

MÍRONTI Y LOS GUERREROS EMBARAZADOS: RELACIONES DE GÉNERO EN DOS RITOS ASHÁNINKA

Jaime Regan

Debido a la violencia que sufrió el Perú durante la década pasada, la Selva Central se convirtió en un cruento escenario de guerra. Después de combatir en el monte contra los senderistas, los ronderos Asháninka revivieron prácticas ancestrales de purificación¹. A partir de este contexto, el autor analiza el uso de imágenes tomadas de los procesos biológicos de la mujer como símbolos usados en un rito masculino.

Due to the violence that Peru suffered during the past decade, the Central Amazon region was turned into a war zone. After combat with the Shining Path, the Ashaninka patrols revived ancestral purification practices. In this context, the author analyzes the use of imagery taken from the biological processes of women as symbols in a masculine ritual.

¹ Agradezco a Beatriz Fabián por haberme proporcionado las entrevistas realizadas durante su trabajo de campo entre los Asháninka. Una versión anterior de este artículo se presentó al Congreso Internacional de Americanistas en Santiago, Chile (en prensa).

En las últimas décadas, la selva Central ha sido una de las regiones más afectadas por la violencia generada por Sendero Luminoso debido principalmente a su ubicación estratégica geopolítica como zona de refugio. Los principales habitantes de este lugar son los Asháninka que hablan un idioma de la familia lingüística arawak.

En 1982, el CAAAP empezó a trabajar con el pueblo Asháninka del Río Tambo, afluente del Río Ucayali, con un proyecto de promoción integral que abarcaba organización, educación bilingüe y formación de promotores de salud. En 1985 Sendero Luminoso entró a la región, y el CAAAP tuvo que suspender sus actividades en el Río Tambo a partir de 1987. Hacia 1992 las Fuerzas Armadas ayudaron a organizar los Comités de Autodefensa, que empezaron a liberar a los Asháninka capturados por este grupo subversivo. Entonces, el CAAAP volvió al Río Tambo con un programa de apoyo de emergencia a los Asháninka desplazados.

EL PUEBLO ASHÁNINKA

Los hallazgos arqueológicos indican que llegaron al Ucayali central alrededor de 200 a.C. procedentes de la región donde el río Negro desemboca en el Amazonas (Lathrap 1970: 117-123). Posteriormente fueron desplazados hacia los afluentes del Ucayali. Fueron evangelizados por los franciscanos desde 1636.

Según el último censo de 1993, la población ascendía a 55,000 habitantes. Viven principalmente en la Selva Central del Perú en las provincias de Satipo y Chanchamayo del departamento de Junín, el departamento de Ucayali y la selva de Ayacucho. También se encuentran comunidades en Brasil.

Cultivan entre una y seis hectáreas donde el cultivo principal es yuca (mandioca). También producen plátano, maíz, frijol, maní, piña, calabaza, camote y cítricos. Hay una marcada división del trabajo según el

sexo. Los hombres fabrican arcos y flechas, trampas para cazar, canoas, casas y el telar; preparan las chacras, siembran, cazan, recolectan y realizan gran parte de la pesca. Las mujeres hilan y tejen, fabrican cerámica, cultivan, cosechan, cocinan, lavan la ropa y cuidan a los niños (Rojas 1992: 183-196).

La terminología de parentesco es de tipo dravidio con una preferencia por el matrimonio entre primos cruzados del lado paterno o materno (Chevalier 1982: 262-3; Rojas 1992: 1979). Están organizados en comunidades con autoridades elegidas en asamblea.

El Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP) realiza trabajos en la cuenca del Río Tambo, provincia de Satipo, donde las comunidades están agrupadas en la Central Asháninka del Río Tambo (CART).

LOS HOMBRES EMBARAZADOS²

Los hombres que integraban los Comités de Defensa o Rondas eran jóvenes Asháninkas de 20 a 35 años de edad, procedentes de diversas comunidades de la zona en conflicto³. Marchaban en las patrullas hacia las llamadas «zonas liberadas» guiando a las Fuerzas Armadas o, en muchos casos iban solos, 20 a 40 hombres. En los testimonios recogidos, afirman que los enfrentamientos violentos eran frecuentes.

