

# AMAZONIA PERUANA

MUJER AMAZÓNICA

Nº 24 – JUNIO – 1994



GRABADO AGUARUNA

CAAAP 20 años CAAAP

CENTRO AMAZONICO DE ANTROPOLOGIA Y ETNOLOGIA INVESTIGACION PRACTICA

DIGITALIZADO EN EL CENDOC - CAAAP

# AMAZONIA PERUANA

24

ISSN 0252-886X  
REVISTA SEMESTRAL  
JUNIO 1994  
TOMO XII

**MUJER AMAZÓNICA**

**CENTRO AMAZONICO DE ANTROPOLOGIA Y APLICACION PRACTICA**

## **CONSEJO EDITORIAL**

**Jaime Regan:**

Antropólogo. Presidente del Consejo Editorial

**Enrique Ballón**

Lingüista - Arizona State University

Pontificia Universidad Católica del Perú

**Javier Aroca:**

Abogado - CAAAP

**María Heise:**

Antropóloga - CAAAP

**Gustavo Solís:**

Lingüista - Centro de Lingüística Aplicada, CILA - UNMSM

**Alonso Zarzar:**

Antropólogo - Facultad Latinoamericana de CC. SS. - FLACSO

Quito - Ecuador

## **COORDINACION:**

**Jaime Regan**

Antropólogo - CAAAP

## **COLABORADORES**

**Angel Corbera Mori**

Lingüista (Brasil)

**J. P. Chaumeil:**

Antropólogo (Francia)

## **SUPERVISION EDITORIAL**

Odín Ram del Pozo O.

**Diseño de Carátula:**

Carmen Sifuentes

**Corrección de Pruebas:**

Bethsabé Temoche Romero

**Fotos:**

Archivo - CAAAP / Ediciones La Reuve la la Cerámique et du Verre.

© CAAAP - Lima, Junio de 1994

**Dirección:**

Av. Gonzalez Prada 626, Magdalena

**Dirección Postal:**

Apartado 14-0166, Lima 14 - Perú

Fax: 63-8846

*Amazonía Peruana está catalogada en el International Current Awareness Services. El material seleccionado está indexado en la International Bibliography of the Social Sciences.*

Todos los derechos reservados.

El CAAAP no necesariamente comparte conceptos, ideas u opiniones vertidas en los artículos publicados en *Amazonía Peruana*.

---

# INDICE

Prefacio	7
Presentación	9

## TEMATICA

Etiología Jíbara I: Origen de la Monogamia, el Zapallo, la Arcilla y las Manchas de la Luna; <i>por: Enrique Ballón Aguirre</i>	11
Parentesco, Matrimonio e Intereses de Género en una Sociedad Amazónica: el caso guaruna; <i>por: Astrid A. Bant</i>	77
Transformaciones en la Amazonía: Estatus, Género y Cambio entre los Asháninka; <i>por: Judy Tizón</i>	105
Alta Fecundidad en una Comunidad Nativa de la Amazonía Peruana; <i>por: Warren M. Hern</i>	125
Conocimiento y Uso de Anticonceptivos Herbales en una Comunidad Shipibo; <i>por: Warren M. Hern</i>	143
Poliginia y Fecundidad en los Shipibos de la Amazonía Peruana; <i>por: Warren M. Hern</i>	161
La "Gran Boa": Arte y Cosmología de los Shipibo-Conibo; <i>por: Bruno Illius</i>	185
Arte Tradicional y Comercial: Los Shipibo - Conibo; <i>por: Bruno Illius</i>	213
<b>AVANCES DE INVESTIGACION</b>	
La Mujer Cocama del bajo Ucayali: Matrimonio, Embarazo, Parto y Salud; <i>por: Roxani Rivas</i>	227

---

La Comunidad Nativa de Diamante y su Entorno Organizacional; <i>por: Gustavo Ruiz Pereyra</i>	243
Diferencias de Género en la Adquisición de la Leishmaniasis Selvática: Caso del Valle Koshñipata, Cusco; <i>por: Clara Cárdenas Timoteo y Alejandro Llanos - Cuentas</i>	269
<b>TESTIMONIO</b>	
La Mujer Asháninka en un Contexto de Violencia Política; <i>por: Beatriz Fabián</i>	287
Organización y Mujeres en Loreto; <i>por Margoth Peixoto</i>	317
<b>BIBLIOGRAFIA</b>	
Bibliografía sobre la Mujer Indígena en la Amazonía; <i>por Jaime Regan, s.j.</i>	335
<b>NOTICIAS</b>	
I Congreso de Mujeres Indígenas	367
Promoción y Formación de las Mujeres Aguaruna y Huambisa	372
<b>RESEÑAS</b>	
<b>To Hunt in the Morning</b> (Cazar por la Mañana), de Janet Siskind; <i>por: Jeanine Anderson</i>	375
<b>El Temblor y la Luna</b> , de Irene Beiler; <i>por: María Heise</i>	384
Nota sobre los Autores	392

FUTURA  
TEMATICA

SALUD

---

## PREFACIO

*"36. La Conferencia Mundial pide encarecidamente que se conceda a la mujer el pleno disfrute en condiciones de igualdad de todos los derechos humanos y que esta sea una prioridad para los gobiernos y las Naciones Unidas. Destaca también la importancia de la integración y la plena integración de la mujer como agente y beneficiaria en el proceso de desarrollo y reitera los objetivos fijados sobre la adopción de medidas globales en favor de la mujer con miras a lograr el desarrollo sostenible y equitativo..."*

*(Conferencia Mundial de Viena, Junio de 1993)*

Característica de las últimas décadas ha sido el cambio de paradigmas. De manera relevante podemos nombrar el cambio que se ha dado en la situación y el rol de la mujer en las diversas sociedades y culturas. El aporte femenino trasciende la función subalterna en la comprensión del género y en la organización social de la que estaba relegada. Este hecho está marcado por la responsabilidad pública asumida por la mujer desde su propia identidad, saliendo de la minoría de edad y presentando así nuevas alternativas a sus sociedades y culturas.

El sistema de género es parte integral del sistema socio-cultural y productivo, por lo tanto el problema que ha sufrido y sufre la mujer no se refiere solamente a ella, sino que es resultado de un tipo de relaciones humanas, de una dinámica social marcada por relaciones de dominación, en este caso entre hombre y mujer.

Tradicionalmente en las etnias Amazónicas se ha dado una marcada división en el trabajo y complementariedad de los roles femeninos y masculinos. El contacto con la sociedad nacional no puede evaluarse siempre como positivo. Así, la rígida división del trabajo tradicional busca adecuarse a las necesidades propias de la sociedad mayor que se manifiesta en el cambio de esferas de interés entre hombres y mujeres. La transformación de la familia extensa en una familia nuclear reduce el ámbito de desarrollo de la mujer a lo privado: el espacio doméstico. Una serie de asuntos de orden público comunal

o intercomunal quedan en manos de hombres, aún cuando no se excluye a las mujeres en la toma de decisiones.

A lo largo de 20 años el CAAAP ha realizado un camino y un diálogo intercultural con las poblaciones de la Amazonía Peruana y con las del país. Las diferencias culturales y de género han sido tomadas en cuenta en esta voluntad institucional de diálogo que busca el respeto a lo propio y a lo otro.

Dedicamos este número de *Amazonía Peruana* a las **Mujeres Nativas** que en el encuentro entre lo tradicional y lo moderno son verdaderas artífices de diálogo y cultura, asegurando la vigencia de las costumbres propias y la integración de las nuevas.

Fabiola Luna Pineda  
Directora del CAAAP

---

# PRESENTACION

En otros números *Amazonía Peruana* ha publicado artículos sobre la mujer: '*Nunkui*' y *la Instauración del Orden Social Civilizado* de Enrique Ballón y Manuel García-Rendueles (1978); *Status de la Mujer y Cambio por Aculturación* de Anthony y Kathleen Stocks (1984); *Encuesta Demográfica Femenina e Infantil efectuada en Cinco Comunidades Chayahuita del Distrito de Cahuapanas en los Años 1984-1985* de María Pía Dradi (1988); y *Concepciones sobre las Relaciones entre los Géneros, Mito, Ritual y Organización del Trabajo en la Unidad Doméstica Campa Asháninka* (1992). También en diversos otros artículos y en la sección de *Testimonio* (nos. 17 y 18) se encuentra información sobre la mujer. Para seguir aportando a este tema el CAAAP dedica este número de su revista a la Mujer en la Amazonía.

El trabajo de Ballón es un aporte valioso a la comprensión de los mitos que tiene tanta importancia en la vida de las poblaciones amazónicas para legitimar y motivar la actividad cotidiana. Se incluyen los artículos, solicitados para este número, de Astrid Bant y Judy Tizón sobre la relación entre los géneros y de Roxani Rivas con datos específicos sobre la mujer cocama. El trabajo de Warren Hern trata la relación entre lo biológico y lo cultural. Los dos artículos de Illius nos informan sobre las actividades de la mujer artesana. Finalmente, se incluye el trabajo de Gustavo Ruíz, por la importancia temática, aunque no trata específicamente el tema de la mujer. La metodología empleada es ejemplar en cuanto que el investigador escogió a una mujer, antropóloga, para complementar su equipo y poder obtener información certera sobre la mujer. Aunque se haya reseñado el libro de Janet Siskind en el número 1 de esta revista, se ha vuelto a reseñarlo porque ha habido muchos avances en el estudio de género, y el enfoque del libro es válido para los tiempos actuales. También se incluyen testimonios y noticias sobre el trabajo con la mujer y su proceso organizativo.

## OBRAS CITADAS

Ballón, Enrique y Manuel García-Rendueles. 1978. '*Nunkui*' y *la Instauración del Orden Social Civilizado*, *Amazonía Peruana*, no. 3, pp. 99-158. Lima. / Jíbaro



- Stocks, Anthony y Kathleen Stocks. 1984. *Status de la Mujer y Cambio por Aculturación*, *Amazonía Peruana*, no. 10, pp. 65-77. Lima: CAAAP.
- Dradi, María Pía. 1988. *Encuesta Demográfica Femenina e Infantil efectuada en Cinco Comunidades Chayahuita del Distrito de Cahuapanas en los Años 1984-1985*, *Amazonía Peruana*, no. 15, pp. 33-59.
- 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. 147-173

Jaime Regan  
Coordinador de la Edición

# ETIOLOGÍA JÍBARA I: ORIGEN DE LA MONOGAMIA, EL ZAPALLO, LA ARCILLA Y LAS MANCHAS DE LA LUNA

Enrique Ballón Aguirre

En este primero de dos artículos, el autor pone en tela de juicio la semi-simbolización establecida por C. Lévi-Strauss entre la alfarera y los celos a partir de un corpus de variantes míticas tomadas a la etnia Jíbara. Reproduciendo los textos completos de los resúmenes utilizados por el antropólogo francés, y de otras variantes más que amplían el corpus original por medio del análisis semio-lingüístico del discurso etnoliterario, se logra demostrar el desplazamiento nocional de un motivo a otro que sufre dicho estudio, todo con el fin de precisar la interpretación semántica de los textos. El artículo complementario estará dedicado a examinar las versiones correspondientes al origen de la actividad alfarera entre los Jíbaros, discutiéndose entonces los alcances de los acercamientos antropológico y semiótico en la determinación del sentido cuando se trata de conocer la etnoliteratura alejada de la cosmovisión occidental.

In this first of two articles, the author questions the semi-symbolization established by C. Lévi-Strauss linking the pottery maker and jealousy, based on a corpus of mythic versions taken from the Jivaro ethnic group. Using the complete texts of material that the French anthropologist abridged and others versions that more than amplify the original corpus, Ballón, using a semio-linguistic analysis of the ethno-literary discourse, demonstrates the notional displacement of one theme to another that the study undergoes in order to define the semantic interpretation of the texts. A complementary article will be devoted to an examination of the versions corresponding to the pottery making activity among the Jivaros, discussing the significance of an anthropological and semiotic approach in the determination of meaning when it involves ethno-literature far removed from the western cosmovision.

*Nuestras categorías no debieran ser más que un punto de partida destinado a ser dejado de lado. Los conceptos que usamos deben cambiar constantemente porque en antropología no se trata de confirmar la validez de categorías sino de comprender a pueblos que nos son extraños.*

Lévi-Strauss, C., 1991: 282.

*Todo antropólogo atento al relativismo cultural no puede ignorar que la idea que nos hacemos de lo que es una "pasión" varía de un lugar a otro, de una época a otra y que la articulación del universo pasional define incluso, hasta cierto punto, las especificidades culturales.*

Greimas, A. J. y Fontanille, J., 1991: 17.

## 1. LA ETIOLOGÍA ETNOLITERARIA

Hasta hace relativamente poco, al hablar de la producción del lenguaje era muy común en la lingüística frasal oponer la visión diacrónica o evolutiva, a través del tiempo, a su visión sistemática en un momento dado o sincrónica. Sin embargo, hoy prima una perspectiva más bien integradora a la luz de los fenómenos de discurso y enunciación: los diversos *estados* de cada sistema en una lengua dada, sólo pueden describirse y explicarse por la transformación de unos en otros, es decir que la sincronía encuentra su razón de ser gracias a la diacronía y a la inversa.

Este modo de ver las cosas no sólo es más adecuado para el examen de la práctica de la lengua dentro de los grupos sociales concernidos, sino que permite tender puentes interdisciplinarios desde la lingüística del discurso hacia la antropología y la historia<sup>(1)</sup>. Hacia la primera, ya que, por ejemplo, un determinado relato etnoliterario se constituye como texto único (en sincronía), gracias a la serie de correlaciones que puede establecerse entre todas sus variantes conocidas en el tiempo (en diacronía); y hacia la segunda, ya que la llamada dialéctica de la duración histórica presenta las duraciones cortas (*mutatis mutandis*, sincrónicas) insertas en las duraciones largas (o diacrónicas). Pero además, las praxis histórica, antropológica y lingüística, se desarrollan con un ritmo lento en el caso de las sociedades ancestrales y rápido en las industriales, es decir que la duración histórica afecta a la producción cultural de cada grupo social, especialmente si se trata de sociedades multilingües y pluriculturales

como la nuestra en la que conviven diversas sociedades ancestrales y una predominante de proveniencia occidental ("criolla"), cada una con su ritmo histórico y cultural propio.

Si, por ejemplo, se observa el fenómeno de lengua a nivel global en toda la sociedad peruana, constatamos que allí se produce la amalgama heteroglósica de las lenguas (especialmente entre el quechua y el aimara y entre ambas lenguas y el castellano) en todos los planos de la descripción lingüística, desde el fonético hasta el semántico, tanto en su duración larga –con la subsistencia de relictos gramaticales– como en las duraciones cortas donde se explican los fenómenos transitorios, igualmente gramaticales, y que nos dejan huella permanente. Tal es el caso, más preciso, de la diglosia léxica donde se generan –por préstamos y calcos mutuos– los peruanismos relativamente perdurables, pero también y al mismo tiempo, en las duraciones cortas aparecen los fenómenos producto del cambio léxico incesante tales como la jerga escolar y universitaria, el habla del hampa y nuestros diversos argots.

Tomando ahora los fenómenos discursivos producidos en esta misma sociedad, se plantea de inmediato la situación de las distintas "velocidades" (*el tiempo*) de la actividad enunciativa general. Si nos circunscribimos más aún a la enunciación de los discursos literarios, en los etnoliterarios (intraculturales) y de literatura oral (interculturales), ambos colectivos por definición, las "velocidades" cortas (o mejor, rápidas) aparecen en cada variante (texto cerrado) de un relato y las largas y más o menos sólidas (o lentas) se dan en el *conjunto de variantes* conocidas –temporal y espacialmente– de ese mismo relato (texto abierto)<sup>2</sup>; en cambio, en la literatura escrita, individual por definición, encontramos la "velocidad" rápida con cada versión de una misma obra – poesía, prosa, ensayo, pieza de teatro, etc.- y la lenta con la estabilización del "texto definitivo"<sup>3</sup>. Por último, si nos colocamos en la perspectiva de la historia de la literatura, las distintas *reediciones* y la lectura por varias generaciones de una misma obra conforman la "velocidad" lenta, parsimoniosa, y con ello el corpus refrigerado de nuestra literatura "clásica", "imperecedera" desde Garcilaso hasta Vallejo; la "velocidad" rápida se encuentra claramente inscrita en la aparición y pronta desaparición "por siempre jamás" de las obras percibibles y abandonadas a la intemperie, al vaivén de los estilos, las escuelas, los períodos, los géneros: son, desde luego, las obras literarias que una vez escritas y publicadas, tienen una receptividad nula o muy pequeña. Ellas desaparecen de las antologías, son consignadas marginalmente en las historias de la literatura o simplemente se dejan al cuidado del afán erudito.

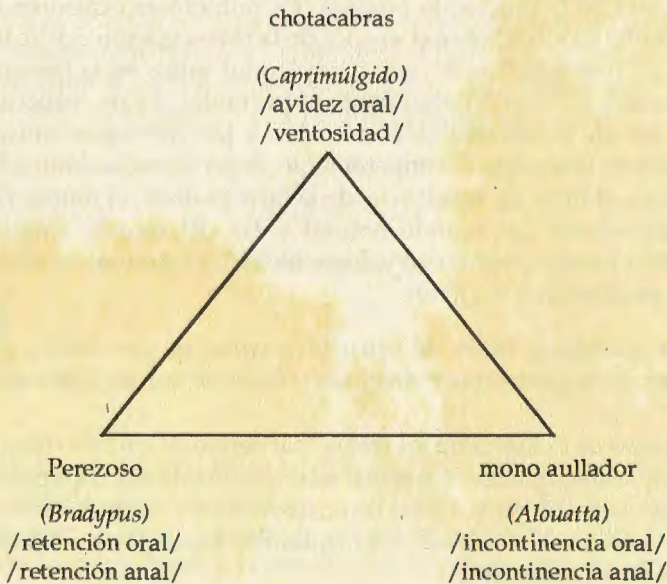
Por eso, para las disciplinas sociales aludidas, un discurso-ocurrencia resulta siempre del cruce diacrónico-sincrónico equivalente al encuentro entre la evolución y el sistema de la lengua. Esto es lo que se constata siempre, repito, frente a los relatos orales y etnoliterarios donde nunca se puede registrar el texto definitivo; lo único que puede conseguirse es una variante a ser colacionada con otras variantes anteriores, concomitantes y posteriores –sociolectales para los primeros y etnolectales para los segundos– del mismo grupo. Pero si bien desde el enfoque de la enunciación cada variante tomada por sí sola es una *macro-configuración en acto* (un relato oral incluye, por lo general, más de un programa narrativo), ella es también, desde el punto de vista de la "larga duración" enunciativa, un objeto de lengua duro, un texto durable, donde se fijan los esquemas relativos a las áreas y a las épocas culturales. De ahí que un relato de este orden, diacrónico y sincrónicamente dispuesto, sea un objeto empírico único que se ofrece, en cuanto tal, a diversos objetos de conocimiento como la lingüística del discurso (o del texto), el folklore, los estudios literarios, la antropología, la semiótica, la historia...

Así, en cuanto macro-configuración, el relato oral en su respectiva variante reúne y comprende distintas configuraciones que articulan, cada una por separado, figuras y temas de muy diverso tipo. El proyecto que me ocupa aquí tratará de describir y explicar algunas variantes y sus motivos, variantes que siendo en principio subjetivas (idiolectales, pues cada una constituye un todo narrativo emitido por un informante) y por lo tanto pertenecientes a la corta duración; sin embargo son reconocidas como partes integrantes de formas culturales más o menos fijadas (etnolectales, ya que pertenecen al patrimonio, a la logósfera de una etnia), de larga duración. Me refiero a las variantes que contienen configuraciones propias de la *etiología* (=explicación de la causa u origen de las cosas) en un corpus tomado de una sola área cultural, las mismas que son dispuestas en los relatos etnoliterarios de ese corpus elegido para usos sean conformes sean desviantes respecto de sus manifestaciones canónicas o típicas (arquetípicas, prototípicas y estereotípicas) en este género de relatos.

## 2. DE LA HIPÓTESIS A LA DEMOSTRACIÓN ANTROPOLÓGICA

Vistas las cosas de ese modo, aparece sin dudas un nuevo punto de contacto sincrónico-diacrónico, esta vez entre la semiótica y la lingüística del discurso, de un lado, y la antropología del otro. En efecto, las clases dictadas por Claude Lévi-Strauss en el Colegio de Francia durante el año lectivo 1964-1965,

tuvieron como tema general lo que él llamó "bocetos para un vestuario americano"<sup>4</sup>. En efecto, allí Lévi-Strauss trató de definir, en primer lugar, "el emplazamiento que ocupa, en los mitos sudamericanos, un animal de las regiones tropicales del Nuevo Mundo: el perezoso" como potencia cósmica con ciertas cualidades particulares de defecación y un pueblo ctónico de enanos sin ano "obligados a alimentarse de humo", pero relacionados homológicamente "con una pequeña fauna arborícola" como los perezosos, las ardillas, los monos, etc., ya que "las creencias relativas a los enanos ctónicos parecían resultar de la necesidad lógicamente sentida, de un término cuya posición frente a los humanos fuera la misma que la de los humanos frente a los animales arborícolas"; en segundo lugar, "había que averiguar si esta fauna arborícola estaba ella misma articulada por los mitos para formar un sistema de significaciones y si, en ese sistema, el personaje del perezoso conservaba todos sus rasgos pertinentes". Poniendo en juego numerosas variantes de mitos tomados de distintos etnolectos dispares en el tiempo y el espacio (de Sudamérica: Tacana de Bolivia, Kalina de la Guyana holandesa, Mundurucu, Waiwai, Baré, Ipurina, etc. y de Norteamérica), pero especialmente "gracias a la mitología de los jíbaros del oriente peruano donde el perezoso tiene un rol incomparable", logra establecer un sistema triangular de correspondencias entre ciertos "símbolos zoológicos"<sup>5</sup> que se diagramaría del siguiente modo:



En este campo semántico triangular he conservado los géneros y familias correspondientes a cada animal, además de las connotaciones semánticas finales de la investigación, donde se advierte que "hay otros animales que se sitúan en los lados del triángulo, a distancias variables de los tres primeros. Otros aun, que también hemos encontrado, se sitúan en el interior del triángulo según su grado de proximidad o de distancia semántica con los tres animales que, desde sus posiciones estratégicas, dominan la totalidad del campo"<sup>6</sup> y se subraya el "valor tópico" especial entre los mamíferos perezoso y mono aullador y el pájaro chotacabras por medio de la correlación y la oposición cuyos términos respectivos son *carácter anal* / *carácter oral*, lo cual conduce al antropólogo a elaborar conclusiones tanto de filosofía moral ("ciertos usos inmoderados del tubo digestivo—positiva o negativamente, por lo alto o por lo bajo—coincidentes, en cuanto a su área de distribución, con la de la cerbatana") como de psicología y psicoanálisis.

Ahora bien, en 1985, esto es, veinte años después, Lévi-Strauss publicó su obra *La alfarera celosa*<sup>7</sup>, libro donde, siguiendo los mismos principios de conocimiento desarrollados en esas clases—que aquí operan a manera de hipótesis—, se amplía enormemente la información inicial y los alcances de la demostración final realizada en esos cuatro lustros, convirtiéndose así en un modelo de investigación antropológica. En sus catorce capítulos, se procede a demostrar las hipótesis iniciales y al mismo tiempo a ampliar la información que ahora excede en mucho la propuesta original. En numerosas ocasiones el autor se detiene para reflexionar sobre el avance de la investigación que realiza, extendiendo su alcance a la función que cumplen los mitos en la humanidad y su potencia narrativa. Son especialmente importantes, a este respecto, las ideas desarrolladas en la introducción referidas a las correspondencias entre el aspecto físico de una parte, el temperamento, la pertenencia clánica, la supuesta procedencia o el lugar de residencia, de la otra, es decir, el mutuo reflejo entre las particularidades del mundo natural y las del mundo social, no como propiedades objetivas sino como valores filosóficos y morales; y la exposición de los tres problemas a resolver:

- a) "señalar analogías, tanto de estructura como de contenido, entre mitos procedentes de regiones muy distintas", desde el sur de California hasta el Chaco;
- b) en el campo de la lógica de los mitos "partiendo de un mito bien localizado y que, a simple vista, parece reconciliar términos desde todos los puntos de vista heteróclitos", seguirá "paso a paso las observaciones, las inferencias empíricas, los juicios analíticos y sintéticos, los razonamientos explícitos e implícitos que dan cuenta de su relación" y





jíbara, para concluir que "esta conexión entre alfarería y celos es uno de los elementos básicos del pensamiento amerindio". A partir de esa constatación, se describirán los contenidos de innumerables textos míticos que el autor resume y en los cuales participan además de varios sistemas simbólicos otros zoemas importantes (un "micropanteón" zoológico: serpiente, diversos pájaros, rana, oso hormiguero, ardilla, cuchumbé, coendú, zarigüeya, mono, ratón, murciélago, tapir) entre los que ciertamente destacan, siguiendo la pauta inicialmente planteada, el chotacabras, el perezoso y el mono aullador, además de ingentes datos botánicos, cosmológicos (luna, sol, cometas, meteoros, aerolitos, los llamados tres universos —el de la fauna arborícola, el de la sociedad humana y el pueblo de los enanos— que explican homológicamente los pisos cósmicos "en una y otra parte del piso empírico" donde "en el mundo de arriba, una humanidad gigante esté en relación con los humanos como los humanos están en relación con los enanos y que en el mundo de abajo, una fauna arborícola gigante, ella también idealmente necesaria, esté en relación con los humanos como éstos en relación con la fauna arborícola real"), somáticos (orificios, digestión, cuerpo troceado, geofagia, excreciones, excrementos), de costumbres (en especial sobre canibalismo, decapitación y reducción de cabezas); rituales, la culinaria, la agricultura, las técnicas en las grandes artes de civilización que son la alfarería y el tejido, y por último, ciertos objetos usuales en las comunidades ancestrales americanas, especialmente la cerbatana, la pipa y otros tubos o cañas como la flauta.

Son particularmente interesantes, a mi entender, los comentarios de los dos últimos capítulos sobre los fenómenos de significación paradigmática y sintagmáticamente considerados, como la elección de los códigos semánticos<sup>8</sup> de los mitos y su traducción en otros códigos, las denominadas tablas de desciframiento y sus casillas, las intrigas narrativas, las familias de mitos, la asociación de motivos, los *leitmotiv*, los temas, la interpretación, la definición, los campos, categorías y clases semánticas, el sentido figurado, los símbolos y la metáfora que tocan muy directamente a la semiótica, a la lexicografía y a la lingüística del discurso (en particular, a la semántica interpretativa).

Como se ve, es ahora la antropología cultural quien tiende puentes hacia estas últimas disciplinas. En efecto, para todas ellas el conjunto de las variantes-ocurrencias conocidas de un relato etnoliterario, conforman el texto etnoliterario codificado<sup>9</sup> pero siempre provisional, jamás acabado. ¿Qué es, pues, lo que constituye su unidad textual, qué lo hace ser un texto cerrado a pesar de estar inacabado? Desde la posición hipotético-deductiva del racionalismo empírico que defienden la lingüística del discurso y la semiótica, la respuesta está en el

hecho de que todas las variantes son manifestaciones discursivas de un único y mismo contenido actualizado enunciativamente en una determinada forma – por ejemplo, en un motivo o en una configuración específica– condensada o expandida por medio de una serie isotópica codificada y no sólo virtualizada en una comunidad social como parecen sostener Roman Jakobson y Petr Bogatyrev<sup>10</sup>.

Pero si bien en las lecciones y en la investigación posterior de Lévi-Strauss se aprovecha la distribución sincrónico-diacrónica de una masa de relatos orales que contienen un conjunto de rasgos semánticos codificados y opuestos coherentemente en forma de una gramática mítica, éstos han sido obtenidos de lugares y grupos étnicos muy diversos. Se destaca también el hecho de que se emplea indistintamente las informaciones de orden *intensional* o en *comprensión* (es decir cotextuales, contenidas exclusivamente en esos objetos empíricos que son los discursos míticos) y otros datos de orden *extensional* (homologados, esta vez, no más dentro de la dimensión etnoliteraria sino con varios datos contextuales y extratextuales pertenecientes a la realidad natural zoológica y botánica europea, asiática y americana, a algunas obras literarias –Sófocles, Labiche–, a los discursos metalingüísticos de la ciencia occidental y a ciertos objetos físicos). De ahí que, si bien es propio de la reflexión antropológica participar de algunos principios generales compartidos con la lingüística del discurso y la semiótica, encontramos algunos aspectos de desacuerdo. Efectivamente, en estos dos últimos conocimientos el corpus a estudiar se establece según los llamados parámetros de situación de los informantes, es decir, su localización en una determinada comunidad étnica y lingüística (postulado de la homogeneidad extralingüística: cada etnolecto, sociolecto o idiolecto, es el resultado de los avatares históricos y culturales exclusivos del grupo que lo vive) y los textos mismos que lo componen deben seguir los principios de pertinencia, exhaustividad y selección<sup>11</sup>, ya que los relatos que contienen no son abstraídos de sus circunstancias de producción y de sus condiciones de enunciación. Luego, en cuanto a los campos o conjuntos de términos ligados entre sí por una estructura de relaciones<sup>12</sup>, mientras el antropólogo trabaja con campos semánticos que designan un sector de la realidad mundana o conceptual considerado como articulado de modo diverso por las lenguas<sup>13</sup>, el semiótico lo hace con campos léxicos o conjunto de términos que se relacionan o incorporan en una misma noción expresada por un término más general y que puede servir de término interpretante a todos los otros términos del campo léxico<sup>14</sup>. Por esta razón, en semiótica sólo se admite –para la demostración y explicación disciplinada– la *referencialización* (=referencia a la enunciación y al componente semántico de las formaciones figurativas, ajena a la dimensión transfrásica de los fenómenos discursivos) y la *referenciación* (=tanto la referencia horizontal concerniente al

despliegue sintagmático de los universos discursivos como la referencia vertical que permite describir, en intensidad, los distintos planos de "profundidad" de la significación, desde el nivel icónico hasta el nivel abstracto), pero no la remisión o alusión extensional a los posibles *referidos* del discurso que, desde esta última perspectiva, perturbarían la homogeneidad del análisis.

### 3. UNA PROPUESTA SEMIOLINGÜÍSTICA

Atendiendo a la sugerencia de Lévi-Strauss quien declara que "en esta tentativa de consolidar mitos procedentes de los dos hemisferios hay, lo repito, mucha conjetura. La dejaré pues esbozada, como un campo de investigación abierto a otros para que puedan enriquecerla con nuevos elementos"<sup>15</sup> y teniendo en cuenta que ningún objeto de conocimiento (antropológico, lingüístico, histórico, semiótico) es susceptible de agotar por sí sólo el estudio de un objeto empírico común a todas esas disciplinas (por ejemplo, esa "matriz de inteligibilidad"<sup>16</sup> que es un relato mítico), he aquí, a modo de complemento, un postulado concreto: el *objeto de observación* para la lingüística del discurso y la semiótica es únicamente cierto corpus constituido por un número exhaustivo de variantes míticas obtenidas de una sola etnia referidas intratextualmente, en comprensión, a una serie de configuraciones semánticas relativamente estables, pudiendo constituir motivos independientes, desde el punto de vista intertextual –al mismo tiempo y coincidiendo con el criterio de Lévi-Strauss expuestos en la cita del epígrafe– los resultados del estudio de ese corpus no pretenderán "confirmar la validez de categorías" ni obtener una verdad científica cualquiera, sino simplemente un grado de plausibilidad racional aceptable para los instrumentos de análisis puestos en práctica al describirlos y explicarlos.

