

PARENTESCO, MATRIMONIO E INTERESES DE GÉNERO EN UNA SOCIEDAD AMAZÓNICA: EL CASO AGUARUNA

Astrid A. Bant

Este artículo, a partir del gran marco que constituye la construcción de significados en las relaciones sociales, nos introduce a lo específico del sistema de género y parentesco de los aguaruna para, desde la perspectiva de género, analizar aspectos ligados al parentesco y matrimonio de esta sociedad nor-amazónica. Es a raíz de este problema que la autora hace uso del "enfoque orientado a los actores" en el que la diferenciación de los intereses de género enfatiza el rol creativo de la mujer, así como su importancia en el trabajo de desarrollo.

This study shows how the system of kinship and marriage, which is built out of a complex of rules and norms, in practice is the site of negotiating between genders, where the stakes are joint and opposing interests. The author uses an actor oriented approach which places emphasis on the differences of interests according to gender as an important aspect of planning, implementing and evaluating development work. It also places emphasis on the creative role of women in the production and continuity of the indigenous society and on her potential for generating social change.

INTRODUCCION

Aplicando la teoría de Godelier (1988:139) a las sociedades indígenas amazónicas, se llega a demostrar que en este tipo de sociedad el sistema de parentesco coincide con la estructura económica de la sociedad, porque las relaciones de parentesco asumen las tres funciones que definen las "Relaciones de Producción".

Estas funciones son:

- 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 (Ibid:130).

Godelier argumenta que las funciones del sistema de parentesco son a la vez "materiales" y "mentales" (Fr.: idéel). La parte material del sistema de parentesco son las relaciones sociales que existen en acciones observables para el cumplimiento de obligaciones y la realización de derechos, sean materiales o mentales, recíprocas o unilaterales. La parte mental de la realidad "no aparece como los efectos de las relaciones sociales en el pensamiento, sino como uno de los componentes internos de estas relaciones y como una condición necesaria para su formación (y también para sus reproducción)" (Ibid:151). Lo mental está presente y activo en todas las actividades del ser humano y es "lo que hace el pensamiento" (Ibid:151). El pensamiento representa, interpreta, organiza y legitima, en otras palabras, produce significado cultural. En base al significado producido organiza y reconoce relaciones entre personas, y entre éstas y la naturaleza. La parte mental del sistema de parentesco son realidades sin las cuales el sistema de parentesco no podría existir ni reproducirse: reglas de matrimonio y descendencia, terminología, residencia, y un cuerpo de principios que definen y legitiman los derechos y las obligaciones personales vinculadas a las relaciones de parentesco y demilitan el significado social de ser un pariente o un no-pariente (Ibid:151).

Ahora bien, si la parte mental del sistema de parentesco da significado a la realidad pre-social e independiente de las diferencias biológicas hombre y mujer, es el pensamiento que transforma al hombre y la mujer biológicos en las categorías culturales de hombre y mujer social, y transforma la sexualidad en

una teoría de parentesco. La unidad básica del sistema de parentesco, las categorías culturales de "hombre" y "mujer", coincide con la unidad mínima (potencial) de producción en la sociedad amazónica. Esta unidad mínima es "en sí un microcosmos de la sociedad, y las relaciones dentro de ella son a menudo tomadas como modelos de las relaciones en la esfera más amplia de la interacción social dentro de la comunidad como un todo" (Seymour-Smith, 1988:186). En las páginas que siguen, demostramos que 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 en una manera idéntica a lo que plantea Godelier sobre la coincidencia funcional del sistema de parentesco con las relaciones de producción de la sociedad Aguaruna tradicional en su totalidad.

Veamos:

- 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 Medios de destrucción, de intercambio, y de los medios de comunicación (entre personas, y entre personas y lo sobrenatural) principales.
- 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 del 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" (tumar árboles, cazar, hacer guerra).
- 3) La forma social de la circulación y distribución de los productos del trabajo es 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 en un intercambio no equitativo en la unidad productiva mínima.

Estos principios que constituyen los fundamentos del sistema de género y 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 la reproducción del sistema de parentesco.

En este tipo de sociedad 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 mínima, y el sistema de parentesco, que funciona como relaciones de producción en la sociedad, no son instituciones distintas, ni campos de estudio distintos, porque ambos construyen la explicación de las obligaciones y derechos y de las relaciones de igualdad y desigualdad entre personas en base a una interpretación de las diferencias biológicas entre hombre y mujer (Ibid).

Ahora bien, sería un error asumir la teoría de sentido común de que el sistema de género y parentesco en sí ofrece una explicación para el por qué de una forma de organización de relaciones de producción. El sistema de género y parentesco, más bien, da un significado a las relaciones de producción. El sistema de género y parentesco trata acerca de la distribución de derechos y obligaciones entre las categorías culturales de miembros de la sociedad, y el estatus, el prestigio, y los privilegios que ellas posiblemente conllevan, pero no es la causa de la forma de las relaciones de producción observada (Ver: Dahrendorf, 1968; Collier, 1988: Cap. 4). Aunque ella contribuye a mantenerla y fortalecerla, la desigualdad contenida en el sistema de género y parentesco corresponde a un orden social que existe *a priori* de ella (en términos de la función en el proceso de producción y reproducción de la sociedad). La pregunta clave no es cómo el sistema de género y parentesco distribuye obligaciones y derechos entre los diferentes parientes, sino por qué los diferentes parientes tienen estas obligaciones y derechos (Collier y Yanagisako, 1987:35). El sistema de género y parentesco es interpretado y negociado diariamente por personas reales en situaciones concretas: sus términos ofrecen puntos de referencia en el discurso de la defensa, la refutación y la negociación del estatus social.

El enfoque que se usará para analizar la relación entre los sistemas de parentesco y matrimonio y los intereses de las mujeres y los hombres está inspirado en el llamado "enfoque orientado a los actores" (*actor oriented approach*). Esta perspectiva, que se ubica entre las corrientes post-estructuralistas de las ciencias sociales, se dirige al análisis de los procesos de interacción entre "estructuras" y "actores" centrándose en las nociones de: "agencia" y la construcción de significado y acción social en situaciones de la vida cotidiana. La idea básica de este enfoque es que los individuos toman decisiones y eligen lo que a ellos les conviene dentro de contextos estructurales que proveen los límites a lo que se puede pensar, desear, elegir, decidir, etcétera, o en otras palabras, la capacidad humana de actuar en su interés dentro de una estructura dada. Este

nuevo paradigma en las ciencias sociales incide en la capacidad creativa y transformadora de los individuos sobre las estructuras, y contribución al cambio social a pesar del poder de las estructuras, y en este sentido se opone a los postulados neo-clásicos y marxistas.

