los hombres podía pasar esto.

En cambio ahora sí que tienen amantes.

Ahora pueden tener sus amantes: de repente yo creo porque no hay árboles grandes y ya no hay lugares donde el tunche se pueda esconder en esta zona.

Los demonios se esconden dentro de los árboles grandes.

Antes sólo los hombres sacaban la vuelta a sus esposas, ahora también nosotras se las sacamos!».

Caso: 27.

Fecha: agosto 1996

Informante: mujer asháninka de aproximadamente 42 años.

«Ahora no hay árboles y por ésto no hay quien silba en la noche. Todavía a veces vienen cerquita, los demonios.

Cuando caminas en la chacra tienen que fumar un cigarro. Cuando vas fumando el humo del cigarro aleja a los demonios, se escapa cada mal de tu lado.

El olor mismo del tabaco los hace escapar, el humo del cigarrillo.

Por esto los que van a la chacra solitos se van con sus cigarros y fuman sin parar hasta que lleguen a su casa: no lo hacen porque tengan el vicio».

Entrevista 12.

Fecha: agosto 1996.

Mujer asháninka de aproximadamente 42 años.

«Los misioneros nos enseñaron que casarse entre primos es malo: sólo los demonios lo hacen».

Caso: 28.

Fecha: abril 1996.

Informante: mujer asháninka de aproximadamente 36 años.

«En la comunidad asháninka de Ariani vivía una chica muy guapa. Esta chica era muy bonita: cara redonda, nariz pequeña, pelo largo, se echaba achiote, se maquillaba muy bien.

Tenía muchos cortejadores.

Su esposo se fue a cazar y un joven la enamoró.

Un día su esposo regresó temprano de la caza porque había encontrado una pava de monte después de unas pocas horas y en su casa encontró a su esposa con el amante.

El esposo no maltrató a su esposa, sino que se suicidó con barbasco porque no podía soportar el perderla.

La comunidad marcó a la mujer, porque ella no había sido sincera.

Ella no había dicho de su amante o que quería divorciarse.

El divorcio es permitido, nadie puede obligar a alguien a estar con él, pero no se acepta la traición.

La comunidad condenó a muerte a la chica, le dio barbasco y ella murió.

Su joven amante sólo fue castigado porque era muy joven.

Toda la comunidad sabe que el consejo de los ancianos decidió matarla, pero todos dicen que ha sido el camari, satanás.

Cuentan que ella vio el espíritu de su esposo y que enloqueció tirándose a un vacío».

Las mujeres y los niños son los que más sufren el ataque de estos espíritus y este fenómeno subraya la asimetría de los sistemas de género y la

jerarquía de las relaciones inter-género e intra-género, como se ve en los casos No. 24 y 25.

Las mujeres solas o recién insertadas en otra comunidad, como en el caso No. 25, están en una posición social más débil respecto a otras mujeres porque carecen del apoyo de su esposo y su posición social es marginal respecto a su misma familia extensa. Estas mujeres pueden ser autónomas desde el punto de vista económico, cultivan su chacra con sus hijos o son profesionales¹⁸ sin embargo la falta de su esposo¹⁹ no les permite ser representadas en la vida pública de la comunidad, hacer sentir su voz, además de carecer de aliados políticos que las defiendan pertenecientes al grupo masculino de afines, ligados a los consaguíneos de su familia extensa.

En el caso No. 25 resulta claro como el tunche es utilizado por parte de la esposa del jefe para legitimar el control social en contra de la «intrusa». La advertencia de «no tener amantes» es mediada por la imagen del tunche: la amenaza de muerte no está expresada directamente sino por medio de una entidad simbólico-espiritual que permite de esta manera no levantar un conflicto directo entre las mujeres de la comunidad y la nueva llegada.

Los casos 25, 26 y 28 muestran cómo el espíritu malo expresa y legitima la condena social, el castigo del grupo en contra de un individuo que quebró una regla tan severa como la fidelidad conyugal. Sin embargo, otros casos, como los descritos por Regan (1983; cap.5) muestran cómo los llamados demonios pueden legitimar la acción desviante y permitir que una persona, como en el caso del adúltero, no incurra en la sanción social. En estos casos los infractores de la regla social culpan al demonio de su acción y evitan el castigo social²⁰. La función de estos espíritus es entonces doble:

¹⁸ Enfermeras, profesoras.

¹⁹ Porque vive en otra comunidad o porque se encuentra ausente por otras razones.

²⁰ Por ejemplo, militares, esposos u esposas que rehuyen sus deberes hacia el estado o la familia,

1. por un lado permite al grupo legitimar su control social y sanciona a un individuo sin crear otros conflictos sucesivos en el grupo mismo.
2. por otro lado, estos espíritus permiten al individuo quebrar reglas sociales imputando su acción a un espíritu y evitando así la sanción social.

En ambos casos quien cumple acciones dañinas en contra de otros miembros del grupo se responsabiliza imputando el acto negativo a otra entidad externa a la comunidad: los demonios que son marginales a la sociedad.

SANCIONES PÚBLICAS Y CONSEJO DE ANCIANOS

Suponemos que la utilización instrumental de la creencia e ideas religiosas es muy importante en sociedades cara a cara donde no hay derechos escritos que legitimen las normas de comportamiento, ni separación entre los poderes legislativos, jurídico y ejecutivo y donde los «jueces» son parientes o consanguíneos del que tiene que ser juzgado. Sería muy fácil legitimar a los miembros de la comunidad para actuar en contra de alguien del mismo grupo y dar a lugar una cadena de conflictos y venganzas mayores que llevarían a la destrucción del sistema. La legitimación de la sanción social es importante porque cuando las normas son trasgredidas, la aplicación de la justicia nativa es estricta y se puede llegar a matar, como muestran los casos No. 29 y 30.²¹ Sin embargo, las personas atacadas por el tunche y que sobrevivieron encuentran un alivio en las atenciones del curandero y la sociedad no vuelve a molestarlos, como lo demuestra en el caso No. 30.²²

porque son seducidos por bufeos (delfines de río) bajo apariencia humana; (véase: Regan 1983: cap.5).

²¹ Véase: Derechos Humanos y Pueblos indígenas, CAAAP (1996: 150-159).

²² Aunque no podamos hablar detalladamente en este contexto del tema de la brujería, sin

Así el consejo de los ancianos condenó a los amantes a una paliza pública. Los golpearon fuerte.

Cuando yo regresé a la comunidad los ví con moretones y pregunté lo que había pasado y me lo contaron.

Nunca los amantes regresaron juntos, por esto no los mataron».

Caso 30.

Fecha: abril 1996

Informante: mujer asháninka de aproximadamente 36 años

«Los nativos matan de manera muy secreta.

Está vetado contar ésto a los colonos.

Arreglar algo con alguien significa matarlo.

Le dan hierbas, barbasco o ayahuasca; si la persona sobrevive no lo intentan matar otra vez.

Si la persona que ha sido condenada se da cuenta que están para matarlo o lo advierten, se escapa de la comunidad y nunca puede regresar. Si regresa lo matan, inclusive después de dos años, como le pasó a un ladrón en mi comunidad.

Matan por adulterio, robo o violaciones sexuales de menores (entre asháninkas).

Le dan hierbas en la comida, lo invitan a comer, y la persona se enferma y muere.