#### 3.1 El corpus

La serie de variantes que constituyen nuestro corpus, proceden todas de la etnia elegida por él mismo para iniciar su investigación<sup>17</sup>. Estos relatos etnoliterarios se les encuentra, entonces, diseminados en ambos lados de la frontera amazónica peruano-ecuatoriana, lugar donde se ubica el área en que habita la *familia* Jíbara, perteneciente al *tronco* Andino del *phylum* lingüístico ancestral o pre-colombino Andino-Ecuatorial y que comprende, en el lado del Perú, a los grupos étnicos e idiomáticos<sup>18</sup>:

- Aguaruna (Awajún, Aénts);
- Huambisa (Shuar, Achuar, Maina, Wampís);

- Achuar (Aente, Achuare, Achuale);
- Jíbaro (del río Corrientes, Jíbaro, Siwaro, Mainu);
- Candoshi-Shapra; y
- Candoshi Murato.

Estos mismos grupos etnolingüísticos se encuentran en el territorio del Ecuador, designados como sigue<sup>19</sup>:

- Aguaruna, Awajún-shuar o Kantuash-shuar (Aénts);
- Huambisa o Tsuma-shuar;
- Achual o Atschual (Achuara-shuara);
- Jíbaro o Jívaro;
- Shuara o Untsuri-shuar (Muráya-shuar, Yakiya-shuar, Tsumu-shuar, Patúkmai);
- Candoshi-shuar (antiguos Chirapas) y
- Murato.

El corpus reunido se constituirá, pues, con variantes que contienen relatos etiológicos sobre la monogamia, el zapallo, la arcilla y las manchas de la luna pertenecientes a esta familia jíbara. Desde luego, no se pretenderá saturar este corpus incluyendo "todas" las variantes conocidas o posibles de esos relatos; sí, en cambio, será exhaustivo para el área de la amazonía peruano-ecuatoriana considerada. Desde este punto de vista, la serie de variantes será tenida, siguiendo las pautas de organización mencionadas, como un todo pertinente, exhaustivo y selecto, lo que no implica que dicho "todo" sea limitado, ya que el corpus puede ser indefinidamente ampliado. Se trata, sin dudas, de la totalidad arbitraria característica de los corpus en ciencias sociales, pero de ningún modo de una supuesta totalidad absoluta<sup>20</sup> inalcanzable, de hecho, en este tipo de conocimientos.

Dicho esto, como en el caso propuesto los textos de las variantes son dados en las diversas manifestaciones dialectales de la lengua jíbara, la interpretación a realizar será hecha sólo sobre sus traducciones al castellano, regularizadas en su redacción a fin de contar con un corpus homogéneo que, sin embargo, respete las pautas redaccionales de cada una. En ciertos casos se tratará de variantes fonológicas —sea grabadas sea "tomadas al dictado", como dice el P. Guallart— transcritas y luego traducidas término a término; en otros, se tendrá en cuenta el fenómeno de "elasticidad" del discurso (condensaciones y expansiones narrativas o, si se quiere, elipsis y catálisis textuales) tanto en las variantes libres como en los resúmenes tomados directamente de los informan-

tes<sup>21</sup>. El orden no establece naturalmente precedencia ni jerarquía de ninguna clase. Finalmente, cuando la variante conserva en su traducción al castellano ciertos lexemas sustantivos originales y sus significados no aparecen en el mismo texto, ellos serán dados en forma de notas.

Una lectura simple de todas las variantes –o subcorpora– dispuestas en el corpus, permite agruparlas en un primer sub-corpus (I) integrado por una variante (1) que compendia todos los motivos a estudiar; luego, un grupo que reúne una variante con el motivo de los orígenes de la monogamia y la arcilla (Ia-1) y tres más sobre el origen de la monogamia (Ia-2, Ia-3, Ia-4); otro grupo de siete variantes sobre los motivos del origen del zapallo y la arcilla (Ib-1, Ib-2, Ib-3, Ib-4, Ib-5, Ib-6 y Ib-7) y, finalmente un grupo de tres variantes referidas al origen de las manchas de la luna (Ic-1, Ic-2, Ic-3). En un artículo que seguirá a éste, especialmente dedicado a la etiología del arte de la alfarería jibara, se ampliará el actual corpus con un segundo sub-corpus (II).

## SUB-CORPUS I

### – Variante I

Sol, *Etsa*, se reunió en la misma casa, *jea* (1), con su hermano Luna, *Nantu*, para compartir la misma mujer. Lechuza, *Auju*, era una mujer muy sensual y quiso ensayar la poliandria. Pensaba: de día sale *Etsa* y me quedaré con *Nantu*, que sale de noche. Ella no contó con los celos de *Nantu*, que la quería toda y sólo para él. El no la dejaba un solo instante y no permitía absolutamente que su hermano *Etsa* la tocara quedándose con ella aun durante la noche (luna negra). Por cuanto *Etsa* reclamaba sus derechos nocturnos, *Nantu* se mostraba siempre más molesto y rencoroso con su hermano y no permitía ni siquiera una sola mirada suya.

Llegó al punto que ya no toleraba su presencia y comenzó a tratarlo mal, para alejarlo de la casa. Un día se enfrentó brutalmente con su hermano, que por ser más fuerte que él, lo dejó muy maltrecho, reventándole un ojo y enturbiándole el otro. Por esta razón la luna tiene una luz tan sombría durante la noche. También *Etsa* perdió un ojo por un fuerte puñetazo de su hermano. Por esta razón se alejó muy resentido y trepando el bejuco que bajaba del cielo, llamado *etsa-naik*, se sentó allá arriba, jurando que jamás se hubiera reunido con su celoso hermano. Por esta razón el sol y la luna no andan nunca juntos. Si con un solo ojo el sol, desde allá arriba, alumbraba y calienta tanto, con los dos hubiera chamuscado la tierra.

Antes de marcharse Etsa prohibió la poliandria diciendo:

—La mujer se casará con un solo hombre, lo servirá y lo amará con pasión sin mirar a otros hombres. El hombre debe celar a su mujer y matarla en caso de infidelidad, declarando una guerra a muerte al adúltero.

De aquí entró la costumbre shuar de matar a las mujeres infieles o de castigarlas severamente, traspasándoles los muslos con pinchos de chonta y rapándoles la cabeza. El apasionado Nantu no fue muy feliz con su esposa Aju, por ser ésta una mujer ociosa y golosa. Debía controlar su trabajo, dado que se las daba de gran trabajadora sin haber hecho nada. Además debía decirle lo que debía cocinar, en caso contrario lo dejaba tranquilamente sin almuerzo. Nantu era un buen cazador, no fallaba en sus tiros y traía a la casa abundancia de carne. Un día le dijo a su esposa:

—Recoge esos zapallos, *yuwi* (2), maduros y prepáramelos para mi regreso. Colocándose la aljaba, *tunta*, llena de flechas envenenadas al cuello y con la cerbatana al hombro, salió de caza. Aju cocinó los zapallos y encontrándolos muy dulces, se los comió todos. Luego recogió unos zapallitos tiernos y los cocinó para su esposo. Pasó el día ociosa, sentada en el suelo y, mientras esperaba al esposo, se cosió la boca, para que no la culpara de haber comido sus zapallos. Nantu llegó al anochecer. Entregó las presas cazadas y se dejó caer sobre el tronco *chimpl* muy cansado. La mujer le sirvió en silencio los zapallos tiernos, apenas pasados por el agua. Esto puso fin a la paciencia de Nantu, que tiró el plato, gritando:

—¿Qué fue de mis zapallos?

Aju sin incomodarse le contestó:

—Yo no los comí, pues ¿con qué boca podía comerlos?

Nantu, al verla con la boca cocida, se tiró sobre ella y con toda su indignación y rabia, le metió los dedos índices en la boca y se la rasgó de oreja a oreja. Por esta razón la lechuza tiene una boca muy ancha. Luego, colocando la ropa que había tejido en su canasta de viaje, *pitiak* o *tukúp*, subió al cielo trepando el bejuco *etsa-naik*. Para no encontrarse con su hermano Etsa, duerme de día y anda de noche.

El zorro, *kujáncham* (3), se fue a consolar a Aju y se quedó conviviendo con ella. Como una viuda puede convivir sólo con el hermano de su difunto esposo, Aju tenía que ocultar a su hijo las relaciones ilícitas con Kujáncham. Un día dijo a Kujáncham:

- Trepa el *etsa-naik* y trae a Nantu, para que salga de caza con su hijo y así pasar juntos los dos sin aprensiones.

Kujáncham, que deseaba mucho a Auju, subió al cielo y agarró a Nantu para llevarlo a la tierra. Nantu indignado contra el concubino de su mujer, en su ardor, le quemó las manos y de un empujón lo tiró a la tierra, en donde se estrelló como un bólido. Hasta ahora podemos ver en la luna esas manchas, que son los dedos chamuscados de Kujáncham, el zorro.

Nantu que estaba en su plenilunio, apareció a los ojos de Auju más hermoso que nunca y comenzó a añorarlo, con todo el deseo de su ser. Se puso a llorar, gritando:

-¡*Aishrua, áishrua!* (4)

Como él no le hiciera caso, quiso alcanzarlo en el cielo. En el canasto, *chankín* (5), más grande que tenía, colocó sus cosas, sus ollas, la tablilla de alfarería y la misma arcilla, junto con los comederos de los perros. Cargó todo a las espaldas y comenzó a trepar el *etsa-naik* para subirse al cielo.

Dándose cuenta Etsa, para evitar nuevos problemas en el cielo, mandó a la ardilla, *kunamp*, que royera el bejuco. Auju no estaba lejos del cielo cuando el bejuco se rompió precipitándola en la tierra, en donde impactó, reventándose en mil pedazos. Desde entonces los hombres ya no pudieron subir al cielo. Auju se transformó en una lechuza de boca ancha y otras partes de su cuerpo, cayendo en varias partes de la tierra, se transformaron en arcilla de buena o de mala calidad. Etsa la maldijo desde el cielo, soplando su saliva contra ella (6), después de decir:

-Para que los hombres recuerden que por tu culpa ya nadie puede subir al cielo, oirán tu canto durante las noches de luna repitiendo: ¡*Aishrua áishrua*, esposo mío! Cuando te pares en donde hay buena arcilla, gritarás: ¡*Aújuuuuu tntiu tntiu!* Pero si te paras sobre arcilla mala, tu grito será: ¡*Aújujuju su su su!* Así aprendió la mujer shuar que debe evitar los errores de Auju, si quiere ser respetada y amada por su esposo, formando un hogar feliz.

(1) R. Karsten escribe: **hea**.

(2) **Yuwi** o **Yuví**: zapallo, americanismo que, en nuestro caso, designa a la calabaza comestible andina y amazónica (*Cucúrbita máxima*).

(3) **Kujáncham**: véase la nota (2) de la variante Ic-3.

(4) ¡**Aishrua, áishrua!**: ¡Esposo mío, esposo mío!

(5) **Chankín**: cesta amplia hecha de un bejuco parecido al mimbre.

(6) Véase la nota (4) de la variante Ib-2.

Pellizzaro, Siro 1990:72-74.

- Variante Ia-1

Sol, *Etsa*, y Luna, *Nántu*, fueron en tiempos antiguos personas (1) y vivían aquí en la tierra en la misma casa y tenían la misma esposa. Esta última era un pájaro llamado *Aoho* (2) por los jíbaros. A veces Sol estaba con Aoho, algunas veces Luna estaba con ella. cuando Sol abrazaba a Aoho, como era tan cálido, a la mujer le gustaba. Por otro lado, cuando Luna abrazaba a Aoho siendo muy frío a Aoho no le gustaba.

- Eres muy frío -le dijo a Luna- no me gustas.

Sol se burló de Luna y le dijo:

- ¿Por qué eres tan frío? Yo soy muy caliente y por lo tanto le gusto a la mujer.

Luna se enojó mucho y se fue a *nayéimbi* (3), subiéndose por un bejuco. Al mismo tiempo, le sopló al viento para que sucediera un eclipse y Sol no fuera visible por un momento. La mujer, que pensó que había sido dejado sola, dijo:

-¿Por qué he de permanecer aquí sola? Yo también me iré al cielo.

La mujer consecuentemente empezó a trepar, siguiéndole Luna por el mismo bejuco. Llevaba consigo una canasta llena de *núí* (4) del tipo que utilizan las mujeres jíbaro para hacer sus vasijas de barro. Aoho estaba muy cerca del cielo cuando Luna notó que ella le seguía.

-¿Por qué me sigues? -preguntó a la mujer. Ya no te quiero tener.

Luna sacudió el bejuco para que se rompiera y la mujer cayó al suelo con la canasta que llevaba. La arcilla se esparció y por donde cayó algo de ella, todavía se encuentra arcilla hoy en día.

Aoho por lo tanto, permaneció en tierra y se convirtió en el pájaro que lleva ese nombre.

Su voz dolida todavía se escucha cada luna nueva, cuando ella llama a su esposo que la abandonó.

Más adelante Sol también trepó al cielo, pero inclusive ahí, Luna está obligada a escapar continuamente del Sol, corriendo sobre montañas y bosques. Nunca pueden marchar juntos y nunca pueden reconciliarse. Por eso Sol es visible durante el día y Luna sólo aparece durante la noche.



Si Sol y Luna se hubieran puesto de acuerdo para compartir la misma mujer en lugar de quererla cada uno para sí, también entre los jíbaros los hombres hubieran podido tener en común una esposa. Pero debido a que los astros se sintieron celosos uno del otro y se disputaron a la misma mujer, los jíbaros no dejan de celarse y combaten continuamente con motivos de las mujeres que quieren poseer (5).

Pero la arcilla, de la cual las mujeres hacen vasijas de barro para las fiestas, tiene su origen en la mujer Aoho, al haber emanado de su alma; y la arcilla que se encuentra hoy en día, ha sido esparcida por Aoho, que luego fue transformada en el pájaro del mismo nombre.

(1) Jíbaros.

(2) **Aoho, Auju, Aúju o Aujú:** Chotacabras (*Caprimulgus; nyctibius grandis*); en la variante I-5 se traduce por "lechuzas" y en la variante Ib-2 por "sal" que para R. Karsten es, a su vez, "wui".

(3) **Nayéimbi:** el cielo.

(4) **Núi:** la arcilla.

(5) La traducción de este penúltimo párrafo perteneciente a la versión inglesa de la variante recogida por R. Karsten, ha sido tomada de la cita directa incluida en la obra de Claude Lévi-Strauss, 1986:23.

Karsten, Rafael, 1989 (1935), II: 588-589.

### - Variante Ia-2

(Eran dos hermanos, ambos eran solteros y buenos mozos). Habían decidido hacer el amor a la mujer por turno, el número de veces y el tiempo igual al empleado por el otro. Si la cosa resultaba bien, se habría permitido que la mujer tuviera el derecho de tomar dos o más maridos.

Pero una noche, Nantu, mantuvo a la mujer bastante tiempo, por lo que Etsa empezó a pelear disputándole la mujer, y le dio varias veces un golpe en el ojo.

Si no era por esto, ambos iban a ser iguales en intensidad de luz y calor. Etsa dijo:

-Por esta razón se tendrá que luchar por las mujeres. Así sopló (1).

(1) Maldijo. Véase la nota (4) de la variante Ib-2.

Rueda, Marco Vinicio, 1983:59.

- Variante Ia-3

Etsa y Nantu eran un par de hermanos y ambos se casaron con una sola mujer llamada Aúju (1).

La Aúju se viraba un rato con Etsa y otro con Nantu:

-Hermano, abrázale tú también un poco -dijo uno de ellos.

-Tú también después de hacer el amor, date la vuelta.

- Yo también haré lo mismo. Este fue el acuerdo.

Al comienzo hicieron así. Después Nantu acaparó a Aúju a la que tenía abrazada. Etsa quería, a su vez abrazarla pero como vio que estaba en los brazos de Nantu, se dio nuevamente la vuelta.

De nuevo trató de abrazarla, pero al querer hacerlo, sorprendió a Nantu abrazado aún.

Etsa se enojó por esto. Se pelearon los dos hermanos. Etsa pegó en el ojo a Nantu y se fue arriba.

(1) M. Vivicio Rueda traduce **Aúju** "sal". Luego añade este comentario de R. Tankamash: Entre los shuar, antes, deberían ser las mujeres quienes pudieran tomar dos o más maridos, y no el hombre tener dos o más mujeres.

Rueda, Marco Vinicio, 1983:59.

- Variante Ia-4

Antiguamente Sol, Etsa, y Luna, *Nantu*, eran gente.

Un día, Etsa se fue a buscar animales. Era muy buen cazador y mataba toda clase de animales.

-Prepárame zapallo, *yuwi*, para tomar cuando vuelva de la caza -así decía siempre Etsa a su mujer.

- Está bien -contestaba ella.

Todo lo que le mandaba Etsa, lo cumplía ella rápidamente, pues era muy trabajadora.

Nántu también era muy buen cazador.

Un día apostaron para ver quién de los dos era el mejor.

Conversaron y acordaron así:

-Yo llevaré a tu mujer y la mía irá contigo.

- Bueno -dijo Etsa. Así sabremos quién de los dos es mejor cazador.

Partieron ambos a buscar animales, cada uno con la mujer del otro.

Etsa regresó pronto con gran cantidad de animales.

Nántu no venía y Etsa comenzó a preocuparse.

Por fin, cuando ya era muy tarde, llegó Nántu.

-¿Por qué han tardado tanto?

- Nántu deja escapar a todos los animales. No ha matado ninguno.

Etsa pensó que su mujer era infiel y ya no quiso vivir en la tierra.

-No puedo vivir aquí porque doy mucho calor y los animales y hombres morirían.

Etsa se marchó al cielo. Nántu quiso acompañar a su amigo pero se quedó más cerquita de la tierra.

Chumap Lucía, Aurelio y García Rendueles, Manuel,  
1979, I:202

#### - Variante Ib-1

En tiempos antiguos Luna vivía en la tierra, teniendo al pájaro Aoho como esposa. Pero Luna y Aoho no vivían bien juntos y siempre estaban peleando. Un día Luna le dijo a Aoho:

-Prepárame un poco de zapallo para que me lo pueda comer cuando regrese del trabajo esta tarde.

Luna salió y Aoho cocinó la calabaza, pero haciéndolo se comió los mejores pedazos y sólo dejó los más pequeños y más pobres para su marido. Cuando Luna volvió en la tarde, Aoho le trajo la calabaza en una pininga. Luna, notando la maldad de su esposa, le dijo:

- ¿Por qué me traes estos pedazos de calabazas? ¿Quién se comió los mejores pedazos? Tú seguramente lo hiciste.

Aoho respondió:

- No lo he hecho yo, mira mi boca, si hubiera comido calabaza mis labios estarían todavía mojados.

Luna le dijo:

-Ya que me cuidas tan mal, me iré al cielo por medio de un gran bejuco.

Cuando Aoho vio que Luna la había dejado, decidió seguirle trepando por el mismo bejuco y llevando consigo una canasta con zapallos para prepararlos a su marido.

Cuando Aoho estaba cerca del cielo, Luna dio un sacudón al bejuco, para que se rompiera y Aoho cayó a la tierra. Cuando cayó, todos los zapallos cayeron de la canasta y donde llegaron empezaron a crecer. Desde ese tiempo los jíbaros conocen y cultivan el zapallo.

Pero Aoho todavía vive en la tierra en la forma del pájaro que tiene el mismo nombre y todavía se lamenta por la pérdida de su marido. En toda luna nueva, lo llama cantando canciones con una voz de lamento:

-*Aishiru, atshiru, úruku winya hapána* (1).

(1) *Aishiru, Atshiru, úruku winya hapána*: "Marido mío, marido mío, ¿por qué me has abandonado?" Nota de R. Karsten: El pájaro (*Caprimulgus*) en cuestión, es uno de los que atraen particularmente la atención de los viajeros en los bosques del oeste del Amazonas, por su peculiar y triste canto que se escucha especialmente en la noche cuando aparece la luna. Es de esperar que este canto sorprenda a la imaginación de gentes primitivas.

Karsten, Rafael, 1989 (1935), II: 590.

#### - Variante Ib-2

Antes Nantu vivía aquí en la tierra y era hombre. Tenía dos mujeres, una era Aujú, otra Kúju (1). Aujú no se llevaba bien con Nantu. Cierta vez Nantu dijo a Aujú:

—Me voy al monte a trabajar, tú vete a la chacra y tráeme *yuvís* maduros; cógelos bien maduros y me los traes —así dijo.

Aujú marchó a la chacra, cogió zapallos maduros, sopló el fuego, sacó agua, trajo los zapallos, los cortó y preparó sopa. Habiendo preparado se sentó, acomodándose a la sombra. Sacando la *ankuspip* (2), tomando, tomando, los acabó. Agarrando zapallos verdes le llevó a él a la casa. Tres le llevó.

Nantu enfadado se fue al cielo por una cuerda de algodón. Aujú dijo:

—Mi marido se va. Yo quiero irme.

Aujú subiendo al cielo, arrancando (la cuerda), cayó a tierra, se estrelló. *Dubuig* (3) se hizo.

—¡Abel! —dijo Nantu. Escupió (4), se fue.

(1) *Kúju*: Puerco espín.

(2) *Ankuspip*: cuchara.

(3) *Dubuig*: Nota de J. M. Guallart: barro de hacer ollas. Las mujeres aguarunas las fabrican mezclando dos clases de arcilla diferentes, añadiéndoles las cenizas de una corteza de árbol.

(4) M. García Rendúeles, 1979:57, n. 26, explica: no se trata realmente de escupir sino de soplar fuerte expulsando saliva. Esta acción se realiza siempre al final de un conjuro. Esta significación es válida para todas las ocasiones en que aparezca el verbo *usukiáu*.

Guallart S. J., José María, 1958:92.

### — Variante Ib-3

Había una vez en la selva del Alto Marañón un pájaro nocturno, llamado Auju (1), que comía bastante zapallo. Y el dueño de la chacra cuando se iba a cultivar y limpiar sus terrenos no encontraba nada de zapallo. Y se preguntaba:

—¿Quién estará comiendo mis zapallos?

Y se encontró al pájaro nocturno y el dueño de la chacra le preguntó:

—¿Eres tú el que come mi zapallo?

Y el pájaro nocturno contestó:

—¿Cómo vuy a cumer yu tu zapallu si yu nu tengo buca? ¿Acasu sin buca se puede cumer alguna cusa?

Auju, el pájaro nocturno, hablaba así porque se había cosido la boca.

Y otra vez, cuando nadie le veía, el pájaro nocturno se iba a la chacra a comer zapallo.

Y el dueño de la chacra era la luna llena.

Y la luna cuando el pájaro se marchó, se subió al cielo trepando por una sogá.

El pájaro nocturno viendo que la luna estaba subiendo al cielo, corrió y también comenzó a subir agarrándose a la sogá con su pico.

La luna que subía primero llegó al cielo y viendo que detrás venía también subiendo Auju, le cortó la sogá.

En ese momento, el pájaro nocturno, como estaba bien gordo de tanto comer zapallo, se cayó a tierra y se reventó su barriga.

Y al caer al suelo, el pájaro nocturno se convirtió en arcilla.

Así murió el pájaro nocturno por estar robando zapallo.

Y el dueño de la chacra de zapallo era la luna llena.

(1) **Auju:** Nota de J. L. Jordana Laguna: Ave de plumaje azulado. Entre los aguarunas existe la creencia de que al principio de los tiempos Auju fue una de las dos mujeres de Nantu, la luna.

Jordana Laguna, José Luis, 1974:51-52.

#### – Variante Ib-4

Antiguamente, Nántu vivía con una mujer glotona, panzuda y con una boca que le llegaba de oreja a oreja. *Auju* (1) se llamaba.

Tenían una chacra grande de zapallo, pues a Nántu le gustaba mucho el *chapo* (2) de zapallo.

-Ya pronto estarán maduros los zapallos y podré tomar chapo -decía a menudo Nántu.

A los pocos días Nántu mandó a su mujer recoger los zapallos maduros para que le preparase chapo, pues quería tomarlo cuando regresara de la caza.

Aujú se fue a la chacra y, cogiendo zapallos verdes y maduros, preparó un buen chapo.

Como era muy glotona lo quiso probar y, con su boca tan grande, pronto terminó todo.

Para que Nántu no se enfadase, preparó más chapo con los zapallos verdes y, para engañarle, se pegó los labios con cera de abeja, dejándose sólo un agujerito parecido a la boca de los peces.

Cuando llegó Nántu con un *wáshi* (3) muerto, pidió chapo pues traía mucha sed. Al probarlo, dijo:

-¿Por qué no has preparado chapo con zapallos maduros?

-He buscado por toda la chacra y no he encontrado ninguno. ¿Crees que yo me los puedo comer con esta boquita tan pequeña?

Lo mismo sucedió varias veces.

Un día Nántu se fue a la chacra y recogiendo todos los zapallos maduros que encontró, los dejó amontonados. Luego avisó a su mujer para que los recogiese y preparase chapo pues él se iba de caza.

Al atardecer llegó Nántu muy cansado pero contento de poder, por fin, probar buen chapo. Mas, después de beberlo, dijo:

-¿Qué ha pasado con los zapallos maduros que dejé amontonados en la chacra?

- Busqué por todos los lados y nada encontré -contestó ella.

- Si sólo tú vas a la chacra ¿quién puede robarlos?

- Pues con esta boquita tan pequeña que tengo, yo no puedo comerlos.

Pero, nuevamente, Aju había preparado buen chapo para ella y otro, con los zapallos verdes, para Nántu.

Al día siguiente Nántu se fue también de caza y pidió a Aju que le preparase chapo.

Pero se quedó cerca de la casa, escondido, para ver qué hacía la mujer.

Al atardecer entró en la casa como si volviese del monte.

Aju le ofreció chapo para beber y dijo:

—Sólo he encontrado zapallos verdes.

Nántu, lleno de cólera, tiró la *pininga* (4) y dijo:

—Ya no quiero vivir más contigo.

Saliendo fuera de la casa se sentó en un bejuco llamado *nántu-wakán* (5). Antiguamente este bejuco era pequeño; pero cuando Nántu se sentó encima empezó a crecer y crecer hasta quedarse como ahora. Cuando dejó de ascender, Nántu siguió subiendo por un hilo que bajaba del cielo.

Aju quiso seguir a su marido. Metió todo lo que había en la casa —los *kutanes* (6), las ollas, la leña...— en una gran canasta y comenzó a subir por el bejuco. Como estaba embarazada subía lentamente.

Nántu esperó a que estuviese bien alta y, de pronto, cortó el hilo. Aju cayó en un barranco por donde pasaba un riachuelo y, al chocar contra el suelo, su barriga reventó y todo el zapallo que tenía dentro se esparció por todas partes, convirtiéndose en el barro con el que ahora las mujeres hacen las ollas. Y ella se convirtió en el pájaro Aju. Por eso, cuando hay luna llena, se oye el canto de Aju:

—¡Waaa! ¡Aishua! ¡aishua! (7)

Pero es un canto ridículo porque Nántu le maldijo.

- (1) **Aju:** Nota de M. García Rendueles: es el ave *Aymamá*, de plumaje blanco y negro. Es de hábitos nocturnos.
- (2) **Chapo:** Bebida preparada con plátanos maduros cocidos y desleídos en agua. Cuando se deja fermentar es alcohólica.
- (3) **Wáshi:** maquisapa (*Ateles sp.*) Cuadrúmano de color negro y extre-



midades desproporcionadas; las torácicas tienen sólo cuatro dedos, mientras que las traseras presentan cinco.

- (4) **Pininga, pinígo, pinín**, vasija de barro cocido y decorado con dibujos geométricos de colores vivos. Se utiliza únicamente para servir masato.
- (5) **Nántu-wakán**: por donde subió Nántu.
- (6) **Kután**: banquillo de una sola pieza, generalmente de madera de topa. La parte inferior se ahueca en forma cóncava de tal manera que quedan dos bordes estrechos en los que el banquillo se asienta. La parte superior se aplana para mayor comodidad. Un pequeño saliente en forma de punzón en alguno de los lados superiores facilitará su transporte de un lugar a otro.
- (7) ¡Waaa! ¡Aishua! ¡aishua! ¡Ay! ¡Maridito!, ¡maridito!

Chumap Lucía, Aurelio y García Rendueles, Manuel  
1979, I:210-213.

#### -Variante Ib-5

Nantu, al ir a soplar los pájaros, dijo a su mujer Aúju:

-¡Espérame con unos zapallos maduros cocinados, a mi vuelta!

-¡Bueno! -dijo Aúju.

Cuando regresó Nantu, Aúju se comió los zapallos maduros y sirvió zapallos tiernos. Aúju se había cosido la boca para decir después que con qué boca podía haber comido los zapallos maduros.

Disgustado Nantu dijo:

-¿Acaso pedí zapallos tiernos?

Y subió arriba (1).

También Aúju, cargando todas sus cositas y objetos de cocina subió arriba haciendo sonar *tatar, tatar*, por donde había subido Nantu, llorando amargamente:

-¡Ay! ¡mi marido!, ¡ay, mi marido!...

*Kunampe* (2) cumpliendo lo dicho por Nantu, le cortó el bejuco y la pobre

Aúju se precipitó nuevamente a la tierra. Y los fragmentos de Aúju se transformaron en arcilla, dicen (3).

- (1) M. Vinicio Rueda consigna un comentario del informante y de A. Karákras: Al cielo. Al irse tal vez desgarró la ropa. (Los shuaras) subían por una escalera de bejuco. Podían visitar a los seres bienaventurados. Después no fue posible porque el bejuco fue cortado por Etsa. Y esto lo recuerdan los shuaras cuando encuentran bejucos en la montaña.
- (2) **Kunampe o Kunamp:** ardilla (*Wichink: Sciureus sp.*)
- (3) M. Vinicio Rueda conserva este fragmento narrado por A. Karákras y E. Tseman: Se comió los zapallos maduros porque estaba en cinta. Al ser cortado el bejuco, los fragmentos de la madre se convirtieron en arcilla buena y los del niño en arcilla mala y poco durable.

Rueda, Marco Vinicio, 1983: 105-106.

#### -Variante Ib-6

Etsa y Auju eran esposos que vivían en la selva. Un día, Etsa saliendo para la cacería dijo a su esposa que le "diera cocinado" un guiso de yuwi. Etsa se fue de caza. Auju fue a la huerta cerca de la casa, recogió zapallos y preparó el guiso esperando a su esposo. Sintiendo hambre comenzó a comer. Terminó con lo mejor del guiso y dejó los zapallos tiernos para su esposo.

Al llegar el marido le pidió de comer. Auju le sirvió los zapallos tiernos que habían quedado. Etsa enojado le gritó:

-¿Así es de comer? ¿Acaso que yo voy a comer?

Luego cogió a Auju y le cosió la boca. La sacó de casa y le pegó. Se alejó de la casa y se metió entre los árboles de la selva. Subió al cielo por una escala de bejuco. La esposa entró corriendo en casa, cargó con todo lo que pudo. Subió tras de Etsa por la misma escala. Pero su esposo le cortó la escala y ella se cayó. Gritó espantada queriendo decir "esposo mío" pero no logró decir más que "Auju". Y se convirtió en el pájaro que lleva este nombre. Nosotros sabemos que esto es verdad porque Auju dejó muestra de todo.