En los primeros párrafos se presentarán las características formales del sistema de género y parentesco Aguaruna; ellas forman parte del complejo conjunto de factores interrelacionados manejados por los participantes de esta sociedad en la construcción de significado en las relaciones sociales. Luego presentamos un análisis desde una perspectiva de género de algunos aspectos de la práctica del parentesco y matrimonio tradicional Aguaruna, mostrando la dinámica y naturaleza del proceso de negociación entre los actores dentro de la estructura social dada. Finalmente discutimos la importancia de "enfoque orientado a los actores" (*actor oriented approach*) y una perspectiva de género para el trabajo de desarrollo con grupos indígenas amazónicos.

TIPOLOGIA DEL SISTEMA DE PARENTESCO AGUARUNA

El sistema de parentesco de la familia Jíbaro, a la cual pertenecen los Aguaruna, ha sido tema de varios estudios (Brown, (1984) y Larson (1977)) estudiaron parentesco Aguaruna: Harner (1972) los Shuar; Seymour-Smith (1988) los Shiwiar: Taylor (1984) estudió la estructura básica del parentesco y matrimonio de la familia Jíbaro).

La terminología Aguaruna corresponde, en términos generales, a las características de un tipo de terminología de parentesco conocido como "Dravidiano" o "Iroqués". Esta terminología se organiza alrededor de las relaciones de afinidad entre hombres, y los grupos de parientes que ellos representan (Dumont, 1983:4), logradas a través del intercambio de mujeres.

Entre las características formales de la terminología Dravidiana se distinguen 4 principios de oposición:

- 1) La distinción de generación.
- 2) La distinción de sexo.
- 3) La distinción de 2 clases de parientes dentro de la misma generación.
- 4) La distinción de edad (Dumont, 1983:3).

La tercera distinción es la característica más importante (la única que en ninguna manera está vinculada a hechos biológicos). Ella produce dos categorías de parientes, consanguíneos y afines, en las generaciones +1, o/ y -1. Estas

categorías forman el marco para la reproducción del vínculo de afinidad establecido en las generaciones anteriores, y supone y favorece el matrimonio entre primos cruzados como el medio para lograr esta reproducción.

Las dos categorías producidas por esta terminología comprenden a todos los parientes sin tercera categoría, y en su aplicación práctica es un sistema en el cual, a través del matrimonio, consanguinidad y afinidad constituyen una unidad que abarca toda la sociedad.

Si analizamos la terminología Aguaruna se ve que (Fig. 1a):

Fig 1a. Terminología Referencial

+2	Apach		Dukuch			
	H	CONSANGUINEOS	M	H	AFINES	M
+1	Apag		Dukug	Diich		Dukug
H	Yatsug		Ubag	Saig		Antsug (ant. cas.) Nuwag (Ea) Wajeg (HaEa, Eaho)
0						
M	Ubag		Kaig	Antsug (ant. cas.) Aishug (Eo) Wajeg (Hoeo, EoHa)		Yuwag
-1	Uchig		Nawantug	Aweg Saig Antsug		Aweg Yuwag Antsug
-2	Tijag					

- 1) Hay distinción de generación, excepto en la categoría de afines en las generaciones 0 y -1 para el pariente "Saig", que es el esposo (potencial) de una consanguínea de ego masculino; para el pariente "Yuwag" que es esposa potencial de una consanguínea de ego femenino, y para el pariente "antsug" que es la esposa o el esposo potencial de ego masculino o femenino.
- 2) Hay distinción de sexo, excepto en la generación 0, en los términos usados entre hermanos de sexo opuesto (ubag), entre esposos potenciales (antsug), y entre cuñados de sexo opuesto (wajeg); en la generación -1 en el término para los esposos potenciales de los hijos de ego. En la gen -2 hay un solo término para todos los nietos. Para el resto de los parientes masculinos y femeninos hay términos distintos para ambos sexos, no se usa derivados del término masculino para el femenino, o viceversa.
- 3) Hay distinción de dos clases de parientes dentro de las generaciones +1, 0 y -1.
- 4) No hay distinción de edad dentro de las generaciones.

El sistema Dravidiano es un modelo de uno de los tipos de terminologías más comunes en el mundo, por eso no es de sorprender que las terminologías específicas de las cuales se ha deducido el modelo, muestran ciertas variantes frente a él. La terminología Aguaruna se clasifica como "Dravidiana" principalmente por su característica de producir dos clases de parientes dentro de las generaciones +1, 0 y -1.

LAS REGLAS DEL MATRIMONIO

La regla para el matrimonio preferencial es simple y confirmada por todos los Aguarunas. Un hombre se casa con la hija del hermano de su madre o la hermana del padre, quienes son las parientes casables más cercanos.

Esta regla ha sido "dictada" por el héroe cultural "Bikut", un joven, quien, según cuentan los Aguaruna, enseñó al pueblo Aguaruna las reglas de comportamiento higiénico y social, que él había visto en visiones resultado de tomar grandes cantidades de alucinógenos sin parar desde niño (Chumap et al.: 297-311). Bikut explicó que los hermanos no podían casarse, porque se habían desarrollado del mismo semen.

La prohibición de casarse entre personas desarrolladas del "mismo" semen, se debe considerar en relación al concepto indígena de la concepción y el desarrollo del feto. Tradicionalmente se supone que un feto no-desarrollado entra en el útero de una mujer en la forma de semen, metido allí por un hombre durante el coito. La mujer durante el período de gestación alimenta al semen con su sangre para que se desarrolle en un bebe⁽¹⁾ La interpretación cultural del papel de la mujer en la procreación biológica como envase-receptora de una substancia vital masculina que se puede por sí desarrollar (con una buena alimentación) en un ser humano es la base etno-científica de la discriminación entre primos paralelos y primos cruzados y por lo tanto del matrimonio preferencial con el primo cruzado. Hermanos (o primos paralelos) de sexo opuesto no pueden casarse porque ambos son productos del semen del mismo padre o sus padres son hermanos y por lo tanto tienen el mismo abuelo, o sea son productos de la misma línea de semen (comparable con "la línea de sangre" en castellano). En cambio, los hijos de una pareja de hermanos de sexo opuesto (primos cruzados) sí pueden casarse porque los hijos de la mujer de la pareja de hermanos pertenecen a otra línea de semen, es decir a la línea de su esposo.

Al nivel de la práctica social se nota que el matrimonio con HaNoMa o HaNaPa es la unión que reproduce perfectamente la alianza constituida en la generación de los abuelos, y así garantiza la perpetuación de las estrechas relaciones de consanguinidad y afinidad en un grupo endogámico. En el contexto de la obligación del yerno de trabajar en el servicio del suegro brindarle el producto de su trabajo para que sea redistribuido por el suegro entre los miembros de su familia extensa, desde el punto de vista de los suegros, el verdadero "sobrino cruzado" (aweg) es la mejor elección para ser el esposo de su hija porque, se dice, cuando el yerno viene a vivir en la casa de la novia ¿Cómo no me va a servir bien el hijo de mi propia/o hermana/o?"

