

## STATUS DE LA MUJER Y CAMBIO POR ACULTURACION: CASOS DEL ALTO AMAZONAS <sup>1</sup>

Kathleen Stocks  
Anthony Stocks  
(Idaho State University)

*The authors begin with a theoretical review of studies of sexual differentiation of roles in societies. They analyze change in feminine roles in indigenous societies in relation to their level of acculturation and their participation in the market. With this background they study three cases from the Peruvian Amazon: Candoshi, Cocamilla and Shipibo. They use this data to confirm the importance of hypotheses presented earlier.*

\* \* \*

*Les auteurs partent d'une révision théorique des études sur la différenciation sexuelle des rôles dans les sociétés. Ils analysent le changement des rôles féminins dans des communautés indigènes à partir du niveau d'acculturation et de leur participation au marché.*

*A partir de cette optique, ils étudient trois cas d'étnies indigènes de l'Amazonie péruvienne: Candoshi, Cocamilla y Shipibo. Les résultats confirment l'importance des hypothèses initialement annoncées.*

\* \* \*

*Die Autoren gehen von einer theoretischen Revision der Untersuchungen über geschlechtliche Rollendifferenzierung in den Gesellschaften aus. Sie analysieren den Wandel der Frauenrolle in den Eingeborenendortgemeinschaften je nach dem Grad der Akkulturation und ihrer Beteiligung am Markt.*

*Von diesem Standpunkt ausgehend, werden drei Fälle von einheimischen Gruppen im peruanischen Amazonasgebiet untersucht: Candoshi, Cocamilla und Shipibo. Die gesammelten Daten bestätigen die Wichtigkeit der am Anfang postulierten Hypothesen.*

---

(1) La investigación de campo en que se basa este trabajo tuvo lugar entre 1975 y 1979. El periodo entre 1975 y 1978 fue pasado con los Indios Cocamilla, con los auspicios de The Social Science Research Council, The National Science Foundation y The Department of Health, Education and Welfare, bajo la forma de una beca Fulbright-Hayes. Fuentes de apoyo adicional fueron The Tropical South American Research Program de la Universidad de Florida y el Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica. La investigación sobre los Indios Candoshi se condujo en 1979. Este trabajo está basado en un contacto relativamente breve con este grupo, un periodo de cerca de 4 meses durante la estación de lluvias de 1979. Se reconoce con gratitud el apoyo del Centro Amazónico de Antropología y de Aplicación Práctica y del Tropical South American Research Program.

En la última década, los estudios sobre la antropología de la mujer han aumentado dramáticamente. Este incremento en la atención hacia los roles de la mujer se debe a una mayor conciencia de la participación y contribuciones de la mujer a la vida social que hasta hace poco habían sido ignoradas por antropólogos de ambos sexos entrenados en programas educacionales de orientación masculina (Rosaldo & Lamphere, 1974; Reiter, 1975; Friedl, 1975). Reiter (1975) ha señalado que ocurrieron excepciones a este sesgo masculino en el trabajo de Mead (1935) y Landes (1938). Más recientemente Matthiasson (1974), Rohrlick-Leavitt (1975) y Pescatello (1973) han elaborado una serie de artículos que enfocan la participación de la mujer en los sistemas económicos, políticos e ideológicos de varias culturas. Paulme (1963), Sweet (1967) y Fernea (1976) han editado libros con artículos relativos a la mujer en diversas zonas geográficas —Africa, el Mediterráneo y Medio Oriente, respectivamente. Se han realizado etnografías que investigan varios aspectos de los roles de la mujer por Chiñas (1973), Fernea (1965), Goodale (1971) Murphy y Murphy (1974), Strathern (1972), Wolf (1972) y Potter (1979). Existe una mayor información concierne a la investigación de los roles de la mujer desde una perspectiva antropológica (Martin & Voohries, 1975; Friedl, 1975; y Hammond & Jablow (1976).

La nueva literatura antropológica ha sido criticada por su marcado énfasis en el rol del poder y la autoridad de la mujer (Aaby, 1977). Aunque esta crítica pueda en parte ser precisa, se cree generalmente que la información recopilada específicamente sobre la mujer era necesaria para compensar el anterior desequilibrio y la falta de documentación sobre la función de la mujer en la sociedad nativa. Más aún, se ha reconocido que el enfoque más productivo para la comprensión del uso del poder y la autoridad tanto por hombres como mujeres en un sistema social, es el que incluye las bases, limitaciones y límites subyacentes a estas variables (Matthiason, 1979; Rosaldo, 1974).

Un tema que surge de la investigación antropológica sobre el rol de la mujer es si la dominación masculina es o no universal. A pesar de que muchos investigadores señalan la existencia de un amplio rango de roles sexuales a nivel transcultural, cierto grado de dominación masculina en la mayoría de las culturas ha sido observado por Rosaldo y Lamphere (1974), Orner (1974) y Friedl (1975). Friedl (1975) define dominación masculina como una situación en la que los hombres tienen un acceso altamente preferencial —aunque no siempre derechos exclusivos— a aquellas actividades a las que la sociedad atribuye el mayor valor y cuyo ejercicio permite un cierto control sobre los otros” (p. 7).