Barrueco, Domingo, 1985: 21-22.

-Variante Ib-7

Etsa se había casado con una mujer llamada Auju. Un día, Etsa, al salir de caza le dijo que le preparara un guiso de zapallo. Cuando Etsa volvió de caza hambriento, su esposa se había comido los zapallos maduros y había dejado los tiernos para su esposo. Etsa enojado salió de casa a toda prisa y se volvió al cielo. Subió una escala de bejuco y la cortó para que los hombres no pudieran subir tras él.

Barrueco, Domingo, 1985: 22.

- Variante Ic-1

El pájaro (1) en tiempos antiguos vivía en la tierra como mujer y la luna, que en esos tiempos también vivía en la tierra, como un hombre, era su amante. Luna iba de visita a ver a Anga todas las noches y dormía con ella. Para reconocerlo, anga una noche ennegreció las mejillas de luna con *huituc* (2). Luna trató de limpiarse las manchas negras de las mejillas, pero como no lo pudo hacer, se avergonzó y dejó la tierra y la mujer para siempre, trepando al cielo por un gran bejuco. Inclusive hoy en día las manchas negras son visibles en la cara de la luna. Como todos pueden ver. Pero Anga, que fue abandonada, se lamentó amargamente con la pérdida de su amante. Todavía vive en la tierra en forma de pájaro y en cada luna nueva se escuchan sus notas de lamento, las mismas notas con las cuales las mujeres indígenas se lamentan por su marido muerto:

-*Nyuca curilla, nyuca cusulla, imamant hiciúscani, imata tucúshcani* (3).

- (1) **Sacha anga**: del quechua "halcón". No obstante que esta variante tiene como personaje a Anga, R., Karsten la titula "El mito Aoho como es corriente entre los canelos"; Claude Lévi-Strauss, 1986:24, advierte que la variante "procede de los indios canelos de lengua quechua, vecinos de los jíbaros e influenciados por ellos".
- (2) **Huituc, Huito o Súwa**: *Genipa americana*, fruto para tinturar. M. García Rendueles proporciona esta información: Planta rubiácea de forma arbórea. Su fruto raspado y cocinado da una tinta de color azul oscuro. Se usa, lo mismo que el **ipák** (achiote: *Bixa Orellana*; las semillas de este arbusto proporcionan un pigmento rojizo) como pintura corporal para diversos rituales y como distintivo para la guerra. Se le atribuyen también propiedades medicinales. Sirve para teñir los hilos de algodón destinados a diversos tejidos. La mujer Súwa, cansada de vagar por la selva, se convirtió en la planta homónima.

(3) Es decir: "Mi maridito, mi querido, ¿por qué me has abandonado?, ¿qué será de mí?"

Karsten, Rafael, 1989 (1935), II:591.

- Variante Ic-2

Antiguamente Luna, *Nántu*, vivía en la misma casa que su *ubán* (1). *Nántu* tenía su mujer pero la *ubán* aún estaba soltera. *Nántu* dormía con su mujer; la *ubán* dormía sola en otra cama; los demás familiares dormían en otras camas. Todos en la misma casa.

Por la noche *Nántu* se levantaba y se iba a la cama de su *ubán*. Ella lo aceptaba pero no sabía quién era y, aunque intentaba agarrarlo fuertemente para descubrirlo cuando amaneciera, *Nántu* siempre lograba escapar y volver a su cama antes de que se viese nada.

Una noche, *Nántu* volvió a la cama de su *ubán*; aunque dormía, notó que alguien intentaba forzarla. La mujer quiso agarrar al hombre pero, nuevamente, *Nántu* consiguió escapar.

Por la mañana la mujer avisó a su *dukún* (2):

-Alguien viene a mi cama cuando estoy dormida, pero nunca logro ver quién es.

La madre le dijo:

-Coge un fruto de *súwa* y cuando él esté contigo, píntale la cara. Entonces sabremos quién es.

La mujer fue a buscar *súwa* y, raspándolo bien, lo dejó preparado cerca de su cama.

Aquella noche *Nántu* volvió a la cama de su *ubán*. Cuando lo sintió, agarró *súwa* y le pintó la cara. *Nántu* volvió rápidamente a su cama.

Cuando amaneció todos vieron la cara de *Nántu* pintada de negro.

-¡Seguro que eres tú el que viene a mi cama! -le dijo la *ubán*.

Todos los familiares dijeron a *Nántu*:

-¿Por qué te acuestas con tu ubán?, ¿no te da vergüenza acostarte con ella?

Nántu avergonzado por haber sido descubierto, se fue a buscar a su mujer que había ido a la chacra.

-Mujer, hazme chapo de zapallo para tomar.

-¿Acaso ves bastante zapallo maduro para hacer chapo? -le contestó la mujer.

Nántu regresó triste a la casa. Vio a su hijita y le dijo:

-Hija, me voy al cielo; ven conmigo.

Haciendo un *nije* (?) subió al cielo con su hija avergonzado por haberse acostado con su hermana.

Nántu todavía tiene su cara manchada de negro, desde que su ubán se la pintó con *súwa*.

La mujer de Nántu se llamaba Ajuj.

(1) **Ubán** o **umán**: hermana y también hija de **apán** (padre y hermano del padre). Se utiliza siempre de hombre a mujer.

(2) **Dukún**: madre, hermana de la madre y mujer del hermano de la madre.

Chumap Lucía, Aurelio y García Rendueles, Manuel, 1979, I:205.

### -Variante Ic-3

Mi *apán* (1) así me contó y él no puede hablar de lo que no conoce.

Luna, *Nántu*, se cayó (del cielo), dicen. Caído Nántu, estaba alumbrado.

El *Kujáncham* (2) dijo:

-Yo voy a llevar (a Nántu) para que, dejándole (en la casa), mi hijito lo observe.

¡*Tapit!*, lo agarró.

Antiguamente Nántu calentaba como Sol, *Etsa*; así era. Por eso (la ropa mojada) se extendía por la noche (para secarla); así dicen que pasaba. Como Nántu era así, por eso, ¡*tapit!* lo agarró.

¿No ves que la mano del kujáncham, con los dedos bien abiertos, está marcada (en la luna)? ¿(No te has fijado) que la mano del kujáncham está marcada en el pecho de Nántu?

¿No te has fijado que está marcada?

El dedo pulgar de la mano, el pulgar, también los otros cuatro dedos de la mano, todos ellos, están marcados (3). Fíjate bien después, pensando en esto.

Después (de agarrar a Nántu), la mano del kujáncham, (quedando) bien caliente, secaba la ropa. Así dicen.

En la noche (Nántu) alumbraba como *Etsa*; así dicen. Así era.

—Vete a ver (si en las trampas) hechas con *chambira* (4) que hemos colocado, ha quedado lazado algún *yámpits* (5) —dijeron (al kujáncham).

Diciendo eso, le mandaron. ¿Por qué no habrá pensado bien?

Llegando, (vio) que ningún *yámpits* había caído (en las trampas).

Como (las trampas) eran para agarrar por el cuello (a las aves, el kujáncham) dijo:

—¡Acaso con esta clase de trampas puede caer el *yámpits!*

Para probar (la trampa) metió despacito su pene. Topando el *tutik* (6), ¡*shakáut!* (soltándose), por la cabeza del pene, ahí donde se estrecha, ¡*kaet!* quedó atrapado.

¿Por qué habrá querido probar si, como no pesaba tanto, elevándose, iba a quedar colgado?

Entonces, jalando el palo, ¡*pajat!* rompiéndolo, (se cayó).

¿Por qué quiso probar si luego no iba a regresar a su casa (con su pene amarrado)?

Como ya estaba por morir, ¡*puwáuuuuu!* alumbraba cada vez menos.

(Cuando vieron una lucecita, pensando que kujáncham ya regresaba),

dijeron:

—Ya viene, ya viene.

Estando así, estando así, ¡puwáuuuu! alumbraba amarillo. Estando así, estando así, ahí en el monte ¡dewáaaaa! se encendía despacito: (la luz nuevamente) se perdía.

—¿Por qué hará así? Vete a ver —dijeron.

Llegando, vio (al kujáncham) con su pene amarrado, caído, casi muerto, enfriándose, enfriándose.

Cuando desató el pene, revivió.

Porque sucedió así, (ahora el kujáncham tiene la mano) fría, dicen.

Ya está. Basta.

- (1) Véase la nota (1) de la variante Ic-2.
- (2) **Kujáncham**: Nota de M. García Rendueles: zarigüeya (*Dydelphis virginiana*), animal nocturno que posee una glándula segregadora de un líquido fétido.
- (3) El dedo pulgar de la mano se llama **mun uwéj**; los otros cuatro juntos se llaman **tsajam uwéj**.
- (4) **Chambira**: en aguaruna, **batté** (*Astrocaryum chambira*), palmera espinosa de unos 15 m. de altura y 20 cm. de diámetro. De sus hojas se obtiene material textil que, debidamente torsionado, se utilizará para hacer pitas (cuerdas) con las que se fabricarán diversos objetos; también se utiliza para coser. Con las hojas se hace el **chipát**: depósito para guardar en el carcaj los viroles envenenados. En su tronco se crían los **suris** o larvas comestibles.
- (5) **Yámpits**: paloma.
- (6) **Tutik**: palito atravesado que pone en funcionamiento la trampa.

Chumap Lucia, Aurelio y García Rendueles, Manuel,  
1979, I:206-209.

### 3.2 Los motivos

El criterio fundador del análisis semiolingüístico que sigue es, como lo he venido haciendo hasta ahora, la concepción de los relatos etnoliterarios y de literatura oral peruanos en tanto bastidores narrativos que acogen sea un motivo sea series de motivos. El motivo es, desde este punto de vista, un armazón estructurado (no "estructuralista": de hecho, un relato o cualquier otro objeto pragmático *no* es una *estructura per se*; asume, sí, las estructuras —entidades autónomas de relaciones internas (Hjelmslev, Greimas)— que cada objeto de

conocimiento disciplinado ensaya para describirlo y explicarlo según sus propios fines) definida por una configuración cuya forma sintáctica es fija y por ello puede ser extraído del relato mayor en que se encuentra, lo cual permite observar su alcance tanto particular –al tomar para sí y manifestar los valores intraculturales de la etnia o grupo social que lo emite– como universal, por sus propiedades migratorias interculturales. La configuración es, entonces, un micro-relato "cristalizado" que posee una organización sintáctico-semántica autónoma, capaz de formar parte de un relato mayor y por ese hecho asume las "significaciones funcionales" propias de la narración en que se halla inserto<sup>22</sup>. Esta forma sintáctica estable es un Programa Narrativo canónico o de base que no excluye la concurrencia de otros Programas Narrativos simples –presupuestos y necesarios– según las variantes textuales que los incluyen. Los enunciados narrativos que componen dichos programas, son determinados por relaciones–funciones susceptibles de incorporar semánticamente ciertos recorridos figurativos a ser organizados hipotácticamente y las categorías temáticas genéricas y específicas que les otorgan su sentido; allí los términos llamados actantes son, al contrario, manifestados por categorías figurativas (los actores) y figurales que pueden cambiar según las variantes sin afectar la estructura del motivo.

Cabe advertir que resulta casi una excepción el hecho de que el relato contenido en una variante presente, a nivel del discurso, un motivo único (como sucede con el motivo del origen de la monogamia en la variante Ia-2); lo corriente es que la variante contenga uno o más motivos y, por esa circunstancia, ciertos enunciados pertenecientes a un motivo interfieran los de otro sea con una alusión simple a temas o figuras ajenos (en la variante Ia-4, cuyo motivo es también el origen de la monogamia, encontramos un enunciado textual que remite al motivo del origen del zapallo) sea con unidades mayores como, por ejemplo, una parte de la configuración de otro motivo (por ejemplo, la variante Ic-2 que corresponde al motivo del origen de las manchas de la luna, incluye también un episodio de los motivos del origen del zapallo y la arcilla). Es decir que la variante, siendo un objeto de habla, un discurso, al reunir varios motivos en secuencia los presenta seriados pero no de modo totalmente independiente, sino que ciertos enunciados textuales de unos pueden traslaparse en los otros.

### 3.2.1. Origen de la monogamia

El corpus que antecede ha sido organizado, entonces, a partir del gran relato etnoliterario I. De él se desglosarán cuatro motivos etiológicos: el origen de la monogamia, el origen del zapallo, el origen de la arcilla y el origen de las manchas de la luna.



Un examen somero de las secuencias que contiene el motivo del origen de la monogamia en las variantes I y la Ia-1, nos muestra de inmediato la discursivización de cierta configuración anímica (o pasional). De hecho, en estas variantes la narración comienza (*ab initio*) con un episodio del tiempo mítico primordial, etapa donde los "actuales" seres cósmicos eran "personas". Etsa y Nántu (o Nantu) tienen ambos el mismo rol temático de maridos de Ajuj (Aoho), pudiendo por ello ser intercambiables sin conflicto (de hecho, son protoactantes "intersujetos"); Ajuj, por su parte, ostenta el rol temático<sup>23</sup> de esposa de ambos (es decir, de protoactantes sujeto-objeto). Mientras se mantiene ese estado inicial, el discurso es neutro, vale decir, no hay allí contenido anímico alguno ya que las llamadas "fuerzas del sentir" (o *foria*, sincretismo de la articulación euforia/disforia) entre los tres permanecen estables (son actantes "protensivos" o "potencializados"); sin embargo, la intriga se inicia (*media ad finem*) cuando Ajuj dinamiza ese estado al manifestar un ánimo inédito que deja aflorar cierto temperamento *tímico inquieto* o disposición afectiva manipuladora —una especie de sismo emotivo que afecta el imaginario del funcionamiento actancial estable— cuyo rol actancial es el de sujeto destinador y su rol patémico<sup>24</sup> es la *atracción* (del "calor") vs *repulsión* (del "frío") sea la sensualidad ("poliandria") que provocan —en la estructura profunda— la tensividad fórica, la inestabilidad de la relación entre sus maridos constituidos —ahora en la estructura de superficie— como sujetos destinatarios rivales entre ellos:



Etsa, entonces, al consentir a la seducción de Ajuj asume el rol patémico eufórico de *burlón* y el rol temático de *acaparador* mientras que Nantu los roles disfórico de celoso ("enojado", "molesto", "rencoroso") y temático de *despojado*.

Esta tensión va en aumento, hasta producirse la quiebra del sentido (*ad finem*), la catástrofe<sup>25</sup> que hace bascular la foria contenida. El desequilibrio y, por lo tanto, la distensión surge al inclinarse el relato por la *disforia*, dispositivo patémico negativo que al repercutir en el plano de la categorización cognoscitiva, desencadena la transformación fundadora del Programa Narrativo:

$$\text{PNB: } F [S_0 (S_1 \cap O \cap S_2) \longrightarrow (S_1 \cup O \cup S_2)]$$

PNB: Programa Narrativo de Base; F: Función transformadora;  $S_0$ : Sujeto Operador: Auju;  $S_1$ : Sujeto de Estado I: Etsa;  $S_2$ : Sujeto de Estado 2: Nantu; O: Objeto de Valor: Auju; []: enunciado de /hacer/; (): enunciado de estado;  $\cap$ : Conjunción;  $\cup$ : Disjunción y  $\longrightarrow$ : función de /hacer/.

Por lo visto en este PNB el actor Auju sincretiza las funciones actanciales de destinador y objeto en relación a los dos sujetos<sup>26</sup>, y de sujeto operador respecto a la transformación. Es este último rol actancial que se vierte en la competencia de Auju (como consecuencia necesaria de su manipulación), lo que produce el cambio de la situación original: la sanción del programa indica que, en estas variantes, Etsa representa el rol patémico definitivo de *resentido* y Nántu el de *enojado*, roles que precisamente los convierten en astros irreconciliables, como anti-sujetos entre sí, pero con sus roles temáticos específicos y positivos gracias a sus recategorizaciones temáticas en las categorías figurativas del Sol y Luna respectivamente. Si resentirse es, según el diccionario, "ofenderse o sentir enfado por algo" y "hecho de acordarse con animosidad de los males, de los daños padecidos", enojarse equivale a "movimiento de ira o resentimiento contra una persona", con lo cual ambas definiciones son parasinónimas y se traslapan entre sí formando un pequeño campo léxico determinado globalmente por el descontento, es decir, el disgusto o desagrado que no llega a convertirse en el estado de ánimo *cólera*<sup>27</sup>. Ese *descontento* se da, pues, como respuesta a la categoría temática específica *ofensa* ("herir a alguien en su dignidad (honor, amor propio)") recibida mutuamente –ya que ambos actúan en base a los roles temáticos de ofensores y ofendidos entre sí–, pero es la acción de Auju como sujeto operador de la prueba decisiva, la que ocasiona la *ofensa* primera en I contra Etsa y en Ia-1 contra Nantu, y, por lo tanto, frente a ella siempre mantienen el rol temático de ofendidos.

La sanción que recae sobre Auju es, por su parte, negativo-transitiva al sentir ella misma –en su competencia– igualmente un estado de ánimo de *disgusto* o *desagrado* por el desenlace de la situación, pero en una forma más grave que las anteriores. Se trata de la *contrariedad* (insatisfacción y decepción)

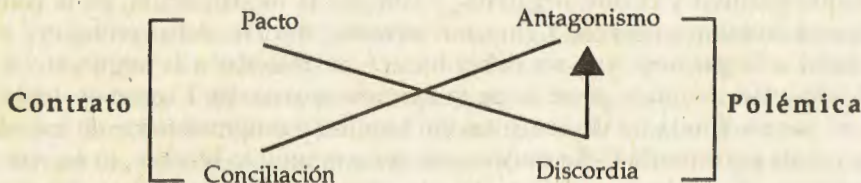
al dejar la categoría temática específica del acompañamiento y sufrir la derrelicción (roles temáticos: abandonada, desamparada) lo cual incide en su pérdida de los roles actanciales de destinador, objeto y sujeto operador, reteniendo únicamente su rol mínimo de anti-sujeto de estado y la adquisición de un nuevo rol temático, esta vez negativo, por medio de la figura icónica del pájaro Chotacabras, Lechuza o Aymamá. De tal manera que la transformación anímica de orden polémico culmina en una sanción que trastoca la estructura completa<sup>28</sup>, pues no sólo cambia el estado inicial en su contrario, sino que produce la metamorfosis o cambios de naturaleza de los actores humanos (personas) en cósmicos los primeros y zoema la última, redistribuyéndose también las relaciones interactanciales –antes protagónicas, ahora antagónicas–, todo lo cual acarrea finalmente la eterna disjunción entre los seres celestes y terrestres, como entre ellos en sus respectivos planos existenciales.

Sigamos ahora el proceso de la configuración anímica desde el punto de vista de la serie de identidades modales transitorias que constituyen a los sujetos modales. En la etapa inicial (incoativa) regida por la neutralización anímica, la competencia de los protoactantes muestra un sincretismo de la fusión y la escisión, una verdadera modulación de las valencias que orientará luego, en la segunda etapa, el titubeo o ansiedad propia de la *inquietud*. Efectivamente, allí no encontramos ninguna modalización definida, los actores están relacionados entre sí por un *establishment* triangular y equidistante planteado por un "destino" desconocido, escatológico. La intriga se inaugura –se abre–, decía con el rol patémico *inquieta*, es decir, con el vertimiento en la competencia del protoactante Ajuj de la oscilación contradictoria entre los valores modales del /querer/ (a Etsa)<sup>29</sup> y el /no-querer/ (a Nantu) ("Cuando Sol abrazaba a Aoho, como era tan cálido, a la mujer le gustaba. Por otro lado, cuando Luna abrazaba a Aoho siendo muy frío a Aoho no le gustaba"), situación que perdura (etapa durativa) mientras /puede/ mantenerla. Se trata, así, de un / querer-poder-hacer/ que transcurre hasta que el /saber/ actualizante que informa la competencia de Nantu ("Eres muy frío –le dijo [Nántu] a Luna– no me gustas") y Etsa ("¿Por qué eres tan frío? Yo soy muy caliente y por lo tanto le gusto a la mujer") –cuyos roles patémicos son, como vimos, de *burlón* y *celoso* respectivamente– llega al punto del desenlace (etapa terminativa): en un caso (I) la sanción es inmediata, Nantu (competencia: /saber/ - /no-querer hacer/, o sea, "no querer continuar la relación") abandona a Ajuj, es decir, categoriza la pérdida del actante objeto<sup>30</sup> cuya competencia se modaliza a su turno e inmediatamente con el /no-poder hacer/; en la otra variante (Ia-1) el relato se expande o cataliza con el episodio del enfrentamiento entre los hermanos-maridos –que incluye el motivo del desafío<sup>31</sup>– y el

abandono de Aju esta vez por Etsa, quien se halla también modalizado por el /saber/ - /no-querer hacer/. Pero además, como constatamos, las competencias de Nantu y Etsa presentan los roles patémicos finales del *resentimiento* y el *enojo* entre ellos, estados de ánimo que se modalizan, primero, por el /no querer estar/ conjuntos y finalmente por un /hacer-estar/ separados de modo definitivo; ello, por repercusión de los acontecimientos del plano celeste en el terrestre, termina por afectar a los seres humanos.

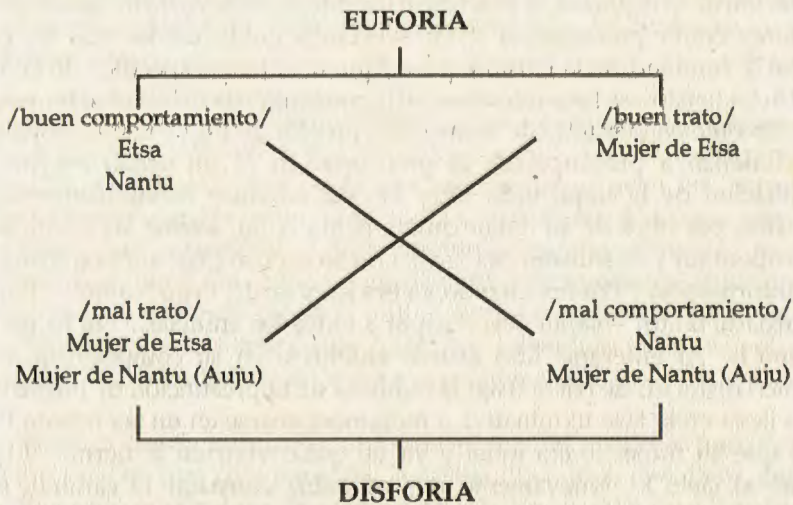
En el epílogo del motivo de la variante Ia-1, la sanción de Etsa, ahora en su calidad de demiurgo, establece el "nuevo orden" o coherencia social gracias a la modalización de su competencia con el eje modal deóntico de la prescripción o / deber hacer/ respecto de la monogamia y de prohibición o /deber no hacer/ de la poliandria —que instituyen el régimen familiar, uno bajo el enfoque positivo y el otro negativo— y con ella la modalización, en la competencia de los actantes con figuración terrestre, del /no deber no hacer/ en relación a la primera y / no deber-hacer/ en relación a la segunda. La modalización deóntica positiva de la sanción aparece en I como el /deber estar/ juntos, fundador de la institución familiar y estigmatizador de todo lo que pueda perturbarla ("—La mujer se casará con un solo hombre, lo servirá y lo amará con pasión sin mirar a otros hombres. El hombre debe celar a su mujer y matarla en caso de infidelidad, declarando una guerra a muerte al adúltero"). Esta sanción final en el plano cognoscitivo afecta, desde luego, al plano pragmático del relato: "De aquí entró la costumbre shuar de matar a las mujeres infieles o de castigarlas severamente, traspasándoles los muslos con pinchos de chonta y rapándoles la cabeza". La misma estructura elemental de la significación deóntica aparece en la variante Ia-1 (entre las secuencias correspondientes al motivo del origen de la arcilla) pero como consecuencia general de la polémica entre Etsa y Nantu, reordenación que, por cierto, no afecta en nada a la economía narrativa del relato; en los planos cognoscitivo y pragmático: "Si Sol y Luna se hubieran puesto de acuerdo para compartir la misma mujer en lugar de quererla cada uno para sí, también entre los jíbaros los hombres hubieran podido tener en común una esposa. Pero debido a que los astros se sintieron celosos uno del otro y disputaron a la misma mujer, los jíbaros no dejan de celarse y combaten continuamente con motivo de las mujeres que quieren poseer". Estos textos disponen así el eje de los contrarios (Prescripción-Prohibición) del modelo constitucional de las relaciones sexuales en la sociedad jíbara, modelo que será completado más adelante al examinar la secuencia de la variante I dedicada al motivo del origen de las manchas de la luna (cf. 3.2.4).

Además de lo expuesto es posible constatar, también en el nivel de la estructura profunda, el cambio de deixis llevada a efecto por la transformación en el nivel de superficie. Como hemos visto, en la etapa incoativa del relato se observa un contrato de convivencia o concurrencia y la etapa terminativa culmina en una posición polémica, de conflicto que se perpetuará *hic et nunc*; de hecho, el texto que acabo de citar de la variante Ia-1 sólo llega a indicar una presunción de acuerdo susceptible de lograrse después del enfrentamiento, pero se concluye que él nunca será realizado. Diagramemos ahora este desarrollo en la estructura profunda, empleando el cuadro semiótico correspondiente a las relaciones contractuales y polémicas donde la flecha describe el proceso planteado en el Programa Narrativo y la línea simple la presunción del convenio:



Examinemos en seguida las otras variantes del motivo del origen de la monogamia consignadas en nuestro corpus, las mismas que demuestran claramente la independencia de este motivo y su propiedad de emigrar e insertarse otros relatos más amplios. La variante Ia-2 es así una síntesis completa de la configuración que define este motivo y sólo acentúa ciertas propiedades estructurales descritas, por ejemplo, en la etapa incoativa se remarca la calidad protoactancial de los actores (Etsa y Nantu son "hermanos solteros" a quienes no liga una relación poliándrica sino una categoría temática simple, la *decisión*—tomada en algún momento y lugar del *hic et nunc* propio de la existencia por preterición<sup>32</sup>— de poseer a "la mujer" (cuyo emplazamiento estructural es el de Aju) "el número de veces y el tiempo igual al empleado por el otro") y se agregan algunos roles temáticos ("solteros"), patémicos y estésicos ("buenos mozos") asignados a Etsa y Nantu. En la siguiente, Ia-3, la intriga no comienza con la *inquietud* de Aju sino con el *acaparamiento* prolongado de ésta por Nantu, ahora manifestado y no solamente presupuesto como en I y Ia-1; correlativamente, es Etsa quien asume el estado anímico de *celoso* ("enojado") y, en el plano de la presuposición, el de *despojados*. Por lo visto, las funciones anímicas, actanciales y modales se redistribuyen entre el trío de actores, pero sin afectar la estructura del Programa Narrativo.

Por último, la variante Ia-4<sup>33</sup> propone igualmente una fase incoativa de armonía contractual neutra y protensiva implícita, pero esta vez entre cuatro términos. Etsa y su mujer de un lado, Nántu y la suya del otro, donde los varones cumplen la misma función de ser protoactantes intersujetos destinatarios y las mujeres de protoactantes sujetos-objetos destinatarios. En esta primera parte también se incorpora a la competencia de los actores ciertas categorías temáticas éticas por medio de ciertas categorías figurales o abstractas: Etsa y Nántu son "buenos cazadores", sin embargo como más adelante Nántu "no ha matado" ningún animal se incorpora en su competencia la conducta y el rol temático de "mal cazador"; la mujer de Etsa era "muy trabajadora" pero también al final del texto, según el criterio de Etsa, "le era infiel"; al contrario, de la mujer de Nántu no se dice nada. Si cotejamos estas categorías con las del mismo motivo en I, encontramos que Nantu "era buen cazador, no fallaba en sus tiros y traía a la casa abundancia de carne" pero recibe mal trato de su mujer Aju quien "le sirvió en silencio los zapallos tiernos, apenas pasados por agua"; Aju, por su lado, era "ociosa y golosa. [Nantu] Debía controlar su trabajo, dado que se las daba de gran trabajadora sin haber hecho nada". Al organizar este grupo según el criterio rector determinado por las categorías axiológicas de la foria, obtenemos la siguiente disposición:



Esta estructura elemental de los valores de conducta (comportamiento, trato) propuestos por los textos, se fijan estereotipadamente en la competencia

de cada actor; ellos, además, a fuerza de reiterarse de variante a variante, llegan a constituir verdaderos prototipos del obrar ético y finalmente si se considera el conjunto de los ciclos míticos propios de la cultura jibara, se observarán los arquetipos correspondientes. Limitándonos al alcance de nuestros corpus, diremos que, por ejemplo, Aju (Chotacabras) es un actor prototipo del /mal comportamiento/ y del /mal trato/, mientras Etsa (Sol) lo es del /buen comportamiento/; Nantu (Luna) por lo general es tornadizo como las fases de este satélite de la tierra; en ciertas ocasiones observa /buen comportamiento/ y en otras /mal comportamiento/; por último, la mujer de Etsa tiene también un trato inconstante, como se repite en Ib-6 donde Aju representa ese rol o cuando ella ocupa el papel de esposa de Etsa y Nantu.

Prosigamos con el examen de Ia-4. Su fase durativa surge con un acuerdo de competencia que es bastante expandido en comparación a la secuencia correspondiente de las variantes anteriores: aquí aflora la *inquietud* bajo cubierta de una categoría temática específica, la apuesta de cacería, que desde luego incluye el rasgo semántico definitorio del "pacto" y comprende el intercambio de los protoactantes sujetos-objetos. Nótese que este intercambio no supone en modo alguno la modificación del estado de ánimo reinante, la "concordia"; es un intercambio de valencias, no de valores. La categoría temática específica *rivalidad* —propiamente dicha— aparece como una primera aceleración de la *inquietud*, al precisarse los roles temáticos de los apostadores—cazadores como protagonista ("Así sabremos quién de los dos es mejor cazador"), fundándose la tensión que adquiere el tema específico de la "cacería". Dicha tensión se hace intensiva, se incrementa y la *rivalidad* se transforma gradualmente en el estado de ánimo *preocupación* de Etsa ("Nantu no venía y Etsa comenzó a preocuparse": la preocupación es un grado mayor, una precipitación de la inquietud), todo lo cual conduce inevitablemente a la distensión por obra de su mujer quien, como Aju, asume las actancias de sujeto operador y destinador del /saber/ a su esposo Etsa, ahora destinatario de la información ("Por fin, cuando ya era muy tarde, llegó Nántu. —¿Por qué han tardado tanto?—Nántu deja escapar a todos los animales. No ha matado ninguno"). Al enterarse Etsa asume entonces, en su competencia, el rol patémico disfórico de *celoso* (bajo la cubierta de la presunción de infidelidad) que lo lleva en la fase terminativa a metamorfosearse en un ser celeste ("Etsa pensó que su mujer le era infiel y ya no quiso vivir en la tierra"; "Etsa se marchó al cielo"). Nuevamente nos es dable constatar el camino, en la estructura profunda, que lleva del "pacto" a la "discordia" y finalmente al "antagonismo" sin dar pie a una posible reconciliación ("Nántu quiso acompañar a su amigo pero se quedó más cerquita de la tierra").