Al retornar a su comunidad después de una patrulla que duraba 2 a 5 días, los ronderos pedían al personal de la posta médica y a algunas ONGs que les inyectaran ampollas para no quedar embarazados. También, una tropa de ronderos pidió a la base militar que les enviaran ampollas, porque

² Se agradecen los aportes de las siguientes personas entrevistadas: Otilia Shinogari y Toribio Alfonso de la comunidad de Poyeni, y Josefina Gómez e Isabel Torres de la comunidad de Betania.

³ Los mayores integran el batallón de reserva.

estaban en peligro de enfermarse y de quedar embarazados. Estos hechos, por supuesto, provocaron asombro entre los militares y el personal sanitario. Un médico, sin comprender bien el pedido, les inyectó vitaminas.

Después de matar a una persona, los varones se someten a una dieta durante 8 a 15 días. La alimentación es toda asada: yuca, chonta amarga, plátano verde y se tiene que cumplir con abstinencia sexual. No pueden ver a ninguna mujer, peor si está menstruando, porque atraería a espíritus malévolos.

Grupos de estos ronderos, 3 a 5 hombres que habían matado a senderistas, se dirigen al bosque y ahí construyen una choza, descansan por turnos, es decir mientras uno vigila junto a la fogata, los demás hombres duermen, porque si todos se quedaran dormidos, el espíritu del muerto en forma de *Míronti* violaría a los hombres hasta dejarlos embarazados, según los testimonios de los hombres. Por eso, algunos pidieron inyectarse ampollas. La inyección de ampollas ha llegado a ocupar un lugar importante en práctica indígena relacionada a la prevención y curación de enfermedades (véase Greene 1998).

Los hombres dicen que hacían este tipo de dieta para evitar el embarazo desde antes de los enfrentamientos con Sendero. En décadas pasadas fueron los hombres «más luchadores», «más guerreros»⁴, cuando había guerra entre paisanos, durante las correrías o asesinatos por conflictos al interior del grupo.

Según relatos de los Asháninka, el *Míronti* es un espíritu que vive en el bosque que tiene la apariencia de un tapir y que viola al hombre cuando está solo en el bosque, es decir cuando va a cazar o está en su chacra. Tiene relaciones sexuales con el *Míronti*, el hombre actuando ante el *Míronti* como

⁴ Al cazador le enseña desde niño el manejo del arco y la flecha. Cuando caza al primer animal es sometido a dieta, pues de lo contrario se volverá ocioso y mal cazador. La dieta era «no comer la carne del animal que cazó».

si fuera una mujer y hasta llegar a sentirse embarazado e incluso dar a luz a pequeños monos o lagartijas. Queda enloquecido y no quiere volver a su casa, aunque sus familiares lo obliguen. Según las narraciones de los informantes, el hombre violado por el *Míronti* se siente como una madre, lacta a su hijo, lo acaricia, lo cuida para que no llore. Si el hombre violado es traído a su casa para que lo curen, anda gritando y llorando por el amor a *Míronti*, lo llama a gritos para tener relaciones sexuales. Ni el curandero puede salvarlo.

El *Míronti* sólo tiene miedo a la mujer lactante (que eventualmente puede acompañar a su esposo), porque cuando aparece el *Míronti*, la mujer exprime la leche de sus senos (le chisguetea). Ante esto, el *Míronti* se escapa creyendo que los senos de la mujer son testículos muy grandes⁵.

Concluidos los días de la dieta, retornan a la comunidad, donde sus familiares tienen preparadas bebidas en base de plantas medicinales, que toman para «vomitar», lo que otros llaman «un lavado del estómago». Luego recién pueden volver a tomar sus alimentos cotidianos (pescado, masato, carne, etc.). A continuación se inicia una reunión familiar, seguida de bailes, bebidas, cantos y juegos. Un rondero cantó⁶ así en su fiesta:

*Hemos llegado de la guerra.
Hemos vencido al enemigo.
Como a una pobre mujer lo hemos perseguido.*

Las creencias y acciones en torno a *Míronti* son expresiones simbólicas. Por lo tanto, lo importante es el significado que tienen. La matanza pone al asesino en contacto íntimo con la muerte. La sangre o el espíritu de la víctima es símbolo de la antivitalidad.

⁵ En el Gran Pajonal, según Weiss (1975), parece un pene.