Rayna Reiter (1975) observa la variación transcultural, señalando que las sociedades difieren grandemente en la “cantidad de igualdad o desigualdad sexual expresada conscientemente por miembros de ambos sexos” (p. 15). Tomando en consideración la dificultad de evaluar transculturalmente la estratificación sexual en términos de acceso al prestigio, el poder y las recompensas, ha surgido la discusión de si uno puede enfocar el problema en términos de *el* status de la mujer. Schegel (1977) y Whyte (1978) han llegado a la conclusión de que las relaciones entre los sexos son demasiado complejas como para simplemente sugerir que uno es dominante y el otro, subordinado. Schegel, sugiere que cada sociedad debe investigarse en términos de “su propia dinámica interna y sus relaciones con otras sociedades” (p. 34). Whyte (1978), al igual que otros investigadores, ha notado una fuerte inclinación evolutiva en la que las mujeres tienden a perder el control sobre la propiedad y la autodeter-

minación, al proceder de sociedades de menor a mayor avance tecnológico. Aún así, en ese estudio transcultural de 93 sociedades no se hallaron variables específicas que afectasen consistentemente la posición de la mujer. Whyte concluye:

*Uno no puede seguir asumiendo que transculturalmente exista algo como el status de la mujer. Tampoco puede uno asumir que una posición favorable para la mujer en un área particular de la vida social estará relacionada con posiciones favorables en otras áreas. Tampoco puede uno buscar el mejor indicador de status de la mujer, o la variable clave que afecte el status de la mujer (p. 170).*

Las conclusiones de Whyte, dichas de una manera menos negativa, parecen ser que la posición de la mujer, a través de la evolución de las sociedades de menor complejidad a las de mayor complejidad, debe examinarse en el propio contexto de cada una de ellas. Un número de estudios recientes (Brown, 1970, 1975; Friedl, 1975; Levine, 1966; Martin y Voorhies, 1975; Ottenberg, 1959; Sanday, 1974) sugiere que en las sociedades hortícolas el prestigio de la mujer está firmemente asociado con su control de los bienes valorados y/o estratégicos. El problema es entonces, desde la perspectiva de White, que cada sociedad hortícola bien puede valorar artículos diferentes, dependiendo de los accidentes de la historia y el contexto ecológico específico de cada grupo. Lo que es un bien estratégico en un grupo étnico puede ser menos significativo en un grupo con necesidades y experiencias históricas diferentes. El presente trabajo, un examen de los efectos de la aculturación en las mujeres de la Amazonía, procede bajo este supuesto, e investiga los efectos diferenciales de la cosecha para la venta (cash-cropping) y la participación en el mercado, sobre la posición de la mujer en tres sociedades nativas de la región Amazónica peruana: la Candoshi, la Cocamilla y la Shipibo.

La literatura sobre la mujer de la Amazonía es escasa. El estudio Ablove (1978) sobre los Shipibo del Este peruano enfoca principalmente el aprendizaje del parentesco en niños; sin embargo, ofrece alguna valiosa información sobre las conductas de las mujeres tanto hacia los hombres como hacia las demás mujeres dentro de una sociedad matrilineal. El trabajo de Bergman (1974) sobre los Shipibo las actividades de subsistencia, teniendo como foco principal la función de los hombres dentro del sistema. Dole (1976) y Murphy y Murphy (1974), en sus trabajos sobre indígenas Sud Americanos hortícolas, observan que el contacto con instituciones económicas nacionales como la explotación forestal y las misiones, afectan diferencialmente a hombres y mujeres.

Una tesis general de este trabajo es que dos factores importantes —aunque frecuentemente dejados de lado— influyen en los efectos de la participación en el mercado y la cosecha para la venta, sobre la posición de la mujer: (1) el estado de aculturación del grupo nativo cuando entra en contacto con el mercado moderno, y (2) el estado de desarrollo del mercado nacional o regional que se contacta, en relación a factores como la infraestructura de distribución y el contacto con el grupo consumidor interesado en los bienes que las mujeres producen.

Si, por ejemplo, un grupo nativo relativamente no-aculturado, en el cual las mujeres tienen el control sobre una serie de productos, contacta una estructura de mercado nacional o regional de bajo nivel de desarrollo —como en el caso del Este peruano durante los siglos XVII al XIX— las mujeres no se beneficiarían del contac-

to dado que faltaría una apreciación de los bienes por ellas producidos. Tampoco puede esperarse que se beneficien del contacto con una sociedad que etnocéntrica-mente considera la bebida de yuca (*masato*) desagradable, allí en donde son mujeres las que controlan la producción y distribución de este recurso valorado internamente. Sin embargo, el prestigio y la autonomía económica de la mujer en la sociedad nativa pueden ser muy altos. Por otra parte, un grupo nativo aculturado en un grado considerable, cualquiera éste sea, bien puede haber discontinuado la producción de la mayor parte de artículos nativos que serían de interés aún para un mercado desarrollado. Las mujeres de grupos aculturados de la región Amazónica peruana, como los Cocamilla, hace largo tiempo que han sido excluidas del control de cualquier producto, inclusive la cosecha para la venta, que podría todavía ser considerado valioso en la comunidad nacional o internacional. Esta pérdida de control es un resultado predecible del contacto con la civilización europea patriarcal y chauvinista con la cual los nativos se han enfrentado.