Las condiciones no siempre permiten la realización de un matrimonio según el ideal de los primos cruzados más cercanos. Existe una escasez de mujeres subjetiva; por la misma práctica del matrimonio preferencial, la poliginia, el levirato, o por un desequilibrio en la proporción natal de los sexos en una época, se puede producir una falta de candidatas para el matrimonio entre primos cruzados cercanos. En muchos casos se realiza el matrimonio preferencial entre primos cruzados más lejanos, o sea entre hijos de "sai" o "yuwag" (primos cruzados del mismo sexo), o entre un tío/a y sobrina/o cruzado si hay una relativa compatibilidad en términos de edad. Esta última forma de matrimonio merece una mayor explicación. Aunque el matrimonio oblicuo (entre personas de diferentes generaciones) con la hija de la hermana se

sitúa al borde del incesto por involucrar sólo a un par de hermanos de sexo opuesto (ubag) en el intercambio entre consanguíneos y afines (el matrimonio con la HaNaMa o la HaNaPa requiere dos pares de hermanos de sexo opuesto, y el matrimonio entre primos cruzados clasificatorios cuatro pares), es una forma aceptable por su posible reproducción en las siguientes generaciones, y por el hecho que la proporción de consanguinidad a afinidad en la relación de los esposos es igual a la de la relación entre los padres de los esposos (Dreyfus y Taylor, 1988:10-11).

En un sistema que reconoce sólo dos clases de parientes, resulta lógico que si el matrimonio preferencial es con una clase de parientes, el matrimonio con la otra clase es considerado incestuoso. En el caso Aguaruna el matrimonio entre personas de las categorías "hijo/a" y "padre/madre", y "primos paralelos" está prohibido aunque por los lazos múltiples entre las personas el matrimonio incestuoso es muchas veces una cuestión de interpretación.

Tradicionalmente la forma más común de poliginia era un hombre que se casa con varias hermanas, y hasta ahora se conserva este ideal⁽²⁾. En la sociedad Aguaruna la norma es que el yerno trabaja por un período en el servicio del suegro. Si un yerno trabaja a satisfacción del suegro, él podría adquirir el acceso a otra(s) hermana(s) de su esposa. Para el joven esposo es la manera más común de conseguir otra esposa mientras que está comprometido con el padre de la primera mujer, y aunque no tiene suegro no puede ausentarse de su hogar para trabajar en otra casa. La poliginia sororal, al nivel de la reproducción del grupo endogámico, tiene la ventaja de la probabilidad de mayor número de primos cruzados cercanos en la generación -2.

El levirato es una práctica matrimonial en la cual el hombre tiene el derecho a la esposa de su hermano o a la hermana de su esposa si ellas se quedan viudas. Esta forma de matrimonio "refleja el hecho que una vez que una alianza ha sido establecida por un matrimonio ella se generaliza a todos los hermanos del mismo sexo de la pareja original" (Seymour-Smith, 1988:199). Una vez que la mujer ha sido transferida al grupo de parientes de su esposo, ella sigue siendo miembro de este último, aunque muera el esposo, para que el lazo establecido no sea anulado.

La poliginia y el levirato son parte de un conjunto de matrimonios posibles en el contexto Aguaruna. Otras formas son: la poliginia con mujeres que no son hermanas, matrimonio con una mujer no emparentada, con una mestiza, con una huérfana, una mujer "robada" de otro grupo, con una mujer de las categorías "hija" o "hermana", o "madre consanguínea".

La poliginia con mujeres que no son hermanas, se encuentra en situaciones de circunstancias especiales, por ejemplo en el caso de un shamán que pide en matrimonio a la hija de un paciente como "pago", o a veces en el caso de un hombre que ya tiene hijas casables que puede negociar una mujer para él mismo (si no tiene hijos solteros) cuando da en matrimonio una de ellas. En este último caso la obligación del trabajo no se aplica porque se trata de una relación igualitaria entre dos hombres que intercambian hijas. Otras posibilidades de conseguir una esposa sin tener que trabajar para el suegro son el matrimonio con una huérfana o una mujer robada durante una expedición guerrera, en la actualidad se ve una mayor incidencia de matrimonio con mestizas (aunque no tan frecuente como mujeres Aguaruna con esposos mestizos) la desventaja de estos matrimonios es que tampoco traen relaciones de alianza.

Los matrimonios entre parientes consanguíneos cercanos están muy mal vistos en la sociedad Aguaruna. Sin embargo, como ya hemos mencionado anteriormente, el matrimonio incestuoso está sujeto a la interpretación positiva o negativa de los lazos múltiples que los esposos tienen entre ellos, la acusación de ser "incestuoso" (Ag. "tuwa") puede ser usada como arma política en un conflicto social interno.

Brown indica una cifra del 22% de matrimonios entre personas de categorías prohibidas en las comunidades de Alto Mayo (Brown, 1984:85). Taylor calcula un porcentaje de 30 a 40% de matrimonios "desviantes", o sea que no siguen la regla ideal del matrimonio de primos cruzados cercanos y/o matrimonio endogámico para los Achuar, otro grupo Jíbaro (Taylor, 1983:100). Los matrimonios que no se ajustan al modelo indígena normativo, como los matrimonios con no-parientes o con parientes demasiado cercanos, han sido interpretados por Taylor como formas de "inevitable transgresión y manipulación" del modelo normativo, que en su forma "no son libres de constreñimientos estructurales" que están, en efecto, "estrechamente determinadas en sus manifestaciones por la naturaleza de la estructura sub-yacente" (Ibid:103-4). Los matrimonios que no siguen las reglas de endogamia, primos cruzados, y/o poliginia sororoal forman parte esencial de la estructura de parentesco Jíbaro. Las formas de matrimonio exógamo, impiden que los aglomerados de grupos residenciales se cierren completamente, y aseguran la existencia de lazos entre diversos grupos residenciales, mientras que los matrimonios cercanos (a veces demasiado cercanos según la norma) garantizan la cohesión y permanencia temporal del grupo endogámico. Además, todas las diferentes formas de matrimonio forman una escala de posibles acciones para el hombre en la realización de su estrategia personal en la política de alianzas.

REGLAS DE RESIDENCIA Y COOPERACION

Tradicionalmente los Aguaruna vivían en las zonas interfluviales entre los ríos grandes. Diez a quince grupos residenciales formaron lo que Descola (1983) llama "un nexo endogámico": dos o más grupos de parientes cognáticos, estrechamente emparentados entre ellos por varias generaciones de intercambio de mujeres, que ocupan un territorio, construyendo sus casas y chacras dispersas dentro de sus límites.