Este ladrón robaba en mi comunidad y lo condenaron, pero le dieron la oportunidad de salir de la comunidad.

Después de años regresó y lo envenenaron con la comida: se puso azul, con baba en la boca y se murió.

Sin embargo, si la persona condenada a muerte sobrevive, porque la dosis de ayahuasca o barbasco era demasiado débil, la comunidad no vuelve a molestarla».

Entre los asháninka las normas de conducta eran veladas para su cumplimiento. Ante la infracción de algunas de ellas se sometía a consideración de un consejo comunal, conformado por los más ancianos del grupo, de-

Así el consejo de los ancianos condenó a los amantes a una paliza pública. Los golpearon fuerte.

Cuando yo regresé a la comunidad los ví con moretones y pregunté lo que había pasado y me lo contaron.

Nunca los amantes regresaron juntos, por esto no los mataron».

Caso 30.

Fecha: abril 1996

Informante: mujer asháninka de aproximadamente 36 años

«Los nativos matan de manera muy secreta.

Está vetado contar ésto a los colonos.

Arreglar algo con alguien significa matarlo.

Le dan hierbas, barbasco o ayahuasca; si la persona sobrevive no lo intentan matar otra vez.

Si la persona que ha sido condenada se da cuenta que están para matarlo o lo advierten, se escapa de la comunidad y nunca puede regresar. Si regresa lo matan, inclusive después de dos años, como le pasó a un ladrón en mi comunidad.

Matan por adulterio, robo o violaciones sexuales de menores (entre asháninkas).

Le dan hierbas en la comida, lo invitan a comer, y la persona se enferma y muere.

Este ladrón robaba en mi comunidad y lo condenaron, pero le dieron la oportunidad de salir de la comunidad.

Después de años regresó y lo envenenaron con la comida: se puso azul, con baba en la boca y se murió.

Sin embargo, si la persona condenada a muerte sobrevive, porque la dosis de ayahuasca o barbasco era demasiado débil, la comunidad no vuelve a molestarla».

Entre los asháninka las normas de conducta eran veladas para su cumplimiento. Ante la infracción de algunas de ellas se sometía a consideración de un consejo comunal, conformado por los más ancianos del grupo, de-

nominado por esta razón «consejo de ancianos» que determinaba la sanción a imponer al infractor.²³

La autoridad de los más ancianos era generalmente respetada por los más jóvenes que aprendían a considerar a los mayores de edad, adultos casados y con hijos, como los depositarios de las normas y costumbres de la comunidad. En las comunidades nativas más alejadas de las vías de comunicación, donde todavía se mantienen las reglas tradicionales de convivencia comunitaria, los ancianos son los que siguen aplicando las sanciones para determinadas conductas consideradas desviantes y estas sanciones son generalmente públicas, sobretodo cuando se trata de golpear al culpable o machetearlo en la cabeza.²⁴ El consejo de ancianos es una institución que bien representa entonces el principio de la jerarquía por edad que se encuentra en vigencia en sociedades como las amazónicas.

Sin embargo, las cosas están cambiando en comunidades nativas cerca de las ciudades donde los jóvenes que salen de su comunidad ya no son sometidos al control social por parte de los adultos mayores de su grupo.²⁵

Algunas sanciones aplicadas se confunden con lo mágico religioso y a veces es difícil establecer una separación entre sanción social y condición psicofísica de la persona que cometió la infracción social, es decir que es difícil establecer si una persona embrujada se enfermó y/o murió porque creyó en el efecto mágico o ayahuasca, aunque ésto no tenga importancia para el resultado final que es prácticamente lo mismo.

²³ El curaca no solamente convocaba el consejo de ancianos, sino que hacía cumplir la sanción impuesta al infractor». Las infracciones más graves entre los Yaguas son: Incesto, adulterio, asesinato o brujería. CAAAP (1996:220).

²⁴ «En el pueblo Yagua no existe tradicionalmente el término «justicia», sino el de «venganza», siendo su connotación el restablecimiento del equilibrio social. CAAAP (1996:219).

²⁵ Información personal de J. Regan, octubre 1997.

Delitos y reglas morales de conducta

La moral nativa, las normas de conducta compartidas y el concepto de delito son muy similares en toda la selva peruana.²⁶

Los delitos considerados graves entre los Asháninka son:

- 1.- adulterio
- 2.- robo
- 3.- asesinato sin razón
- 4.- violaciones sexuales de menores.

La moral sexual asháninka y en general nativa, permite divorciarse muy fácilmente, pero el adulterio es considerado una traición grave y el primero entre los delitos graves. El adulterio es visto como «traición» y «falta de respeto» contra la persona.²⁷ A veces el conflicto causado por el adulterio se resuelve castigando a los adúlteros publicamente, mientras que en otras ocasiones, como en los casos 28 y 30, el consejo de ancianos decide matar a los adúlteros y la condena se cumple en privado y sin aparentes «culpables» o responsables del acto.

La diferencia del castigo no es arbitraria: en el caso de la mujer del caso No. 28 su esposo se había suicidado por celos, mientras en el caso 29 los adúlteros prometen no repetir el acto de adulterio y su acción no tuvo consecuencias graves, por lo que se llega a un acuerdo entre los cónyuges y a un castigo público para los adúlteros.

²⁶ Como se ve de los datos publicados por el CAAAP:
«Los delitos que principalmente castigan entre Aguarunas son:

- a) adulterio
- b) el crimen o asesinato
- c) las amenazas de pegar y matar sin motivo alguno.
- d) la falta de responsabilidad de la familia.
- e) el ingreso en casas ajenas para inquietar mujeres ajenas, CAAAP: (1996: 157-159).

²⁷ Véase también entrevistas y CAAAP (1996:156).

La diferencia en la aplicación de la sanción entre adúlteros de sexo masculino y femenino podría mostrar la existencia de una asimetría de género entre los pobladores amazónicos, donde el adulterio femenino, menos tolerado que el masculino y más castigado, se vuelve la señal de la subordinación simbólica sexual y política femenina.²⁸

El suicidio entre los Asháninka como entre los Aguaruna puede desencadenar una serie de venganzas entre grupos familiares y crear muertes sucesivas.²⁹ Matando a la adúltera los ancianos del caso 28 restablecieron el orden social por medio de una venganza institucionalizada y de este modo evitan que el suicidio del esposo de ella pueda llevar a nuevos conflictos entre comuneros. El concepto del tunche o camari³⁰ permite sucesivamente al consejo de ancianos del caso 28 legitimarse y descargar sobre el espíritu con esta ficción simbólica, en la que participa todo el grupo, que otros conflictos puedan surgir a raíz del homicidio.

Además, a través de las entrevistas 26 y 27 es interesante ver cómo los informantes justifican el cambio de las normas de comportamiento y de la moral como debidas a la falta de tunches y de árboles donde se puedan esconder, y no por causas socio-económicas externas que no pueden explicar.

Finalmente, el análisis de casos específicos muestra la relatividad cultural de determinados conceptos considerados como «delictivos» o «amorales» para la cultura occidental y de cómo determinados comportamientos parecen estar asociados y/o justificados por creencias mágico-religiosas entre los pobladores amazónicos. Tenemos que aclarar que el hecho que los espíritus marginados sean conscientemente utilizados por parte de

²⁸ Véase: CAAAP (1996:152). Entre los Aguaruna del Alto Mayo, en caso de adulterio femenino, la mujer y su amante eran castigados con la muerte, mientras que en caso de adulterio por el hombre, la mujer se suicidaba, con lo cual se desencadenaban una serie de muertes entre las familias de la pareja.