Lo que se quiere sugerir e ilustrar con estos ejemplos a través de este trabajo, es un proceso dentro del marco general de la aculturación en la región en la cual las mujeres nativas de la Amazonía —excepto en circunstancias inusuales, como por ejemplo los Shipibo— tienden a perder la autonomía y a ser consideradas simples miembros de una fuerza laboral coordinada y controlada por grupos de hombres. El proceso está marcado por una disminución en la complementariedad de roles en la división sexual del trabajo, una pérdida general del control sobre la producción y distribución de los bienes valorados, y una segregación de la vida social. Las tres sociedades discutidas en este trabajo ilustrarán el proceso. Una sección final discutirá los datos en relación a la hipótesis inicial, y la implicancia que estos casos tienen para una teoría de la evolución de los roles de la mujer como parte de una evolución sociocultural general.

## LOS CANDOSHI

Los Indios Candoshi hablan una lengua del grupo Jíbaro de la sub-familia Andina (Steward, 1959). Se dividen en dos subgrupos: los Shapra y los Murato, como señaló Tessman (1930), aunque en contradicción a la opinión ofrecida por el Handbook of South American Indians (Steward y Métraux, 1963, Vol III: 632-633). Los Candoshi del río Nucuray pertenecen al subgrupo conocido como Murato por los hispano-hablantes y suman aproximadamente 150 personas. La población total de los Candoshi-Murato es entre 1,500 y 2,000 (Chirif y Mora, 1978; Uriarte, 1976). Ellos practican la residencia matrilocal.

Los actuales Candoshi Murato pueden ser descendientes de los históricos Maina o Roamaina. De ser así, han tenido dos periodos de sostenido y desastroso contacto con europeos desde el siglo XVI. El primer periodo terminó alrededor de 1750 cuando la misión Jesuita para los "Murata" del río Huasaga fue abandonada (Chantre y Herrera, 1901: 477-482). Después de 130 años de relativo aislamiento se les forzó (o atrajo) a recolectar látex silvestre durante el "boom" del caucho entre 1880 y 1920. Luego de finalizado el periodo del caucho una parte de esta subdivisión étnica, los Candoshi Nucuray, se retiraron del contacto directo con no nativos, pero aún así valoraban artículos de mercado como rifles, potes metálicos, agujas y telas.

En años recientes se han concentrado en la naciente del río Nucuray para evitar el contacto con los mestizos inmigrantes y los Cocamilla. Con frecuencia visitan a los parientes más aculturados en el río Pastaza, y los hombres se vinculan con mercados regionales a través de la venta de pieles y, a veces, carne, a un comerciante ocasional. Hasta hace poco los hombres comúnmente trabajaban en madereras.

Las mujeres Candoshi algunas veces mandan harina de yuca (*fariña*) río abajo, para ser vendida en asentamientos mestizos o Cocamilla. Muy pocos de otros productos agrícolas son vendidos. Las mujeres tejen cinturones y "tumplines" de algodón para uso interno, que no llegan al mercado. Se responsabilizan de criar animales domésticos (pollos y patos) y aves silvestres capturadas. Estos animales algunas veces son vendidos a comerciantes locales o en comunidades río abajo. Dado que las mujeres no hablan español, sus esposos o hijos sirven de intermediarios para hacer la transacción. Al momento de vender las aves, las mujeres estarán paradas cerca, dando instrucciones al marido de lo que quieren (dinero o bienes) a cambio de su producto. El dinero que recibe se llama "su dinero" y puede disponer de él como le plazca. Las medicinas, telas, jabón, hilos y agujas son las preferencias. Así, las decisiones respecto a los productos y su distribución descansan con seguridad en manos de la mujer.

Tanto hombres como mujeres están involucrados en la producción de cosechas de subsistencia, pero hay una marcada complementariedad en la división sexual del trabajo. Algunas cosechas, incluyendo la yuca y el maní, son consideradas "cosechas de la mujer" y sólo las mujeres las plantan y cosechan. El cultivo puede ser hecho por cualquier sexo. El maíz es considerado "cosecha del hombre" y sólo los hombres lo pueden plantar. La limpieza inicial del terreno la hacen los hombres, aunque la limpieza secundaria involucra a ambos sexos, con tareas algo distintas.