El "centro de gravedad social del nexo endogámico" era un "Kakajam" o gran hombre. Los límites físicos y sociales del nexo endogámico dependían de la capacidad del Kakajam de manipular y operativizar las obligaciones debidas a él por la posición que ocupa en su red de parentesco personal, y de mantener y formar alianzas mediante las cuales podría asegurar el territorio y proteger a los habitantes contra invasiones guerreras. El sistema de parentesco Aguaruna de filiación indiferenciada se presta particularmente bien, gracias a su plasticidad y las capacidades de contracción (endogamia) y dilatación (exogamia) de los grupos de parientes, para estrategias de manipulación de relaciones genealógicas y formar alianzas a través de la adquisición de cuñados (en el período de ascensión del Kakajam) o yernos (en el período de consolidación del Kakajam).

El nexo endogámico dio el contexto para la residencia uxorilocal de las nuevas parejas. El yerno se trasladó de la casa de sus padres a la casa de los padres de la novia. El traslado del novio generalmente no implicó la salida de su territorio natal, porque los padres de la pareja, hermanos de sexo opuesto u otros primos cruzados, compartían un territorio común. La neolocalidad, o el regreso a la casa del padre del esposo, después de varios años de servicio para el suegro o su muerte, tampoco significaba un cambio dramático en la residencia geográfica. El cambio de residencia, además, es un hecho recurrente en la vida familiar, pues cada 5 a 15 años construyen una casa y chacras en un lugar nuevo. Las reglas de residencia tienen la importancia de juntar a las personas en grupos de cooperantes, cuyas actividades son esenciales a la producción y reproducción del nexo endogámico. La división sexual del trabajo organiza el trabajo en actividades masculinas y femeninas. Aunque en las actividades genéricas, marcadas como femeninas (crianza de hijos, animales y plantas, fabricación de cerámica, etc.) o masculinas (guerra, caza, pesca, fabricación de Medios de Trabajo y comunicación, fabricación de canastas y tejidos, construcción de vivienda, etc). casi siempre entran personas del sexo opuesto en alguna etapa del proceso de trabajo, el campo de actividad y su producto está considerado como "de hombres" o "de mujeres". Esta separación conceptual de actividades está permanentemente presente en el discurso de los Aguaruna.

La residencia uxoriocal, entendida como la participación del yerno en el núcleo de producción y circulación del suegro, organiza los grupos de cooperación masculinos cotidianos, como la caza y la pesca; y extraordinarios como la minga, alrededor de las relaciones de afinidad.

Al contrario del caso masculino, la uxoriocalidad une principalmente a mujeres consanguíneas en el mismo hogar. Las mujeres casadas no tienen la obligación de colaborar entre ellas ni distribuir entre todos los miembros del grupo doméstico. Las obligaciones de hombre y mujer con este punto esencial son asimétricas: El hombre colabora con, y produce para sus afines incluyendo a su esposa; la mujer produce sólo para su familia nuclear (su esposo y sus hijos). Sin embargo, la obligación del varón es temporal, hasta que se independiza del suegro, mientras que la obligación de la mujer frente a su esposo y sus hijos (hasta que se casan) es permanente (Ver Collier, 1988:Cap I).

Las observaciones sobre el carácter individual de la producción femenina entre los Achuar de Descola (1986:208-9) se aplican también a la sociedad Aguaruna: "En principio, cada mujer casada dispone de su propio huerto, (...), en el seno de una roza más vasta, la que estará dividida en tantos lotes como hay mujeres casadas en la unidad doméstica. Por lo tanto, no se puede hablar de una explotación comunitaria del huerto por el grupo de coesposas, y la individualización matricentrada de las tareas domésticas en el seno de la casa prevalece igualmente en la horticultura: cada mujer sólo es responsable de la plantación, el cultivo, del cuidado de su simple parcela (...) Asimismo, cuando una joven de la casa pasa, por su matrimonio, al estatuto de horticultora autónoma, se ve autorizada a no trabajar más en el huerto de su madre y a disponer de un huerto para su uso propio".

Mientras el padre de una joven que se casa alivia su carga laboral por la llegada de un yerno, la madre de la misma joven pierde una mano de obra, porque la hija, aunque se queda en la casa de los padres, ya no produce para su familia nuclear biológica, sino sólo para su familia nuclear reproductiva.

Que la distribución obligatoria de los productos agrícolas de la mujer sólo abarca su familia nuclear reproductiva está confirmado por Kelekna en un estudio sobre el proceso de socialización entre los Achuar: "Si su madre está en buenos términos con sus coesposas (sus tías maternas), sus hermanos de padre de vez en cuando los acompañan en las comidas. Sin embargo, si la relación entre las co-esposas (hermanas) no es tan armónica, los hermanos de padre pueden jugar juntos (aunque menos que con sus hermanos de madre y

padre), pero la tía materna no les da de comer (Kelekna, 1981:220). También en la fiesta, aunque la distribución de la sobre-producción agrícola, mayormente en la forma de masato, abarca un grupo de consumidores más amplio que la familia nuclear, las mujeres guardan y sirven sus productos estrictamente separados.

A pesar que ellas no participan directamente en la producción y distribución dentro del grupo doméstico, sino que forman núcleos inclusivos de la unidad doméstica, las mujeres pasan la mayor parte de su tiempo trabajando en compañía de parientes consanguíneos femeninos, como su madre, hermana, prima paralela. Aunque la organización cooperativa entre mujeres no está tan elaborada como la de los hombres, existen formas de cooperación entre ellas. Al nivel de la familia nuclear las hijas solteras cooperan en la producción de la madre, y las abuelas (viudas o demasiado desgastadas como para poder proveer para sus esposos) cooperan con sus hijas casadas. Luego hay la cooperación del tipo "ayuda mutua" e "intercambio de bienes" entre mujeres casadas principalmente consanguíneas, que no es cooperación productiva en el sentido de los hombres, porque no resulta en él un producto común. Esta forma de cooperación no es estrictamente obligatoria, es informal, y no presupone una relación de desigualdad, como se observa entre yerno y afines. La cooperación entre mujeres casadas, consanguíneas o afines, siempre sigue el modelo de consanguinidad, o sea, las mujeres casadas siempre cooperan como si fueran hermanas. Es posible que la "consanguinización" que se encuentra en la transformación de la terminología referencial en vocativa, para y entre mujeres (Fig. 1b), refleja la ausencia relativa de relaciones de dependencia entre todas las mujeres casadas, consanguíneas y afines, ubicándolas en la esfera de la consanguinidad conceptualizada en términos de relaciones de relativa igualdad, lo cual contrasta con la esfera de afinidad que conlleva nociones de relaciones de desigualdad (entre hombres).

La naturaleza de las actividades extraordinarias pertenecientes a la esfera masculina hace que generalmente requieran de un mayor grado de organización cooperativa, por ejemplo la guerra, la minga para tala de árboles, construcción de casa, expediciones para cazar y pescar, que las actividades extraordinarias de mujeres. Además, parece que éstas son menos frecuentes, por ejemplo la minga de deshierbe, recolección de productos del bosque. La fabricación de sal, en lugares generalmente ubicados a una distancia considerable de la casa familiar, es una de las actividades femeninas que exige mayor organización y cooperación entre mujeres.