²⁹ Véase: CAAAP (1996:157).

³⁰ Espíritu de un difunto.

los actores sociales para no responsabilizarse de sus acciones y evitar conflictos familiares y sociales más graves, no significa que los nativos no crean en la existencia de estos espíritus.

Por el contrario, la ficción compartida es mucho más creíble porque funda sus raíces en la simbología mágico-religiosa del pueblo amazónico. La cobertura «institucional» no elimina la verdadera creencia religiosa, sino se funda en ella.

VIOLENCIA SEXUAL Y LA CONSTRUCCIÓN DE LA FEMINIDAD COMO GÉNERO SUBORDINADO

Antiguamente no era sancionada la violación porque este tema estaba asociado a creencias mágico-religiosas y mitos, como los del matriarcado de los cuales hablamos en la introducción teórica de nuestra tesis,³¹ que justificaban una acción coercitiva hacia las mujeres por parte de grupos de hombres.³² El mito Tukano de Yuruparí, en muchas de las variantes registradas, relata la invención de algunos instrumentos como la cerbatana, la

³¹ Págs. 8-9 del Marco Teórico. Estos mitos y rituales, en muchas variantes registradas, forman parte de un largo inventario de rasgos culturales comunes a los indios de lengua Tukano en toda la región noroeste del Amazonas. Véase Bamberg (1979: 72-76).

³² Véase: CAAAP (1996:220-221), citando a Fejos (1943:84); Collin y Rosaldo (1981). Para el mito del matriarcado véase nuestra introducción teórica. Además, véase: T. Gregor (1985:100-105).

Para Thomas Gregor la violación sexual entre los Mancha es una forma con la que los hombres controlan a las mujeres. En el caso descrito por Gregor la violación es llevada a cabo por parte de todos los hombres de la comunidad en contra de una mujer que, aunque por error, vio la flauta sagrada. «Esta mujer dio a la luz un niño «fuera de medida» y que fue matado, porque había tenido muchos padres» (1985:101-102. Traducción mía). La violación descrita por Gregor es brutal además porque la víctima es ensuciada con el semen de los hombres, elemento considerado repugnante y contaminante para hombres y mujeres nativas. Para Gregor, el hecho peor para la mujer violada es continuar viviendo con su violador: esposo, padre o hermano; ésto porque sus parientes no han podido sustraerse a la lógica de grupo dominante que en un determinado momento hacía de esta mujer consanguínea o afín sólo una mujer que habría quebrado un tabú (Gregor: 1985:103).

canao, la cerámica, las grandes casas comunales, el sistema familiar patrilineal exógamo, los ritos de iniciación, etc. y cuenta quiénes fueron sus dueños. Además una de las más antiguas y completas versiones de la leyenda Yuruparí³³ justifica el poder político-sexual de los hombres simbolizado a través de la conquista y posesión de las flautas sagradas controladas anteriormente por parte de las mujeres. Yuruparí enseñó a su pueblo que a las mujeres no debía permitírseles intervenir en los asuntos de los hombres ni participar en los ritos secretos masculinos en los que se ejecutaban los instrumentos sagrados.

Estos mitos establecen una relación obvia entre el ver, el tocar y la prohibición en torno al sexo, aunque la asociación simbólica debería ser considerada como parte de un complejo conjunto de reglas culturales que fijan el código adecuado de comportamiento entre ambos sexos.³⁴ El «comportamiento adecuado» para las mujeres es no entrometerse en esferas de la vida social exclusivamente masculinas: entrar en la casa de solteros, participar en reuniones masculinas, cazar con un grupo de hombres, faltar el respeto a un hombre criticándolo abiertamente etc. Estas esferas de actividad no tienen ningún significado social particular aparte del crear una asimetría simbólica donde el género femenino esta vez se encuentra subordinado al masculino. Suponemos, entonces, que esta subordinación no se apoyaba antiguamente en diferencias económicas entre los géneros, en el manejo de los recursos, en la falta de participación de la mujer en la vida política formal constituída por los consejos de ancianos, sino en el mito y en las creencias religiosas. En el tiempo mítico que funda y racionaliza en la creencia religiosa el estereotipo de género, la naturaleza femenina no sólo es inadecuada para el poder, sino es malvada y, por ésto, contaminante.

Sin embargo, aunque la regla asimétrica: «que las mujeres no pueden ver las flautas sagradas» justifique aparentemente la violación ritual en base

³³ Registrada por Stradelli (1964), véase Bamberg (1979:72-76).

³⁴ Véase: J. Bamberg (1979: 75,63-81); para las versiones del mito e interpretaciones cita a Bachofen (1861), Lewis Henry Morgan (1877), Edward Burnett Taylor (1899), Levi-Strauss (1973) y otros. Véase también la pág. 8-9 de nuestra tesis.

a un status exclusivamente masculino que parece absoluto y no criticable, también en esta circunstancia los actores sociales sienten la necesidad de responsabilizarse por lo sucedido. El hombre entrevistado por T. Gregor (1985:104)³⁵ está ansioso de enfatizar que la violación no es dictada por un deseo personal, sino por un deber mágico-religioso, por una entidad espiritual real.

Aunque un actor social actúe por venganza personal, nunca lo admite y si la culpa antes era imputable exclusivamente a un espíritu malvado, ahora puede ser de la misma mujer.³⁶

Las mujeres nativas asháninka entrevistadas expresaban miedo frente a la posibilidad -muy real- de ser violada³⁷ y, por otro lado, lo tomaban como algo cotidiano: «*Acá pasa, por qué te estás maravillando?*» (Informante: mujer asháninka de 42 años, septiembre 1996).

La violencia sexual no es simplemente un hecho muy traumático, sino arruina la imagen que la mujer tiene de si misma y frente al grupo social, porque destruye su integridad de persona, violando su parte más íntima y contaminante al mismo tiempo: los labios genitales femeninos, tanto que a veces estas mujeres acaban por suicidarse. Por esta razón esta agresión empieza exponiendo los genitales de la víctima, acto que es percibido por parte de la mujer como extremadamente humillante. Para entender cuánto puede ser traumática la agresión, es suficiente pensar que las mujeres nativas rechazan por vergüenza y pudor, que un ginecólogo, hombre o mujer, las visite y aceptan sólo si la visita se cumple en gran secreto,

³⁵ En el caso descrito por Gregor (1985:104-105), los hombres imputan la responsabilidad de la violación a Kauka, el espíritu de la flauta sagrada. Para Gregor, la violación no es primariamente la expresión de deseos sexuales personales o agresivos, sino la respuesta del grupo de hombres al desafío abierto al patriarcado.

³⁶ Datos del trabajo de campo, Hospital Rural y mujeres asháninka.

³⁷ Exactamente como las mujeres Mancha entrevistadas por T. Gregor (1985:100-105); véase también la pag. 19 del marco teórico de nuestra tesis y los datos estadísticos que recolectamos en el Perené y en el Ucayali, en las págs. 48-51 de nuestro Marco Teórico.

para evitar chismes en la comunidad. Cuando una mujer nativa va a una visita ginecológica, el chisme vuela porque se supone que si ella llegó a exponer sus partes íntimas es porque estaba muy enferma, entonces para enfermarse tuvo que tener relaciones sexuales con un amante. Sin embargo no es simplemente el miedo del chisme que aleja a las mujeres de los controles periódicos del papanicolau, sino la vergüenza de ver expuesto públicamente algo que desde la niñez se tiene escondido y «bien tapado»³⁸ también al esposo y, durante el parto, a los ojos de la partera o familiares.