Las mujeres Candoshi mantienen un control casi total sobre el procesamiento y la distribución de la yuca, "una cosecha de mujer". La yuca es sumamente importante para la dieta, sea en forma hervida o asada, pero en especial bajo la forma de bebida fermentada conocida como *masato*. El *masato* tiene una importancia social que va más allá del significado alimenticio, al ser el eje lubricante principal en toda reunión social. El *masato* es indispensable en todo hogar y es una obligación ofrecerlo cuando llega algún invitado. Todos los miembros del hogar empiezan bebiendo *masato* caliente en la mañana y el resto del día tomar el *masato* enfriado en potes de arcilla. Sólo las mujeres que prepararon el trago pueden servirlo. Los hombres sólo pueden servirlo cuando se encuentran en largos viajes en canoa donde ninguna mujer está presente. Es la principal fuente de prestigio para las mujeres, y a través de ellas, para los hombres de cada hogar. El control del *masato*, representa el control de la vida social de la comunidad, y es controlado por la mujer y éste está dirigido por las mujeres por consiguiente.

Las mujeres de la cultura Candoshi son altamente independientes y participan activamente en la vida social cotidiana. Opinan sobre cualquier tema sin inhibirse de expresarse en compañía mixta u homogénea. Su prestigio e influencia descansa con seguridad en el control de recursos valorados, uno internamente (*masato*), otro externamente (*fariña*) por la sociedad, reforzados por la fuerte división sexual del trabajador y aumentados por la residencia matrilocal.

## LOS COCAMILLA

Los Cocamilla hablan una lengua Tupi, perteneciente al grupo Tupi-Guaraní de la sub-familia Ecuatorial (Steward, 1959). Su población, ahora vastamente dispersa; pero con un fuerte núcleo en el bajo Huallaga del Perú, se estima entre 4,000 y 8,000 (Stocks, 1976; Uriarte, 1976). La residencia es marcadamente patrilocal.

Los Cocamilla tienen la mala suerte de encontrarse en la parte baja del río Huallaga, río que se volvió una vía principal de exploración en los siglos XVI y XIX y un centro importante para la posterior dominación política europea. En 1680 los Cocamilla habían sido reducidos a una población de menos de 100 por enfermedades y guerras con las tropas españolas (ver Stocks, 1979, para una detallada etnohistoria de este periodo). Finalmente se les colocó en una misión Jesuita en Lagunas, en el río Huallaga, en 1682 y aún después de la expulsión de los Jesuitas en 1767 permanecieron allí. Estuvieron sucesivamente al servicio de misioneros, gobernantes civiles y militares, comerciantes itinerantes, empresarios extractivos, y finalmente a mediados de los siglos XIX y XX, propietarios de haciendas que los usaron para recoger productos forestales, cortar madera para barcos a vapor, y producir productos ribereños para la sociedad peruana que se desarrollaba en la región. Muchas de las actividades históricamente asociadas con los Cocamilla requirieron la labor masculina, y frecuentemente los hombres se ausentaban de su comunidad. A través de su historia mantuvieron los patrones de subsistencia necesarios. No fue hasta que las haciendas empezaron a perder importancia al terminar el "boom" del caucho —un proceso que no se completó hasta la década de los 60— que los Cocamilla recobraron una ligera autonomía. Desde 1925 tuvieron colegios con educación en español que simultáneamente los aculturaba y liberaba, avergonzándolos de su pasado "Indígena" a la par que les permitía obtener las bases conceptuales para luchar contra la dominación de los Mestizos locales. Hoy se dedican plenamente a la agricultura comercial, y muchos hombres mantienen un nicho económico tradicional vendiendo pescado en mercados locales y regionales generalmente distantes.

Las mujeres Cocamilla participan activamente en la producción de cultivos tanto para la subsistencia como para la venta, siendo los principales: el arroz, los plátanos y el yute. A pesar de que las mujeres contribuyen plantando, cultivado y cosechando todo tipo de cosecha —y, en el caso del yute, procesando la fibra a un estado vendible— son los hombres los que activamente transportan los bienes a mercados a veces muy distantes, hacen las ventas en el banco agrario o en el mercado local y reciben el dinero. Esto es, en parte, un mecanismo de las prácticas bancarias rurales peruanas, en las que sólo los hombres pueden recibir préstamos. En cualquier caso, las decisiones sobre cómo ha de gastarse el dinero son tomadas por los hombres. Las mujeres pueden expresar su necesidad de bienes materiales a sus maridos, pero esto no significa un mandato. En el caso de familias extensas patrilineales donde el hombre de más edad tiene hijos con sus esposas viviendo en el hogar y trabajando sus tierras, el hombre mayor puede ocasionalmente hacer compras para la nuera, en reciprocidad necesaria para mantener el buen funcionamiento de la familia como una unidad de producción. Así, las mujeres pueden tener un poder económico latente en términos de su habilidad para perturbar la vida social de su hogar cuando no están satisfechas; pero no tienen la autoridad económica en el sentido de controlar la producción o la distribución de su trabajo a mercados exter-

nos, ni controlan o reciben parte de la ganancia lograda con la venta de sus productos.