Fig 1b. Terminología vocativa

+2		Apachi		Dukuchi	
		H CONSANGUINEOS M		H AFINES M	
+1	Apawa	Dukuwa	Diichi	Dukuwa	
H	Yatsuju	Ubaju	Saiju	Ubaju (ant. cas.) Nuwaju (Ea) Wajeju (HaEa, Eaho)	
0					
M	Ubaju	Kaiju	Ubaju (ant. cas.) Aishju (Eo) Wajeju (Hoeo, EoHa)	Yuwaju	
-1	Uchiju	Nawanta	Aweju Saiju Ubaju	Nawanta Uchiju	
-2	Tijaju				

LOS INTERESES DE GENERO Y LA NEGOCIACION

¿Cómo entonces interpretamos los intereses de los géneros frente al sistema de parentesco y matrimonio tradicional?

El sistema de parentesco y matrimonio formalmente asigna a cada persona según su sexo, edad y estatus un conjunto de obligaciones y derechos. A través del matrimonio se operativizan las obligaciones y los derechos a nivel de grupos residenciales, de parejas y de hombres y mujeres en general. La medida en la cual se concretizan las expectativas formales depende de cada

situación y de la fuerza de convencimiento de cada persona. Mientras que los intereses de género de los varones generalmente son tratados como prioritarios frente a los intereses de las mujeres y figuran prominentemente en el discurso oficial, la operacionalización de dos derechos y obligaciones entre los géneros es objeto de negociación en el cual las mujeres disponen de recursos para ser tomadas en cuenta y ejercer presión en los procesos de decisión.

"La división sexual del trabajo" sugiere que los hombres y las mujeres se casan para ganar acceso a los productos económicos del sexo opuesto. Sin embargo, si analizamos los derechos y obligaciones de los hombres y de las mujeres ante la sociedad Aguaruna, como en muchas otras sociedades amazónicas e indígenas americanas, se llega a una conclusión distinta.

Los sistemas de género y parentesco amazónicos prescriben la distribución amplia de los productos del varón, pero no de los productos de la mujer. Mientras que el hombre está obligado a distribuir el fruto de su labor entre parientes (específicamente entre afines en la generación +1 que luego lo distribuyen entre los demás miembros de su familia) la obligación de distribuir los productos femeninos se limita al esposo y los hijos de la productora. Sólo cuando le sobra, ella comparte sus productos con otros. Esta diferencia en obligaciones por sexo contradice el supuesto interés equitativo de ambos sexos en la constitución de una unión conyugal, concepto sugerido por "la división sexual del trabajo" y "la complementariedad" de las actividades masculinas y femeninas en el matrimonio. A la mujer le basta ser miembro de una familia (extensa) para tener acceso a los productos masculinos, específicamente carne, mientras que un varón necesita de una esposa para obtener acceso a los productos femeninos, específicamente masato. (Su madre puede darle productos agrícolas para su propio consumo, pero el varón no tiene acceso al masato de su madre o su hermana casada para invitar a otros). Como consecuencia, en términos de intercambio de productos masculinos y femeninos, la mujer tiene menos que ganar de un matrimonio que el varón (Ver Collier, 1988:16-7).

La diferencia entre las obligaciones de hombre y mujer, y sus consecuencias, es fundamental para el significado del matrimonio, y provee el contexto para la forma de validación del matrimonio más generalizado. Hemos visto que el sistema dravidiano da lugar a la reproducción de alianzas entre hombres, representantes de sus grupos de parientes, a través de un intercambio de mujeres en el matrimonio. La sociedad Aguaruna pertenece al tipo de sociedad en la cual el matrimonio, es decir la alianza entre grupos de parientes, se valida por medio del trabajo del yerno para el suegro (*brideservice societies*). Las uniones

maritales jóvenes son generalmente inestables debido a la tendencia de las novias a resistirse al matrimonio. Ella siempre se escapa (Kelekna, 1981), tiene amantes, previene el embarazo, no sirve al novio conforme la norma, canta canciones mágicas para "dominar" al esposo (Brown, 1986), se suicida o intenta suicidarse (Grover, 1973; Grupo Desarrollo Alto-Marañón, 1978, Brown, 1984 a,b, 1986, 1988).

Para que se establezca una unión duradera, el yerno depende de la influencia del suegro sobre su hija. Son el padre y los hermanos de la novia los responsables por "la entrega a la fuerza", una forma corriente de juntar a los esposos en matrimonio, y/o "devolver la mujer escapada a su esposo", en otras palabras colocar a la mujer en la posesión del yerno, y también del buen comportamiento de la mujer con su nuevo esposo, o sea el cumplimiento por parte de la mujer de sus obligaciones conyugales; y es el yerno el que recompensa la disponibilidad positiva de sus aliados masculinos con su trabajo. El yerno Aguaruna no trabaja para "pagar" al suegro por "la compra" de su hija (el verbo aguaruna "sumat" significa "comprar" y "pedir en matrimonio"), porque eso lo podría hacer una sola vez o en una temporada determinada, sino más bien para conseguir la cooperación del suegro y sus cuñados en la preservación de su matrimonio durante un tiempo duradero.

Un hombre depende de la producción de masato de su esposa para invitar generosamente a sus huéspedes. Aunque el masato pertenece a la mujer y ella usa parte de éste para alimentar a sus hijos y a ella misma, una gran parte es servido a pedido del marido para crear y reforzar sus relaciones con otros hombres. Una predisposición positiva de la esposa hacia el lazo marital es, por esta razón, de gran importancia para el éxito social de un hombre.

La figura del amante es un factor prominente en la estructuración de las relaciones de género. Mientras que las relaciones entre los esposos están fuertemente dominadas por conceptos de mutuas obligaciones, la relación entre los amantes es más bien concebida como un intercambio voluntario dirigido al placer de ambos. La mujer secretamente prepara un masato hecho de la yuca asada hongeada, que es extremadamente fuerte y sólo bebido en el contexto de relaciones ilícitas, el hombre le trae la carne asada de una paloma que especialmente gusta a las mujeres u otro regalos. El esposo es consciente de lo atractivo que es para su mujer el tomar amantes y toma diferentes precauciones para prevenirlo, asustándola con las consecuencias que tendría su descubrimiento y con medidas concretas como no dejarla sola.

Sin embargo, el marido usualmente deja las formas menos sutiles de coersión sobre la mujer en manos de los consanguíneos de ésta por temor a que ella intente suicidarse, una acción común entre las mujeres (Grupo DAM, Brown 1984, 1988; Grover 1973). El suicidio es la única forma de acción por parte de la mujer que resulta en una ruptura inmediata de la relación entre hombres. A través del suicidio una mujer puede forzar a sus parientes masculinos a tomar acción militar contra su marido y parientes cercanos, perdiendo, de esta manera, su fuerza de trabajo así como también la de su cuñado y una alianza altamente valorada entre las familias proveedoras y receptoras de esposas.