El sexo forzoso expresa claramente el dominio simbólico masculino, como el consentimiento femenino al acto sexual expresa la voluntad de la mujer al matrimonio, o por lo menos, a un intercambio recíproco de servicios y regalos.

Esto no significa que las esposas no puedan ser forzadas a una relación sexual cuando no tengan deseos; significa que en este contexto el paso entre derecho sexual y coerción es breve y que la percepción de las mujeres no es la de ser violada por parte de su esposo, sino de verse obligada a cumplir con el deber recíproco de satisfacer las necesidades sexuales del cónyuge.³⁹

Como el pene es símbolo del status masculino, la violación es símbolo del control social exclusivamente masculino sobre las mujeres. Las muje-

³⁸ Informante: mujer asháninka de 35 años y otra de 42, Junio 1997. Los datos han sido recolectados entre mujeres asháninka y además entre los médicos del hospital. Por otro lado, los nativos de sexo masculino rechazaron el tema o lo negaron.

³⁹ No estamos de acuerdo con el punto de vista de Collier y Rosaldo (1981) que los esposos tienen cuidado de no traumatizar a sus esposas por medio de la violación. En base a nuestras entrevistas hemos visto que las mujeres son forzadas a tener relaciones sexuales con su esposo, o, para utilizar sus palabras: «no podemos decir que no» (mujer de 35 años, asháninka, septiembre 1996). Sin embargo, éstas no perciben las relaciones forzadas como violación porque falta el elemento de violencia física. Además las violaciones registradas por el hospital eran todas de grupos de hombres, casi siempre conocidos por sus víctimas, en contra de una o más mujeres y niños, así que nos parecieron más bien represalias con causas determinadas, como una venganza en contra de un vecino, como nos explicaron los médicos del hospital. Véase también los datos estadísticos que aparecen en la pág. 48-51 de nuestra tesis.

res no pueden «violar a un hombre» como no pueden expresar una actividad sexual simbólicamente activa, porque carecen de pene, atributo masculino que según los informantes es adquirido por una determinación física, que no se puede lograr por medio de una ficción simbólica, mientras que los hombres pueden fingir ser mujeres.⁴⁰ En realidad este atributo físico se carga de un valor simbólico enorme porque por sí mismo expresa y justifica la desigualdad de género. Esta vez no es la familia extensa intergénero o consejo de ancianos compuesto por mujeres y varones, que condenan a una persona cualquiera que quebró una regla que ratificaba determinados derechos y deberes. En este caso es un grupo de género (hombres) que ejerce una acción coercitiva en contra de otro grupo de género (mujeres) que quebró derechos exclusivamente masculinos.

SEXUALIDAD PROHIBIDA: EL AMANTE ENTRE HOMBRE Y ANIMAL

La «ficción» compartida por los actores sociales permite a veces al culpable escaparse de su castigo y no responsabilizarse por sus acciones «antisociales» en caso de adulterio con miembros externos a la comunidad o extranjeros no deseados.

Los jóvenes que cumplen con el servicio militar a veces se escapan seducidos por «sirenas».⁴¹ El encantamiento justifica al militar frente a sus compañeros y superiores (Regan: 1983: cap. 4).

En un cuento Shipibo un esposo abandona su familia y los hijos creen que un bufeo lo raptó. Algunos testigos vieron al hombre en Pucallpa,

⁴⁰ Como dice Gregor, los genitales son «la única señal de su masculinidad» (1985:105). Además para el concepto del cambio de sexualidad masculino, véase el artículo de Whitehead en Otner y Rosaldo (1981:80-115)

⁴¹ Es decir que creen que un bufeo, toma la forma de hombre o de mujer para seducirlos. Véase Regan (1983: caps. 4 y 5).

y cuentan que vive con otra esposa, sin embargo su primera esposa e hijos siguen creyendo en el espíritu-animal que lo obligó a dejar a su familia: esta creencia resulta menos dolorosa que la verdad (Regan: 1983: cap.4).

Las esposas de nativos migrantes están propensas a tener relaciones sexuales con bufeos que las seducen tomando la apariencia de su esposo.⁴²

Otras jóvenes mujeres tienen pasiones desenfrenadas con felinos, serpientes y lombrices disfrazados de jóvenes guapos o bajo forma de animal.

El animal representaría a los forasteros que con engaño seducen a la mujer nativa y la llevan a quebrar las reglas matrimoniales socialmente aceptadas por parte del grupo.

Por otro lado la víctima seducida por el animal se escapa del castigo social por haber violado la regla que prescribe el consentimiento del grupo al matrimonio, en una sociedad donde la unión sexual es vista como alianza y cooperación entre grupos familiares extensos afines, previamente aceptados por parte de las familias involucradas.

A veces se narra de jóvenes que prefieren al animal-forastero que al esposo elegido por sus padres,⁴³ mientras el esposo-animal intenta sin éxito reproducir las reglas sociales tradicionales de intercambio entre afines.

⁴² Regan describe muchos casos de ataques de bufeos a mujeres solas o nativos que cumplen el servicio militar lejos de su casa.

Resumimos algunos cuentos de los caps. 4 y 5 de Regan (1983) y del libro de Andre Marcel d'Ans (1975). «Todos los involucrados son personas que no están bien encajadas en el sistema social o que sólo tienen acceso al sistema político a través de intermediarios» (Regan: 1983:204).

⁴³ Como en el cuento n., 1 de los Cashinahua que aparece en el libro de Andre Marcel d'Ans (1975: 47-73). Gregor indica cómo el mismo patrón se encuentra entre los Mancha, donde los nativos de grupos diferentes y animales están prohibidos y el rango de la sexualidad se percibe entre dos extremos que son, por un lado, el mismo sujeto y, por el otro, lo que no es humano (1985:8).

El extranjero-esposo-animal es visto casi siempre como cruel y no-humano respecto a los hombres pertenecientes al grupo de la esposa. El amante-animal para los nativos amazónicos es un excelente símbolo de la rebeldía de la mujer frente a la voluntad de sus parientes, especialmente varones, de casarla con alguien que ella no quiere como esposo.

Hay muchas narraciones acerca de animales que seducen transformándose en personas en toda la selva amazónica, y nosotros recolectamos uno de ellos entre los Asháninka del Perené que se titula «El Hombre Tigre»: (Esta historia ha sido narrada por una mujer asháninka de 42 años, en junio de 1997).

Cuento No. 1.

«Una familia vivía lejos con sus hijos muy felices y se enfermó uno de sus hijos; en su cuerpo le brotaron unos sarpullidos como quemadura.

El padre se desmayó, le dijo a su señora: «Vámonos muy lejos, vamos a dejar a nuestra hija, porque esta enfermedad nos va a contagiar (sarampión)».

Y a la medianoche salieron de casa dejando sola a la chica durmiendo.

Amaneció y la chica se levantó, buscó a sus padres que ya no estaban y se puso a llorar desconsoladamente.