⁶ Traducción de Ricardina Román Córdova de la canción de su marido, Lorenzo Ramirez, de la comunidad de Betania.

Las creencias en torno a *Míronti* son parte de un rito de pasaje de la muerte a la vida, un renacimiento. Debido a estas creencias, tienen que cumplir con el aislamiento y la dieta. Este tipo de rito masculino se ha encontrado en muchos pueblos amazónicos guerreros. La mayoría ya no practica esta actividad, pero el rito queda en la memoria de los ancianos y en los relatos que narran. En el caso de los Asháninka, se ha reactivado el rito en el contexto de los comités de autodefensa donde participan en enfrentamientos armados.

Beth Conklin (2001), en una investigación comparativa de la cosmovisión y acciones simbólicas relacionadas al asesinato en sociedades de la Amazonía y Nueva Guinea, encontró varios elementos parecidos al caso Asháninka. Entre ellos, se observan semejanzas entre los ritos de guerreros y los ritos de iniciación femenina. Señala que no se deben analizar los ritos masculinos solos, porque los ritos masculinos y femeninos son parte de un todo (2001: 144). Por lo tanto, paso a analizar el rito de pubertad de la mujer Asháninka para luego compararlo con el rito y restricciones de los guerreros.

EL RITO DE PUBERTAD DE LA MUJER ASHÁNINKA

La adolescente Asháninka de 12 a 15 años, durante la aparición del primer periodo menstrual, es separada en un lugar aparte de la familia y le dan una madrina. La adolescente permanece en el encierro, una casa pequeña y oscura o en el interior del altillo de la casa familiar, forrada de esteras y hojas de plátano. No puede ver a ningún hombre. Sólo puede hablar con su madrina. La adolescente permanecerá de 15 a 30 días en el encierro. Le pintan la cara con achiote (*urucú*) para que no le afecte el sol cuando sale a hacer sus necesidades corporales.

No puede comer animales o peces porque tienen sangre, para que los espíritus del bosque no le puedan hacer daño. La madre le da cangrejos, camarones, suri (larva de insecto), caracol y chonta (cogollo de palmera).

Luego le dan algodón preparado, para que hile. La muchacha se dedica al hilado del algodón hasta completar lo suficiente para una *cushma* (túnica típica). Durante el encierro, mastica hojas y raíces para preparar su saliva para que, cuando tenga su marido, prepare un masato agradable y dulce. Una vez terminado el hilado, la muchacha va corriendo con una canasta a fin de llenarla con yuca para hacer masato blanco, que luego servirá en una fiesta a sus familiares y otros invitados.

Al cumplir el periodo del encierro, la adolescente sale en una noche de luna y ahí es recibida por la madre o madrina y demás familiares e invitados, en medio de canciones y bailes, donde sirven comida y beben masato. La madrina, públicamente le hace las recomendaciones «la afianza en su rol de madre» y a partir de su cultura a atender al marido y sus hijos, ser hacendosa, no crear problemas en el hogar, y ser comprensiva. La muchacha rocía con agua a su padre y hermanos, y su padrino le corta el cabello al rape. Seguidamente, ya puede hablar con el resto de los miembros de la comunidad. Desde este momento, camina con orgullo en su nuevo estado de mujer que está en condiciones de casarse.

El rito contiene claramente las tres etapas de los ritos de pasaje que señala Arnold Van Gennep (1960): separación, transición e incorporación.

1. El aislamiento de la muchacha la separa simbólicamente de su condición de niña. La prohibición⁷ de ver a los hombres subraya la naturaleza femenina del rito.
2. Ahora la muchacha está simbólicamente fuera de las estructuras de la sociedad, porque ya no es niña, pero todavía no es adulta. En este estado marginal no goza de la protección de la sociedad y está en peligro de ser atacada por los espíritus del bosque, que simbólicamente representan la antítesis de la sociedad. La sangre los puede atraer. Por eso tiene que cumplir con las prohibiciones alimenticias. El hilado y

⁷ Esta prohibición también asegura que no tenga relaciones sexuales con ningún hombre.

el tejido de una *cushma* y la preparación del masato simbólicamente representan las actividades femeninas.

3. Finalmente, la mujer se incorpora a la comunidad como una mujer apta para el matrimonio, durante una fiesta. Las palabras de la madrina explican el significado del proceso ritual, y el padrino le corta el cabello. El nuevo pelo que saldrá representará su nuevo estado en la comunidad.