Tanto las mujeres como los hombres a veces trabajan por salarios por producto producido. Esta práctica es común durante la cosecha de arroz, plátanos y yute, cuando los miembros de alguna comunidad se vuelven "patrones menores" y requieren del trabajo temporal. A pesar que los esposos trabajan juntos, el salario lo recibe el hombre. Las mujeres Cocamilla son responsables de criar los animales domésticos hasta su madurez. Estos animales se crían para venta y no para consumo. Las decisiones sobre la venta de los animales son tomadas en conjunto por ambos esposos. Por lo común se venden a comerciantes de paso por la comunidad y se trocan por artículos necesarios para el hogar, como kerosene. Aunque las transacciones las hacen realmente las mujeres y los niños si la venta tiene lugar en la comunidad, la decisión sobre el uso del ingreso es conjunta. Pero si los animales se venden en mercados locales fuera de la comunidad los hombres hacen la venta y disponen del dinero.

Pocas mujeres Cocamilla manufacturan artículos para el comercio al interior de la comunidad, pero ocasionalmente puede comerciarse jarras de arcilla y labores textiles. Este comercio por lo general no implica dinero en efectivo, sino productos comestibles. El dinero que se obtiene de las eventuales ventas en efectivo va a un fondo común administrado por el marido.

Friedl (1975) ha sugerido que la distribución de la comida —tanto cruda como cocida— puede estar relacionada con el prestigio de la mujer. Entre los Cocamilla la pesca y la caza son actividades masculinas, y los hombres controlan la distribución y venta de cualquier producto resultante. Las mujeres están excluidas de la distribución extra-doméstica de estos productos. También los cerdos, criados localmente, son controlados por los hombres.

La producción de la bebida de yuca (*masato*) es una tarea de la mujer. El *masato* siempre se hace para ocasiones especiales y para labores comunales relacionados con el trabajo de la tierra. Sin embargo, a diferencia de la cultura Candoshi, el *masato* no es parte de la vida diaria, excepto en ocasiones de actividades festivas. No es inusual ver hombres sirviendo el *masato* cuando vienen los amigos al hogar, en festivales públicos y en los campos durante las fiestas laborales aun cuando haya mujeres presentes. Esta ruptura con la complementariedad de roles representa mucho de la vida económica de los Cocamilla. Por ejemplo, hombres y mujeres tienen tareas similares al plantar, cultivar y cosechar la tierra. En la vida social y ritual, sin embargo, se tiende a relegar a las mujeres casi como una clase inferior. Mujeres y hombres se sientan invariablemente en lados opuestos de una habitación en los festivales públicos, y rara vez las mujeres manifiestan una opinión sobre cualquier tema en compañía mixta.

Para resumir, las mujeres de los Cocamilla tienen escasa oportunidad para el control económico doméstico o extra-doméstico. Aun en esas áreas donde son las únicas productoras de artículos valorados internamente —como el *masato*— no controlan su distribución. Así, muy poco prestigio o influencia es ganada por su participación en la producción. Un factor importante de esta ecuación es la ruptura en la división sexual del trabajo, y el patrón completo es reforzado por la residencia patri-local que segrega a las mujeres en los hogares, lejos de los miembros familiares cercanos.

## LOS SHIPIBO

Los Shipibo tienen una historia de contacto tan larga como los Cocamilla, pero con algunas marcadas diferencias. Hablan un lenguaje del grupo Pano, de la subfamilia Macro-Pano (Steward, 1959). Su población es estimada en 9,000 (Uriarte, 1976). Practican la residencia matrilocal y viven en las tierras bajas del río Ucayali y algunos de sus tributarios.

Los Shipibo fueron parcialmente convertidos por los misioneros, y dominados militarmente en el siglo XVII, pero prontamente se rebelaron. Algunos de ellos, fueron llevados a la misión Jesuita de Lagunas en 1670. La aislada misión Francisca en Sarayacu en el río Ucayali mantuvo una población de shipibos en el siglo XIX, y durante este tiempo muchos fueron empleados por empresarios para la extracción de productos ribereños —como el aceite de huevo de tortuga o el pescado—; pero el aislamiento de la región del Ucayali de las corrientes de poder político y militar, permitió que los Shipibo mantuviesen muchos de sus patrones culturales aborígenes y un alto grado de autonomía (ver Bergman, 1974 y Hoffman, 1964, para resúmenes sobre la historia de los Shipibo durante los siglos XVIII al XX). Los Shipibo fueron empleados en la extracción del caucho y muchos trabajaron para patrones de plantaciones algodonerías de este siglo; pero el río Ucayali permaneció siendo remoto en la región hasta que en 1942 se abrió una carretera que conectaba al Ucayali central con la costa peruana. Los Shipibo, aún parcialmente aculturados y con un definido sentido de autonomía cultural, se vieron súbitamente en contacto directo con el mercado industrial moderno. Al mismo tiempo, las poblaciones más cercanas a Pucallpa, la ciudad portuaria, cayeron bajo el tutelaje y la protección de las misiones católicas y protestantes. Hoy en día los Shipibo continúan con sus actividades tradicionales de subsistencia, mientras que se relacionan con los mercados urbanos a través de la venta de pescado y otros productos ribereños, de cultivos comerciales, de la crianza de ganado, del trabajo asalariado de los hombres, y de la venta, por parte de las mujeres, de artículos artesanales como cerámica, joyería y textiles, todas ellas artes altamente desarrolladas. Según Hoffman (1964) existe un fuerte sabor empresarial en muchos de sus tratos con los no-nativos peruanos. Políticamente su sentido de autonomía se expresa en la fuerte Federación Shipibo, una de las federaciones nativas más organizadas y poderosas del Este Peruano.