*Se salva a una
suícida de la
comunidad de
Chipe. Se le
prepara un suero
con agua y azúcar.*

La información disponible en la actualidad sobre las prácticas de suicidio femenino conduce a la hipótesis de que la conducta de un marido está condicionada por la siempre presente amenaza de suicidio de su esposa y sus consecuencias. Existen indicios de que la amenaza de suicidio es un medio femenino de ejercer presión sobre la unidad marital y sobre la relación con los parientes cercanos masculinos, a fin de lograr un ajuste adecuado de la situación personal de una mujer, generalmente la aceptación por sus parientes masculinos de su



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

resistencia a estar casada, su pedido de divorciarse o la cancelación de las intenciones del marido de tomar una segunda mujer. Estos intereses pueden, a veces, ser tan importantes para una mujer, que ella puede decidirse a arriesgar su vida para forzar una decisión favorable en favor de sus intereses personales. El marido y los parientes masculinos estarán más dispuestos a acatar sus demandas cuando afrontan la posibilidad de que ella tenga éxito en quitarse la vida una próxima vez. La frecuencia y número de casos de intentos de autoenvenenamiento y autoenvenenamiento efectivo por parte de las mujeres es de carácter tal, que el intento de suicidio podría ser considerado un importante mecanismo social, por medio del cual las mujeres entran en el ámbito de las decisiones políticas en una sociedad en la cual la mayoría de las decisiones políticas están dominadas por los hombres.

Así es como la resistencia de la mujer contra el matrimonio, en sí una forma organizativa de desigualdad (de género), es la base para la otra forma importante de desigualdad en la sociedad Aguaruna, es decir la desigualdad



Para que se produzcan las arcadas se le da un huevo crudo.

entre hombres. De la transacción marital entre dos grupos de parientes resulta una relación de dependencia del yerno hacia el suegro, que se expresa en la distribución de obligaciones y derechos y el estatus, prestigio y privilegios que ella conlleva. Es la interrelación de los dos ejes de desigualdad -entre mujeres y hombres, y entre hombres - la que crea el orden social en la sociedad Aguaruna. Aunque las relaciones de poder entre hombres son cíclicas, o sea corresponden al ciclo de vida de cada individuo, y las relaciones de poder entre mujeres y hombres son más bien de naturaleza estructural, esto no quiere decir que las mujeres no poseen poder. Hemos visto que las mujeres practican varias formas de resistencia y mantienen las llamadas "áreas de autonomía" (Okely, 1989:7), esferas y/o actividades en las cuales las mujeres tienen poder de decisión y sus intereses llegan a influenciar substancialmente algunos procesos de decisión, como por ejemplo en el campo de la agricultura de subsistencia.

La división sexual del trabajo ubica a las mujeres en el centro de la producción agrícola y su rol prominente de experta en este campo hace aceptable que las productoras tomen decisiones relacionadas a la producción agrícola en una relativa autonomía.

Específicamente, la producción alimentaria, un conjunto de procesos dentro de los cuales se observa una importante coincidencia de intereses de género (el buen desarrollo de la producción alimentaria es un interés especial de los hombres en cuanto esperan dedicar el excedente a la creación y mantenimiento de sus redes sociales), provee a las mujeres de un punto de partida para ejercer mayor "poder de negociación" (en inglés el concepto ha sido definido como: *bargaining power*) en las relaciones familiares y grupales dominadas por los intereses de los hombres. Las mujeres pueden usar su posición estratégica en la producción alimentaria y algunas otras actividades como un "espacio de maniobra" (Ver Long 1984; Anderson 1992), es decir, para introducir sus intereses personales como mujeres o, en algunos casos, intereses colectivos de género en la arena política.

Villarreal (1992), en su artículo sobre relaciones de género en la zona rural de México, formula algunas hipótesis desde la corriente del "enfoque en los actores" (*actor oriented approach*), que son relevantes para el entendimiento de la realidad de los Aguaruna. La autora critica el uso del concepto de "poder" que frecuentemente ha sido conceptualizado como un peso que oprime y penetra a su sujeto completamente y definido como la capacidad de un individuo y un grupo de imponerse sobre otros; ha sido además discutido en términos de la pregunta ¿quién lo tiene? y ¿cómo se ejerce? Ella prefiere usar el concepto de "espacio de maniobra", que incluye la probabilidad de lograr sólo una parte del proyecto de uno y la aceptación de soluciones intermedias con el objetivo de ganar lo máximo posible en las negociaciones bajo condiciones dadas como, por ejemplo, el sistema de parentesco y matrimonio. En este sentido, "poder" obtiene su significado en situaciones de lucha, negociación y consentimiento (Villarreal, 1992:255-6). "Los con poder y las sin poder" llegan a ser categorías sólo en situaciones específicas, y aun en estas instancias, las víctimas no necesariamente son pasivas, si no más bien podrían estar involucradas en la resistencia activa (Ibid:257).

Mirando a la sociedad Aguaruna con el concepto de poder de Villarreal en mente, se llega a responder a una pregunta que nace de una estadía en cualquier comunidad aguaruna: ¿cómo es que en la realidad cotidiana se observa a mujeres Aguaruna que tienen todas las características de ser personas

con sentido de autoestima en cuanto a su valor productivo, con un dominio impresionante de las relaciones sociales de su familia y grupo, mientras que el análisis clásico de las relaciones de poder que disocia a las mujeres de imágenes de autoridad y poder, demuestra que las mujeres son las víctimas de una opresión fuerte dentro de la sociedad? Esta imagen de las mujeres indígenas poseedoras de fuerza, convicción, poderosas, es real. Usando el concepto de poder como "poder de negociación" y considerando a las mujeres como "actrices" en los procesos de negociación dentro del sistema de parentesco y matrimonio, se resuelve la aparente paradoja existente entre las imágenes de mujeres poderosas y mujeres sin poder, dando lugar a un entendimiento del poder como el poder de actuar, hacer, construir, mejorar bajo todo tipo de condiciones, también en las condiciones desfavorables (Ver Elshtain, 1992).

No sabemos si las mujeres indígenas han logrado mejorar sus posición dentro de su sociedad a través de su larga historia; la perspectiva tradicionalista y androcéntrica de la mayoría de las investigaciones sobre relaciones sociales dentro de las sociedades indígenas de la selva no se han planteado la pregunta. Posiblemente las mujeres aguarunas han logrado cambios positivos en el sistema de género mediante estrategias colectivas en el proceso de negociación, así como también es posible que ellas luchen por conservar ciertos componentes de sus condiciones dentro del sistema de género en una sociedad en proceso de cambio. Lo importante es reconocer la existencia y el potencial de las mujeres en los procesos de negociación que dan significado a las relaciones sociales.