Luego (a la chica) se presentó un hombre; este hombre era un tigre que se convirtió en ser humano.

Le preguntó a la chica: ¿Qué tienes?.

La chica le respondió: «Estoy enferma. Mis padres se fueron lejos y me dejaron sola».

El tigre convertido en persona le dijo: «Yo te voy a curar; te voy a sanar, no llores. Desnúdate».

Y la chica se desnudó, tenía muchas heridas en su cuerpo.

El tigre convertido en persona empezó a lamerla en todo el cuerpo y la chica sanó.

Después de varios días su papá decidió ir a verla, si estaba viva o muerta.

Al ver a su propia hija sana se sorprendió y le preguntó cómo se sanó.

Ella le contó lo sucedido a su papá: «El hombre tigre está casado (conmigo), trae carne de venado, zamaño, cupte y quirquincho».

Para la chica no le faltaba nada para comer, cada vez que visitaba a su papá le regalaba carne.

Ellos (sus padres) se llevaban la carne.

Pasó buen tiempo y el tigre hombre se enamora de la chica y se casa y llegaron a tener un hijito y se querían mucho.

El tigre hombre para su hijo tenía especial alimento.

Iba y cantaba al niño: «Vamos para ir a nuestra casa a comer a tu mamá». Cada mañana el tigre hombre cantaba a su hijo y la señora se decidió darle a su hijo tabaco para que vomite.

(El niño) empezó a vomitar unos trozos de carne viva y la señora se asustó, dijo: «No puede ser, mejor me iré donde mis padres antes que este hombre, hombre-tigre, me mate.

Aquí termina el cuento del hombre tigre» (Datos del trabajo de campo; fecha: junio de 1997, informante: mujer asháninka de 42 años).

El tigre representa al forastero blanco, portador no sólo de la enfermedad, sino de la curación (la medicina occidental) y de abundancia aparente (el tigre es buen cazador). En el cuento, la chica enferma es abandonada por parte de los padres que quieren evitar la propagación del contagio y minimizar el riesgo de pérdidas de vidas humanas. La chica llora desesperada cuando un tigre disfrazado de hombre, se le aparece y, lamiéndola, la cura. Muchos animales, entre los cuales se encuentran los felinos, se lamen recíprocamente cuando hacen el amor. El lamerse recíprocamente podría parecer, entonces, a los nativos una costumbre sexual típica de los animales y, por lo contrario, la sexualidad humana se expresaría y diferenciaría de la animal por no actuar así. Esto, suponemos, podría ser una explicación de la falta de preliminares sexuales y besos entre la población amazónica.

Como muchos hombres-animales de las narraciones míticas, el personaje intenta enmascarar su agresividad y verdadera naturaleza no-humana, intentando además insertarse en las reglas sociales nativas establecidas, exactamente como en realidad hacen los colonos insertados entre los co-

muneros nativos.⁴⁴

El tigre-hombre cura a la joven lamiéndola en todo el cuerpo: este acto creemos que simboliza los nuevos modales sexuales llevados a los nativos por colonos y forasteros blancos: los besos en la boca y los preliminares sexuales. El beso en la boca y los preliminares sexuales eran desconocidos entre la población nativa, como nos atestiguaron nuestras informantes asháninka. Las mujeres nativas que descubren con forasteros estas técnicas sexuales, prefieren casarse con ellos aunque la familia de la chica lo prohíba porque tiene miedo que el forastero quiera apropiarse de la tierra de la comunidad.

Los colonos mestizos son considerados mejores amantes respecto a los nativos, los cuales, como nos atestiguó una informante mujer asháninka de 35 años: «Nos dejan plantadas» y esta experiencia sexual nueva es razón de adulterio y conflictos familiares.⁴⁵ Sin embargo, los ancianos prohíben los matrimonios con colonos en algunas comunidades más tradicionales porque los colonos son considerados, al decir de nuestros informantes asháninkas: «ladrones de nuestras tierras, más agresivos hacia la esposa»,⁴⁶ además de violadores potenciales de mujeres y menores, además de abandonar repentinamente a la familia sin respetar sus deberes familiares. Por otro lado, en las comunidades aculturadas los matrimonios con mestizos son fuente de prestigio social y los colonos son considerados: «*Más trabajadores, superiores, más cultos respecto a los asháninka, así que a veces menores de edad se escapan con colonos para «lograr una vida mejor»* (informante: mujer asháninka de 42 años; fecha de la entrevista: junio 1997).

⁴⁴ Véase la pág. 42-46 del marco teórico de nuestra tesis acerca de la convivencia inter-étnica entre colonos foráneos y nativos.

⁴⁵ La informante asháninka quiere decir que no puede llegar a tener un orgasmo, porque el hombre termina la relación sexual cuando él está satisfecho. Véase también el cap. 1 de nuestra tesis, págs. 3-10 y 40-43.

⁴⁶ Informantes: mujeres asháninka respectivamente de 42 y 35 años de edad; fecha de la entrevista: junio 1997.

El cuento del hombre tigre representa esta contradicción en representar a los forasteros, especialmente a los «gringos».

La chica curada y seducida y la curación misma es descrita como acto de seducción por parte del hombre-tigre.

La muchacha vive con él y él provee a ella y a los suegros de toda la carne necesaria, cumpliendo con sus deberes de yerno en el servicio a la familia de la novia.

Los padres de la chica maravillados de encontrarla viva, aceptan al forastero buen proveedor de carne y la pareja se enamora convirtiéndose en esposos con la llegada de un niño.

Sin embargo, muy pronto el hombre-tigre descubre su verdadera naturaleza animal y esta característica animal la trasmite a su hijo, que come carne viva.

La mujer asustada regresa a vivir con sus padres antes que el hombre-tigre la mate, ejerciendo así su derecho a alejarse de su esposo y divorciarse.

El cuento reproduce también el funcionamiento de la sociedad asháninka y el contacto con una entidad externa, salvaje, agresiva que intenta mimetizar su verdadera naturaleza insertándose entre los nativos.

La historia no presenta una visión exclusivamente masculina de los acontecimientos, por el contrario la mujer es vista como actor social activo, involucrado en la reproducción y toma de decisiones de la dinámica familiar y social.

También el poderoso hombre-tigre aparece despojado del poder en el plan familiar cuando su esposa decide dejarlo tomando una decisión autónoma.

La chica no es responsable de la elección de un «animal» (=forastero) como esposo, porque el hombre-tigre actúa disfrazado de hombre nativo también a nivel simbólico-social, introducido en las reglas sociales asháninka.

En el cuento, las contradicciones emergen a través del hijo de la pareja, exactamente como en la realidad sucede entre las comunidades mixtas donde los marcos culturales diferentes se encuentran y desencuentran a través de los años posteriores al matrimonio y en la generación sucesiva.