Seguendo a Bergman (1974), las mujeres participan en la plantación, cultivo y cosecha de la mayor parte de los productos de subsistencia y venta. Al igual que los Cocamilla, las mujeres contribuyen enormemente al procesamiento del yute, lavándolo. Es su tarea lavarlo y prepararlo para la venta al Banco Agrario. Similarmente, la venta del yute es conducida por las mujeres. El dinero de la venta permanece en poder del marido. A diferencia de los Cocamilla, el dinero de la venta del trabajo por producto a patrones menores —en las cosechas de arroz y yute— permanece en manos del trabajador individual, sea hombre o mujer (Bergman, comunicación personal).

Los animales domésticos criados por las mujeres son una fuente menor de ingreso, que se usa principalmente como sencillo por los hombres en sus viajes a mercados urbanos. No se comercializan internamente.

Los productos más importantes hechos por las mujeres para el mercado urbano son los ceramios, los textiles y la joyería. Recientemente se han establecido cooperati-

vas indígenas para ayudar en la distribución y venta de esos productos. Las mujeres que los producen retienen las ganancias para sí y emplean el dinero para comprar más telas para teñir y pintar. Dado que casi todas las mujeres de cada comunidad elaboran esos productos, por lo general no se intercambian al interior de los pueblos. Cuando éstos ocurren, constituyen aspectos menores de la vida económica de las mujeres (Bergman, comunicación personal).

La producción y distribución de bebida de yuca (*masato*) no es parte importante de la vida social Shipibo. Tanto hombres como mujeres sirven el *masato* cuando se prepara para una fiesta, pero Bergman sugiere que la cerveza embotellada ha reemplazado al *masato* como bebida principal para las ocasiones sociales, excluyendo aún más a las mujeres. Aproximadamente el 50% de los ingresos en efectivo se gastan en cerveza embotellada (Bergman, comunicación personal).

En resumen, a pesar del control masculino en el ingreso agrícola, las mujeres Shipibo tienen un status y una autonomía bastante altas en la sociedad. Esta autonomía descansa en el control femenino de la venta de artículos artesanales a mercados urbanos, y no en la producción o control de los artículos internamente intercambiados. Este patrón es posible mediante el accidente histórico que conectó a los Shipibo con los mercados urbanos cuando las artesanías nativas todavía florecían. En relación a la participación de la mujer en la agricultura, su posición es muy similar a la de los Cocamilla, excepto que las mujeres mantienen el control sobre los salarios agrícolas de trabajo por producto. Su autonomía aumenta por la residencia matrilocal.

## RESUMEN DE LA PARTICIPACION DE LA MUJER EN LA PRODUCCION Y DISTRIBUCION

Para recoger en una tabla un resumen de la participación de la mujer en el sistema económico de tres sociedades, se han identificado como particularmente importantes algunas variables: (1) Producción de bienes valorados por el mercado externo; (2) Control sobre la distribución de los bienes valorados por el mercado externo; (3) Control del ingreso (efectivo o no) por la distribución de bienes valorados por el mercado externo; (4) Recepción de parte del ingreso por cosechas para venta; (5) Producción de bienes valorados internamente; (6) Control sobre la distribución de bienes valorados internamente; (7) Control sobre el ingreso (efectivo o no) por intercambio de bienes valorados internamente.

Tabla 1

Resumen del Poder Económico de la Mujer

	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)	(6)	(7)
Candoshi	+	+	+	n/a	+	+	+
Cocamilla	+	-	-	-	-	-	-
Shipibo	+	+	+	-	+	+	+

## CONCLUSIONES

Los datos presentados en este trabajo apoyan fuertemente la noción de que el prestigio y la autonomía de la mujer están relacionados con su control sobre la producción y distribución de los recursos interna y externamente valorados. Un estudio, con el que los autores están en total acuerdo (Sanday, 1974), enfoca el desarrollo de los roles de la mujer y el prestigio en sociedades de subsistencia, y sugiere que el status de la mujer es mayor en aquellas sociedades donde se da una equilibrada división del trabajo, o donde las mujeres elaboran productos valorados por el sistema de mercado y en cuya distribución no participan los hombres.