Queda por explicar la categoría temática específica del "calor" y la "calidez" de Etsa que en las variantes I y Ia-1 es eufórica y en la variante Ia-4 es disfórica ("No puedo vivir aquí porque doy mucho calor y los animales y hombres morirán"). Fuera del hecho de que su aspecto eufórico se da en relación a Auju y el disfórico frente a los seres terrestres (cosa que se anota igualmente en otro párrafo de I: "Si con un solo ojo el sol, desde allá arriba, alumbra y calienta tanto, con los dos hubiera chamuscado la tierra") y por lo tanto no puede ser un término complejo al depender de distintos niveles semánticos, la ambivalencia de esta propiedad natural de Etsa se debe a que ella es positiva en un programa narrativo de "seducción" cuyo estatuto es la medida, pero es negativa en un anti-programa de "destrucción" donde prima el exceso<sup>34</sup>. De esta manera la coherencia del relato es constatable aún en el contenido de una sola categoría temática, significado orientado por el sentido (mesurado/excesivo) del enunciado que lo rige en cada caso.

### 3.2.2. Origen del zapallo

El motivo precedente muestra de manera concreta la intervención de la configuración anímica –cambios de *estados de ánimo*– en la dimensión *tímica* del relato. Los motivos que ponen en escena el origen del zapallo y de la arcilla, sin excluir sus propias configuraciones anímicas, aprovechan algo más la dimensión pragmática del relato dando cuenta, a su manera, del cambio en los *estados de las cosas*; ellas:

a) mantienen su distinta naturaleza intocada al pasar del plano celeste al plano terrestre (zapallo: I, Ib-1, Ib-6, Ib-7; arcilla: I, Ia-1), a diferencia del motivo anterior donde dos "personas" se metamorfosean en "ásteros"; no obstante, pasan siempre de un contexto<sup>35</sup> a otro distinto: si *ab initio* tales cosas son objetos que pertenecen exclusivamente al mundo divino, *ad finem* son transferidas al mundo humano sin modificar sus propiedades y funciones. El ejemplo clásico es, desde luego, el mito griego del origen del fuego (al robar Prometeo el fuego del Olimpo que Zeus tiene escondido, lo entrega tal cual a los hombres, sufriendo la sanción correspondiente a su acto)<sup>36</sup>; o,

b) en el estado primigenio una cosa, el zapallo cocido, se transforma en el estado final en otra cosa parecida, la arcilla (Ib-2, Ib-3, Ib-4, Ib-5), debido a que como ya lo notaba Lévi-Strauss, en los estados inicial y final la naturaleza de la cosa –la calidad de "informe"– permanece igual (aunque como se ha visto en 2, esa propiedad la asigne sólo a las lianas, a la arcilla y a los excrementos).



A partir de estas observaciones, veamos más de cerca las variantes que nos tocan relativas al origen del zapallo. Tomemos en I la secuencia correspondiente a la configuración cuyo tema principal es el zapallo ya preexistente, sin embargo, en el mundo del relato. Ahí la competencia de Nantu ostenta el rol patémico totalizador de *apasionado*, definido en este discurso como "poseído o perturbado por algunas pasiones", por ejemplo, los estados de ánimo *molestia y rencor*, pero especialmente los *celos* frente a Etsa y a causa de Auju. No obstante, en la etapa incoativa, a pesar de que Nantu ha logrado su propósito de ahuyentar a Etsa y quedarse solo con Auju, el texto nos dice que "no fue feliz con ella". A partir de esta indicación, se amplían ciertos roles temáticos, por ejemplo, Auju además de ser golosa es ociosa (rol patémico y ético: *abúlica*, modalizado con el /no querer hacer/ nada), al contrario de Nantu que es buen cazador (rol patémico y ético: *diligente*, modalizado con el /saber poder hacer/ de la cacería además de la pericia que ella supone) y hermoso (rol patémico y estésico: *atractivo*, /hacer querer/ conjuntivo) a la vez que Auju lo "añora" (rol patémico: *añoranza*, definida como "soledad, aflicción causada por la ausencia" y modalizada por el /querer/<sup>37</sup> y el /no poder hacer/ conjuntivo), o detalles en la sanción como el ascenso de Nantu al cielo llevando "la ropa que había tejido en su canasta de viaje" lo cual enfatiza su diligencia. Quizás lo más notable sea, cosa característica de esta variante I fuertemente patemizada, la incorporación en las competencias de Nantu y Auju de otros estados de ánimo no descritos hasta ahora. Veamos someramente sus alcances.

¿Qué ocasiona la reacción violenta de Nantu? Pues la categoría temática específica y tímica de la *avidez* (definida como "ansia, deseo vehemente" e ilustrada en el texto con el sintagma "se los comió todos (los zapallos maduros)"; volición y realización temática genérica: /querer hacer/ -/saber hacer / -/poder hacer /-/ hacer/) en la competencia de Auju que contradice el episodio signado por la categoría temática específica "pedir" o "solicitar" por parte de Nantu (categoría modal deóntica: /deber hacer/) y la correspondiente "desobedecer" (/no querer hacer/) en el comportamiento de Auju al servir a Nantu "en silencio los zapallos tiernos, apenas pasados por agua"; esto "puso fin a la paciencia de Nantu, que tiró el plato, gritando: -¿Qué fue de mis zapallos? Auju sin incomodarse le contestó: -Yo no los comí, pues ¿con qué boca podía comerlos? Nantu, al verla con la boca cosida, se tiró sobre ella y con toda su indignación y rabia, le metió los dedos índices en la boca y se la rasgó de oreja a oreja. Por esta razón la lechuza tiene una boca muy ancha". Así la etapa incoativa del relato presenta a Nantu y Auju disjuntos ya de Etsa pero en un estado de disforia, de "discordia" actualizada entre ellos que no

llega al enfrentamiento y al "antagonismo" gracias a que la competencia del primero se halla patemizada por la *paciencia* definida como "disposición del espíritu de quien sabe esperar sin perder la calma"<sup>38</sup>, esto es, modalizada por el /poder querer ser y estar / que caracteriza a la espera, a la perseverancia y, como en nuestro caso, a la "cólera contenida". Ese estado se prolonga en el transcurso de la fase durativa, pero como ya ha ocurrido en anteriores oportunidades, en ella la tensión va en aumento hasta hacerse excesiva e intolerable y, como no deja de observarlo Greimas, es la *impaciencia* modalizada por el /saber/ (al darse Nantu cuenta del engaño de Auju), lo que incentiva tanto la fase terminativa como la aparición del rol patémico propio de la *cólera*<sup>39</sup> en su competencia (/poder hacer/ de la agresividad orientada hacia la afirmación de sí y la destrucción del otro): de ahí la transformación violenta del estado de conjunción en el estado de disjunción entre los sujetos y el súbito paso de la "discordia" al "antagonismo" con la sanción correspondiente. En la estructura superficial del relato encontramos la siguiente configuración entre los distintos sujetos de estado que acabamos de ver, Programa-boceto del Programa principal a estudiar luego:

$$\text{PN: F [S}_0 \text{ (S}_1 \cup \text{S}_2 \cap \text{S}_3) \longrightarrow (\emptyset - \text{S}_2 \cap \text{S}_3) \longrightarrow (\text{S}_2 \cup \text{S}_3)]$$

PN: Programa Narrativo; F: Función transformadora; S<sub>0</sub>: Sujeto Operador: Nantu; S<sub>1</sub>: Sujeto de Estado: Etsa; S<sub>2</sub>: Sujeto de Estado: Nantu; S<sub>3</sub>: Sujeto de Estado: Auju; ∅: ausencia del Sujeto de Estado S<sub>1</sub>. Los símbolos de las operaciones son los mismos del PNB anterior.

Aquí Nantu como actor sincrético desempeña en la fórmula el doble rol actancial de sujeto operador y sujeto de estado; es de notar, por otro lado, que en este relato el zapallo ya existente motiva únicamente la *cólera* de Nantu y su huída al cielo, pero no da origen a la arcilla por la inserción del motivo de las manchas de la luna entre la secuencia estudiada y la que describo más adelante al tratar el segundo caso.

A continuación de I tenemos la variante Ib-1 que desarrolla el Programa Narrativo de Base correspondiente al origen del zapallo, pero levemente humedecido por los estados de ánimo. *Ab initio*, en la fase incoativa tenemos el mismo estado: Luna tiene como esposa al pájaro Auju (Aoho), pero "no vivían bien juntos y siempre estaban peleando", es decir, un estado de conjunción entre los sujetos que ya prefigura de modo latente la disjunción

entre ellos o sea la "discordia", hecho que los ubica de inmediato en la déjix de la polémica. La etapa durativa desenvuelve la tensión hasta producirse el "antagonismo" declarado siempre originado por la *avidez* de Aju: "Luna le dijo: -Ya que me cuidas tan mal, me iré al cielo por medio de un gran bejuco" y la aparición de la fase terminativa con la sanción del alejamiento por parte de Luna; Aju recibe consecuentemente el rol patémico de la *solitaria* (/querer estar/ acompañada, pero/no poder hacer(lo)/). Al verse abandonada decide buscar la "conciliación" trepando el mismo bejuco, pero esta vez "llevando consigo una canasta con zapallos para prepararlos para su marido" y así reparar la falta o, según Propp, la carencia que dio lugar a la intriga descrita. La sanción consiste, como antes, en la caída de Aju: "todos los zapallos cayeron de la canasta y donde llegaron empezaron a crecer. Desde ese tiempo los jbaros conocen y cultivan el zapallo", mientras que ella "vive en la tierra en la forma del pájaro que tiene el mismo nombre y todavía se lamenta por la pérdida de su marido". Esta sanción es importante porque indica justamente el origen del zapallo que siendo primordialmente de propiedad exclusiva del mundo divino (celeste: arriba), pasa a ser *-ab ovo-* patrimonio del mundo humano (terrestre abajo), transformación espacial que, como recordamos, liga analógicamente este relato al de Prometeo y el origen del fuego. He aquí, pues, el Programa principal del motivo:

$$\text{PNB: } F [ S_0 ( S_1 \cap S_2 ) \longrightarrow ( S_1 \cup S_2 )]$$

PNB: Programa Narrativo de Base; F: Función transformadora;  $S_0$ : Sujeto Operador: Luna;  $S_1$ : Sujeto de Estado: Nantu;  $S_2$ : Sujeto de Estado: Aju (Aoho).

Remarcaré ahora que en esta variante no se hace reminiscencia alguna al origen de la arcilla, salvo a su preexistencia en el presente enunciativo del relato ("Cuando Luna volvió en la tarde, Aoho le trajo la calabaza en una pininga"): se trata estrictamente del origen del zapallo entre los hombres. Algo semejante se constata en el contenido de la variante Ib-6 en que la pareja conformada por Etsa y Aju es originalmente humana y, a causa del episodio del "engaño" -que estudiaré más adelante, al tocar el motivo del origen de la arcilla- de Aju respecto a la preparación del zapallo, producido nuevamente por su rol patémico y ético de *ávida* ("terminó con lo mejor del guiso"), Etsa es quien estatuye la sanción invertida (I: "rasgar" / Ib-6: "coser": "cogió a Aju y le cosió la boca. La sacó de la casa y le pegó"), retirándose luego al cielo. Aju, por su parte, se "convirtió en el pájaro que lleva este nombre". Por último, la corta variante Ib-7 presenta a la pareja Etsa y Aju desunida por el conocido episodio del zapallo

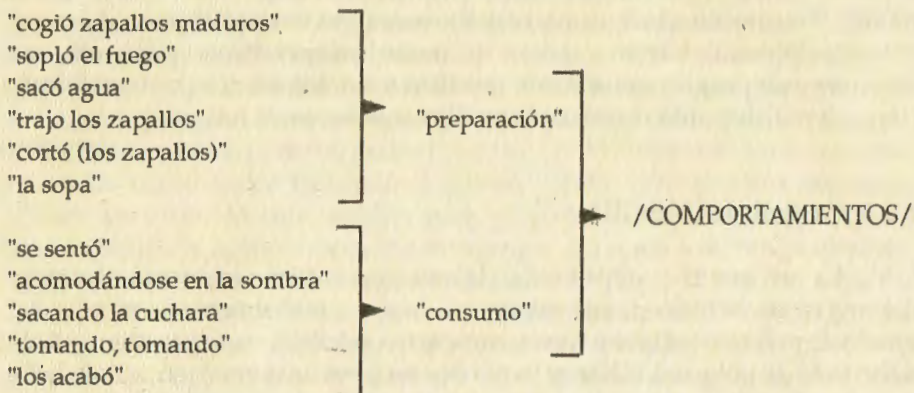
y la *avidez* del Aju ("se había comido los zapallos maduros"); en la secuencia *ad finem*, Etsa corta la escala de bejuco "para que los hombres no pudieran subir tras él". Resumiendo, la figura del zapallo juega, ora temporal (antes / después) ora espacialmente (arriba / abajo) de modo independiente, pudiendo, sea limitarse a su propia organización temática y axiológica, sea por transformación, a ser el elemento origen de la arcilla como veremos luego.

### 3.2.3. Origen de la arcilla

La variante Ib-2 nos presenta, a lo menos, dos diferencias frente al motivo del origen de la monogamia: según ese motivo, inicialmente se trataba del estado de poliandria (Etsa y Nantu comparten a Aoho), en este motivo se trata del estado de poligamia (Nantu "tenía dos mujeres, una era Aujú, otra Kúju"). La segunda diferencia es de orden estructural: el estado de poligamia no es neutro, es decir que los actantes no son protensivos ya que allí mismo la competencia de Nantu conlleva el rol actancial de sujeto destinador en relación a Aujú y Kúju quienes, a su vez, ostentan las competencias actanciales sincréticas de destinatarios y objetos pero, además, si Kúju y Nantu son sujetos de estado entre sí, la relación entre Aujú y Nantu es la de anti-sujetos. En efecto, ¿qué es lo que determina que la intriga se inicie aquí tan de inmediato, sin ninguna etapa previa? Es el hecho de que la disforia informa las competencias de Nantu y Aujú con la "discordia" ("Aujú no se llevaba bien con Nantu"), es decir que el relato no se plantea en la deixis del contrato sino de frente en el de la polémica. Ello afecta por lo tanto las competencias de ambos sujetos con el rol patémico de la repulsión (la competencia del actor Kúju que, por presuposición lógica, estaría informado por la *atracción*, desaparece totalmente del relato) que no implica, sin embargo, la ruptura o –en términos semióticos– la disjunción actancial entre ellos. Unidos por el estado de las cosas (son pareja) y desunidos por el estado de ánimo (el rol patémico del *encono* mutuo), el Programa Narrativo se plantea entre la "discordia" y el "antagonismo" correspondiendo este último, en el plano narrativo, al estado de disjunción final. Por lo tanto, es la tensión iniciada con la *repulsión* (categoría modal volitiva: /no querer estar/ conjunto) que se hace cada vez más intensa –como en el motivo del origen del zapallo– a través de la "prescripción" u "orden" de Nantu (/deber hacer/) y la "desobediencia" (/no querer hacer/) con el rol patémico y ético de la *ávida* en la competencia de Aujú (Nantu encarga a Aujú conseguirle zapallos maduros –los zapallos están ya dados– pero ella misma se los prepara y come), lo cual, comparado con las otras variantes donde se resume el comportamiento de Aujú, aparece en Ib-2 totalmente figurativizado:

FIGURATIVO

FIGURAL



Este es un ejemplo claro de saturación figurativa de un tramo del relato, frente al enrarecimiento de las figuras en las otras fases (figurales) del mismo que, ciertamente, están discursivizadas pero de modo muy escueto, abstracto. Tal es el caso de la continuación del relato en que Nantu se "da cuenta" de la "desobediencia" de Aujú y hace patente su estado de disjunción (competencia cognoscitiva: indiferencia: / no saber / vs percatarse: /saber/) *enfadándose*, fenómeno anímico que termina por hacer explícito, en una primera instancia, el Programa del motivo:

$$PN: F [S_0 (O_1 \cap S \cap O_2) \longrightarrow (O_1 \cup S - \emptyset)]$$

PN: Programa Narrativo; F: Función transformadora; S<sub>0</sub>: Sujeto Operador: Nantu; O<sub>1</sub>: Objeto de Valor: Aujú; S: Sujeto de Estado: Nantu; O<sub>2</sub>: Objeto de Valor: Kúju; ∅: ausencia del Objeto de Valor O<sub>2</sub>.

Detengámonos un momento en el *enfado* de Nantu que desemboca en la transformación del Programa Narrativo ("se fue al cielo por una cuerda de algodón"). El *enfado* es considerado por los diccionarios en tanto "enojo, alteración de ánimo que se manifiesta con reacción, ostensible [tal es nuestro caso] o no, contra lo que la causa" y también en cuanto "ira, impresión desagradable y fastidiosa que nace en el ánimo", definiciones que, sin duda, la colocan como un término más del campo léxico del *descontento* ya visto en el motivo del origen de la monogamia, adquiriendo así todas las consecuencias estudiadas. Por lo

demás, a diferencia de ese mismo motivo, luego del estado sancionador que determina el rol patémico de la categoría temática específica derrelicción en la competencia de Aujú, ésta ensaya establecer un contrato de "conciliación" con Nantu; por eso la competencia de Aujú se modaliza, con el /querer hacer estar/ ("Mi marido se va. Yo quiero irme"), pero como su intento fracasa, ese /querer estar/ con el marido, se remodela en un /no poder hacer/ que da lugar precisamente a la aparición de la arcilla ("Aujú subiendo al cielo, arrancando (la cuerda), cayó a tierra, se estrelló. Dubuig se hizo"). El relato termina con el conjuro de Nantu, epílogo que enfatiza la sanción conclusiva del demiurgo.

Como se ve, la categoría figurativa "zapallo" a pesar de que precede a la categoría figurativa "arcilla", no tienen en esta variante una relación manifiesta –aunque sí presupuesta– entre ambas: el zapallo, ya preexistente, no se transforma de manera explícita y directa en la arcilla; es Aujú la que se convierte en el "barro de hacer ollas". Con todo, ya se esboza la homologación simple:

zapallo: Aujú :: Aujú : arcilla

que la variante Ib-3 del mismo motivo se encargará de perfeccionar.

Efectivamente, la variante Ib-3 presenta de inmediato a Aujú bajo la figura icónica del "pájaro nocturno" y al zapallo tal cual; la luna (o la "luna llena ocupa, por cierto, el papel de Nantu en las otras variantes) se expresa, en cambio, por medio de un actor antropomorfizado, "dueño de la chacra". El relato se inicia con una carencia y la satisfacción de esa carencia, es decir, con dos Programas Narrativos de uso, presupuestos y necesarios entre sí y ambos presupuestos y necesarios respecto del Programa Narrativo de Base, al cual se agrega un tercer Programa Narrativo también de uso que coloca a los dos sujetos en relación de conjunción ("Y se encontró al pájaro nocturno"):

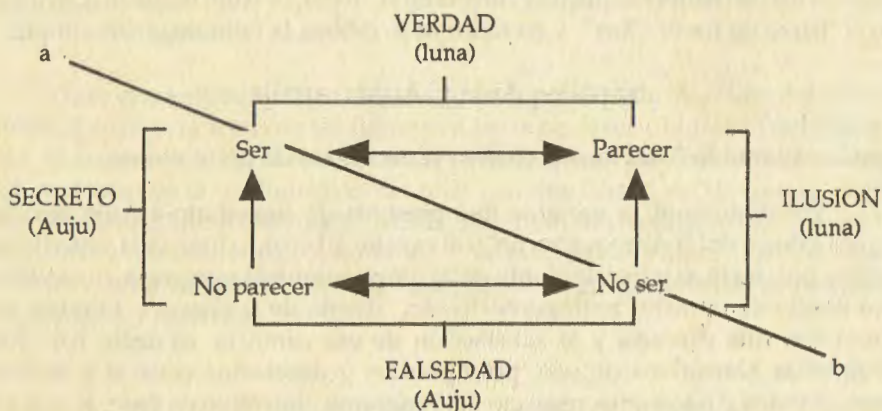
$$PNU_1: F [S_{01} \longrightarrow (S_1 \cup O)]$$

$$PNU_2: F [S_{01} \longrightarrow (S_2 \cap O)]$$

$$PNU_3: F [S_{02} \longrightarrow (S_1 \cap S_2)]$$

PNU: Programa Narrativo de Uso; F: Función transformadora;  $S_{01}$ : Sujeto Operador: Aujú;  $S_{02}$ : Sujeto Operador: luna;  $S_1$ : Sujeto de Estado: luna; O: Objeto de Valor: zapallo;  $S_2$ : Sujeto de Estado: Aujú.

La manifestación de los PNU en la secuencia *ab initio* de nuestro relato, reitera en este motivo la exclusión del estado neutro y protoactancial que hemos observado en el motivo del origen de la monogamia. Así, este relato coloca a los dos sujetos de estado en posiciones antagónicas respecto al objeto común, el zapallo, comportándose entre sí como anti-sujetos: mientras Auju se halla conjunto con ese objeto, la luna se encuentra disjunta de él. ¿Quién ocasiona este desajuste o, mejor, desbarajuste incoativo? Ciertamente Auju quien ahora como el actor "pájaro nocturno" sincretiza en sí las funciones de sujeto de estado y sujeto operador en los dos primeros PNU. A nivel de la estructura elemental de la significación, estos PNU concomitantes son posibles gracias a la incorporación en ellos del cuadro constitucional de la veridicción:



A través de esta esquematización podemos constatar que la luna ocupa, durante la primera etapa del motivo, la déixis de la ilusión (/no ser/+ /parecer/: "Y el dueño de la chacra cuando se iba a cultivar y limpiar sus terrenos no encontraba nada de zapallo. Y se preguntaba: - ¿Quién estará comiendo mis zapallos? Y se encontró al pájaro nocturno y el dueño de la chacra le preguntó: -¿Eres tú el que come mi zapallo? Y el pájaro nocturno contestó: -¿Cúmu vuy a cumer yu tu zapallu si yu nu tengu buca? ¿Acasu sin buca se puede cumer alguna cusa?") mientras que Auju congrega la déixis del "secreto" (/no parecer /+ /ser /) y el eje sub-contrario "falsedad" (/no parecer /+ /no ser /), o sea el secreto que guarda frente a la luna -quien a su vez presupone, en su competencia como  $S_1$  del tercer PNU, la categoría temática ética de la *perplejidad*- y la falsedad que el enunciador descubre al enunciatario-

lector ("Auju, el pájaro nocturno, hablaba así porque se había cosido la boca"). En el primer tramo del relato se trata, en suma, de una manipulación por la categoría temática ética *decepción* (*engaño*: "falsedad o falta de verdad en lo que se dice o hace") y en la competencia de Auju el rol temático correspondiente del *deceptor* o *engañador*<sup>40</sup>.

La fase durativa del relato se da con la reiteración de las acciones de Auju –o prueba deceptiva– cuyo rol ético–temático es otra vez el de la *ávida* ("Y otra vez, cuando nadie le veía, el pájaro nocturno se iba a la chacra a comer zapallo"), gula que termina por causar el apartamiento de la luna y con ello el establecimiento del Programa Narrativo de Base en el motivo estudiado ("Y la luna cuando el pájaro se marchó, se subió al cielo trepando por una sogá"):

$$\text{PNB: } F [S_0 (S_1 \cap S_2) \longrightarrow (S_1 \cup S_2)]$$

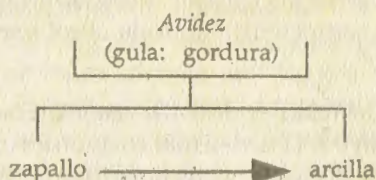
PNB: Programa Narrativo de Base; F: Función transformadora;  $S_0$ : Sujeto Operador: luna;  $S_1$ : Sujeto de Estado: luna;  $S_2$ : Sujeto de Estado: Auju.

El sujeto operador de este Programa Narrativo principal no es, pues, otro que la luna, quien asume en su competencia la categoría de la verdad (eje de los contrarios; /ser/+ /parecer/) al reaccionar de su *perplejidad* y sustituirla por la categoría temática ética de la *determinación*. De esta manera, la disjunción entre los sujetos de estado en el plano superficial del relato produce la quiebra o división del cuadro constitucional de la veridicción en dos partes (a-b) que, a su vez, coloca a Auju bajo la posición de la categoría contractual y a la luna bajo la categoría polémica. Los protagonistas transformados en antagonistas y resuelta la disjunción entre ambos, procede la etapa terminativa que ciertamente contiene la sanción. Como ya sucedió en Ib-2 y en las otras variantes, el estado sancionador indica el rol temático de la desamparada en la competencia de Auju; ésta ensaya, a semejanza de Ib-2, establecer un contrato de "conciliación" con la luna (/querer hacer estar / conjunta con la luna), designio fracasado (/no poder hacer/) que determina, ahora directamente, al zapallo como causa y origen de la arcilla por medio de un proceso:

- a) espacial ("cayó": arriba: celeste / abajo: terrestre),
- b) tiempo-existencial ("murió": antes: vida / después: muerte) y
- c) figurativo, conducido por la categoría temática específica, ética y tímica de la avidez que crea dentro de la competencia de Auju una tensión en aumento ("comer zapallo" - "bien gordo") dirigida hacia una distensión inevitable ("reventó su barriga").



Todo ese proceso puede ser resumido y diagramado del siguiente modo:

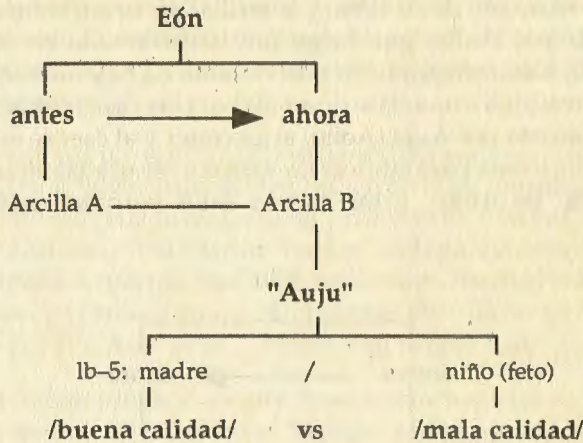


esquema en el cual la flecha indica la transformación de una figura por la otra.

Las dos variantes siguientes -Ib-4 y Ib-5- simplemente expanden o catalizan el contenido del relato de la variante Ib-3 la cual, al diseñar el Programa Narrativo de Base del motivo, adquiere la calidad de variante canónica. Sin embargo, la fase de la sanción en Ib-4 y Ib-5 tiene algunas particularidades a destacar, por ejemplo, en Ib-5 quien corta el bejuco por el cual sube Aúju no es el propio Nántu sino que esta función es confiada a otro actor, la ardilla (Kunampe), quien por esta razón representa el rol actancial de sujeto operador delegado, como sucede igualmente en I; en seguida, al subir Nántu al cielo, la abandonada Aúju lo persigue pero esta vez "metió todo lo que había en la casa -los kutanes, las ollas, la leña...- en una gran canasta y comenzó a subir por el bejuco" según Ib-4 y "cargando todas sus cositas y objetos de cocina subió arriba haciendo sonar *tatar, tatar*, por donde había subido Nantu" según Ib-5. En la primera de estas dos variantes, Aúju al caer "en un barranco por donde pasaba un riachuelo" se vuelve de actor figurativo antropomorfo en zoomorfo y está condenada a cantar su desdicha", siendo el objeto de valor zapallo el que se esparce "por todas partes, convirtiéndose en el barro con el que ahora las mujeres hacen las ollas"; en la segunda, si también Aúju canta mientras sigue a su marido, es su cuerpo el que al caer se transforma en arcilla. Sea, pues, el zapallo convertido en arcilla sea el cuerpo de Aúju el que sufre el cambio, notemos un hecho común: entre las cosas que lleva y luego caen con ella, están ciertas "ollas" y "objetos de cocina", pero además, en Ib-4 se dice de Aúju que al perseguir a Nántu "como estaba embarazada subía lentamente" y en la nota 3 de Ib-5 se explica que ella "se comió los zapallos maduros porque estaba encinta".

Si interpretamos correctamente este episodio, tendríamos dos tipos de arcilla, una preexistente que permitía y aún permite hacer cierto tipo de vasijas (como las pingas de que se habla en Ib-4) utilizadas en la cocina y otra clase

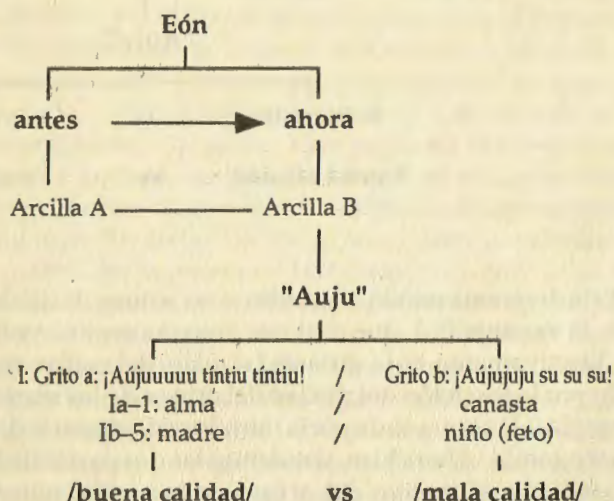
de arcilla que sólo existe actualmente y se le encuentra en las orillas de los riachuelos, posibilitando la confección de distintos recipientes. Si se coloca este agregado de una arcilla originada del zapallo o del cuerpo de Aju (B) a la ya preexistente (A) en el eje de la temporalidad eónica—esto es, período de tiempo indefinido e incomputable propio de los mitos—, y si consideramos el otro dato proporcionado por la secuencia registrada en la nota 3 de Ib-5 en referencia a la calidad de la arcilla (categorías figurales paradigmáticas: buena/mala), tenemos:



Este diagrama remite, sin dudas, a la secuencia doble, ora de la variante I, ora de la variante Ia-1, que contiene precisamente el motivo de origen de la arcilla. Efectivamente, en la variante I el relato del motivo que tratamos se halla dividido por la inserción del motivo del origen de las manchas de la luna y en la variante Ia-1 la cesura se da por la introducción de parte del motivo del origen de la monogamia. Ahora bien, si aislamos las dos partes de la secuencia textual correspondiente al motivo del origen de la arcilla, notaremos que ellas se distinguen muy poco de la organización canónica que acabo de presentar.

La realización de la sanción final en I se da, otra vez, con el proyecto por parte de Aju de alcanzar a Nantu: "en el canasto, chankín, más grande que tenía, colocó sus cosas, sus ollas, la tablilla de alfarería y la misma arcilla, junto con los comederos de los perros. Cargó con todo a las espaldas y comenzó a trepar el Etsa-Náik para subirse al cielo" y en Ia-1, "llevaba consigo una canasta llena de núí del tipo que utilizan las mujeres jíbaro para hacer sus vasijas de

barro". Este intento se ve frustrado en I por intervención de Etsa y la ardilla; Ajuj cae y revienta transformándose "en una lechuza de boca ancha y otras partes de su cuerpo, cayendo en varias partes de la tierra, se transformaron en arcilla de buena o mala calidad" y el demiurgo Etsa le confiere dos tipos de gritos para distinguirlas. Al contrario, en Ia-1 es Luna quien frustra el plan "y la mujer cayó al suelo con la canasta que llevaba. La arcilla se esparció y por donde cayó algo de ella, todavía se encuentra arcilla hoy en día [...] la arcilla, de la cual las mujeres hacen vasijas de barro para las fiestas, tiene su origen en la mujer Aoho, al haber emanado de su alma; y la arcilla que se encuentra hoy en día, ha sido esparcida por Aoho, que luego fue transformada en el pájaro del mismo nombre". Notaremos que en esta variante no hay mención alguna al zapallo; sólo se menciona a una clase de arcilla para las vasijas en general que es portada en una canasta por Ajuj (Aoho) al ascender y al caer se esparce. Otra distinta es la arcilla usada para fabricar las vasijas a ser usadas en las fiestas: ella emanó del "alma" de Ajuj. Estos nuevos datos permiten completar el diagrama anterior:



En resumidas cuentas, la figura de la arcilla es actancialmente un objeto de valor que, como en el motivo anterior, la figura del zapallo, puede jugar autorecursivamente (arcilla :: arcilla); pero en el caso de la transformación de un elemento por el otro, a diferencia del zapallo que sólo cumple el rol temático de *originador*, la arcilla recibe únicamente el rol temático de *originada*: son, desde este punto de vista, figuras intercambiables en un único sentido. La propiedad

del "informe" que sería común a ambas, se ve así regida por esta orientación (zapallo  $\longrightarrow$  arcilla) que niega su conmutabilidad simple (zapallo :: arcilla) como podría inferirse, cosa que se ha hecho, de la sola afirmación de esa característica semántica compartida.