CUVADA E INFANTICIDIO: LA CONDICIÓN DE «NO-PERSONA» DE LOS NIÑOS

En las culturas amazónicas los individuos adultos a pesar de sus capacidades personales en el plantear sus intereses particulares,⁴⁷ sus cualidades específicas que permiten al grupo reproducirse en un medio ambiente difícil, el poder y reconocimiento que el grupo mismo puede otorgarles, si son tomados individualmente permanecen siendo seres extremadamente frágiles, que pueden experimentar varias veces en el curso de su vida el ser poseídos por espíritus y entidades malvadas y por los cuales, en última instancia, su derecho a vivir depende de su capacidad de adaptarse al medio ambiente y en cumplir con sus deberes sociales manteniendo buenas relaciones con los consanguíneos, parientes, aliados y vecinos. Es decir, que la facilidad con la cual los seres espirituales embrujan a las personas refleja directamente su vulnerabilidad psicofísica como individuos frente a la naturaleza y a la comunidad. Los niños amazónicos, especialmente los más pequeños, son víctimas fáciles de la naturaleza; además, no tienen deberes sociales que cumplir, no trabajan y, aún cuando los padres decidan prometerles desde la cuna para asegurarse alianzas estratégicas con los vecinos, no participan realmente de la reproducción social hasta que lleguen a la pubertad y puedan tomar su decisión respecto a su pareja. Los niños no han interiorizado

⁴⁷ Véase el cap. 1 de nuestra tesis.

aún las reglas sociales expresadas a través de los seres sobrenaturales del universo mágico-religioso, y, son entonces, por todas estas razones, seres marginales aún más frágiles que los adultos desde el punto de vista psicofísico, entendiéndose fácilmente cómo, en la óptica amazónica de los tunches y de los camaris, los padres tengan que cuidarlos mucho para que no sean poseídos y puedan sobrevivir al estadio más frágil de su existencia. Los niños son considerados (y no sólo entre culturas amazónicas) más que las mujeres, como un intermedio entre la naturaleza y la cultura y su estatus social se interpreta como ambiguo, interpretación que colabora a hacer comprensible el hecho de que, en simbolizaciones e ideologías culturales suele asignársele significados polarizados y contradictorios dentro de un mismo sistema simbólico.⁴⁸

En este contexto se entiende, también la aparente contradicción de cómo los niños, más delicados que los adultos y dependientes física, emocional, social y espiritualmente de éstos, sean entonces considerados como «no-personas», entendiendo por «persona» el concepto occidental, es decir, el de un ser que tenga automáticamente desde su nacimiento particulares derechos básicos simplemente por ser humano. Esto comporta, por un lado, el ritual de la cuvada, en la cual el padre debe abstenerse de aquellas acciones que puedan afectar a un ser pequeño que se encuentra en una condición tan frágil y, por otro, la vulnerabilidad del niño por parte del mismo contexto socio-familiar que tendría que cuidarlo, es decir, la posibilidad del infanticidio.

⁴⁸ Véase Sherry Otner, ¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza es a la cultura? En Harris y Young (1979, 109-132). Véase también Philippe Ariés (1973), Linda Pollock (1983) citada por Moore (1991:41), adopta una postura distinta de la de Ariés y afirma que el origen de un estado o categoría infantil diferenciada en la sociedad británica se sitúa en un periodo mucho más remoto por el propuesto por Ariés. Sin embargo, la controversia no afecta la importancia de la variabilidad histórica y cultural de las ideas de madre, infancia y vida familiar.

CUVADA

Los nativos no conocen de enfermedades genéticas y creen que las malformaciones congénitas son debidas a los animales que embrujan a los recién nacidos, o a relaciones sexuales con animales. Los padres tienen el deber de velar por la salud del recién nacido y el ritual de la cuvada⁴⁹ enfatiza el rol paterno en generar al niño, su participación en el parto y su reconocimiento de los deberes paternos frente a la comunidad, como atestiguan nuestros informantes:

Entrevista No. 11.

Informante: mujer asháninka, 42 años.

fecha entrevista: abril 1997

«El padre no ayuda durante el parto y se pone en la cama y sufre mientras la mujer da a la luz. Le duele la barriga y las personas no acuden a la parturienta sino a su esposo».

Entrevista No. 12.

Informante: mujer asháninka de 35 años.

fecha entrevista: junio 1997.

«Después del parto la mujer se levanta y ya el día después va a trabajar, mientras que el padre se queda en casa, en la cama, sin hacer nada y toma dieta, hasta que se le caiga el cordón umbilical al bebé. El padre no puede comer carne de monte, de mono, ni comida picante».

⁴⁹ Véase la etnografía de la pag. 40 de nuestra tesis y también: Moore (1991:45) y Regan (1983:39).

Entrevista No. 13.

Conversación personal con Jaime Regan, CAAAP.

«El padre da un trozo de su alma a su hijo y las dos almas siguen conectadas hasta que no se cae el cordón umbilical. Por esta razón lo que el padre hace afecta directamente al niño. Si el padre juega a la pelota, ésta puede cutipar (embruja) al niño que tiene que ser limpiado en la misma agua con la que se limpió la pelota».

«Por ejemplo, los niños asirenados son niños que nacen con las piernas juntadas y sin ano y que mueren en una pocas horas, todavía los nativos creen que son hijos de una mujer que hizo el amor con un bufeo o cutipados (embruja) por un bufeo»⁵⁰. (Información J. Regan).

La cuvada expresa simbólicamente la participación activa del hombre en la creación del hijo: el hombre, después de haber formado el cuerpo del niño por medio de coitos sucesivos, da a luz al bebé, indicando que esta función no es exclusivamente femenina, y sigue gestándolo en su parte espiritual hasta que se caiga el cordón umbilical. Sin embargo, a pesar de las atenciones que recibe por parte de sus padres, el niño permanece siendo un ser marginal a la sociedad, débil, víctima fácil de espíritus malignos que lo pueden afectar antes y después del nacimiento.

⁵⁰ Regan (1983: cap.4) y conversación personal. Para Thomas Gregor estos mitos expresan el riesgo de tener relaciones con animales, tentación siempre presente para el autor: «Mejor que la relación humana, el sexo con animales aparece en los cuentos como una característica normal de las relaciones sexuales» (1985:550). «En los mitos el mundo animal es peligrosamente tentador... Las historias advierten del atavismo sexual y sugieren que la línea entre humanos y animales puede ser cruzada muy fácilmente» (1985: 52-59). Las traducciones son mías.

CASOS DE INFANTICIDIO

Durante nuestro trabajo de campo encontramos pruebas de la existencia de la práctica del aborto y del infanticidio entre los nativos amazónicos. La falta de cuidado hacia los niños enfermos era fuente de preocupación continua para los médicos del servicio de salud y de los hospitales de la Selva Central, que a veces llegaban a juntar su plata para intentar salvar la vida de un niño. Los padres solían llegar al hospital llevando al niño ya gravemente enfermo, así que las posibilidades de salvarlo eran de todas maneras escasas. Los padres preguntaban cuánto costaría curar al niño enfermo y usualmente, si los médicos no aseguraban su curación, se lo llevaban de regreso a la comunidad, comentando que preferían que se muriera con ellos en el bosque. Los doctores y en particular el director del Hospital Rural (de aproximadamente 40 años de edad), opinaban que la edad y el género eran factores determinantes para la toma de decisión de los padres, que hubieran estado dispuestos a gastar si el niño hubiera tenido alrededor de los 10 años de edad y fuera varón, es decir, si su inversión, a decir de los doctores, hubiera podido ser compensada por el trabajo del niño. Sin embargo, suponemos que la discriminación por género y edad al derecho a la salud fuera debida más a una ideología machista introducida por colonos serranos y adventistas -que notoriamente subestiman el rol económico de la mujer-, que a la nativa,⁵¹ mientras que tradicionalmente el infanticidio entre nativos se da independientemente del género en estos casos:

- a) niños nacidos malformados y/o muy enfermos.
- b) niños nacidos por violación sexual de la madre.
- c) niños que la madre no quiere criar.