La comparación entre las mujeres Candoshi, por un lado, y las Cocamilla y Shipibo, por otro, sugiere que la aculturación de las sociedades nativas del Alto Amazonas resultante de una cosecha para la venta y de la asociación con sistemas de mercado regionales, ha tenido un profundo efecto erosivo sobre la autonomía de las mujeres, excepto bajo circunstancias especiales. Las mujeres Shipibo, así como las Cocamilla, han experimentado el control masculino sobre los productos de su trabajo. El significativo factor que diferencia ambos grupos ha sido la experiencia histórica diversa. Algunos dirán que la residencia es uno de los factores más importantes para determinar el status de la mujer (cf. Martín y Voorhies, 1975), y que es altamente significativo que los Shipibo practiquen la residencia matrilocal y los Cocamilla, la patrilocal. Sin embargo, varios estudios señalan que las mujeres en las sociedades matrilocales y matrilineales como la Truk (Schneider, 1962), pueden tener un status muy bajo, mientras que en algunas sociedades patrilocales y patrilineales como la Afikpo Ibo (Ottenberg, 1959) y la Yoruba (Levine, 1966), las mujeres pueden tener un status alto. Las diferentes circunstancias que diferencian a los Shipibo de los Cocamilla se relacionan con la interacción histórica de los Shipibo y el mercado moderno con conexiones con un grupo burgués consumidor lo suficientemente avanzado en su conciencia como para apreciar la artesanía nativa. Esta interacción tuvo lugar mientras los Shipibo se encontraban en un estado de aculturación en el cual todavía florecía un colorido despliegue de artesanía nativa. En el caso de tal coyuntura temporal las mujeres pudieron mantener una posición favorable a pesar del erosivo efecto de los cultivos para la venta sobre el control de los recursos. De acuerdo con la hipótesis ofrecida por Sanday (1974) uno podría predecir que las mujeres Candoshi mantendrían el control de los recursos valorados por un mercado externo (como por ejemplo, la harina de yuca) tanto tiempo como otras alternativas —como la explotación forestal— tuviesen preeminencia para los hombres.

Faltaría explicar por qué los hombres y no las mujeres en esta región controlan históricamente el mercado de los productos vinculados con los sistemas de subsistencia rural. El caso del sistema bancario agrario chauvinista provee una explicación parcial en el caso de los cultivos para la venta en el Perú moderno. Las distancias implicadas en los viajes por la Amazonía y el consiguiente tiempo requerido fuera de las comunidades para comercializar los productos, puede ayudar a explicar el patrón histórico del control masculino del mercadeo. Mientras que las comunidades rurales pueden fácilmente funcionar días y semanas sin los hombres, la ausencia de las mujeres sería un fuerte golpe aún en un grupo aculturado, ya que parte importante del sistema de subsistencia generalmente depende del trabajo de la mujer. Apoyando esta

hipótesis puede observarse que en áreas urbanas de la región, donde las distancias al mercado son menores, las mujeres juegan un rol prominente en el comercio.

Como una contribución a la teoría general de la evolución de los roles de la mujer, los casos examinados en este trabajo sugieren que en sociedades horticulturales relativamente desconectadas del comercio, un alto grado de complementariedad de roles masculino/femenino (marcada división del trabajo) puede apoyar la autonomía y el prestigio de las mujeres, en vez de directamente contribuir a su segregación y dominación. Este punto es tocado porque por lo menos un investigador (Draper, 1975) parece asociar el endurecimiento de los roles (mayor complementariedad de rol, en nuestros términos) en grupos Bosquímanos que han adoptado la cosecha para la venta y la crianza de animales, con la dominación de la mujer. Los casos del Amazonas sugieren que son las conexiones con el comercio más que la complementariedad de roles *per se* lo que puede constituir el problema. Sanday, (1974) por ejemplo, ve la dependencia entre esposos para la subsistencia como importante para el mantenimiento de posiciones de poder tanto en hombres y mujeres. "...cualquiera puede obstruir las acciones del otro al retener algo que el otro necesita" (Ibid. p. 200).

Finalmente, la posición de la mujer en sociedades hortícolas aisladas puede verse considerablemente erosionada por el contacto con mercados bajo las condiciones descritas en este trabajo. Para evitar tal erosión pueden ser necesarias circunstancias excepcionalmente favorables, como la proximidad a mercados, la producción —por parte de las mujeres— de artículos de subsistencia o artesanales apreciados externamente, o la estimulación de artesanías nativas producidas por mujeres, por parte de agencias externas (como los grupos misioneros).