### 3.2.4. Origen de las manchas de la luna

La variante I presenta la secuencia textual que relata el motivo del origen de las manchas de la luna insertada, como se advirtiera en 3.2.2, entre la secuencia correspondiente al motivo del origen del zapallo y al del origen de la arcilla, variante a la cual se adjuntan las restantes Ic-1, Ic-2 y Ic-3 para constituir el minisub-corpus a estudiar.

Comenzemos esta vez por el texto de la variante I. El argumento empieza con la situación de Auju y Kujáncham, el *zorro*, quien ya la ha consolado<sup>42</sup> (rol temático y patémico: *aliviador*) de su *contrariedad* y convive en armonía con ella. Sin embargo, ese estado neutro de la relación "interna" de la pareja de deceptores (o "trikster"), es visto desde la perspectiva "externa", esto es, desde el modelo de las relaciones sexuales en la etnia jíbara, como inadmisibles e ilícitos (prohibidos: /deber no hacer/) y por ello Auju debe ocultarlo a su propio hijo.

Retornando al estado protensivo entre Auju-Kujáncham, las competencias de ambos se encuentran en la déixis del "secreto" (/no parecer/ + /ser/), mientras que la competencia del hijo ocupa la déixis contraria de la "ilusión" (/no ser/ + /parecer/). De ahí la categoría temática ética y tímica compartida por los deceptores: el *escrúpulo* ("así pasar juntos los dos sin aprensiones") definido como "duda o recelo que inquieta la conciencia"<sup>43</sup>. El estado de ánimo *inquietud*, que se debe esta vez a la "mala conciencia" de los protagonistas, se tensa de tal manera que termina por conmovir la competencia de Auju quien, a su vez, adquiere la disposición afectiva de *ansiosa* y con ello el rol actancial de destinadora-manipuladora ("Un día dijo a Kujáncham: -Trepas el etsa-naik y trae a Nantu, para que salga de caza con su hijo", modalizado por el /hacer hacer/ dirigido a su concubino). La etapa incoativa aparece con el vertimiento en la competencia de Kujáncham, ahora destinatario-manipulado, del rol patémico del *deseador*, definido como "movimiento del ánimo hacia el disfrute de algo" y modalizado por el / querer poder hacer/, o sea, poseer a Auju. En la fase durativa asciende al cielo donde intentará coger a Nantu: es la prueba calificante exitosa (/saber hacer/) de nuestro relato:

PNU: F [S<sub>0</sub>  $\longrightarrow$  (S  $\cap$  O)]

PNU: Programa Narrativo de Uso; F: Función transformadora; S<sub>0</sub>: Sujeto Operador: Kujáncham; S: sujeto de Estado: luna; O: Objeto de Valor: aprensión.

Pero el rol patémico de *indignado*, definido por el diccionario: "ira, enfado vehemente contra una persona o cosa" se apodera de la competencia de Nantu. De esta manera, ese rol entra a formar parte del campo léxico del *descontento* que produce el episodio terminativo del relato con la disjunción furibunda ("Nantu indignado contra el concubino de su mujer, en su ardor, le quemó las manos y de un empujón lo tiró a la tierra, en donde se estrelló como un bólido"). El micro-relato descrito contiene, entonces, otro Programa que desarrolla la prueba calificante en la dimensión pragmática:

$$\text{PNB: F [S}_0\text{(S } \cup \text{ O) } \longrightarrow \text{(S } \cap \text{ O)]}$$

PNU: Programa Narrativo de Base; F: Función transformadora; S<sub>0</sub>: Sujeto Operador: Kujáncham; S: Sujeto de Estado: Nantu; O: Objeto de Valor: manchas.

Desde el punto de vista de Nantu, durante las etapas incoativa y durativa del relato se halla libre de la categoría figurativa estésica negativa "manchas", está "desmanchado", pero una vez que ocurre la prueba principal adquiere las manchas que señalan su estado perenne ("Hasta ahora podemos ver en la luna esas manchas, que son los dedos chamuscados de Kujáncham, el zorro").

La variante Ic-1 presenta a Aujú como el actor figurativo-Anga (sema: /feminidad/) y Nantu bajo la forma del actor figurativo Luna (sema: /masculinidad/), ambos signados en tanto /humanos/. Como en la variante I, se trata en Ic-1 de un estado neutro y estable entre ellos ("Luna iba de visita a ver a Anga todas las noches y dormía con ella") durante el tiempo mítico primordial o eón del "antes" del presente de la enunciación ("en tiempo antiguos"), pero desde la perspectiva social se trata de una situación prohibida (/deber no hacer/: "era su amante"): de ahí que, en cuanto a la veridicción del relato, Luna es un deceptor pues oculta implícitamente su identidad ("secreto": /no parecer/+ /ser/) mientras Anga permanece en la "ilusión" (/no ser/+ /parecer/). La intriga se inaugura con el desasosiego o estado de ánimo *inquieto* de Anga originado por su *curiosidad* ("deseo de saber y averiguar alguna cosa": / quiere saber/ la identidad de Luna). "Para reconocerlo" emplea, en el curso de la etapa incoativa, una prueba calificante modalizada por el /saber hacer/ presupuesto en su competencia ("Anga una noche ennegreció las mejillas de la luna con huituc"), Programa incoativo que en la dimensión pragmática conduce hacia la prueba decisiva:

$$\text{PNU: } F [S_0 \longrightarrow (S \cap O)]$$

PNU: Programa Narrativo de Uso; F: Función transformadora;  $S_0$ : Sujeto Operador: Anga; S: Sujeto de Estado: luna; O: Objeto de Valor: manchas.

La prueba decisiva se da, como en el caso anterior, en la etapa durativa del relato ("Luna trató de limpiarse las manchas negras de las mejillas") y decide, siempre en la dimensión pragmática, el Programa principal fracasado:

$$\text{PNB: } F [S_0 (S \cup O) \longrightarrow (S \cap O)]$$

PNB: Programa Narrativo de Base; F: Función transformadora;  $S_0$ : Sujeto Operador: Anga; S: Sujeto de Estado: luna; O: Objeto de Valor: manchas.

Así, Luna no pudo desmancharse ("Inclusive hoy en día las manchas negras son visibles en la cara de la luna, como todos pueden ver") e incorpora en su competencia el rol patémico del *avergonzado* (/no querer haber hecho/) que se agrega a los anteriores lexemas en el campo léxico del *descontento*; todo ello lo impele a dejar "la tierra y la mujer para siempre, trepando al cielo por un gran bejuco". Este último episodio y la sanción de la *derrelicción* de Anga está desde luego en la variante I pero, como sabemos, precediendo al actual motivo del origen de las manchas de la luna: es el episodio terminativo del motivo del origen de la monogamia y esa variante, al incluir los dos motivos, por la ley de no redundancia en la economía narrativa, ahorra la repetición de dicho episodio para el motivo del origen de las manchas de la luna.

Pasemos a la variante Ic-2. En ella encontramos una situación similar a la narrada en las variantes anteriores dentro de la época primordial ("Antiguamente") en que la luna era ser humano (sema: /masculino/); no obstante, en Ic-2 se le concibe como formando parte de una familia extensa. Ahora bien, a la inversa de I es su mujer (Auju) y su hermana quien "lo aceptaba pero no sabía quién era", las que ostentan los roles temáticos de consortes de Nantu. Semejante estado inicial es neutro y los actantes protensivos, pero se mantiene una tensividad fórica en el ánimo de la hermana que "aunque intentaba agarrarlo fuertemente para descubrirlo cuando amaneciera, Nantu siempre lograba escapar y volver a su cama antes de que se viese nada". En consecuencia, la competencia de Nantu como deceptor ocupa la categoría modal veridictoria del "secreto" (/no parecer/+ser/) y la hermana la de la "ilusión" (/no ser/+parecer/). La *inquietud*, que se debe esta vez también al rol patémico de la

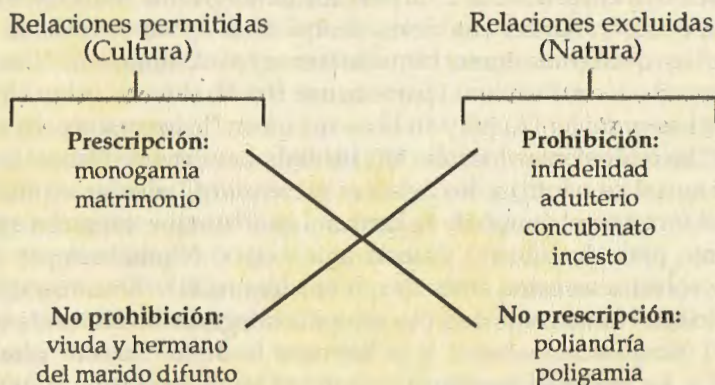
*curiosidad* (/querer saber/) en la competencia de la hermana, se tensa ("Una noche, Nántu volvió a la cama de su ubán; aunque dormía, notó que alguien intentaba forzarla. La mujer quiso agarrar al hombre pero, nuevamente, Nantu consiguió escapar"; /no poder saber/) y termina por decidirla a pedir consejo a su madre.

La prueba calificante la efectúa la madre quien, como adyuvante de la hermana y sujeto operador a la vez, le transmite el /saber hacer/ que necesita para satisfacer su curiosidad. Tal es la etapa incoativa de esta variante cuyo Programa permite a la hermana adquirir la competencia suficiente para realizar la prueba principal:

$$\text{PNU: F } [S_0 \rightarrow (S \cap O)]$$

PNU: Programa Narrativo de Uso; F: Función transformadora;  $S_0$ : Sujeto Operador: madre; S: Sujeto de Estado: hermana; O: Objeto Modal: /saber hacer/.

La etapa durativa muestra a la hermana ocupada en la preparación de la pintura y dejarla lista para efectuar la prueba decisiva que ocurrirá esa misma noche. Ella pinta la cara de Nantu quien se retira de inmediato. La fase terminativa comienza al día siguiente cuando los familiares, al notar la pintura en su rostro, descubren el "secreto" que guardaba; es entonces acusado por la hermana y reprendido por la familia, pasando así a la categoría veridictoria de la "verdad": ha sido descubierto (/ser/+/parecer/). Este episodio permite completar la estructura elemental de la significación que resume y sistematiza el modelo social de las relaciones sexuales<sup>44</sup> propias de la etnia jíbara, estructura que se ha ido perfilando en las variantes anteriores (I, Ia-1, Ia-4, Ib-2 y Ic-1):



Nántu desempeña ahora en Ic-2 el rol patémico del *avergonzado*, similar al de la variante precedente. Y ello lo lleva a buscar un adyuvante que cumpla con él el mismo papel de la madre de ambos en relación a la hermana: este anti-adyuvante buscado es su mujer, Auju, quien se halla espacialmente disjunta del grupo. Pero al encontrarla (conjunción) y solicitarle un "chapo de zapallo" (Objetivo de Valor), ella se lo niega, rechazando en su competencia –por presuposición– el rol de aliada de Nántu, de aceptación de su condición de incestuoso; tal es la prueba principal o decisiva fracasada, pues queda condenado a permanecer manchado:

$$\text{PNB: F [S}_0\text{ (S } \cup \text{ O) } \longrightarrow \text{ (S } \cap \text{ O)]}$$

PNB: Programa Narrativo de Base; F: Función transformadora; S<sub>0</sub>: Sujeto Operador: Auju; S: Sujeto de Estado: Nántu; O: Objeto de Valor: manchas.

En la fase terminativa, el estado de *ánimo vergonzoso* que ahora ha sido acentuado con la del rol patémico de *triste* ("sentimiento de aflicción, pesadumbre o melancolía") –lexema a incluir en el campo léxico del *descontento*–, sube al cielo llevando consigo a su hija<sup>45</sup> y ostenta la sanción recibida: "Nántu todavía tiene su cara manchada de negro, desde que su ubán se la pintó con suwá".

Finalmente, en la variante Ic-3 volvemos a encontrar al personaje Kujáncham (zorro/zarigüeya) que ya intervino en I. El relato notable por su *disforia* leve (sólo encontramos un rol patémico), contiene sin embargo numerosos enunciados que manifiestan la enunciación entre el enunciador-informante y el enunciatario–receptor (o enunciación enunciada: "Mi apán así me contó y él no puede hablar de lo que no conoce", "¿No ves...?", "¿No te has fijado...?", "Fíjate bien después, pensando en esto", "¿Por qué no habrá pensado bien?", etc.), enunciados que deben ser descartados por no ser pertinentes para la descripción y explicación del motivo. Esta variante pone en escena a Nántu quien, caído del cielo, continúa alumbrando en la tierra. Se trata pues de la etapa *ab initio* que desarrolla en forma concisa la prueba calificante propia de esta serie, pero donde el "destino" es un actante presupuesto:

$$\text{PNU}_1: \text{F [S}_0\text{ } \longrightarrow \text{ (S } \cap \text{ O)]}$$

PNU<sub>1</sub>: Programa Narrativo de Uso 1; F: Función transformadora; S<sub>0</sub>: Sujeto Operador: destino; S: Sujeto de Estado: Nántu; O: Objeto de Valor: alumbrar.



El episodio *media ad finem* es aquí igualmente muy condensado y se manifiesta con el proyecto de Kujáncham de llevar a Nántu para que su hijo lo vea. Al contrario, la etapa *ad finem* se da mucho más expandida y comprende:

- a) la captura de Nántu por Kujáncham;
- b) en el plano pragmático Nántu, además de alumbrar, calienta "como Sol, Etsa";
- c) la mano de Kujáncham deja su huella en Nántu, quien queda marcado;
- d) a la vez, la facultad de calentar de Nántu pasa a la mano (¿pata?) de Kujáncham.

Todo este conjunto de acciones reitera, en primer lugar, el Programa principal del motivo y su correspondiente prueba decisiva; pero como esta prueba afecta también a Kujáncham, la fórmula será leída de dos maneras:

$$\text{PNB: } F [S_0 (S \cup O) \longrightarrow (S \cap O)]$$

- a) PNB: Programa Narrativo de Base; F: Función transformadora;  $S_0$ : Sujeto Operador: Kujáncham; S: Sujeto de Estado: Nántu; O: Objeto de Valor: marcas;
- b) PNB: Programa Narrativo de Base; F: Función transformadora;  $S_0$ : Sujeto Operador: Nántu; S: Sujeto de Estado: Kujáncham; O: Objeto de Valor: calor.

Semejante duplicación se debe a que en la variante Ic-3 hay un traslapamiento sobre la sanción canónica del PNB del motivo del origen de las manchas de la luna, un nuevo PNU cuyo fin es precisamente desencadenar un PNB que anule la segunda lectura de esta PNB que acabo de formular. Veamos cómo se produce esta instancia reordenadora.

Kujáncham adquiere de Nántu, decía, la facultad de calentar y con ello de "secar la ropa". Tal es el estado original que presenta la etapa incoativa del relato traslapado y la respectiva prueba calificante:

$$\text{PNU}_2: F [S_0 \longrightarrow (S \cap O)]$$

$\text{PNU}_2$ : Programa Narrativo de Uso 2; F: Función transformadora;  $S_0$ : Sujeto Operador: Nántu; S: Sujeto de Estado: Kujáncham; O: Objeto de Valor: alumbrar / calentar.

La fase durativa procede a partir de la orden (/debe hacer/) que recibe Kujáncham como destinatario de un destinador desconocido: "dijeron", "le mandaron" (?). El realiza el trabajo que se le ha impuesto (constatar si han caído palomas en las trampas colocadas por el destinador), pero duda de la efectividad de las trampas, adquiriendo el rol temático y patémico de *desconfiado* ("no confiar, sentir recelo o desesperanza": "-¡Acaso con esta clase de trampas puede caer el yámpits!": /no creer/ en los demás) que, desde luego, ocupa su lugar en el campo léxico del *descontento*. En seguida decide efectuar la prueba decisiva, probar la trampa; como aparece en el texto, él queda finalmente colgado por su pene de la trampa en lo alto. He aquí, pues, en la fase terminativa, la posición contrapuesta a la de Nántu caído del cielo, es decir, la estructura espacial invertida que comienza a reestablecer la organización original. Por último, Kujáncham logra deshacerse de la trampa y retornar al lugar donde partió, pero para entonces, aunque revivirá al desatar su pene, va perdiendo las capacidades de alumbrar ("alumbraba cada vez menos", "alumbraba amarillo")—semejante a la luna en relación al sol, como se ha visto en las variantes precedentes— y de calentar ("enfriándose, enfriándose"). De ahí la sanción que no es otra que la anulación de la segunda lectura del PNB; a la adquisición del calor vista en b), le sucede ahora su pérdida y la adquisición definitiva del frío ("Porque sucedió así, —ahora el kujáncham tiene la mano fría, dicen") por obra de ese actante innominado que es el "destino":

$$\text{PNB: F } [S_0 (S \cup O) \longrightarrow (S \cap O)]$$

PNB: Programa Narrativo de Base; F: Función transformadora;  $S_0$ : Sujeto Operador: destino; S: Sujeto de Estado: Kujáncham; O: Objeto de valor: frío.

Las categorías figurales paradigmáticas calor / frío que abren la intriga del motivo etiológico de la monogamia, cierran ahora el motivo del origen de las manchas de la luna confirmando, una vez más, la coherencia general del corpus elegido.

#### 4. OBSERVACIONES PARA CONTINUAR

En el estudio de Claude Lévi-Strauss que me he permitido glosar más arriba, se reúne especialmente una categoría figurativa, la arcilla y una figura actorial, la alfarera, con una categoría tímica, los celos. La generalización de ese

esquema el cual, en cierto modo, haría de la arcilla y la alfarera los "símbolos" de los celos, orienta el derrotero del examen antropológico. El enfoque seguido aquí, pone más bien el acento en la organización semántica particular de las variantes producidas por la etnia jíbara, a partir de la idea según la cual, si bien el aspecto sintáctico del relato revela una invariancia susceptible de generalizarse, su armazón semántica varía según el área cultural espacial y temporalmente considerada. En resumidas cuentas, los celos ¿simbolizan efectivamente el origen de la arcilla y del arte de las alfareras en las sociedades ancestrales? El estudio del componente semántico de las variantes analizadas, con énfasis en la descripción de las configuraciones anímicas (o universo pasional), no parece confirmar una respuesta aseverativa para el motivo sobre el origen de la arcilla.

El examen puesto en práctica por el enfoque semiolingüístico para demostrarlo, ha sido el de atenerse estrictamente al universo de referencia dispuesto por las variantes tomadas de la etnia jibara, destacando en alto relieve las funciones relaciones "semi-simbólicas" paradigmáticas, es decir, aquellas que congregan de manera codificada las categorías figurales manifestadas por dichas variantes (arriba / abajo, antes / después, buena / mala, par / dispar, etc.), y sintagmáticas, de naturaleza figurativa isotopante (zapallo / arcilla, huituc / manchas, etc.), así como las categorías figurativas estésicas ("buenos mozos", "plenilunio", "más hermoso que nunca", "manchas"); en cuanto al plano temático<sup>46</sup>, se ha correlacionado las categorías temáticas genéricas (por ejemplo, la oposición modal / no saber / vs /saber/) y las temáticas específicas (por ejemplo, indiferencia / percatarse) o las categorías temáticas éticas (por ejemplo, acaparar / despojar, buen comportamiento / mal comportamiento, perplejidad / decepción, escrúpulos); finalmente, en el plano axiológico reglado por las categorías tónicas de la foria (euforia / disforia) —que, desde luego, pueden subsumir cualquier figura o tema—, las oposiciones categoriales (por ejemplo, atracción / repulsión) y principalmente la descripción de los estados de ánimo (burla / celos, resentimiento / enojo, acompañamiento / derrelicción, abulia / diligencia, etc.).

Ello ha permitido constatar, luego del confrontamiento analítico, cómo cada motivo ahorma de manera especial e independiente sus diversas instancias figurativas, temáticas y axiológicas, no obstante encontrarse combinado con otros motivos en el texto de una misma variante. Así, los celos no son un estado de ánimo que interviene en el motivo del origen de la arcilla; lo encontramos especialmente como el estado pasional que provoca el origen de la monogamia y participa en el motivo del origen del zapallo. Es decir que su relación con la categoría figurativa abstracta "monogamia" y con la categoría

figurativa icónica "zapallo" que dan título a los respectivos motivos, demuestra bien su carácter semi-simbólico; si se quisiera encontrar un estado de ánimo que simbolizara, en la cultura jíbara, el origen de la arcilla sería, preferentemente y en el mejor de los casos, el de la categoría temática específica y tímica de la *avidéz* –como Lévi-Strauss lo insinúa, aunque sólo dentro de su sistema tripartito visto en 2<sup>47</sup>–, pero incluso esa categoría informa directamente el motivo etiológico del zapallo. Todo esto me lleva a pensar que es muy hipotético establecer una relación simbólica estricta entre una categoría axiológica, por ejemplo, el estado de ánimo *celos*, y una figura icónica, por ejemplo, la arcilla. Queda por averiguar la naturaleza de esa ilación en un sub-corpus compuesto por variantes que contengan el motivo del origen de la alfarería; en la segunda parte de este artículo, se estudiará lo atinente a la etiología de ese oficio en la cultura y civilización jíbaras.

## NOTAS

1. cf. Ballón Aguirre, E., 1987a.
2. En el Perú tenemos una preciosa muestra de la larga duración etnoliteraria con los relatos orales transcritos y conservados en el manuscrito de Huarochirí (cf. Taylor, G., 1987) y las variantes recogidas en el mismo lugar cuatro siglos después (cf. Ortiz Rescaniere, A., 1980).
3. Recuérdese que según T.S. Eliot, no existen poemas terminados, sólo abandonados.
4. Lévi-Strauss, C., 1984: 109–111.
5. Denominados en *El hombre desnudo*, volumen IV de sus *Mitológicas*, *zoemas*: especies animales provistas de una función semántica, que permiten mantener constante la forma de sus operaciones en vastos territorios, a pesar de que difieran la geología, el clima, la fauna y la flora. Se trata, entonces, de figuras zoológicas unidas a temas fijos.
6. Lévi-Strauss, Claude, 1986: 113 y 119.
7. Título original: *La potière jalouse*. París: Plon, 315 pp.; versión española, *La alfarera celosa*. Barcelona: Paidós, 1986, 213 pp. Para facilitar su consulta en adelante se citará por la versión castellana.
8. C. Calame, 1990: 12 n. 9, ha observado este procedimiento.
9. He aquí uno de los planteamiento que todas esas disciplinas pueden compartir: "Los mitos, y quizá también los sueños, establecen una pluralidad de símbolos que, tomados por separado, no significan nada. Sólo adquieren un significado en la medida en que establecen relaciones entre ellos. Su significado no existe en lo absoluto; es única "de posición", Lévi-Strauss, C., 1986: 176.

10. cf. Jakobson, R. y Bogatyrev, P., 1973.
11. cf. Ballón Aguirre, E., 1987b.
12. cf. Rey, A., 1970:283.
13. cf. Rastier, F., 1987:49, n. 17.
14. cf. Ballón Aguirre, E., Cerrón-Palomino, R. y Chambi Apaza, E., 1992: 45.
15. Lévi-Strauss, C., 1986:127.
16. Lévi-Strauss, C., 1976:16. Glosando este concepto, M. Coquet, 1991:1, escribe: "El mito es una "matriz de inteligibilidad" que permite dar un sentido al mundo y que todo miembro de una misma sociedad a integrado como dato fundamental de su cultura, como garantía misma de su especificidad cultural: en las culturas de mitos, todo eso que es producto es integrado a esta matriz, la lengua, el arte, los códigos jurídicos, las instituciones sociales, las religiones, las técnicas, etc."
17. cf. Lévi-Strauss, c., 1976, cap. I. Se han incluido los textos completos de las variantes obtenidas por R. Karsten, J. M. Guallart y S. Pellizzaro, a los cuales se han agregado otros con el fin de completar el corpus de estudio.
18. Esta información ha sido obtenida de L. M. Uriarte, 1976 y de R. Ravines y R. Avalos de Matos, 1988. En este último *Atlas* se indica que los grupos Huambisa y Shuar son independientes y que sólo hay un grupo Candoshi (Shapra, Chapra, Murato), no incluyéndose en ningún grupo a los Wampís del río Santiago (Kanús).
19. La relación ha sido consignada por F. Barriga López, 1986; para P. y A. Costales, 1983: 102, el territorio ocupado por la familia lingüística jíbara es: Pastaza, Corrientes y Tigre al Norte; Chinchipe al Sur y Alto Amazonas al Sureste, con lo cual "el habitat de los jíbaros (6 grupos etnolingüísticos [sin contar a los Jíbaros propiamente dichos]) en ubicaciones geográficas distintas, es el más vasto complejo demogeográfico de la amazonía del Ecuador y del Perú". El *Atlas Etnolingüístico del Perú* coincide con esta apreciación sobre el territorio ocupado por la familia Jíbaro/Shuar (cf. mapa de la p. 46).
20. cf. Ballón Aguirre, E., Cerrón-Palomino, R. y Chambi Apaza, E., 1992:22-24.
21. No he tenido en cuenta las variantes-resúmenes cuando éstas son obra únicamente del recopilador y no grabadas por la informantes, transcritas, traducidas e interpretadas con su ayuda; por ejemplo, Pellizzaro, Siro M., *Leyendas Shuaras*. Cuenca: Editorial "Don Bosco", s. f. y Farabee, William Curtis, *Indian tribes of Eastern Perú*, X. Cambridge (Massachusetts): Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University, 1922, 124-125. A las resemantizaciones ya sufridas por la traducción, se les suma en esos textos las condensaciones que, de hecho, acarrear supresiones descontroladas. Para la organización interna del conjunto de variantes considerado como corpus y su análisis, sigo esta regla metodológica: "cuando se cuenta con diversas variantes de un mismo texto, hay que tomar como texto de referencia el que presente el hecho que se analiza de la

- manera más explícita posible", Greimas, A. J., 1985:117.
22. cf. Greimas, A. J. y Courtés, J., 1982:77.
  23. Ibid. p. 404.
  24. cf. Greimas, A.J. y Courtés, J., 1991:190.
  25. "Catástrofe", en el sentido matemático y semiótico del término, Ibid., pp. 40-42.
  26. Greimas, A. J. y Fontanille, J., 1991:26, escriben: "el sujeto como sujeto de estado sólo puede ser modalmente afectado por medio del vertimiento del objeto cuya carga modal, a condición que se le plantee en relación de junción con el sujeto, modaliza a su vez este último. En otras palabras, la modalización del estado del sujeto –y es de eso que se trata cuando se quiere hablar de las pasiones– sólo es concebible pasando por la del objeto que, convirtiéndose en un "valor", se impone al sujeto".
  27. cf. Greimas, A. J., 1989:255 y sig.
  28. C. Rubina, 1992:74 y sig., estudia los alcances en la etnoliteratura andina de la petrificación como metamorfosis, fenómeno narrativo que por lo visto tiene estrechas relaciones con nuestro caso.
  29. /Querer/ y /desear/ pertenecen al mismo universo cognoscitivo o conjunto modal halotático (cf. Greimas A. J. y Courtés J., 1991:133).
  30. cf. Greimas, A. J. y Fontanille, J., 1991:41.
  31. cf. Ballón Aguirre, E., 1991.
  32. cf. Greimas, A. J. y Courtés J., 1991:199.
  33. Esta variante incluye una mención simple del zapallo perteneciente al motivo del origen de la arcilla que veremos más adelante.
  34. cf. Greimas, A. J. y Fontanille, J., 1991:52-53.
  35. Para la noción de contexto, cf. Ballón Aguirre, E., 1992:121 y sig.
  36. La pieza de Esquilo *Prometeo encadenado* es, desde esta perspectiva, una variante más del motivo correspondiente incluido por Hesiodo, 1986:70-71.
  37. La modalidad del /querer/ se manifiesta en el sintagma "con todo el deseo de su ser"; ahora bien, recordemos que "querer" y "desear" no son sólo términos parasinónimos sino que constituyen modalidades halotáticas entre sí (cf. nota 29).
  38. Greimas, A. J., 1989:263 y sig.
  39. Recuérdese que el estado de ánimo *cólera* queda siempre suspendido en la configuración del origen de la monogamia.
  40. En la lengua española, el pájaro chotacabras tiene un parasinónimo: "Engañapastores"; cf. Greimas, A. J. y Courtés J., 1982:102-103.
  41. Fuera del hecho de que Ajuj "roba" a la luna en Ib-3 y Ib-4 el zapallo que originará la arcilla, el paso del plano celeste al terrestre y el abandono y soledad a que se ve condenada, todas las similitudes con el mito de Prometeo, las variantes Ib-3, Ib-4 y Ib-5 integran la secuencia del lamento de Ajuj, análogo a la secuencia que

- cuenta la condena de Prometeo y sus lamentos al sentir roidas sus entrañas por un pájaro (buitre).
42. En la variante del mito de Prometeo atribuida a Esquilo, la semidiosa lo consuela en su desgracia.
  43. "Recelar" admite, además, los parasinónimos: "temer", "desconfiar" y "sospechar".
  44. cf. Greimas, A. J., 1970:135 y sig.
  45. cf. nota 42.
  46. cf. Courtés, J., 1991:171 y sig.
  47. C. Lévi-Strauss, 1986:73, relaciona expresamente "avidez oral y retención anal: el par chotacabras-perezoso". En el mismo lugar, Lévi-Strauss indica que "plantear la avidez oral como una categoría del pensamiento mítico invita a preguntarse si esta categoría existe en y por sí misma, si por sí sola forma un todo, o si, al separarla de los materiales sometidos al análisis, no se ha aislado una parcela de un campo semántico, un estado entre otros de una transformación", concluyendo que en su cuadro de conmutaciones "la avidez oral ocuparía sólo una casilla"; esa casilla aparece en el vértice del triángulo diagramado en 2. Además, el lexema "avidez" como "deseo inmoderado" da lugar a una descomposición léxica en las locuciones o expresiones estereotipadas "ávido de ternura", "ávido de saber", "ávido de placeres", etc., lo cual hace de ese lexema una categoría temática y tímica poco adecuada para los fines indicados (sobre la pasión de la avidez y su definición léxico semántica, cf. Greimas, A.J. y Fontanille, J., 1991: 118-120, 138, 165, 166).