También realizan un rito con una estructura similar cuando el niño varón cambia de voz (Rojas 1992: 205), cuando mata su primer animal y un rito para el hombre y la mujer cuando tienen su primer hijo.

EL PERSPECTIVISMO

Al asesinar a una persona, el hombre se pone en contacto con la muerte, en un estado de impureza ritual. La sangre o el espíritu de la víctima representan un proceso de degeneración biológica, debilidad, enfermedad, ancianidad, muerte. El hombre tiene que reafirmar su vitalidad e identidad (Conklin 2001: 142).

La matanza de un enemigo es una actividad masculina, pero su rito de purificación involucra ideas vinculadas al embarazo y parto y prácticas similares a las del rito de la primera menstruación. Todos estos procesos involucran sangre. Los símbolos se toman de las experiencias de la mujer relacionadas a la sangre reproductiva. Pero para hacerlo, se invierten simbólicamente los géneros y el proceso reproductivo.

Este caso resalta un uso del perspectivismo⁸ en la cosmovisión de los Asháninka. Desde la perspectiva del *Míronti*, espíritu del bosque, el

* Véase Viveiros de Castro (1998).

hombre es una mujer, y la mujer es un hombre. Normalmente, el embarazo y parto son procesos que generan vida humana. En este caso, el espíritu del muerto, en forma de *Míronti*, embaraza al guerrero para que genere seres no humanos, una inversión simbólica del hecho normal. El guerrero, entonces, cambia su perspectiva de género durante el período de peligro de este rito de pasaje.

ANÁLISIS DEL RITO DE LOS GUERREROS

En el contexto simbólico, el espíritu del difunto es equivalente a su sangre. Para liberarse del dominio del espíritu del difunto, se realiza un rito que tiene la misma estructura que el rito para la primera menstruación de la mujer. Recurren a un proceso biológico de la mujer que involucra sangre.

1. El hombre tiene que aislarse de la comunidad. El asesino no puede ver a ninguna mujer⁹, hecho que subraya la naturaleza masculina del rito. El guerrero se somete a las mismas prohibiciones alimenticias que la mujer en su rito de iniciación. En el caso del guerrero, la sangre de los alimentos también es peligrosa, porque atrae al espíritu de la víctima en la forma del *Míronti*. Los hombres se dedican a cantar canciones de guerreros y a fabricar flechas. Durante este período, el varón queda en peligro de ser violado.
2. Como señala Conklin, en varias sociedades guerreras de la Amazonía, se piensa que la sangre de la víctima o su espíritu entra en el cuerpo del asesino (Conklin 2001: 142). En el caso de los Asháninka el espíritu de la víctima entra en el cuerpo del asesino en la forma de una violación sexual. Las ideas en torno al espíritu de la víctima están relacionadas al proceso reproductivo: relaciones sexuales, embarazo y parto, y la leche materna que lo ahuyenta.

⁹ Esta prohibición también asegura que no tenga relaciones sexuales con ninguna mujer.

3. El rito termina como el de la iniciación de la mujer con una fiesta. Al hombre le hacen vomitar para limpiar su cuerpo de la contaminación, así como hacen entre los Yanomami de Brasil y Venezuela. En otros pueblos amazónicos se corta el cuerpo para sangrarse y lograr el mismo efecto (*ibid.*). El canto del guerrero demuestra que ya se había incorporado otra vez a la comunidad. Ya no están invertidos los géneros, canta al espíritu de la víctima: «Te hemos perseguido como a una mujer». Ya tiene recuperada su identidad masculina.

Los hombres se apropian simbólicamente de los procesos biológicos de la mujer relacionados con la reproducción y la vida para lograr una transformación y reafirmación de su vitalidad después del contacto con la muerte. La estructura del rito femenino de pubertad y el rito guerrero masculino es la misma.