⁵¹ Véase también nuestros datos etnográficos y estadísticos de las págs. 45-51 de la tesis. Averiguamos casos detallados de infanticidio, de los que no tuvimos el permiso de escribir porque se encuentran en los juzgados. El director del Hospital Rural y su esposa sustentaban la tesis que los Asháninka pueden tirar un niño al río sólo por llorar demasiado, porque lo considerarían enfermo, pero no comprobamos esta hipótesis.

- d) niños que el padre no quiere reconocer y proteger frente a la comunidad.
- e) niños considerados brujos.

Según nuestros informantes asháninka entrevistados:

Entrevista No. 14.

Informante asháninka, mujer de 42 años.

fecha entrevista: junio 97.

«Si una mujer se embaraza y su amante no quiere reconocer al niño, la mujer tiene el deber de abortar y de intentar todo lo posible por lograrlo, especialmente cuando la familia no acepta al novio o el amante no reconoce su responsabilidad».

Entrevista No. 15.

Informante asháninka, mujer de 35 años

fecha entrevista: abril 1997

«El infanticidio es un medio de control de la natalidad: cuando una chica soltera no quiere al recién nacido, lo estrangula».

Entrevista No. 16.

Informante asháninka, mujer de 35 años

fecha entrevista: abril 1997

«Le dan frijoles y yuca para ver si sobrevive. Si el niño muere significa que es débil, entonces hubiera sido un adulto débil, que no va a poder trabajar y no sirve como adulto».

Entrevista No. 17.

Informante asháninka, mujer de 22 años de edad

fecha entrevista: abril 1996

«Si a mí me nace un monstruo yo lo mato».

Las narraciones acerca de las relaciones sexuales entre hombres y animales que analizamos pueden tener un doble nivel de lectura: por un lado expresan el tabú en contra de las relaciones con animales y forasteros, por otro, expresan en forma simbólica, mágico-religiosa, las contradicciones sociales y las consecuencias que éstas tienen para los niños. Generalmente en las historias los niños que nacen de las relaciones entre hombre y animales son anormales, monstruosos y son matados por la madre, mientras la madre misma se somete a la atención de un curandero para superar el susto.⁵²

El bufeo es el animal que por su ser físico ambiguo, al mismo tiempo pez y mamífero, mejor expresa simbólicamente las contradicciones sociales.⁵³ Por esta razón los cuentos de bufeos que seducen a jóvenes no sólo justifican el error humano individual, sino el infanticidio del recién nacido, cuando éste es anormal o cuando el padre rechaza reconocerlo y asumir sus deberes frente a la comunidad. La práctica del infanticidio con niños minusválidos, no viables en un medio ambiente tan difícil, es común, como nos atestiguaron los informantes asháninka. Este concepto de «viabilidad física necesaria» a la reproducción social explicaría la tendencia a practicar una eutanasia pasiva y a la falta de cuidado con respecto a la prevención y salud hacia los niños pequeños entre la población amazónica.

La aparente contradicción de esta usanza del infanticidio con la de la cuvada que se mantiene en las mismas comunidades nativas la intentamos explicar con el hecho que el ritual de la cuvada está dirigido al padre del niño, que de esta manera asume la responsabilidad del nuevo ser, mientras que el recién nacido todavía no es considerado «persona» y, por su parte, tiene que pasar unas pruebas, como la de sobrevivir a las enfermedades, para demostrar que será un adulto fuerte, capaz de trabajar y que criarlo

⁵² Regan (1983: cap.4).

⁵³ Véase Regan (1983:203) citando a Douglas (1967: 237-239).

será un esfuerzo conveniente por parte de su grupo familiar. Tengamos presente que criar un niño en la selva y protegerlo de enfermedades y peligros requiere de un esfuerzo notable por parte de los padres. Culturalmente sería difícil justificar el infanticidio de niños sanos, aunque nacidos fuera de un arreglo matrimonial formalizado, porque los abuelos o vecinos podrían ocuparse de él, como sucede con frecuencia.

Las historias alrededor de los amantes-animales justifican esta acción por parte de la madre: como en el caso de la violación, los actores utilizan las narraciones míticas para no responsabilizarse frente a sí mismos y al grupo social.⁵⁴ Los nativos amazónicos como los Asháninka, creen que un niño se forma a través de relaciones sexuales sucesivas, por la acumulación de espermatozoides dentro de la barriga de la mamá que lo nutre con su sangre, como una incubadora. Si la mujer ha tenido relación con varios amantes, el niño es producto de todos y puede ser considerado anómalo,⁵⁵ así que esta creencia justifica el infanticidio en caso de violación sexual de grupo o de paternidad «múltiple» y especialmente en caso de incesto, cuando por ejemplo, en la violación de grupo participaron consanguíneos de la mujer que quedó embarazada. Por otro lado, esta creencia nativa conlleva consigo que no es posible para una mujer embarazarse solamente teniendo una relación sexual, así por lo menos creían nuestras informantes asháninka:

«Tuve sólo una relación con él, por esto no quedé embarazada» (mujer, 42 años, junio 97).

«No se puede terminar embarazada teniendo sólo una relación sexual» (mujer, 22 años, agosto 96).

⁵⁴ Thomas Gregor indica cómo entre los Mancha, mientras se tolera el sexo pre-marital, los embarazos fuera del matrimonio son considerados equivocados. La madre del hijo ilegítimo es objeto de desprecio y el niño sin padre objeto de abuso; por esta razón las adolescentes son casadas en los meses siguientes saliendo de su periodo ritual de reclusión» (Gregor: 1985:30).

⁵⁵ Véase: Gregor (1995:30).

La relación materna madre-hijo, en lo que concierne al cuidado de la prole entre nativos, está culturalmente menos cargada de significados simbólicos respecto a la de padre-hijo y vivida por parte de los actores sociales como un rol más natural respecto al paterno que necesita una justificación ritual. Dada la importancia social y religiosa del papel de la paternidad, la falta de la protección y participación paterna en hijos de madre soltera, justificaría la obligación moral de la madre de abortar o matar al recién nacido. Todavía encontramos una utilización actual tan generalizada del infanticidio o eutanasia de niños enfermos que pensamos en nuevos procesos de cambio social insertados en el marco nativo original.

DESDE EL USO HASTA EL ABUSO DE LA ORIENTACIÓN INSTRUMENTAL ENTRE LOS NATIVOS AMAZÓNICOS

En esta última parte queremos discutir brevemente, cómo los cambios estructurales debidos a procesos aculturativos con colonos, misioneros, sectas, el modelo económico occidental, etc., fomentan la ampliación de las contradicciones sociales y del uso de la «orientación instrumental». A los sistemas asimétricos por género y edad se añaden otras jerarquías: la primera entre población colona y nativa y la segunda entre nativos profesionales (hombres y mujeres) que han acumulado bienes y poder y «simples nativos». En ambos casos hay una distorsión de conceptos, ideas y de todos los factores socio-culturales nativos y normas de moralidad y comportamiento.

La norma nativa que permite a los esposos adquirir un derecho sexual idealmente exclusivo hacia su pareja y que tradicionalmente servía para limitar los conflictos inter e intra-familiares debidos al adulterio, se transforma en abuso sexual del marido hacia su esposa.