## BIBLIOGRAFIA

- AABY, Peter. *Engels and Women. Critique of Anthropology*. London, 1977, 3: 25-53.
- ABELOVE, Joan. Pre-verbal learning of kinship behavior among Shipibo infants of Eastern Peru. *Disertación de Ph.D no publicada*. The City University of New York, 1978. Ann Arbor: University. Microfilms No. 7902539.
- BERGMAN, Roland. Shipibo subsistence in the Upper Amazon Rainforest. *Disertación de Ph.D. no publicada*, Universidad de Wisconsin, Dept. de Geografía, 1974. Ann Arbor: University. Microfilms No. 7410230.
- BROWN, Judith. Economic organization and the position of women among the Iroquois. *Ethnohistory*, 1970. 17: 151-167.
- CHIÑAS, Beverly L. The Isthmus Zapotecs: women's roles in cultural context. New York, 1973.
- CHIRIF, A. y MORA, C. Atlas de comunidades nativas. Lima: Sinamos, 1977.
- CHANTRE y HERRERA, P. José. Historia de las misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón Español 1637-1767. Madrid: Imprenta de A. Avrial, 1901.
- DOLE, Gertrude. The marriages of Pacho: a woman's life among the Amahuaca. En: **Many sisters: women in cross-cultural perspective**. C.J. Matthiasson, Ed. New York: The Free Press, 1974. pp. 3-35.
- DRAPER, Patricia. Kung women: foraging and sedentary contexts. En: **Towards an anthropology of women**. R.R. Reiter, Ed. New York: Monthly Review Press, 1975. pp. 77-109.
- FERNEA, E. Guests of the Sheik: an ethnography of an Iraqi village. New York: Anchor Books, 1969.
- FRIEDL, Ernestine. Women and men: an anthropologist's view. New York: Holt, Hart and Winston, 1975.
- GOODALE, Jane. Tiwi wives. Seattle and London: University of Washington Press, 1971.
- HAMMOND, Dorothy and JABLOW, Alta. Women in cultures of the world. California: Cummings Publishing Company, 1976.
- HOFFMAN, Hans. Money, ecology and acculturation among the Shipibo of Peru. En: **Explorations in Cultural Anthropology**. W.H. Goenough, Ed. New York: Mc Graw-Hill, 1964. pp. 259-276.
- LANDES, Ruth. The Ojibwa woman. Part I: Youth. New York: Columbia University contributions to Anthropology, 1938, 31.
- LEVINE, R.A. Sex roles and economic change in Africa. *Ethnology*, 5, 1966. pp. 186-195.
- MATTHIASSEN, Carolyn J. Many sisters: women in cross-cultural perspective. New York: The Free Press, 1974.
- MARTIN, M. Kay y VOORHIES, Barbara. Female of the species. New York: Columbia University Press, 1975.
- MEAD, Margaret. Male and female: a study of the sexes in a changing world. New York: Dell Publishing Company, 1949.
- MURPHY, Yolanda y MURPHY, Robert. Women of the Forest. Columbia University Press, 1974.
- O'KELLY, Charlotte. Women and men in society. New York: D. Van Nostrand Company, 1980.
- ORTNER, Sherry B. Is female to male as nature is to culture? In: **Woman, Culture and Society**. M.Z. Rosaldo y L.L. Lamphere, Eds. California: Stanford University Press, 1974. pp. 67-87.
- OTTENBERG, Phoebe. The changing economic position of women among the Afikpo Ibo. En: **Continuity and change in African cultures**. W.R. Bascom y M.J. Herskovits, Eds. Chicago: University Press, 1959. pp. 205-223.
- PAULME, Denise. Women in tropical Africa. Berkeley y Los Angeles: University of California Press, 1971.
- PESCATELLO, Ann. Female and male in Latin America. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1973.
- POTTER, Sulamith H. Family life in a northern Thai village: a study in the structural significance of women. Berkeley: University of California Press, 1978.
- REITER, Rayna. *Toward an Anthropology of women*. New York: Monthly Review Press, 1975.
- ROHRLICH-LEAVITT, Ruby. Women cross-culturally: change and challenge. The Hague: Mouton, 1975.
- ROSALDO, Michelle Z. y LAMPHERE, Louise. *Woman, culture and society: a theoretical overview*. Stanford: California: Stanford University Press, 1974.

- SANDAY, Peggy R. Female status in the public domain. En: **Woman, culture and society: a theoretical overview** (op. cit.) pp. 189-206.
- SCHLEGEL, Alice. Sexual stratification: a cross-cultural view. New York: Columbia University Press, 1977.
- SCHNEIDER, D.M. The Truk. En: **Matrilineal kinship**. D.M. Schneider y K. Gough Eds. Berkeley: University of California Press, 1962, pp. 202-233.
- STEWARD, Julián. Native peoples of South America. New York: McGraw-Hill, 1959.
- \_\_\_\_\_ y A. METRAUX. Tribes of the Peruvian and Ecuadorian Montaña. En: **Handbook of South American Indians**. J.H. Steward, Ed. New York: Cooper Square Publishers, Vol. III, 1963, pp. 535-656.
- STOCKS, Anthony. Notas sobre los autóctonos Tupi del Perú. **Amazonía Peruana**. Lima, 1976. 1, pp. 59-72.
- \_\_\_\_\_. The invisible Indians: a history and analysis of the relations of the Cocamilla Indians of Loreto, Peru, to the State. Disertación de PhD. no publicada, Universidad de Florida. Ann Arbor: University. Microfilms No. 7913318.
- STRATHERN, Marilyn. Women in between: female roles in a male world: Mount Hagan, New Guinea. London: Seminar Press, 1972.
- SWEET, Louise. Appearance and reality: status and roles of women in Mediterranean societies. **Anthropological Quarterly**, 1967, 40.
- TESSMAN, Gunter. Die Indianer Nordost-Perus. Hamburg, 1930.
- URIARTE, Luis. Poblaciones nativas de la Amazonía Peruana. **Amazonía Peruana**, Lima, 1976, 1, pp. 9-58.
- WHYTE, Martin K. The status of women in preindustrial societies. Princeton: Princeton University Press, 1978.
- WOLF, Margery. Women and the family in rural Taiwan. Stanford, California: Stanford University Press, 1972.