Rito Femenino de Pubertad	Rito Guerrero Masculino
<ol style="list-style-type: none"> 1. Derrama sangre menstrual. 2. Se aísla de la comunidad. 3. Se pinta el rostro con achiote. 4. No puede ver a ningún hombre. 5. Come sólo alimentos asados. 6. No come carne o pescado porque tienen sangre. 7. Realiza actividades femeninas: teje una <i>cushma</i>, mastica hierbas para prepararse a hacer masato. 8. Se realiza una fiesta. 9. Toman masato blanco porque el masato con camote tiene color a sangre. 10. Eliminan algo del cuerpo: le cortan el pelo al rape. 	<ol style="list-style-type: none"> 1. Derrama sangre de la víctima. 2. Se aísla de la comunidad. 3. Se pinta el rostro con achiote. 4. No puede ver a ninguna mujer. 5. Come sólo alimentos asados. 6. No come carne o pescado porque tienen sangre. 7. Realiza actividades masculinas: canta canciones guerreras, fabrica flechas. 8. Se realiza una fiesta. 9. Toman masato blanco porque el masato con camote tiene color a sangre. 10. Eliminan algo del cuerpo: le hacen vomitar.

Este tipo de creencias y costumbres se encuentran en otras sociedades amazónicas, un conjunto de prácticas que tenían que cumplir los guerreros después de haber matado a un enemigo que incluye aislamiento, abstinencia de relaciones sexuales y restricciones alimenticias.

Entre los Awajún (Aguaruna) del Perú y los Wari de Brasil occidental, se transforma y se incorpora la fuerza de la víctima. Para los Wari, la acumulación de sangre en la barriga del guerrero durante su aislamiento es como un «embarazo». Cuando la sangre de la víctima se transforma por medio de las prácticas rituales, esta sangre se transmite a las mujeres, y el espíritu del enemigo llega a ser el «hijo» del guerrero (Conklin 2001: 141). Entre los Awajún, se atrapaba al espíritu de la víctima, (*embesek*), en la cabeza reducida (*tsantsa*), y durante una fiesta el guerrero lo transformaba en una fuerza vivificante que luego transmitía a las mujeres (véase Karsten 1989, II: 381-404).

Al contrario, los Yanomami, Araweté y Asháninka tratan de expulsar la sangre ajena por medio del vómito. En otras sociedades, los guerreros hacen cortes en su propio cuerpo para expulsarla (Conklin 2001: 142).

Así la transformación de la sangre o el espíritu del enemigo o su expulsión, después de la matanza es una fuerza transformadora que aporta a la construcción de la identidad masculina (véase Viveiros de Castro 1996).

BIBLIOGRAFÍA

CHEVALIER, JACQUES M.

1982 **Civilization and the Stolen Gift: Capital, Kin and Cult in Eastern Perú**. University of Toronto Press.

CONKLIN, BETH A.

2001 «*Women's Blood, Warriors' Blood and the Conquest of Vitality in Amazonia*»
En: **Gender in Amazonia and Melanesia**, Thomas A. Gregor and Donald Tuzin, editors, pp. 141-174. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

GREENE, SHANE.

1998 «*The Shaman's Needle: Development, Shamanic Agency and Intermediality in Aguaruna Lands, Peru*», **American Ethnologist**, 25 (4): 634-658. Washington: American Anthropological Association.

KARSTEN, RAFAEL

1988-9 **La Vida y la Cultura de los Shuar**, 2 tomos. Quito: Abya-Yala, Guayaquil: Banco Central de Ecuador, Museo Antropológico.

LATHRAP, DONALD W.

1970 **The Upper Amazon**. London: Thames and Hudson.

REGAN, JAIME.

1993 «*Perfil Etnográfico de los Asháninka*», **América Indígena**, vol. LIII, no. 4, pp. 33-43. México: Instituto Indigenista Interamericano.

ROJAS, ENRIQUE.

1992 «*Concepciones sobre las Relaciones entre los géneros, mito ritual y organización del trabajo en la unidad doméstica Campa Asháninka*», **Amazonía Peruana**, no. 22, pp. 175-220.

VAN GENNEP, ARNOLD.

1960 (original 1909). **The Rites of Passage**. University of Chicago Press.

VIVEIROS DE CASTRO, EDUARDO.

1996 «*Images of Nature and Society in Amazonian Ethnology*», **Annual Review of Anthropology**, 25: 179-200.

VIVEIROS DE CASTRO, EDUARDO.

1998 «*Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism*», **Journal of the Royal Anthropological Institute**, vol. 4, pp. 469-488.

WEISS, GERALD.

1975 **Campa Cosmology**. New York: The American Museum of Natural History.