La violación sexual que estaba institucionalizada en ocasiones particulares, por ejemplo en contra de mujeres que quiebran determinadas reglas sociales, como ver la flauta sagrada, o que vayan solas a la chacra o

lugares aislados por la tarde etc., se generaliza en contra de grupos de mujeres y niños que no están quebrando ninguna regla socialmente compartida.

El abuso de menores, antes casi desconocido o penalizado con la muerte del violador, ahora sucede frecuentemente en comunidades mixtas o muy cercanas a los colonos tanto que la DEMUNA, los Hospitales y la Defensoría de Derechos Humanos registran casos de denuncias en contra de colonos que violan nativos. Asimismo, el patrón colono de la violencia doméstica pasa al nativo por medio de los matrimonios mixtos.

Creemos que el infanticidio como control de la natalidad no es una norma a nivel tradicional si la mujer se encuentra regularmente casada, por cuanto es menos peligroso que un aborto. Suponemos que su actual utilización sea una distorsión o abuso de las normas consuetudinarias, porque el rechazo e infanticidio del recién nacido es además contrario a las normas sociales de recibir niños desamparados dentro del hogar, a menos que no se trate de niños malformados o producto de una violación. Además no nos pareció nativa la actual costumbre de elegir entre el sexo y la edad del niño que tiene que ser sacrificado porque se encuentra enfermo.

A nivel de las normas morales tradicionales de comportamiento encontramos una aparente contradicción de base entre la libertad sexual individual otorgada a la joven soltera y la obligación moral ideal a no dar la luz hijos fuera de los arreglos matrimoniales formalizados, aunque el mito del bufeo que transformándose en hombre seduce a la mujer soltera o separa dejándola embarazada con engaños, legítima después la muerte del recién nacido monstruoso y anómalo, permitiendo superar «mágicamente» estas contradicciones en la concepción moral nativa.

Para resolver esta aparente contradicción pensamos enfocar el aborto y el infanticidio en base a la idea que tanto el feto, como un recién nacido, no es considerado un individuo a pleno derecho y autodeterminante, por lo que no se le permite vivir si su existencia podría desencadenar un conflicto social. Por otro lado, el acto social adulto tiene derecho a su libertad, pero

no tiene que crear escándalo y «faltar el respeto» con su libre conducta individual, arriesgando además estrategias familiares de alianzas planteadas o establecidas.

CONCLUSIONES

Lo que hemos querido demostrar es cómo funciona el mecanismo positivo de lo que llamamos «orientación instrumental»: ficción socialmente compartida por parte de los actores sociales y que actúa para aliviar los conflictos irresolubles que surgen desde dentro del mismo sistema y como actualmente este instrumento se está transformando en cobertura para cualquier tipo de comportamiento.

El mecanismo de la «orientación instrumental» como homeostato regulador de conflictos y variables culturales, permite la negociación entre interpretaciones alternativas de la realidad social por parte de los mismos actores sociales, aunque no resuelva la causa del conflicto mismo, tendiendo solamente a minimizarlo.

El concepto se presta a una interpretación ambigua y uso indiscriminado debido a los cambios estructurales en las relaciones de género de los últimos años en relación a la inserción de las comunidades nativas en la sociedad nacional.

La cultura mestiza amplifica las contradicciones internas y las asimetrías de los sistemas de género en las cuales encuentra su encaje.

Llegamos a la conclusión que el aporte económico de género, la complementariedad y los intercambios que ésto suscita, son solamente un elemento dentro de un proceso de cambios muy complicados por el cual mecanismos simbólicos positivos de cohesión social se vuelven destructivos y justificativos de la explotación social dentro de los mismos grupos étnicos.

Asimismo, hemos analizado la manera en el que el concepto nativo de persona presenta una variable respecto a la idea occidental: los derechos a la vida, a la salud, a ser acogido en la familia de origen, en la comunidad, no son automáticos, no se adquieren por su nacimiento. El niño tiene que pasar por un largo proceso psico-físico y social para lograr el derecho a ser parte de la comunidad de los hombres y ser considerado un ser humano, lo que, como tal, se diferencia de otros animales gracias a la interiorización de específicas normas de comportamiento expresadas por las creencias mágico-religiosas. Muchos factores sociales y espíritus malvados pueden influir sobre su destino humano. Aún adultos, los individuos permanecen permeables a las agresiones de las entidades de su mundo espiritual así como a los ataques de los miembros de su mismo grupo social o de otros individuos forasteros. Los ataques místicos manifiestan por un lado la marginalidad social de algunos actores sociales en determinadas circunstancias y, por otro, permiten disfrazar realidades y responsabilidades incómodas en algo simbólicamente aceptable, mientras que el ritual, como el de la cuvada, permite un continuo reajuste de este equilibrio entre el ser humano y el mundo sobrenatural, entre el individuo y la sociedad de la cual quiere ser parte, subrayando, al mismo tiempo, la diferencia entre ser hombre y ser animal a través de la norma social compartida.

BIBLIOGRAFÍA

BAMBERG, Joan

1974 «*The Myth of Matriarchy. Why Men Rule in Primitive Society*». En: Michelle Zimbalist Rosaldo and Lamphere (eds.) **Women, Culture and Society**. Stanford University Press.

CAAAP - APEP

1996 «**Derechos Humanos y Pueblos Indígenas de la Amazonía Peruana**. Lima.

COLLIER, Jane F.

1981 «*Politics and Gender in Simple Societies*». En: Ofner y Whitehead. **Sexual Meanings. The Cultural Construction of Gender and Sexuality** Cambridge University Press. pp- 275-328.

D'ANS, Andre Marcel

1975 **La verdadera Biblia de los Cashinahua**. Mitos, leyendas y tradiciones de la selva peruana. Lima: Mosca Azul Editores.

DEAN, Bartholomew

1996 «*Forbidden Fruit. Infidelity, Affinity and Brideservice among the Urarina of Peruvian Amazonia*». En: **Royal Anthropological Institute**. Great Britain. Vol. 1. No. 1. pp. 87-110.

DEWEY, John

1994-98 **Encyclopaedia Britannica** CD 98.

GREGOR, Thomas

1973 «*Privacy and extra-marital affair in a tropical forest community*». En: Daniel Gross (edit.) **People and Culture of Native South América**. New York: The Natural History Press. pp. 242 – 262.

1985 **Anxious Pleasures**. University of Chicago Press. pp. 223.

MATURANA, Humberto y VARELA, F.

1986 **The Tree of Knowledge** Boston: Shambhala.

MOORE, Henrietta L.

1991 **Antropología y Feminismo**. Ediciones Cátedra, Universitat de València, España.

OTNER, Sherry y WHITEHEAD, Harriet

1981 «*Introduction: Accounting for sexual meanings*». En: Other y Whithead. **Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality** – Cambridge University Press. pp. 1 – 27.

REGAN, Jaime

1983 **Hacia la tierra sin mal: La religión del pueblo en la Amazonía**. 2da. Ed. Iquitos: Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía. Lima: CAAAP.

YANAGISAKO, Sylvia y DELANEY Carol

1995 «*Naturalizing Power*». En: Sylvia Yanagisako and Carol Delaney. **Essays in Feminist Cultural Analysis**. Routledge. pp. 1 – 2.