## BIBLIOGRAFIA

BALLÓN AGUIRRE, ENRIQUE,

1987a "Historiografía de la literatura en sociedades plurinacionales (multilingües y pluriculturales)", *Filología*, XXII, 2, Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filología y Literaturas Hispánicas "Dr. Amado Alonso", 5-25.

1987b "Una escrucijada entre filología, lingüística y semiótica: el corpus", *Dispositivo-Revista Hispánica de Semiótica Literaria*, XII, 30-32, Ann Arbor: University of Michigan, Department of Romance Languages 65-82.

- 1991 "Etnoliteratura andina: El motivo Desafío". *Antropológica*, 9. Lima: Departamento de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 75-96.
- 1992 "Etnoliteratura y literatura oral peruanas", *Mester*, XXI, 2. Los Angeles: University of California, Department of Spanish and Portuguese, Fall 1992, 109-131.
- BALLÓN AGUIRRE, ENRIQUE, CERRÓN-PALOMINO, RODOLFO Y CHAMBI APAZA, EMILIO,  
1992 *Vocabulario razonado de la actividad agraria andina*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas".
- BALLÓN AGUIRRE, ENRIQUE Y GARCÍA RENDUELES, MANUEL.  
1978 "Nunkui y la instauración del orden social civilizado", *Amazonía Peruana*, II, 3. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, 99-158.
- BARRIGA LÓPEZ, FRANKLIN.  
1986. *Etnología Ecuatoriana II - Shuaras*. Quito: Instituto Ecuatoriano de Crédito Educativo y Becas.
- BARRUECO, DOMINGO.  
1985 *Mitos y leyendas shuar*. Quito. Ediciones ABYA-YALA.
- CALAME, CLAUDE.  
1991 *Illusions de la mythologie*. Nouveaux Actes Sémiotiques, 12. Limoges: PULIM, Université de Limoges.
- COQUET, MICHÉLE,  
1991 "Avant-propos". Claude Calame, *Illusions de la mythologie*, Nouveaux Actes Sémiotiques, 12. Limoges: PULIM, Université de Limoges, 1-4.
- COSTALES, PIEDAD Y ALFREDO.  
1983 *Amazonía Ecuador-Perú-Bolivia*. Quito: Mundo Shuar.
- COURTÉS, JOSEPH.  
1991 *Analyse sémiotique du discours - De l'énoncé 'a l'énonciation*, París: Hachette.



- CHUMAP LUCIA, AURELIO Y GARCÍA RENDUELES, MANUEL  
1979 "Duik múun..." - *Universo mítico de los aguarunas*. Vol. I. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.
- GREIMAS, ALGIRDAS J.  
1970 *Du Sens*, París: Seuil.
- 1985 *Des dieux et des hommes*, París: Presses Universitaires de France.
- 1989 *Del Sentido II- Ensayos semióticos*. Madrid: Gredos.
- GREIMAS, ALGIRDAS J. COURTÉS, J.  
1982 *Semiótica-Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*. Madrid: Gredos.
- 1991 *Semiótica-Diccionario razonado de la teoría del lenguaje II*. Madrid: Gredos.
- GREIMAS, ALGIRDAS J. Y FONTANILLE, JACQUES.  
1991 *Sémiotique des passions - Des états des choses aux états d'âme*. París: Seuil.
- GUALLART S. J., JOSÉ MARÍA.  
1958 "Mitos y leyendas de los aguarunas del Alto Maraón", *Perú Indígena - Organo del Instituto Indigenista Peruano*, VII, 16-17. Lima: julio-diciembre, 59-98.
- HESIODO  
1986 *Teogonía, Trabajos y Días, Escudo, Certamen*. Madrid: Alianza Editorial.
- JAKOBSON, ROMAN y BOGATYREV PETR  
1973 "Le folklore, forme spécifique de création", en R. Jakobson, *Questions de poétique*. París: Seuil, 59-72.
- JORDANA LAGUNA, JOSÉ LUIS.  
1974 *Mitos e historias aguarunas*. Lima: Retablo de Papel, Ediciones.
- KARSTEN, RAFAEL  
1989 *The Head Hunters of Western Amazonas - The Life and Culture of the jibaro*

*Indians of Eastern Ecuador and Perú.* Helsingfors: Societas Scientiarum Fennica, *Commentationes Humanarum Litterarum*, VII. 1, 1935; traducción castellana, *La vida y la cultura de los Shuar*, Tomos I y II. Guayaquil: Banco Central del Ecuador - Ediciones ABYA-YALA, 1989.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE

1976 "Preface" a Roman Jakobson, *Six leçons sur le son et le sens.* París: Minuit, 1976.

1984 *Paroles doennées.* París: Plon.

1986 *La alfarera celosa.* Barcelona: Paidós, 1986.

1991 Enrique Magaña, "Entrevista a Claude Lévi-Strauss", *Anthropológica* IX, 9. Lima: Departamento de Ciencias Sociales, P.U.C. 277-285.

ORTIZ RESCANIERE, ALEJANDRO,

1980 *Huaro chirí, 400 años después.* Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

PELLIZZARO, SIRO.

1990 *Arutam-Mitología Shuar.* Quito: Ediciones ABYA-YALA.

RASTIER, FRANÇOIS

1987 *Sémantique interprétative.* París. Presses Universitaires de France.

RAVINES, ROGGER Y AVALOS DE MATOS, ROSALÍA.

1988 *Atlas etnolingüístico del Perú,* Lima: Instituto Andino de Artes Populares del Convenio Andrés Bello - Comisión Nacional del Perú.

REY, ALAIN.

1970 "Typologie génétique des dictionnaires", *Langages*, 19. París: Larousse, 48-68.

RUBINA, CELIA.

1992 "La petrificación en el Manuscrito de Huarochirí", *Mester*, XXI, 2. Los Angeles: University of California, Department of Spanish and Portuguese, Fall 1992, 71-82.

**RUEDA, MARCO VINICIO.**

1983 **Setenta "Mitos Shuar"**. Quito: Mundo Shuar, 1983.

**TAYLOR, GERALD.**

1987 **Ritos y tradiciones de Huarochirí [¿1608?]**. Lima: Instituto de Estudios Peruanos- Instituto Francés de Estudios Andinos.

**URIARTE, LUIS M.**

1976 "Poblaciones nativas de la Amazonía Peruana", **Amazonía Peruana**, I, 1. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, 9-58.

# 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<sup>(1)</sup> 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<sup>(2)</sup>. 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 uxori-local 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 uxorilocal, 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 uxorilocalidad 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 Elshain, 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.

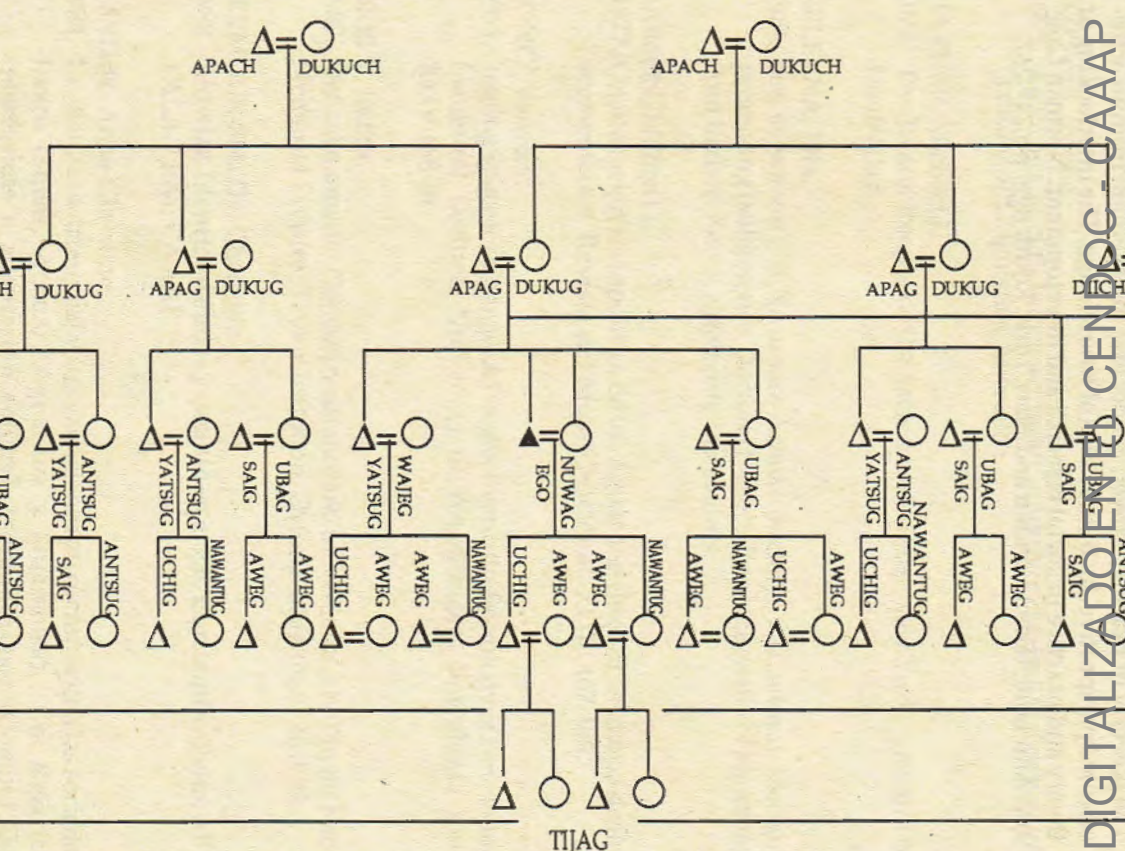
1988. **Shiwiar. Identidad étnica y cambio en el Río Corrientes.** Quito: ABYA-YALA. Lima: CAAAP.

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.

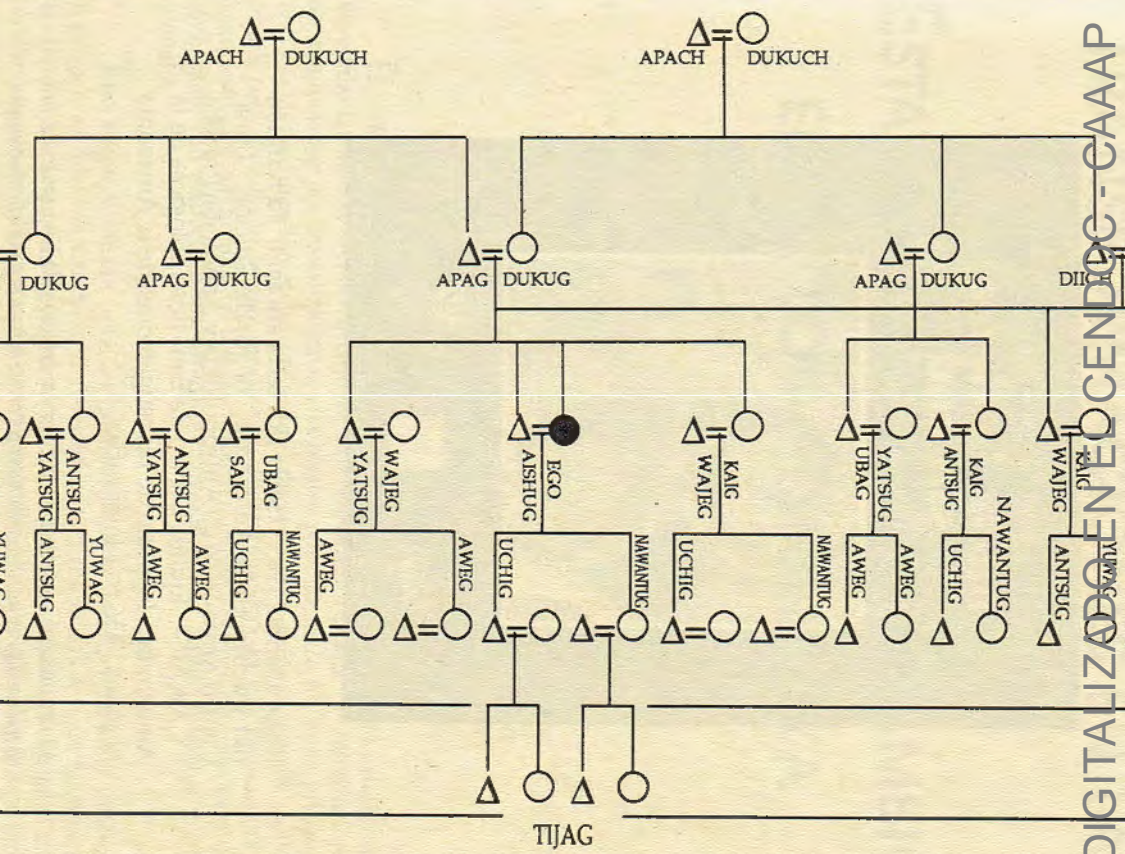
VILLARREAL, Magdalena.

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.



DIGITALIZADO EN EL CENTRO CENEGOC-CAAAP

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



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.*

# TRANSFORMACIONES EN LA AMAZONÍA ESTATUS, GENERO Y CAMBIO ENTRE LOS ASHÁNINKA

JUDY TIZÓN

Los efectos negativos sobre los indígenas amazónicos de fuerzas exteriormente controladas tales como la construcción de carreteras, deforestación y colonización han sido denunciados por investigadores y la prensa popular, pero no se ha presentado atención a las modificaciones en las relaciones de género y el estatus (posición social) de la mujer como resultado de este proceso de transformación cultural. Se examina este proceso entre los Asháninka del bosque tropical húmedo del Perú durante los últimos veinte años, con respecto a los estudios relevantes y los acontecimientos políticos regionales.

The negative effects upon indigenous amazonians of externally controlled forces such as road construction, deforestation and colonization have been widely reported by scholars and the popular press, but little attention has been paid to the alterations in gender relations and women's status brought about during this process of sociocultural transformation. This process is examined among the Ashaninka of the central Peruvian rainforest over the past twenty years, with reference to relevant studies and regional political developments.



Los años recientes han visto un incremento dramático de la atención, tanto de estudiosos como pública, focalizada en las difíciles condiciones de la Selva Amazónica y su gente. Los efectos negativos derivados de la injerencia de fuerzas externas tales como la construcción de caminos, deforestación y colonización de culturas indígenas han sido largamente denunciadas, pero poca atención ha sido prestada a las alteraciones de las relaciones entre géneros y al estatus de la mujer a medida que pequeñas sociedades hortícolas sin clases ni mercado se insertan en el sistema socio-económico de clases nacional. El propósito de esta monografía es explorar las condiciones que han llevado a un incremento de la subordinación de las mujeres dentro de un grupo de esta índole, los Asháninka de la cuenca del río Pichis de la Selva Central Peruana<sup>(1)</sup>, y comparar la situación Asháninka con la de muchos otros grupos de la selva tropical peruana descrita en estudios relevantes.

Los Asháninka descritos en este estudio pertenecen al grupo lingüístico Arawak, practican la horticultura, la pesca, la caza (en un menor grado), y viven a lo largo de las cabeceras del Río Pichis y sus afluentes.

En las economías domésticas como las de subsistencia horticultural descentralizada, el estatus de la mujer debe ser visto más bien como situacionalmente dependiente antes que uniformemente subordinado al del hombre. Los indicadores de la autonomía femenina (y relativa ausencia de estratificación sexual) incluirían la libertad de las mujeres para disponer de los productos de su labor y para tomar decisiones respecto a sus actividades tan independientemente como los hombres (si y cuándo viajar para visitar parientes, ir a pescar, y qué comprar o vender). Tener capacidad de veto respecto a los esfuerzos conjuntos de esposo y esposa y la capacidad para influir en las actividades y el comportamiento de los hombres por el otorgamiento o la retención de bienes valorados o servicios son otros ejemplos del control de las mujeres sobre sus propias vidas. La emergencia de la subordinación femenina, por otra parte, es indicada cuando las mujeres se hacen económicamente más dependientes del hombre que viceversa, son sujetos de abuso físico por parte de los hombres, cuando ellas pierden el derecho de disponer de los productos de su trabajo, y cuando se convierten en objeto de las decisiones de sus esposos quienes deciden dónde vivir, qué comprar o producir, y cuándo viajar<sup>(2)</sup>. En suma, las mujeres pierden prestigio cuando ellas pierden la propiedad y el control de recursos valiosos.

Sugiero que tres factores conjuntos contribuyen a la erosión de la autonomía de las mujeres y a la emergencia de la subordinación generalizada de las

mujeres (como grupo) a medida que estas sociedades no estratificadas se ven envueltas en la economía de mercado nacional. Primero, las manufacturas femeninas tradicionales no son valoradas en el mercado exterior, y las mujeres dejan de producir aquellas que son valoradas internamente porque sustitutos industriales baratos son rápidamente asequibles. Segundo, el sesgo masculino de las plazas del mercado moderno brinda a los indígenas de un acceso preferente al dinero, haciéndolos compradores de los nuevos artículos que reemplazan las manufacturas de las mujeres; y, finalmente, la inducción del mercado a un cambio que va de una organización más comunal social ( y de trabajo) a economías domésticas nucleares independientes incrementa el aislamiento doméstico cuya resultante para las mujeres es más trabajo y menos control sobre los resultados de la producción doméstica. Así, el trabajo de las mujeres recibe menor recompensa que el de los hombres, en la medida en que la recompensa viene a ser definida como dinero, las mujeres pierden prestigio a medida que abandonan el control de fuentes de valor, y pierden poder conforme comienzan a depender de los hombres, quienes son los productores primarios en la economía transformada.

Aun si está bajo la severa presión del desarrollo, la vasta selva de la Amazonía tropical representa una de las pocas regiones que quedan inexploradas en el mundo. Como tal, contiene algunas de las únicas culturas indígenas todavía en los estadios tempranos de transformación por las fuerzas del sistema del mercado mundial. Mi investigación allí abarca el período 1968-1988, un lapso de esporádica pero creciente colonización y actividad del mercado, en el cual he logrado observar los primeros efectos de estas fuerzas sobre los Asháninka. Mientras que aparecen patrones generales de la comparación de grupos de la Amazonía similares en la medida en que son afectados por la política nacional y las fuerzas económicas, no puede asumirse que todos los horticultoristas amazónicos exhiben sistemas de relaciones de géneros similares. Por otra parte, la prominencia del Yanamamo en las discusiones de las relaciones masculino-femenina ( Harris 1983, Shapiro 1972) desmiente su unicidad; en un continuum desde la extrema estratificación sexual a la paridad sexual, ellos representan lo primero. Un grupo todavía bajo dominación masculina aunque a un grado menos extremo es el Sharanahua tal como lo describe Siskind (1973) en el cual las mujeres dependen de los hombres a causa del recurso más grave, el alimento. Los Mundurucu, (Murphy & Murphy 1974), por otro lado, exhiben una autonomía económica femenina pero comparten con los otros dos grupos una ideología de superioridad masculina y antagonismo sexual. Los Asháninka y otros grupos aquí discutidos representan el otro extremo del continuum. Varían en el estatus y la autonomía acordados a las

mujeres debido al grado y particulares circunstancias de inserción en el mercado. Tradicionalmente, exhiben un grado relativamente alto de paridad sexual (de recompensa, prestigio, y poder) y relativa armonía en las relaciones de género.

Los estimados del total de la población Asháninka varían entre 25,000 (Devenan 1974:93) y 45,000 (Chirif 1981: 25), haciendo de ellos uno de los grupos más extensos de los que se encuentran en la Amazonía. La población indígena del área de estudio es entre 8,000 y 10,000, aproximadamente 60% de la población total de esa región, pero cercana aún más al 90% de la población exterior al pueblo de Puerto Bermudez (capital de distrito y único pueblo de la región) y sus alrededores inmediatos (Tizon 1988).

Un asentamiento típico consiste en un agrupamiento (3-15) de casas de postes y techos de paja, las más de las veces de plataformas abiertas, unas cuantas con paredes, ubicadas en una margen alta a corta distancia del río. El área inmediatamente alrededor de las estructuras se mantiene despejada de toda vegetación como impedimento para la aproximación de serpientes u otros seres indeseables. Pequeños huertos de trigo, habas, plátanos y otras cosechas de estación son cultivadas a lo largo de las márgenes del río durante la estación seca; parcelas más largas de mandioca y árboles frutales surtidos y otras cosechas se extiende tierra adentro. Quién y cuántas personas hay en las residencias varía grandemente; llegan visitantes, los residentes salen a visitar a otros, los hombres con o sin sus familias salen periódicamente marchan a trabajar por jornales en las plantaciones río abajo o fuera del área. En un día típico, habrá unas cuantas personas en el recinto; la mayoría marchará a sus huertos por buena parte del día (aunque solamente parte del tiempo en realidad se consume en faenas en el huerto), retornando a finales de la tarde para bañarse, comer y socializarse. Otras actividades típicas pero no diarias incluyen tejer ropa, cestas, y esteras (principalmente por las mujeres), pescar (ambos sexos) y fabricar flechas (los hombres). En las noches claras, iluminadas por la luna, hay baile, cantos, se cuentan historias y se tocan instrumentos. Subjetivamente, los Asháninka dan la impresión a los extraños de ser hospitalarios, dispendiosos, felices y calmados.

Históricamente, el grupo ha tenido contactos intermitentes con el mundo externo. La colonización permanente de algunas de las áreas tradicionales de habitación en años recientes ha devenido en el establecimiento de comunidades permanentes de fuereños. Debido a la naturaleza del medio físico y a la tradicional adaptación Asháninka a él, la reacción más común a los contactos

abusivos consumados ha sido retirarse de las áreas de contacto. Poco a poco este patrón de respuesta ha cambiado como resultado del continuo influjo de los colonizadores.

Los Asháninka aún podrían ser descritos como semi-sedentarios aunque las familias en esta área se desplazan menos frecuentemente que en el pasado. Se hallan envueltos en variados grados en el sistema del mercado local, pero casi toda familia es autosuficiente en términos de comida y vivienda. Adaptados sólo parcialmente a la economía de mercado, no han abandonado todavía los patrones hortícolas efectivos y tradicionales de la selva tropical. Indudablemente, el empleo de utensilios de metal ha alterado significativamente la cantidad de tierra que puede ser abierta y mantenida, y las cosechas de hoy en día muestran una mucho mayor variedad (posiblemente sustituyéndolas por aquellas que antes proveían al forraje). Muchos rasgos salientes del sistema social tradicional han sido mantenidos: la independencia de cada familia, la ausencia de autoridad política centralizada, el énfasis ideológico en el igualitarismo, y la importancia del parentesco y la reciprocidad.

Concernientes a la discusión respecto a los roles de las mujeres entre los Asháninka existen otros dos estudios de grupos hortícolas de la amazonía peruana cercanos. El primero es un análisis comparativo de Kathleen y Anthony Stocks (1984) del relativo involucramiento en el mercado de los Candoshi, los Cocamilla y los Shipibo y sus relaciones con el estatus de las mujeres. El segundo es la descripción de roles sexuales entre los Machiguenga no aculturados, un grupo lingüística y culturalmente bastante similar a los Asháninka, debido a Orna y Allen Johnson (1975). La utilización de estos tres estudios separados permite una generalización de antrecruzamiento cultural con una mínima reconstrucción especulativa.

En su comparación de las mujeres Candoshi, Cocamilla y Shipibo, los Stocks (1984) concluyen que las fuerzas del mercado crean una pérdida de autonomía, haciendo de las mujeres "simples miembros de una fuerza de trabajo coordinada y controlada por grupos de hombres" (Stocks 1984: 68, traducción mía). En su perspectiva, el proceso es definido como una disminución en la complejidad del trabajo (es decir, en la interdependencia basada en la división del trabajo entre hombres y mujeres), la pérdida del control de las mujeres de la producción y la distribución de recursos, y un aumento en la segregación social de mujeres y hombres (Stocks 1984: 68). En otras palabras, el mercado causa un movimiento desde estatus más igualitarios, definidos sobre bases distintas al sexo, a una estratificación sexual en la que podríamos hablar

del "estatus" de la mujer (definido en el fundamento del sexo) como generalmente subordinado al del hombre.

Los Stocks señalan dos factores que consideran de primera importancia en lo que respecta a la posición de las mujeres en estos grupos hortícolas conforme se ven envueltos en la economía de mercado: primero, el nivel de aculturación, de la sociedad cuando entra en contacto con un mercado monetario y, en segundo lugar, el nivel de desarrollo del mercado regional o nacional, en términos de sus patrones de distribución y el valor asignado por los consumidores de fuera a los bienes producidos por las mujeres (1984:67). Desafortunadamente para las mujeres de la Amazonía este valor es usualmente bajo.

De los tres grupos comparados ellos encuentran que las mujeres Candoshi disfrutan de un alto grado de independencia y autonomía debida a la inserción limitada en el mercado del grupo y al control de las mujeres sobre los productos valorizados internamente (**masato** o cerveza de mandioca) y externamente (harina de mandioca o **farina**). Los hombres despejan los huertos, pero cada sexo es responsable de plantar y cosechar cosechas particulares; ambos cultivan. Las mujeres mantienen cerca del total del control de la cosecha más importante, mandioca, tanto en forma de productos alimenticios como en la forma de **masato** que tiene un rol muy prominente en todas las actividades sociales; solamente las mujeres preparan y distribuyen el **masato**. La relativamente pequeña involucración en el mercado que existe, consiste en que los hombres venden una piel de animal o un grupo, o en que las mujeres venden harina de mandioca (**farina**) o animales domésticos; los hombres aparentemente conducen la venta de los productos de las mujeres, pero la productora dispone del ingreso como ella vea conveniente (Stocks 1984:69).

Entre los Cocamilla orientados al mercado, en contraste, las mujeres ocupan una posición claramente subordinada a los hombres; mientras ellas producen bienes, los hombres controlan sus distribución y hay una pequeña complementariedad en la división del trabajo. Los Cocamilla han tenido la historia más larga de contactos con el exterior y están completamente insertados en la agricultura comercial y la pesca (Stocks 1984: 70). Tanto hombres como mujeres están activamente comprometidos en la horticultura y el tratamiento de todas las cosechas, pero son los hombres quienes comercializan lo producido y controlan los ingresos. Las mujeres son responsables de la crianza de animales domésticos y de preparar **masato**; sin embargo, a diferencia de los Candoshi, los ingresos familiares procedentes de todas las ventas son ad-

ministrados por el esposo y, tal como las mujeres, los hombres sirven el **masato**. Los hombres toman todas las decisiones económicas y controlan todos los ingresos en efectivo de la familia. Los Stocks describen a las mujeres Cocamilla como claramente inferiores en la vida ritual y social, las actividades de las que están espacialmente segregadas en tanto que sexo; las mujeres raramente expresan opiniones en compañía mixta (Stocks 1984: 71).

Una excepción a este patrón de subordinación en aumento es el alto estatus de las mujeres Shipibo a pesar de una fuerte inserción en el mercado. Como los Cocamilla, los Shipibo también parecen haber perdido la división sexual del trabajo en la agricultura; ambos sexos plantan, cultivan, cosechan y procesan la cosecha para el mercado. Las cosechas de mayor valor, como el yute, son vendidas al Banco Agrario Nacional y los hombres controlan los ingresos; a diferencia de los Cocamilla, los jornales del trabajo de la recolección son retenidos para el trabajador, sea hombre o mujer (Stocks 1984:72). La importancia del **masato** es todavía menor entre los Shipibo: según cabe presumir, las mujeres lo producen (los Stocks no lo dicen específicamente), pero es servido por ambos sexos y ha sido reemplazado largamente por la cerveza comercial (Stocks 1984:73). El alto grado de autonomía y control de las mujeres Shipibo está directamente relacionado al hecho de que ellas son las productoras exclusivas y distribuidoras de productos altamente valorados en el mercado urbano externo: cerámica de los nativos, joyería, y textilera decorada. Los Stocks vinculan esto con el que los Shipibo tuviesen su ingreso en el sistema del mercado en una época en la que los consumidores urbanos apreciaban las artesanías indígenas (Stocks 1984:74). Yo añadiría que también podría ser el caso que estas artesanías tradicionales Shipibo fuesen más elaboradas que aquellas encontradas en otras culturas amazónicas, y por ello más atractivas para los consumidores urbanos.

Las comparaciones efectuadas arriba sugieren que la influencia de una economía de mercado en lo relativo a la posición de la mujer en tales sociedades se dirige a disminuirlas; en todos los casos los hombres asumieron el control de los ingresos de la venta de los productos agrícolas, y un producto tradicional de las mujeres altamente valorado, el **masato**, disminuyó en importancia dentro de la cultura y las mujeres perdieron los derechos de distribución exclusiva. Solamente en el caso de los Shipibo, donde un producto exclusivamente femenino encontró favor en el mercado externo, las mujeres fueron capaces de mantener un grado de independencia económica y autonomía. Aunque los Stocks no especulan en torno a su importancia, es interesante notar que el patrón de residencia para los Candoshi y los Shipibo es matrilocal y para los Cocamilla, patrilocal.

Mi investigación entre los Asháninka sugiere que el caso de los Shipibo es altamente improbable que ocurra en otra parte. Mi presunción es que los grupos adoptan inicial y más rápidamente tecnologías nuevas que proveen ahorro y energía dentro del estilo de vida tradicional. No debería ser sorpresa el encontrar que estas mujeres abandonan de buena gana sus actividades tradicionales en las que invertían más tiempo, manufactura de ropa y alfarería, seguidas por la producción de harina de mandioca y cerveza en algunas áreas, en favor de reemplazos industriales prontamente disponibles. Después de las hachas y los machetes de acero (empleados en todas partes por la misma razón) los más ubicuos bienes industriales que se encuentran en estas sociedades son ollas de metal y telas; hasta entre Asháninka aislados los primeros tres artículos son ahora irremplazables por tecnología nativa y el último está desapareciendo rápidamente. El resultado inicial de estas sustituciones es una reducción en la carga de trabajo de las mujeres. Con todo, aun cuando el mercado aligera a las mujeres indígenas de la carga del tiempo que toman las manufacturas, las ubica en una posición dependiente respecto a los hombres, y la carga de trabajo aligerada no es sino un estado temporal. Inevitablemente, la reducción en la base de recursos debida a presiones externas (en las tierras y/o en el valor de mercado del trabajo o de las cosechas), o una elevación en el precio de sustitutos industriales, cambiarán el equilibrio hacia más trabajo en el huerto para las mujeres en la medida en que intenten incrementar la producción de cosechas para venta (además de la subsistencia) para adquirir tales bienes. Este proceso además disminuye el tiempo disponible para las manufacturas caseras y la espiral hacia una mayor confianza en los bienes del mercado como reemplazos se vuelve firmemente establecida.

En la mayoría de las sociedades hortícolas amazónicas las mujeres contribuyen con una cantidad significativa de trabajo en la agricultura; por consiguiente, debemos examinar por qué es que los hombres han llegado a controlar la distribución de lo producido para el mercado. Parte de la respuesta yace en la dominación masculina del mercado exterior. Los compradores de sexo masculino están más a gusto negociando con vendedores de sexo masculino, los empleadores varones sólo contratarán trabajadores, los préstamos agrícolas son hechos solamente a los "cabeza de familia" quienes legalmente son solamente hombres, y los títulos de tierras se los dan sólo a los hombres. Las mujeres y los niños son considerados legalmente dependientes (Rogers 1980; Stocks 1984). Además, comerciar en el Amazonas frecuentemente implica largos viajes y ausentarse del hogar. Ahí donde esto ha sido un tradicional patrón masculino (cazar, o viajes de incursión o de comercio) y/o

donde las mujeres han sido horticulturalistas importantes para la subsistencia podríamos esperar que sean los hombres, más bien que las mujeres, quienes asumiesen esta nueva actividad. Tal como lo destacan los Stocks (1984:75), muchas comunidades indígenas pueden funcionar por días o semanas sin los hombres pero no sin las mujeres; añade fuerza a este argumento el hecho de que las mujeres figuren prominentemente en los mercados urbanos en las regiones en las que la distancia de la casa al mercado es corta.