Anderson, hace ocho años (1985:336) llamó la atención sobre la utilidad de "la noción de sistemas de género (que) permite superar el análisis de la situación de hombres y mujeres cada uno por su lado; del mismo modo el desarrollo tiene que significar un incremento del bienestar y la participación de todos, sin ignorar que ambos sexos tienen una posición estructural diferenciada al interior de todos los grupos humanos". Ella señala que "los procesos de cambio desatados hace varios años han acarreado cambios compensatorios, generalmente hacia una mayor opresión de la mujer" (Ibid:344), y propone que se investigue más los sistemas de género en la selva y que se tome en cuenta en el momento de planificación de la introducción de innovaciones de cualquier índole, el recibimiento diferenciado de la intervención por los hombres y las mujeres; además, que se creen condiciones para que hombres y mujeres se beneficien de manera más igualitaria de las innovaciones (Ibid).

El trabajo de desarrollo en la zona de Aguaruna todavía se caracteriza por la ausencia de una perspectiva de género.

El enfoque orientado a los actores, resalta la importancia de los procesos de diferenciación de los intereses de género como aspecto importante de la planificación, implementación y evaluación de los trabajos de desarrollo, y pone énfasis en el rol creativo que tiene la mujer en la producción y continuidad de la sociedad indígena, así como su potencial generador del cambio social.

NOTAS

- (1) La misma relación se encuentra en la conceptualización del rol de la mujer en el cultivo de plantas en la chacra: las plantas necesitan ser alimentadas con sangre. Para que no se vuelvan vampíricas y ataquen a la mujer o sus hijos, la mujer prepara un líquido de color rojo de agua mezclada con la semilla de Achiote (Bixa Orrelana) y con ésta riega sus plantaciones nuevas.
- (2) Según un estudio de Brown en los años 80 el porcentaje de matrimonios poligínicos en la actualidad es alrededor de 15% del total de las parejas (Brown, 1984:87).

BIBLIOGRAFÍA

ANDERSON, Jeanine.

1985. Los sistemas de género y el desarrollo en la selva. *Shupihui* Vol.X, No. 35-36:335-346.

1992. *Intereses o Justicia. ¿A dónde va la discusión sobre la mujer y el desarrollo?* Documento de trabajo II. Lima: Red Entre Mujeres.

BROWN, Michael F.

1984a. *Una Paz Incierta*. Lima: CAAAP.

1984b. 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.

1986. *Tsewa's Gift. Magic and Meaning*.

1988. Power, Gender, and the Social Meaning of Aguaruna Suicide. *Man* (N.S.) 21:311-28.

COLLIER, Jane Fishburne.

1988. **Marriage and inequality in Classless Society.** Stanford, Calif.: Stanford University Press.

COLLIER, Jane Fishburne & Silvia Junko YANAGISAKO (Eds.).

1987 **Gender and Kinship. Essays toward a Unified Analysis.** Stanford, Calif.: Stanford University Press.

CHUMAP LUCIA, Aurelio & GARCIA-RENDUELES, Manuel.

1979. "Duik Muun": **Universo mítico de los Aguaruna.** Vol. I. Lima: CAAAP.

DAHRENDORF, Ralf.

1968. **Essays in the Theory of Society.** Stanford, Calif.: Stanford University Press.

DAM. (GRUPO DESARROLLO de ALTO MARAÑÓN)

1978. Diagnóstico provisional para el sector salud. Río Cenepa. En: **Salud y Nutrición en Sociedades Nativas.** Alberto Chirif (Ed.) Lima: CIPA. pp. 49-74.

DESCOLA, Phillippe.

1983. Cambios en la territorialidad y en la apropiación de la tierra entre los Achuar. **America Indígena XLIII: 2.**

1986. **La Nature Domestique. Symbolisme et praxis dans l'ecologie des Achuar.** Paris: Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.

DREYFUS, Simone y Anne-Christine TAYLOR.

1988. **Structures Elementaires de Parente en Filiation Idifferenciée: Le cas de Systemes Dravidiens d'Amerique de Sud Tropical.** Mecanografía.

DUMONT, Louis.

1983. **Affinity as a value. Marriage Alliance in South India, with comparative essays on Australia.** Chicago: University of Chicago Press.

ELSHTAIN, Jean Bethke.

1992. The power and powerlessness of women. In: **Beyond equality and difference. Citizenship, feminist politics and female subjectivity.** Gisela Bock y Susan James (Eds.). London: Routledge.

GODELIER, Maurice.

1988. **The Mental and the Material.** Great Britain: Verso.

GROVER, Jeanne.

1973. **Aguaruna Suicide.** Información de Campo No. 15a. Dallas, Texas: Summer Institute of Linguistics. Microfich.

HARNER, Michael J.

1972. **The Jivaro. People of the sacred waterfalls.** New York: Anchor Press / Doubleday.

KELEKNA, Pita.

1981. **Sex asymmetry in Jivaroan Achuar Society: A Cultural Mechanism promoting Belligerence.** Doctoral Dissertation University of New Mexico. Ann harbor: Xerox University Microfilms.

LARSON, Mildred L.

1977. **Organización sociopolítica de los Aguaruna (Jibaro). Sistemas de linajes segmentarios.** *Revista del Museo Nacional.* XLIII: 467-489.

LONG, Norman.

1984. **Creating Space for Change: A Perspective on the Sociology of Development.** Inaugural Lecture, University of Wageningen. *Sociología Ruralis* XXIV:168-84.

OKELY, Judith.

1989. **Defiant moments: Gender, resistance and individuals.** The Phyllis Kaberry Memorial Lecture. Taylor Istitution, Oxford. *Man* (N.S) 26:3-22.

SEYMOUR-SMITH, Charlotte.