Los Johnsons (1975), en su artículo sobre los Machiguenga, sugieren que la organización social del trabajo es un determinante mayor de la relativa posición de hombres y mujeres. Además dividen esta variable entre tres componentes: la composición sexual del grupo de trabajo, la calidad de las relaciones interpersonales en el trabajo, y los vínculos sociales que se desarrollan a través del proceso de trabajo (Johnson 1975:635). Los grupos de trabajo colectivos ayudan a las mujeres a mantener una independencia social y una base económica, pero donde tanto hombres y mujeres están exclusivamente involucrados en grupos de producción segregados sexualmente puede resultar un antagonismo entre hombres y mujeres. Donde existe trabajo complementario y recíproco entre mujeres y hombres y las faenas son realizadas por esposo y esposa juntos, un "respeto y una mutualidad entre los sexos" es favorecida (Johnson 1975:646). Los Johnsons concluyen que las Machiguenga poseen un igualitarismo sexual más grande que cualquier otro grupo amazónico porque la organización del trabajo provee una base para la solidaridad femenina y la cooperación esposa-esposo en la forma de trabajo de la tierra en común, forrajear, viajes de pesca y manufacturas en el hogar (1975:644). Implícito en este argumento está que hay una pequeña base para la formación de la solidaridad masculina en la organización del trabajo; sugieren como posibles razones para esta ausencia de guerra, las redes políticas, y la carestía de caza lo que provoca la preclusión de la formación de partidas de caza de los hombres. (Johnson 1975:637, 639).

En un continuum que va de la menor a la mayor inserción en el mercado, los Asháninka caen entre los Machiguenga y los Candoshi y los Cocamilla y los Shipibo por otro. Al igual que los Mashiguenga y los Candoshi, permanecen como primordialmente horticulturalista en lo que atañe a su subsistencia, la autonomía femenina es relativamente alta, y las relaciones de género están colocadas en variable situación. Los patrones de trabajo de los Asháninka son similares en muchos sentidos a los de los Machiguenga: las mujeres trabajan con otras mujeres o con sus esposos; los hombres trabajan más frecuentemente solos o con sus esposas; y la mayor parte del trabajo es acompañado por



conversación frecuente y socialización. Observo que las interacciones personales entre esposos y esposas tienden a ser amistosas; las conversaciones grupales involucran a mujeres y hombres por igual y es rara la denuncia de abuso físico sobre una mujer cometido por un hombre (y está asociado con la ebriedad cuando ocurre). En efecto, la razón de peso dada por los Asháninka para no casarse con colonos de las zonas altas era la de la reciente reputación de violencia doméstica. Tradicionalmente, y presente en algún grado, los hombres van a vivir con la familia de la esposa tras el matrimonio para realizar servicios para la desposada. La pareja suele permanecer seguido en las proximidades si la tierra está disponible; de modo que existe (como entre los Machiguenga, los Shipibo y los Candoshi) una tendencia matrilocal que estimula el trabajo conjunto femenino.

Los Asháninka son únicos entre estos grupos, en que sólo ellos representan el estadio temprano del involucramiento en el mercado en el cual la adopción de unos cuantos bienes industriales ha reducido la carga de trabajo para la subsistencia más de lo que la necesidad de adquirir dinero la ha incrementado. La vida para los Asháninka, así como para los Machiguenga, aún es relativamente fácil. Allen Johnson (1978:52) estima aproximadamente en seis las horas de ocio (aparte de las de sueño) de los Machiguenga, mi estimado para los Asháninka del Pichis es ligeramente más alto, particularmente si la estación lluviosa se incluye, ya que es cuando menos faenas agrícolas tienen lugar. Altamente involucrados en la producción para el mercado, los Shipibo y Cocamilla exceden seguramente la carga de trabajo de los Asháninka (aunque los Stocks no proveen datos cuantitativos sobre esto) mientras que el procesamiento de *fariña* (harina de mandioca) de los Candoshi es también una práctica cuyo consumo de tiempo no es compartida por las mujeres Asháninka. En comparación a los patrones Machiguenga, los hombres Asháninka permanecen menos tiempo y las mujeres más en labores de tierras. La diferencia más significativa está en la mayor cantidad de tiempo que las mujeres Machiguenga dedican a manufacturas domésticas y a la preparación de la comida. La relativa poca importancia entre los Asháninka, del consumo de cerveza de mandioca explica aproximadamente todas las diferencias en la producción de alimentos (volveré sobre este punto más adelante). Sin embargo, ya se han puesto en marcha en la región del Pichis las fuerzas del mercado que pueden llevar a la pérdida de la autonomía femenina, el control, y el prestigio discutidos arriba.

Si las observaciones de los Stocks son correctas, la reducción en la complementariedad de la división del trabajo entre los sexos es indicadora de

una erosión del estatus de las mujeres. Tradicionalmente, los hombres y las mujeres Asháninka contribuyeron casi igualmente a la subsistencia, a medida que los hombres cazaban y despejaban la selva para nuevos huertos las mujeres hacían mucho del cultivo y la recolección. Mientras que la familia extendida (la familia nuclear y los parientes agrupados) es todavía la unidad económica primaria, no hay una estricta división del trabajo en las actividades de subsistencia (con la excepción de desmontar, quemar, y la caza ocasional como actividades masculinas). Ambos sexos plantan, cultivan, cosechan y pescan.

El énfasis de los Johnsons en la importancia de la organización del trabajo para el estatus de la mujer sugiere que la necesidad de dinero en efectivo, aun cuando mínima, tiene importantes consecuencias para la cantidad de tiempo que mujeres y hombres pasan juntos. Las razones tradicionales para la separación de los hombres de sus familias —guerras de corto plazo, incursiones, y expediciones de comercio formalizadas— han sido reemplazadas por trabajo jornalero en plantaciones distantes. Trabajar por jornales todavía es solamente una actividad ocasional para los hombres, pero se halla en aumento, reduciendo el tiempo que una familia permanece junta en trabajo de horticultura, haciendo manufacturas o en esparcimiento. El trabajo asalariado introduce también la separación no tradicional del trabajo en su dimensión de interacción social. Las oportunidades de conseguir jornales (en labores como cortar árboles, cosechar café o fruta, o limpiar tierras para plantar) son acordes a la estación y solamente para hombres, y usualmente los hombres abandonan el área. Todos los varones Asháninka interrogados dijeron que preferirían llevar a sus familias durante esos viajes; por cierto, muchos de ellos lo hicieron así en un inicio y encontraron que los costos de hospedaje y alimentación allá lejos eran caros y los efectos de la ausencia del hogar desastrosos para sus huertos. En contraste, las mujeres entrevistadas dijeron que preferían permanecer en sus hogares, puesto que otras mujeres de la familia extensiva y de la comunidad no solamente proveen una cerrada red social sino también grupos de trabajo compartido para cuidar a los niños y para la horticultura. Un indicador del aumento del control masculino como algo vinculado al grado de inserción en el mercado es el hecho de que los hombres que con mayor frecuencia se comprometen en trabajo asalariado llevan consigo a sus familias; la preferencia del esposo tiene preeminencia sobre la de su esposa.

Durante los inicios de 1980, al área local experimentó un surgimiento de la actividad mercantil y la colonización estimulada por la construcción de la ruta que unía Puerto Bermudez con la carretera central a Lima y a la costa; la ruta fue inaugurada en 1984. Esta ha brindado a los Asháninka la alternativa

de vender su producción o trabajar localmente, aliviando la necesidad de viajar largas distancias por extensos períodos de tiempo. Como los Cocamilla y los Shipibo, sin embargo, esta actividad está dominada por los hombres; son ellos quienes efectúan la mayoría de las ventas y compras de cosechas. Los medios preferidos de obtener efectivo entre los Asháninka: Actividades empresariales a pequeña escala tales como conducir pasajeros en el río, venta ambulatoria de pequeños artículos adquiridos en el pueblo, la administración de pequeña tienda en la propia casa de uno, o sirviendo de contratistas de grupos de trabajo agrícola para los colonos, todas son ante todo actividades masculinas. La práctica de los contratistas en la que las esposas sirven como cocineras sin paga para el grupo de trabajo, evoca la práctica de los Cocamilla en la que los hombres reciben todos los ingresos del trabajo, conjunto de esposo y esposa.

A diferencia de los Shipibo, las mujeres Asháninka tienen pocas manufacturas nativas que sean posibles de encontrar favor entre los consumidores urbanos; la manufactura de cerámica ha desaparecido hace tiempo y los artículos de ropa y domésticos tienden a ser utilitarios antes que decorativos. Sin embargo, las mujeres ocasionalmente venden cestas o tejidos cuando la oportunidad se presenta por sí sola, así como animales domésticos (las más de las veces pollos, o un cerdo ocasionalmente) y productos en pequeñas cantidades. Unas cuantas mujeres aun mantienen vigente un convenio con las familias de los colonos para la venta de productos que se hallen a disposición. Al igual que la Machiguenga y la Candoshi, la vendedora Asháninka dispone de las ganancias como considera pertinente; tradicionalmente los hombres no son dueños de aquellos productos que derivan del trabajo de sus esposas tales como ropa, cestas, o los animales que éstas han criado. Entre los Asháninka menos aculturados, mis pedidos de compra de artículos locales fueron remitidas al productor, varón o mujer, con quien tuve que pactar directamente. En áreas menos remotas de mayor inserción en el comercio, frecuentemente los hombres efectuaron la transacción (y recibieron el pago) por venta de todos los artículos. Los hombres claramente controlan la parte del león de los ingresos familiares, sin embargo mínima, puesto que ellos son los asalariados primarios. Si bien los esposos usualmente satisfacen las demandas de sus esposas de pequeños artículos, el hecho de que ellos puedan rehusarse indica la pérdida de control sobre la propiedad familiar por parte de las mujeres, tanto en la adquisición como en la disposición cuando existe una mayor dependencia del mercado.

Aunque tradicionalmente descentralizada, la estructura política impuesta por el gobierno a los Asháninka evidencia un sesgo masculino similar a aquel

de los centros de comercio. La nueva organización política indígena requerida por la Ley de Comunidades Indígenas (D.L. 20653) por su reconocimiento oficial es encabezada por hombres que deben llegar a acuerdos con otros hombres en los gobiernos locales y nacionales<sup>(3)</sup>. Además, el gobierno interrumpió la titulación de las tierras de las comunas en favor de títulos individuales (Smith 1982:81) que por un tiempo fueron otorgados a los varones cabezas de familia con esposas e hijos legalmente definidos como dependientes. La asistencia técnica y los préstamos del gobierno para la agricultura, cuando los hubieron disponibles para la población indígena, solamente fueron otorgados a aquellos que poseían título de su tierra.

La mayor parte de la tierra de los Asháninka se halla ahora bajo los títulos provistos a través de la Ley de Comunidades Indígenas y es administrada por la ANAP (Asociación de los Asháninka del Valle del Pichis o Apatyawaka Nampitisi Asháninka Pichis), la cual es una organización legal, oficialmente reconocida que representa a 52 asentamientos en la región del Valle del Pichis. La tierra es mantenida comunitariamente por la organización y no puede ser vendida o disponerse de ella de algún otro modo. La ANAP ha elegido funcionarios y cada asentamiento tiene el suyo; las asambleas generales se llevan a cabo dos veces al año a no ser que haya problemas urgentes que discutir.

Bajo la nueva forma de organización, las mujeres asisten a las asambleas (y se les requiere que lo hagan, así como a los hombres), pero ningún representante es mujer. Algunas mujeres desempeñan nuevos roles como los de promotoras de salud comunitaria o maestras de escuela, pero son la minoría. La falta de delegadas impide que los intereses de las mujeres sean escuchados por los extranjeros, dado que todo contacto se hace a través de los representantes. Así, la organización impuesta desde fuera tiene un efecto directo sobre el estatus de las mujeres a medida que sean más las críticas en lo referente a la supervivencia cultural que sean canalizadas a través de la ANAP, cuyos líderes son todos varones. Por otra parte, la ANAP combate la fuerte erosión del estatus de las mujeres que ha ocurrido en otras partes, por considerarlas como participantes iguales en la organización e igualmente elegibles para recibir préstamos y asistencia.

Las mujeres continúan siendo las mayores productoras de alimentos, y la existencia de tierras de la comunidad repartidas de acuerdo con las familias excluye el que se les pueda definir como dependientes (como suele ser el caso bajo disposiciones estatales). Sin embargo, en la medida que el grupo recurre con mayor confianza al comercio externo y a las estructuras políticas que

confieren a los varones un acceso mayor al estatus público (legal y oficialmente) y recursos de valor (dinero), las mujeres pierden la autonomía que tenían en el sistema tradicional así como pierden la capacidad de controlar los recursos valiosos (manufacturas tradicionales de las mujeres) y el prestigio asociado con ellos. El que los hombres, más que las mujeres, interactúen con la cultura dominante se refleja en el hecho de que aquellos Asháninka más próximos al mercado, muchos más hombres que mujeres hablan español (esto refleja también una educación diferenciada de niños y niñas). En sus interacciones con los extraños, las aludidas mujeres son más reticentes a hablar, y cuando hablan, responden por intermedio de sus esposos (u otros hombres). Este es un agudo contraste con la participación activa de las mujeres en las conversaciones de grupo en las comunidades tradicionales.

Finalmente, una de las primeras y más poderosas fuerzas de transformación de lo nativo alrededor del mundo han sido las misiones. Una influencia mayor hasta en las comunidades del área de estudio ha sido la misión adventista. En otras regiones las misiones cristianas han sido acusadas de fomentar un rol de subordinación para las mujeres mediante actividades organizativas y educativas y su concepción teológica del lugar de la mujer (Rogers 1980:36); si no es de otro modo lo cierto es que el rol modelo presentado por algunas de las áreas misioneras era firmemente patriarcal, promoviendo la subordinación y obediencia de las esposas a sus maridos. El rol de las misiones de disuación de los enfrentamientos, la poliginia y el consumo del *masato*, seguramente ha afectado las relaciones entre hombres y mujeres. La importancia del *masato* como producto de valor de las mujeres apreciado internamente entre los Asháninka (visto por los Stocks como un indicador del estatus de la mujer) debe aguardar una investigación ulterior. Su consumo, suprimido por muchos años por las misiones, goza de un renacimiento (después de haber sido expulsado por los misioneros americanos en los pasados años 70), especialmente como parte de los festivales tradicionales del grupo. Todavía es producido en forma cooperativa por varias o un grupo de mujeres, y (a diferencia de lo referido respecto a los Shipibo) la cerveza comercial todavía resulta demasiado costosa en estándares nativos como para convertirse en sustituto en un futuro cercano. Los cambios políticos a nivel nacional durante la década del 70 ocasionaron una dramática disminución de la influencia de la Misión Adventista en la región, lo que dio origen a un retorno a los patrones tradicionales de las comunidades Asháninka y a sus prácticas dietéticas.

La expansión de la producción para efecto de incluir cosechas para la venta probablemente ha significado un aumento de las faenas agrícolas de las

mujeres entre los Cocamilla, los Shipibo, y en un menor grado entre los Asháninka; sin embargo, en todas estas tres sociedades es el hombre quien controla los ingresos de la producción para el mercado. Puesto que el programa para el desarrollo de la selva tropical peruana apunta a la extracción de recursos, primordialmente productos agrícolas para alimentar al resto de la nación, y hacia el desarrollo de nuevos mercados de consumo (Smith 1982:80, *Latin American Economic Report* 1978:395) es improbable que los productos no agrícolas de las mujeres encuentren un lugar en el mercado nacional. De hecho, el incremento de la labor agrícola de las mujeres ha sido, entre los Asháninka por lo menos, temporalmente desplazado por la sustitución de manufacturas industriales, pero el punto en el que vuelva la disminución no puede estar lejano.

El cambio en la región está inextricablemente ligado a factores generados a niveles locales, nacionales e internacionales. La destrucción general de las selvas tropicales del mundo está en relación con las condiciones globales político económicas, y el tráfico internacional de narcóticos tiene efectos poderosos sobre la economía peruana, lo que a su vez incide en el desarrollo regional. Los programas políticos del Perú previos al gobierno socialdemócrata mantuvieron protegidos a los indígenas, pero la situación económica desesperada causada por la descomunal deuda externa perjudicó la capacidad de implementarlos.

Durante la última década, el área del Valle del Pichis se ha visto agudamente afectada por la poderosa combinación de fuerzas del narcotráfico y la violencia de la insurgencia política. Los Asháninka sufrieron, pero superaron, un breve período de insurgencia y contrainsurgencia en los 60 conectado al movimiento del Che Guevara en Bolivia, pero no estuvo marcado por el nivel de violencia de los movimientos actuales<sup>(4)</sup>, ni por la tentación de dinero rápido proveniente de los comerciantes de cocaína. Estas mismas fuerzas han detenido, al menos por ahora, el influjo de los colonos, los planes para la reanudación del operar de la misión, y los intentos de desarrollo del gobierno.

Los eventos de los años recientes han conducido incluso a una incertidumbre mayor al observar el futuro de los Asháninka. En Diciembre de 1989 miembros del MRTA secuestraron al líder de la ANAP, Alejandro Calderón Espinoza, en un intento de coactarlo para que endosara su causa<sup>(5)</sup>. El insistió en la autonomía Asháninka y fue asesinado el 15 de Diciembre<sup>(6)</sup>. Su hijo mayor asumió su cargo. Los miembros de la ANAP, ultrajados, le declararon la guerra

a los grupos subversivos y narcotráfico tomando el control de la capital del distrito, Puerto Bermudez el 26 de diciembre (Silvestre 1990:28). Subsecuentes reportes desde la región indican que las fuerzas armadas están colaborando con los Asháninka en su intento de restaurar la normalidad en el área. Ha habido esporádicos incidentes de violencia desde entonces, y muchos colonos han huido. La reafirmación de un real control territorial por parte de los indígenas no es de pequeña significación, pero será tratado en otra parte.

Más recientemente, la atención nacional e internacional se ha desviado hacia la problemática de los Asháninka de la región de Satipo-Ene-Perene donde una cantidad de 10,000 personas ha sido desplazada por la violencia política, y otros 5,000 son mantenidos prisioneros por grupos insurgentes (Rodríguez Vargas 1993:22; *Miami Herald* 6/21 1993; *El Nuevo Herald* 8/22 1993). Una solamente puede especular llegada a este punto sobre los efectos de una reemergencia de los enfrentamientos en el estatus de las mujeres<sup>(7)</sup>.

En el largo plazo, la presión sobre la base de recursos de las poblaciones indígenas de la selva amazónica, en el Perú como en otros lugares, inevitablemente ocurrirá si los planes nacionales de desarrollo que incluyen la colonización masiva son llevados a cabo. A medida que se incremente la colonización y haya menos tierra libre disponibles los patrones de vida indígenas cambiarán hacia formas familiares neolocales más nucleares. El resultado será un aumento del aislamiento doméstico de la mujer y la reducción del tiempo que pueda pasar conjuntamente con otras mujeres, fomentando la erosión de su base de autonomía y aumentando su carga de trabajo individual. Debido al uso más intensivo de la tierra, declinarán la fertilidad y la productividad del suelo, y desherbar, el problema más difícil de la horticultura en la selva tropical durante la época de cultivo, se hará mucho más trabajoso y consumirá más tiempo. La subsistencia y la producción para el mercado demandarán cada vez más grandes esfuerzos a hombres y mujeres, y hará que tanto el trabajo jornalero masculino y la labor agrícola de las mujeres sean más necesarias y frecuentes. La evidencia emanada de otros estudios sugiere también que, salvo circunstancias verdaderamente inusuales, las mujeres perderán autonomía y estatus en relación a los hombres al mismo tiempo que se harán menos autosuficientes.

---

\* Este artículo es una traducción del original en inglés presentado por la autora. El trabajo de traducción fue encargado al Sr. Sergio Ramirez Franco por el CAAAP.

## NOTAS

- (1) Mucha literatura del pasado se refiere a estas personas como "Campa", un nombre impuesto por los europeos durante los primeros contactos. El nombre que ellos usan para referirse a sí mismos es Asháninka.
- (2) Los datos concernientes a las diferencias hombre-mujer en cuanto a riqueza material no son válidos para las sociedades amazónicas cubiertas aquí. Aparentemente las fuentes de subsistencia todavía se hallan uniformemente disponibles y no hay patrones de diferencias de bienestar entre hombres y mujeres que pudiera ser medido en términos de nutrición, salud o cuidado de los niños.
- (3) La Ley de Comunidades Nativas fue decretada en 1975. La identificación, agrimensura y titulación tuvo lugar hasta 1977 cuando fue interrumpida con aproximadamente el 30% de los grupos titulados (Smith 1982). Fue resumida con estipulaciones menos favorables en 1981.
- (4) El movimiento más extendido y más violento es Sendero Luminoso, pero el Movimiento Revolucionario Tupac Amaru (MRTA) también está muy activo en la región Pichis. Ambos grupos han intentado sin éxito enlistar en sus filas al soporte de los Asháninka.
- (5) Debido al incremento de la actividad guerrillera en el área (y a un fuerte sentimiento en contra de cualquier intervención) las comunidades miembros de la ANAP establecieron una policía que recibe sólo a aquellos visitantes que portan una carta oficial de presentación de Calderón. El MRTA probablemente insistió en que él les otorgara un documento análogo, y él rehusó.
- (6) El MRTA proclamó que su "ejecución" se debía a su participación en la captura del líder de la guerrilla en 1965.
- (7) Algunos estudiosos sugieren que la existencia de los enfrentamientos tiene como correlato la subordinación femenina (Divale y Harris 1976), pero otros han notado un aumento de la importancia de las mujeres bajo algunas circunstancias (Rodríguez Vargas 1993: 33).



## BIBLIOGRAFIA

CHIRIF TIRADO, ALBERTO

1978 Notas sobre el Colonialismo Ecológico. En: *Etnicidad y Ecología*. Lima.

DENEVAN, WILLIAM

1971 Campa Subsistence in the Gran Pajonal, Eastern Peru. *Geographical Review* 61(4):496 - 518.

DIVALE, WILLIAM T. AND MARVIN HARRIS

1976 Population, Warfare, and the Male Supremacist Complex. *American Anthropologist* 78:521 - 38

EL NUEVO HERALD

1993 Unánime repulsa en Perú a matanzas de Asháninkas. 22 de agosto: 3A, Miami.

HARRIS, MARVIN

1983 *Cultural Anthropology*. Harper & Row, New York.

JOHNSON, ALLEN

1978 In Search of the Affluent Society. *Human Nature*, September: 50 - 59

JOHNSON, ORNA AND ALLEN JOHNSON

1975 Male-Female Relations and the Organization of Work in a Machiguenga Community. *American Ethnologist* 2(4): 634 - 48.

LATIN AMERICAN ECONOMIC REPORT

1978 6(1): 395

MURPHY, YOLANDA AND ROBERT MURPHY

1974 *Women of the Forest*. Columbia University Press, N.Y.

RODRÍGUEZ VARGAS, MARISOL

1993 *Desplazados de la Selva Central: el caso de los asháninka*. Documentos de Trabajo. CAAAP, Lima

ROGERS, BARBARA

1980 *The Domestication of Women: Discrimination in Developing Societies*. Tavistock Publications, London.

SANDAY, PEGGY R.

- 1981 **Female Power and Male Dominance: on the Origins of Sexual Inequality.** Cambridge University Press, Cambridge.

SHAPIRO, JUDITH R.

- 1972 **Sex Roles and Social Structure Among the Yanomama Indians of Northern Brazil.** Ph. D. Dissertation, Columbia University, N.Y.

SHOSTAK, MARJORIE

- 1981 **Nisa: the Life and Words of a Kung Woman.** Harvard University Press, Cambridge.

SILVESTRE, MIGUEL

- 1990 "La Guerra Campa" *Si* 3 (151): 26 - 31. Lima, Perú.

SISKIND, JANET

- 1973 **To Hunt in the Morning.** Oxford University Press, N.Y.

SMITH, RICHARD CHASE

- 1982 The Dialectics of domination in Peru: Native Communities and the Myth of the Vast Amazonian Emptiness. Occasional Paper #8, **Cultural Survival**, Cambridge, Massachusetts.

STOCKS, KATHLEEN AND ANTHONY STOCKS

- 1984 Status De La Mujer y Cambio Por Aculturación: Casos del Alto Amazonas. **Amazonía Peruana** 5(10): 65 - 77.

THE MIAMI HERALD

- 1993 Indians reclaiming traditions. June 21:6A.

TIZON, JUDY

- 1975 **The Campa Indians of Puerto Bermudez Peru: the People and the Land.** ms: Ph.D. dissertation, U.C. Santa Barbara.

- 1988 Research Report on Sabbatical Leave. University of Southern Maine. m.s.

# ALTA FECUNDIDAD EN UNA COMUNIDAD NATIVA DE LA AMAZONIA PERUANA

Warren M. Hern

Se trata de un estudio inicial de la fecundidad y los cambios culturales en una comunidad shipibo, realizado entre 1964 y 1969 que incluye los aspectos: social, ambiental, económico, cultural y sanitario. El crecimiento de la población en esta comunidad alcanza un 5% anual, cifra que es mayor a la encontrada por otros investigadores en otros grupos. Analiza los factores que contribuyen al crecimiento poblacional y establece, entre otras cosas, que la reproducción se inicia a una edad muy temprana y se prolonga hasta alcanzar la etapa final de la edad reproductiva. Observa que el matrimonio es universal y que su alta capacidad reproductiva se refleja en el corto espaciamiento entre un parto y otro, especialmente por disminución de la poliginia, práctica desaprobada por los misioneros.

This initial study of fertility and cultural change in a Shipibo village was carried out between 1964 and 1969 and included social, environmental, economic, cultural and health aspects. Population growth in the village is almost 5% per year, and exceeds that previously recorded for other groups. The factors that contribute to population growth are explored and, among other things, established that reproduction begins at a very early age and is prolonged to reach the final stage of reproductive age. It was found that matrimony is universal and its high reproductive capacity is reflected in the short space between births and the decrease of polygyny, a practice which is disapproved by the missionaries.

## INTRODUCCION

La tasa de incremento poblacional en América Latina, globalmente a la época del estudio actual, era 2.9%, la más alta del mundo; mientras que los cálculos publicados para varios países latinoamericanos reflejan una tasa mayor a 3% anual (Nortman, 1969; Collver, 1965). La más reciente tasa de incremento poblacional publicada para el Perú es de 2.6% (INE, 1983). El Instituto Nacional de Estadística ha revelado que más del 50% de la población peruana, tiene menos de 20 años de edad (1983). Un factor, que posiblemente tiene importancia en esta situación demográfica, es la experiencia de la gente indígena, cuyas sociedades están en estado de brusca transición cultural.

Cuando estudiaba medicina en 1964, trabajé en el Hospital Amazónico "Albert Schwitzer," Yarinacocha, cerca de Pucallpa, por un período de tres meses. Más tarde visité la comunidad descrita en este artículo, con la idea de lograr una investigación etnográfica. El resultado de una encuesta general de salud de la comunidad en dicha época, señaló que el rápido incremento poblacional estaba llegando a ser una influencia importante, y tal vez una influencia predominante, sobre la vida de la comunidad. Este trabajo trata de encontrar una respuesta a tal interrogante.

## ANTECEDENTES

Paococha es una comunidad indígena Shipibo situada a orillas del río Ucayali, aproximadamente 150 Km, río abajo de Pucallpa, Perú. El ambiente ecológico de la aldea corresponde al bosque tropical. La comunidad pertenece a la agrupación Shipibo-Conibo, que está distribuida unos 400 Km a lo largo del río Ucayali y sus afluentes. Los Shipibo-Conibo son miembros de la familia lingüística Pano (Lathrap, 1970). Aunque ellos han mantenido contacto con la cultura occidental por más de 200 años, tal contacto ha sido más intenso durante las últimas décadas. Según los habitantes, Paococha se formó hace más o menos 50 años, con la colaboración de misioneros adventistas.

Los Shipibo son sedentarios, viven principalmente de la agricultura y la pesca de consumo, aunque durante los últimos veinte años han entrado a la economía de mercado cada vez más. Venden pescado seco, plátanos, y otros productos de la selva a los regatones de mestizos o en Pucallpa. Desde 1960, un número creciente de indígenas Shipibo se han trasladado a Pucallpa para

trabajar o para vivir cerca del Hospital Amazónico "Albert Schweiter" mientras sus familiares eran tratados allí. El hospital, fundado por el Dr. Teodoro Binder en 1960, ha sido una importante fuente de atención médica y contacto intercultural para los habitantes de Paococha.

El arroz y los frijoles se han convertido en productos importantes. Antiguamente se sembraba a dos niveles en las playas durante los veranos; pero ahora con la desaparición del lago ubicado junto la comunidad ha quedado una nueva área disponible para cultivos. El lago estaba originalmente a muchos kilómetros del río, pero la erosión se llevó la barrera que había entre el río y el lago, permitiendo que el lago se vacíe durante el verano y deje un suelo rico para sembrar.

Estos cambios han sido acompañados por extensa deforestación de la selva aledaña con el propósito de sembrar otras plantas de autoconsumo y de venta en el mercado. El desbroce de la selva para la agricultura se practicaba mucho antes de que se forme la comunidad, pero todos están de acuerdo en que estas prácticas han sido mucho más intensas durante los últimos 10 ó 15 años. En 1974, una gran inundación destruyó muchas cosechas; es posible que haya sido resultado de una deforestación similar río arriba. Las inundaciones obligaron a los habitantes a trasladar sus chacras a terrenos altos a muchos kilómetros del río. Lathrap (1968) asevera que es posible mantener cultivos continuos a lo largo del Ucayali, pero se debe distinguir fronteras aluviales del río de los terrenos altos interfluviales de suelo laterítico, que son más expuestos a erosión terminal. Lathrap (1970) también señaló que los suelos fértiles a lo largo del Amazonas son bastante estrechos.

Como resultado de un contacto prolongado con el Hospital Amazónico los habitantes de Paococha están más dispuestos a buscar y aceptar atención médica occidental. Por ejemplo, las mujeres con problemas obstétricos son llevadas rápidamente al hospital municipal, 50 Km río abajo, en Contamana. Se permite también que los funcionarios peruanos de salud pública ingresen a la comunidad para ofrecer vacunación.

La población de la comunidad dobló entre los censos de 1964 y 1969; pero tan sólo un 16.6% de la población de 1969 estuvo formada por inmigrantes adultos. La tasa espectacular de crecimiento poblacional ha estado acompañada por una transformación del aspecto físico de la comunidad, principalmente como resultado de la actividad de los misioneros y por algunas alteraciones sutiles en la organización social. Algunos rasgos de esa transformación incluyen

un arreglo más formal de las casas a lo largo de una pista de aterrizaje que fue solicitado por los misioneros, la construcción de una escuela con tablas de madera, y el levantamiento de un asta de bandera por los misioneros. Los enlaces familiares se han debilitado y el trabajo colectivo se hace más por pago en dinero que por colaboración de afinidad. Otro acontecimiento es la aparición de casas nucleares de familias neolocales y la desaparición de los viejos modelos de residencias.