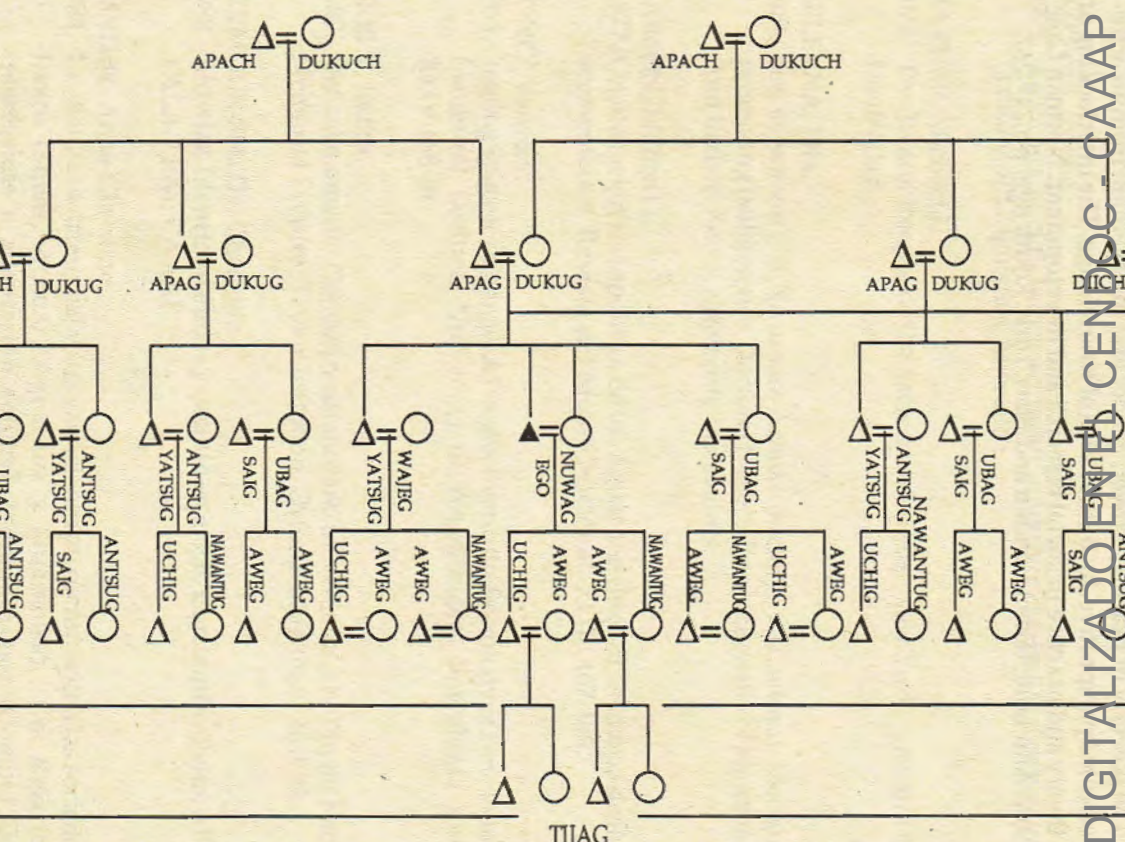
1988. **Shiwiar. Identidad étnica y cambio en el Río Corrientes.** Quito: ABYA-YALA. Lima: CAAAP.

TAYLOR, Anne-Christine.

1984. **La alianza matrimonial y sus variaciones estructurales en las sociedades Jivaro (Shuar, Achuar, Aguaruna y Huambisa).** En: **Relaciones interétnicas y adaptación cultural.** Moreno Yanez (Compl.) Quito: Mundo Shuar.

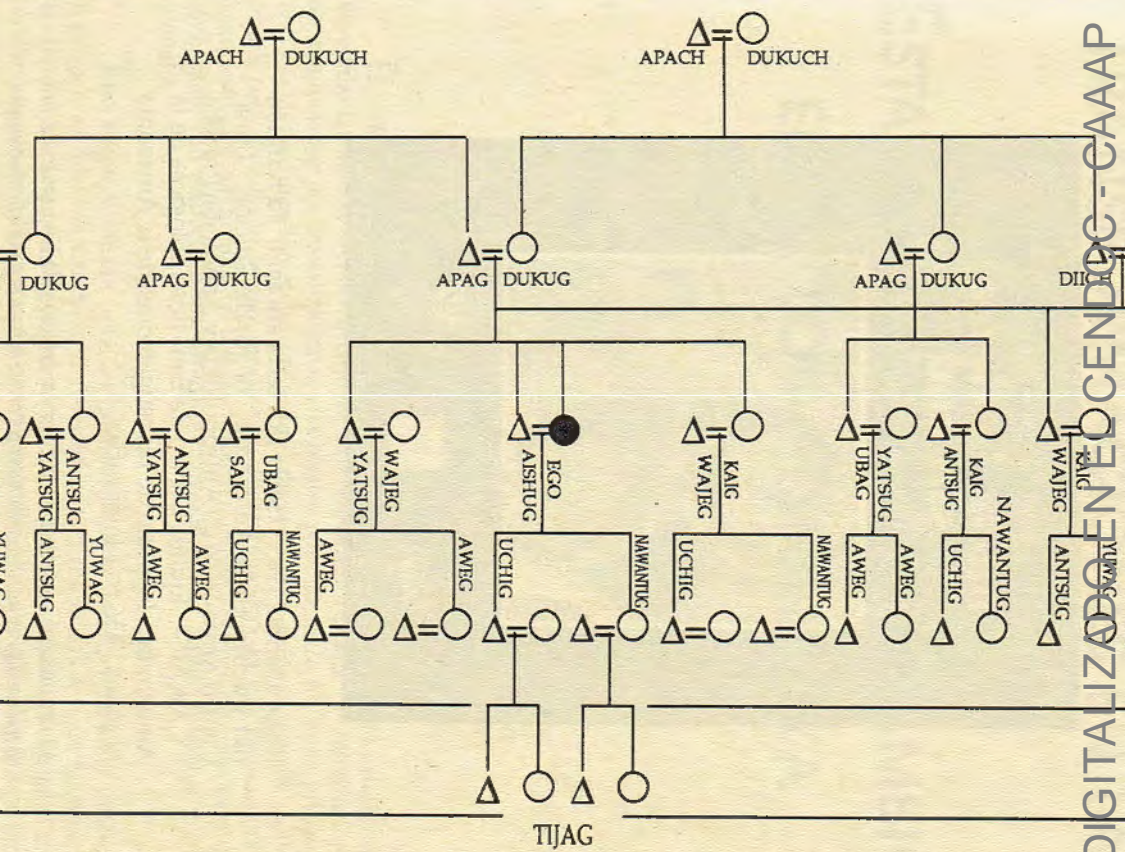
VILLARREAL, Magdalena.

1992. The powerty of practice. Power, gender and intervention from an actor-oriented perspective. In: **Battlefields of Knowledge. The interlocking of theory and practice in social research and development.** Norman Long and Ann Long (Eds.) London and New York: Routledge. pp.247-267.



Términos referenciales utilizados para consanguineos y afines en el caso de matrimonios entre primos cruzados.

DIGITALIZADO EN EL CENTRO DE INVESTIGACIONES Y ESTADÍSTICAS DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO - CAAAP



Términos referenciales utilizados para consanguíneos y afines en el caso de matrimonios entre primos cruzados.



Regan, Jaime. 1993. **Hacia la Tierra sin mal. La religión del pueblo en la Amazonía.** Segunda Edición. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica – CAAAP –. Iquitos Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía / Instituto de Investigaciones de la Amazonía Peruana. 456 p. + fotografías.

Monumental estudio que enfoca la religiosidad popular de la Amazonía Peruana, con todos sus sincretismos y manifestaciones simbólicas propias de culturas con memorias mítica.