La situación actual (1969) es resultado de muchos años de bruscos cambios culturales. Los principales hechos que aceleraron el proceso son: la formación de la comunidad con el apoyo de misioneros adventistas cerca de 1930; el ingreso al ejército peruano de varios hombres de la comunidad durante la década de los 50, dio como resultado que muchos aprendieran castellano elemental; y el desarrollo del Hospital Amazónico a principio de la década de 1960 acompañado por atención médica intensa y empleo a indígenas por parte del Hospital. El Hospital también listó a las autoridades de la comunidad que aceptaban un rebaño de ganado y la consiguiente tala del bosque para la creación de terreno de pastores. Se probó que ni el ganado ni el pasto eran productivos. Finalmente el ganado fue llevado por la creciente.

## MATERIALES Y METODOS

En 1969, realicé un censo cuidadoso, al mismo tiempo una encuesta general de salud de la comunidad, con entrevistas casa por casa. Se entrevistó en castellano al hombre más viejo y todavía activo, o a otro líder reconocido de cada familia. Alguna información se consiguió directamente en Shipibo y cuando fue necesario, recurrí a la traducción. Recogimos datos demográficos y socioeconómicos. Se determinó la edad de cada persona con la precisión que fue posible por medio de documentación, cuando la hubo, o por conversación con la familia, cuando no la hubo. Algunas veces, se dispuso de partidas de bautismo o nacimiento o documentos del servicio militar. Las edades, declaradas por personas de 45 años o mayores, parecían no recordarse bien, por lo tanto fueron consideradas como datos inciertos.

Las fechas en que ocurrieron los hechos vitales más importantes del año anterior, fueron relacionados con las Fiestas Patrias (28 de julio de 1968). Ambos censos, 1964 y 1969, se realizaron exactamente en la misma fecha.

En 1964 y 1969 se obtuvo una historia reproductiva detallada de cada mujer, a cada una se le interrogó sobre el uso de anticonceptivos de origen vegetal o sintético.

En 1964 no habían sido censados 115 residentes; pero sí lo fueron en 1969. Los habitantes del pueblo presentes y censados, están identificados como "cohorte censada en 1964". Los identificados en 1969, que habían estado presentes en 1964, pero que no fueron censados en 1964, se les identificó como "cohorte no censada en 1964". La fecundidad de ambas cohortes de 1964, separada y combinada, está descrita y comparada con la población del censo de 1969, en conjunto. Los resultados del censo de 1964, están resumidos en la Tabla 4.

## RESULTADOS

El censo realizado durante el mes de julio de 1969 reveló una población permanente de 549 habitantes viviendo en Paococha o Yarinacocha. La pirámide de edades y sexos (Fig. 1) indica que la población es muy joven.

La edad promedio de la población en el censo de 1969 fue de 18.3 años; la edad mediana estaba en 12.7 años. El 53.6% de la población, estaba constituida por menores de 15 años y el 61.7% tenía menos de 20 años.

Este resultado es casi idéntico al obtenido por los investigadores de la Universidad Johns Hopkins en San Antonio, Loreto, Perú, en cuanto a la distribución por edades en una comunidad de mestizos, cerca de Iquitos (Buck et al, 1968). En San Antonio, el 54.7% de la población tenía menos de 15 años de edad, y el 61.9% menos de 20 años de edad. Hay un alto grado de similitud demográfica entre la comunidad mestiza de San Antonio, en la que el 97.7% de los habitantes reconoce que el castellano es su idioma nativo, y la comunidad Shipibo de Paococha, en la que solamente el 3.5% de los habitantes indica que el castellano es su idioma nativo.

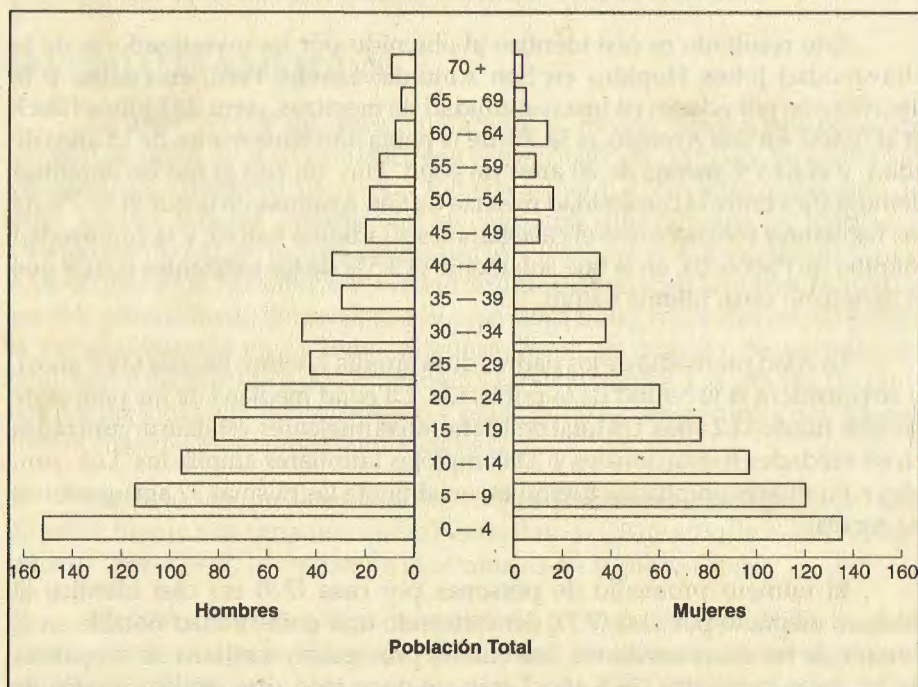
La edad promedio de los padres de la familia nuclear, fue alta (34.7 años), si se considera la juventud de la población. La edad mediana de los padres de familia, fue de 33.2 años. Un total de 102 familias nucleares, estaban organizadas en 69 unidades habitacionales y 33 complejos familiares ampliados. Los complejos familiares ampliados fueron esencialmente las mismas 37 agrupaciones de cocina.

El número promedio de personas por casa (7.9) era casi idéntico al número mediano por casa (7.7), demostrando una uniformidad notable en el tamaño de las casas familiares. Las edades promedio y mediana de los padres de las casas familiares (38.8 años) eran un poco más altas que las edades de

padres de familias nucleares (37.1 años), consecuencia del hecho que las parejas jóvenes frecuentemente quedaban en la casa de la desposada después de casarse.

Cálculos hechos de la composición de las casas familiares señalan la fuerza de la familia extendida. Un 80% de las casas familiares contuvieron tres o cuatro generaciones, y un 85% de los individuos vivían en casas familiares que contenían las tres o cuatro generaciones. Al rehacer los cálculos de referencia a complejos familiares en lugar de casas familiares, los dos resultados cambiaron en casi 100%.

Predominó el modelo matrilocal y neolocal de residencia (60.9% y 27.5%, respectivamente), aunque en 10.1% de las casas fueron patrilocales. La monogamia era la estructura familiar más común para muchas (87%) de las casas familiares, con la poliginia representada sólo en un 7.1% del total de casas familiares. Las casas familiares políginas, en promedio, tenían más individuos; casi un 11% de los individuos vivían en casas con estructura polígina.





El matrimonio sororal era más común que la poliginia y tenía un nivel bajo de asociación con la poliginia. La cohabitación ocurrió a edad temprana, especialmente para las mujeres: el 89.4% de las mujeres que tenían más de 12 años ya se habían casado, y el 96.9% de las mayores de 15 años, ya eran casadas. Además, solamente el 84.6% de las mujeres ya-casadas con más de 15 años estaban actualmente cohabitando. El 9.8% de todas las mujeres casadas, estuvieron dentro de una cohabitación de poliginia corriente. Las edades media y mediana declaradas para el primer casamiento de las mujeres fue de 14.6 y 14.2 años de edad, respectivamente.

La edad media del primer parto fue 15.9 años y la modal informada fue de 15 años. Un 96.3% de las mujeres que tenían 15 años o más, informaron que habían estado embarazadas al menos una vez. Las mujeres que tenían 10 años o más, tenían un promedio de 3.1 descendientes vivos cada una, y todas las que tenían 15 años o más, el promedio fue de 3.3 descendientes vivos. El porcentaje de niños vivos, del total de nacidos, se calculó por cada mujer adulta, y el promedio fue de 68.25%.

Las mujeres que tenían 15 años o más, experimentaron un promedio de 5.5 embarazos (5.0 partos y 0.5 abortos). Cincuentinueve embarazos terminaron en muerte fetal y están incluidos en la clasificación como abortos, con el resultado que la tasa de mortalidad fetal fue de 8.5% entre los embarazos que no llegaron a término en la población de mujeres censadas en 1969. (La definición de muerte fetal usada aquí incluye tanto los abortos inducidos y espontáneos como también los que nacieron muertos.) La fecundidad promedio completa de todas las mujeres de 45 años y mayores fue 7.5 .

Información confiable con respecto a la duración de la abstinencia sexual y la lactancia fue difícil conseguir. Los reportes varían desde inmediatamente después del parto hasta una abstinencia de 6 meses. Información sobre la duración de la lactancia variaba entre 9 meses y 3 años.

La esterilidad es insólita; dos mujeres contaron que son estériles y solamente cinco mujeres pueden considerarse subfecundas en comparación a sus padres.

## INDICES VITALES Y FECUNDIDAD

Cuarentiún nacimientos y 14 muertos fueron registrados en Paococha, durante el año del censo (de 01 de Agosto de 1968 al 31 de julio de 1969). Siete

de los fallecidos fueron niños que tenían 1-14 años de edad, y 4 eran niños con menos de un año (dos muertes neonatales).

Basado en la población censada el 1 de Agosto de 1969, la población media del año (al 1 de febrero de 1969), fue calculada en 538.5. Usando 539 como población media del año, la tasa bruta de mortalidad fue de 26.0 por 1,000 y la tasa bruta de nacimientos fue de 76.1 por 1,000, dando por resultado una tasa bruta de incremento natural de 5.01% por año.

El tiempo calculado para que una población doble con esta tasa de incremento poblacional es de 13.8 años.

La mortalidad infantil fue de 97.5 por 1,000 nacidos vivos (4/41), con una tasa de mortalidad neonatal de 48.8 por 1,000. La tasa de mortalidad juvenil (1-4 años) fue de 75 por 10,000 y la tasa de mortalidad perinatal fue de 11.4 por 1,000 eventos perinatales (muertes fetales tardías + fallecidos durante la primera semana de nacimiento). La tasa de mortalidad fetal (muertes fetales por 1,000 habitantes) fue de 5.5 y la proporción de muertes fetales (relación de muertes fetales/nacidos vivos) fue de 78.2 por 1,000. La tasa proporcional de mortalidad (número de muertes de personas con 50 años o más en relación con el número total de muertes) fue de 7.1 por 100.

De un total de 127 mujeres con 15 años o más en la población total de 552 al 01 de agosto de 1969, 111 tenían entre 15 y 49 años de edad. De las 111 mujeres en edad reproductiva, 13.5% (N=15) reveló presencia de embarazo actual durante la entrevista. Estas 111 mujeres han tenido 41 partos vivos, dando una tasa de fecundidad general de 0.369. La proporción efectiva de fecundidad también fue alta (1.09); ambos índices son casi idénticos con los registrados en 1964. La tasa de fecundidad global, calculada de la suma de tasas de natalidad específica por edad, fue de 10.46 y la tasa bruta de reproducción, basada en la aplicación de la proporción de nacimientos femeninos a todas las tasas de nacimientos específicos por edad, fue de 4.974 (Tabla I).

Para tratar a las mujeres del censo de 1969 como una cohorte de 5 años, se contó el número total de nacidos vivos a las 111 mujeres en la agrupación de edad 15-49. De las 111 mujeres, 108, ó 97.3%, han dado a luz desde 1964, en un total de 156 nacidos vivos, o 31.2 nacimientos por año. La tasa promedio de 5 años de la tasa general de fecundidad (número de nacidos vivos / número de mujeres de edades 15-49) se calculó en 31.2/111-.284 para el grupo entero. Este cálculo supone fecundidad continua en todas las agrupaciones de edad de la cohorte de 1964 a 1969.

**TABLA I. Tasa de Fecundidad Global y Tasa Bruta de Reproducción para el Censo de 1968-69, Paococha**

Edad	N	Nacimientos masculinos	Nacimientos femeninos	Tasa de natalidad	Tasa de natalidad femenina
15-19	21	4	3	.333	.1429
20-24	23	7	8	.652	.3478
25-29	20	7	2	.450	.1000
30-34	16	3	3	.375	.1875
35-39	15	1	2	.200	.1333
40-44	12	0	1	.082	.0833
45-49	4	0	0	.000	.0000
	111	22	19	2.092	.9948
				x5	
Tasa de Fecundidad global				= 10.460	
					x5
Tasa bruta de reproducción					= 4.9740

Otro método más preciso para determinar la tendencia de fecundidad de 5 años es analizar la experiencia de las personas que han permanecido en la comunidad desde 1964. De las 254 personas enumeradas en 1964, 209 estaban enumeradas en el censo de 1969. Trece han muerto y 32 han emigrado (Tabla II). No tuve información sobre la supervivencia o reproducción de los 32 que han emigrado, incluyendo los 12 sobrevivientes de los dos difuntos. Como consecuencia de esta falta de información, 2 de las 13 muertes de la cohorte enumerada en 1964 no están incluidas en los cálculos de las tasas vitales de esta cohorte.

TABLA II. Diagrama de Censo, 1964-1969

Enumerado en 1964		No enumerado en 1964	
1964			
254	Enumerado	115	No enumerado
-13	Fallecido desde 1964	-6	Fallecido desde 1964
-32	Emigraron - no hay conocimiento de sobrevivencia o reproducción (incluye 12 sobrevivientes de 2 que se murió)		
209	Sobrevivientes	109	Sobrevivientes
+69	Vástagos sobrevivientes { 81 nacidos } { -12 muertos }	+43	Vástagos sobrevivientes { 53 nacidos } { -10 muertos }
	69		43
<u>278</u>		<u>152</u>	
1969			
	278		
	+152		
	<u>430</u>		
	430 Habitantes permanentes enumerados en 1969 censo		
	+122 Inmigrantes más vástagos enumerados en 1969 censo		
	<u>522</u>		
	522 Enumerados en censo de 1969 (549 = N para computaciones de computadora)		

Entre los 220 miembros de la cohorte enumerada en 1964 que fueron incluidos en el censo de 1969, hubo un total de 81 nacimientos desde el censo de 1964; de ellos, unos 69 vástagos sobrevivían. Excluyendo los dos muertos, cuyos sobrevivientes ya han emigrado hace tiempo, los 200 originales también han experimentado 11 muertes, en un total de 23 muertes. Contando los 209 sobrevivientes, de la cohorte enumerada en 1964, más los 69 vástagos sobrevivientes quedó una población de 278 en 1969 (Tabla II). La población promedio de la cohorte de 5 años censada en 1964 se calculó en 243.5. Utilizando esta cifra promedio de población de 5 años, la cohorte enumerada en 1964 experimentó una tasa bruta de natalidad de 66.5 por 1,000 y una tasa bruta de mortalidad de 18.9 por 1,000. La tasa bruta de incremento natural se calculó en 4.76%, dando como plazo para que la población se doble en poco menos de 15 años.

El análisis de la experiencia de fecundidad de las 57 mujeres de la cohorte enumerada en 1964 que se encontraron en 1969 en el grupo de edad de 15-49 mostró una tasa de fecundidad general de 0.284 y una proporción de fecundidad efectiva de 1.21. La tasa global de fecundidad para este grupo fue 8.191 y la tasa bruta de reproducción fue 4.082.

Ciento, quince individuos presentes en 1964 no fueron enumerados entonces, pero fueron contados en 1969. De estos, seis habían muerto para 1969, y el grupo había tenido 53 nacimientos con 43 vástagos sobrevivientes en 1969. Con una población de 115 en 1964 y una población de 152 en 1969, la cohorte no enumerada de 1964 ha tenido una población promedio durante 5 años de 133.5. Basado en esta cifra promedio de población de 5 años, se calculó que la cohorte no-enumerada en 1964 experimentó una tasa bruta de natalidad de 79.4 por 1,000 y una tasa bruta de mortalidad de 24.0 por mil. La tasa bruta de incremento natural de este grupo desde 1964 se calculó a 5.54%.

El análisis de experiencia de fecundidad de 5 años de la cohorte no-enumerada en 1964 reveló una tasa general de fecundidad de 0.354 y una proporción de fecundidad efectiva de 1.433. La tasa global de fecundidad del grupo de 30 mujeres de edades de 15 - 49 en 1969 fue 10.134 y la tasa bruta de reproducción fue 4.833.

Para una evaluación más precisa de la fecundidad durante 5 años de la gente que vivió en la comunidad desde 1964, los datos de ambas cohortes enumeradas y no enumeradas en 1964 fueron combinados en dos formas. El primer juego de cálculos excluye los dos difuntos, cuyos 12 sobrevivientes emigraron permanentemente de la comunidad y cuyas experiencias de sobrevivencia y reproducción son desconocidas. El segundo método incluye los dos difuntos y sus sobrevivientes y supone sobrevivencia y ausencia de reproducción.

Utilizando el primer método de cálculo, un total de 335 individuos que vivían en Paococha en 1964. Experimentaron un total de 134 nacimientos y 39 muertes a la fecha del censo de 1969, dando una tasa bruta de natalidad de 69.3, una tasa bruta de mortalidad de 20.4, y una tasa bruta de incremento natural de 4.89%. La tasa general de fecundidad para las 87 mujeres en edad de 15 - 49 al momento del censo de 1969 había sido 0.305 y la proporción de fecundidad efectiva fue 1.30. Para este grupo, usando el número promedio de mujeres en cada grupo de edad durante los 5 años, la tasa global de fecundidad fue 9.935 y la tasa bruta de reproducción fue 4.933 (Tabla III). El segundo método de cálculo, que necesariamente excluyó muchas medidas de fecundidad debido a la falta de información, reveló una tasa bruta de natalidad de 68.7, una tasa bruta de mortalidad de 21.2, y una tasa bruta de incremento natural de 4.75% por año.

**TABLA III. Tasa Global de Fecundidad y Tasa Bruta de Reproducción Combinada de 5 Años para 1964 Cohortes Enumeradas y No Enumeradas**

Edad	N <sup>a</sup>	Nacimientos masculinos	Nacimientos femeninos	Tasa de natalidad	Tasa de natalidad femenina
15-19	20	10	13	1.150	.650
20-24	17	23	19	2.471	1.118
25-29	14	20	7	1.929	.500
30-34	13	10	8	1.385	.615
35-39	10	7	13	2.000	1.300
40-44	4	0	3	.750	.750
45-49	4	1	0	.250	.000
	82	71	63	9.935	4.933

Tasa global de fecundidad = 9.935

Tasa bruta de reproducción = 4.933

N<sup>a</sup> es el número promedio de mujeres en cada grupo de edad de 1964-1969

TABLA IV. Tabla de Fecundidad Comparativa, Edades 15-49

	TBN	TBM	TCI	TFG	TEF	TGF	TBR	FCP
Paococha (1964)	84.7	36.3	48.4	.362	1.03	10.065	4.530	9.8
Paococha (1969)	76.1	26.0	50.1	.369	1.09	10.460	4.974	7.5
Paococha (5 a.)								
1964 enumerada	66.5	18.9	47.6	.284	1.21	8.191	4.082	9.3
1964 no-enum.	79.4	24.0	55.4	.354	1.43	10.134	4.833	
1964 combinada	69.3	20.4	48.9	.305	1.30	9.935	4.933	9.3
S. Antonio		40.2	.212	1.15				
Hutterites	45.9	4.4	41.5	.198	.963		4.0036	10.4
Cocos-Keeling	57.7	19.9	37.8	.239	.854		4.212	8.4
Atitecos	52.4	23.0	29.4	.232	.950	8.2	4.000	9.2
Colombia, 1964	49.3	14.0	35.3	.211	.874	8.8	4.20	
Estados Unidos								
1967	17.8	9.4	8.4	.088		2.573	1.255	2.9

Definición de términos:

Tasa Bruta de Natalidad (TBN):  $\frac{\text{número de nacidos vivos}}{\text{población medio total del año}} \times 1000$

Tasa Bruta de Mortalidad (TBM):  $\frac{\text{número de defunciones}}{\text{población medio total del año}} \times 1000$

Tasa Bruta de Crecimiento Intrínseca (TCI): TBN - TBM

Tasa de Fertilidad General (TFG):  $\frac{\text{Número de nacidos vivos}}{\text{número de mujeres de edades 15-49}}$

Tasa Global de Fecundidad (TGF)

Tasa Bruta de Reproducción (TBR)

Fertilidad Completado Promedio (FCP): número promedio de nacidos vivos de mujeres de edad 50 + completado de fecundidad.

Parece que el juego de cálculos más confiable para mostrar la alta fecundidad continua de la cohorte de 1964 durante los 5 años es el análisis de la cohorte combinada, que excluye los dos difuntos y sus 12 sobrevivientes. La comparación de varios resultados del análisis de los datos de Paococha se observan en la Tabla IV al lado de índices de fecundidad de otras poblaciones semejantes que han mostrado alta fecundidad. Es obvio que la población de Paococha tiene los índices más altos de fecundidad, documentada en cada categoría.

## DISCUSION

Asumiendo que ciertas costumbres para controlar la natalidad y fecundidad fueron comunes antiguamente entre los Shipibo (Weisbard, 1957), aparentemente ya no son practicadas o no son efectivas en la actualidad. Hay muy pocas pruebas que señalen que el uso de anticonceptivos vegetales tengan eficacia (Hern, 1976), aun cuando hayan informes al contrario (Maxwell, 1970).

No hay prueba de que el uso de anticonceptivos vegetales tenga algún efecto (para más o menos) sobre la fecundidad global de las mujeres del pueblo. La reputación de eficacia de los anticonceptivos vegetales puede originarse en el uso, dentro de un ambiente polígino, junto con la abstinencia sexual prolongada, después del parto. Es decir, una relación estadística entre el uso de anticonceptivos vegetales y una paridad promedio más baja, puede ser simplemente una relación secundaria no causal.

En un estudio ya publicado, (Hern 1976) revelé una colección conocida de conceptos y creencias, mantenida por los Shipibo, que pertenecen a la Anatomía y Fisiología de la Reproducción, tanto como un fuerte deseo de controlar la fertilidad. La disminución en la eficacia aparente de los anticonceptivos vegetales, puede estar ligada con la declinación en la prevalencia de la poliginia.

La importancia de la poliginia, en la cultura Shipibo, está demostrada dramáticamente por el hecho que las tentativas de los misioneros para disuadirlos de estas costumbres, fueron las causas principales de matanza de misioneros por algunos Shipibo, en 1697 (Steward & Metraux, 1948). Aunque no hay documentación adecuada de la prevalencia de la poliginia en comunidades más tradicionales, puede ser dos veces más de la prevalencia en comunidades como Paococha. Abelov informó sobre una prevalencia de 40% de asociación de



uniones polígamas entre las mujeres de una comunidad Shipibo no identificada en 1977 (Abelov, 1978).

Varios habitantes nos informaron de una declinación en la prevalencia de poliginia en la comunidad. Whiting (1964) y Lorimer (1954) señalan que la poliginia es común en las sociedades preindustriales más complejas y que hay una relación entre poliginia, patrilocalidad, y tabú post-partum sexual prolongado. Dorjahn (1958) asevera que el efecto de poliginia para las mujeres es disminuir la fecundidad, pero su análisis principal está restringido a la experiencia de fecundidad de los hombres. La poliginia puede tener dos efectos: reducir el número de descendientes de cada mujer cohabitante en razón de aumentar los intervalos entre los nacimientos y aumentar la proporción de mujeres que se hayan casado o cohabitado. El primer efecto sería disminuir la fertilidad individual y comunal, y el segundo sería aumentar la fertilidad en general.

Si la poliginia resulta en fertilidad más baja, debido a intervalos más largos entre nacimientos, la declinación alegada en la prevalencia de poliginia en Paococha podría ser un factor de reducción de la duración de la abstinencia sexual post-partum y por lo tanto de los intervalos entre nacimientos. Esta puede ser la consecuencia directa del cambio cultural, porque los misioneros activamente atacaron la poliginia tanto como el infanticidio. Es difícil ver cómo la proporción de mujeres que se hayan casado o cohabitado en Paococha podría ser más alta de lo que es en la actualidad.

La edad temprana de la cohabitación no parece ser resultado de cambio cultural, porque muchas de las mujeres en los últimos años de reproducción señalaron que han estado entregadas a sus esposos antes de la pubertad. Era costumbre para ellas, que la actividad sexual empezara luego de la primera menstruación. Ciertamente los misioneros no favorecieron esta costumbre.

Parece no obstante que las fuerzas externas de cambio han jugado un papel significativo en producir una tasa repentinamente alta de crecimiento poblacional en Paococha. La intervención de atención médica occidental probablemente es el factor principal en la disminución en las tasas de mortalidad materna e infantil. Una disminución en la tasa de mortalidad materna puede ser altamente significativa en una sociedad como ésta, que se caracteriza por una paridad temprana y prolongada, casamiento o cohabitación casi universal, y alta fecundidad. También es posible que los factores sociales hayan jugado un papel importante si la prevalencia de la poliginia ha disminuido y, junto con esto, la duración de los intervalos entre nacimientos.

El ambiente biótico también ha cambiado, pero documentar esto en forma detallada es más difícil. Los habitantes de Paococha señalan no obstante, que la caza es significativamente más escasa que hace 10 ó 15 años, aun en el monte más lejano. La gente misma atribuye estas diferencias a la presión de aumento de población: hay más gente buscando su rancho y los animales y pescados son capturados antes de la madurez. La deforestación afecta no solamente las condiciones del suelo sino que ha reducido el área de habitación para la vida silvestre. La gente dice que es más difícil conseguir carne del monte y debido a esto tienen que comprar gallinas y cultivar arroz para pagar las cuentas. Las inundaciones cada vez más fuertes del río hacen más favorable el cultivo de cosechas de pago como el arroz.

Puede pasar mucho tiempo antes de que se conozca y entienda todos los efectos de la tasa repentina de crecimiento de población en la situación social de Paococha y su ambiente adyacente. Tal vez no sería posible entender los efectos sin considerar el contexto en el cual ocurre: específicamente, la alta fecundidad y la rápida destrucción del ambiente en comunidades cercanas o aún lejanas, algunas indígenas y algunas no indígenas. Por ahora, solamente hay una vaga sensación de quebrantamiento social e interrupción de la tranquilidad de la comunidad. Hay una percepción clara de que los pescados son más chicos y más difíciles de pescar que hace pocos años, y que es más difícil conocer a todos y mantener relaciones amistosas con los vecinos.

---

\* Este artículo ha sido publicado en una primera versión en inglés bajo el mismo título en la revista *Human Ecology*, Vol. 5, Nº 4, 1977. Esta versión en castellano está a cargo del mismo autor.

**BIBLIOGRAFIA**

AGUALIMPIA, C.M.; PABON, A.R.; GALAN, R.M.; GOMEZ S., L.C., y GONZALEZ, L.E.

1969. Demographic facts of Colombia. *Milbank Memorial Fund Quarterly* 47:255-296.

BUCK, A.A.; SASAKI, T.T., y ANDERSON, R.I.

1968 *Health and Disease in Four Peruvian Villages*. Johns Hopkins Press, Baltimore.

COLLVER, O.A.

1965. *Birth Rates in Latin America*. University of California, Berkeley.

DORJAHN, V.R.

1958. Fertility, polygyny, and their interrelations in Temne society. *American Anthropologist* 60:838-860.

EARLY, J.D.

1970. Demographic profile of a Maya community. *Milbank Memorial fund Quarterly* 48(2):167-178.

EATON, J.W., MAYER, A.J.

1953. The social biology of very high fertility among the Hutterites. *Human Biology* 25:206-264.

HERN, W.M.

1976. Knowledge and use of herbal contraceptives in a Peruvian Amazon village. *Human Organization* 35:9-19.

LATHRAP, D.W.

1968 The "hunting" economies of the tropical forest zone of South America: An attempt at historical perspective. In Lee, R.B., and Devore, I. (eds.), *Man the Hunter*. Aldine, Chicago, pp. 23-29.

LATHRAP, D.W.

1970. *The Upper Amazon*. Praeger, New York.

LORIMER, F.

1954. *Culture and Human Fertility*. UNESCO, París, pp. 58-105; 199-206.

MAXWELL, N.

1970. Attitudes of four Peruvian jungle tribes towards plants employed as oral contraceptives. Presented at the 39th International Congress of Americanists, Lima, Perú, August 4, 1970 (mimeo).

NORTMAN, D.

1969. **Population and Family Planning Programs: A Factbook. Reports on Population/Family Planning, no. 2.** Population Council, New York.

SMITH, T.E.

1960 The Cocos-Keeling Islands: A demographic laboratory. **Population Studies** 14:94-130.

**VITAL STATISTICS OF THE UNITED STATES, 1967**

1969 Vol. I - **Natality**, Section 1, Tables 1-1, 1-2, 1-4, p. 13; Table 1-15, p. 1-15; vol. II - **Mortality**, Part A, Section 1, Table 1-1, p. 1-2. U.S. Department of Health, Education and Welfare, Washington, D.C.

WEISBARD, S.R.

1957 **Indios Shamas de Peru.** *Ethnographie* 53:19- 74.

WHITING, J.W.M.

1964 Effects of climate on certain cultural practices. In Goodenough, W.M. (ed.), **Explorations in Current Anthropology.** McGraw-Hill, New York.

# CONOCIMIENTO Y USO DE ANTICONCEPTIVOS HERBALES EN UNA COMUNIDAD SHIPIBO

Warren M. Hern

Una encuesta de salud hecha en 1964 en una comunidad shipibo, reveló el conocimiento y uso de preparaciones herbales a las que se atribuyen propiedades anticonceptivas. Una siguiente encuesta, en 1969, documentó el conocimiento, uso y efectividad de dichas preparaciones; sin embargo se notó que la comunidad tenía la fecundidad más alta de cualquier agrupación humana. Así, a pesar del uso de los anticonceptivos herbales, la fecundidad de las mujeres que lo habían usado y las que no, no brindó mayor apoyo a la hipótesis de la eficacia de dichos anticonceptivos. Como explicación al origen de tal teoría, se postula una correlación previa existente en la comunidad estudiada entre el período post-partum y la práctica de abstinencia sexual asociada con el uso de este tipo de anticonceptivos.

A 1964 health study of a Shipibo village revealed the knowledge and use of herbal preparations alleged to have contraceptive properties. A 1969 follow-up study documented the extent of the knowledge, use and effectiveness of these preparations. However it was found that the village had a fertility rate higher than of any other human group. So, in spite of the use of herbal contraceptives, the fertility of the women who had used them and those who did not offer much support for the hypothesis of the efficacy of these contraceptives. As an explanation of this correlation is postulated between earlier practices of post-partum sexual abstinence and the use of this type of contraceptives.

## INTRODUCCION

La preocupación por el crecimiento desenfrenado de la población humana y los cambios culturales concurrentes en los países tercermundistas han producido su propia "explosión demográfica" de literatura sobre estos fenómenos. Se han logrado muchos comentarios y teorías, pero existen pocos estudios empíricos.

Algunos ensayos se han concentrado en especulaciones sobre los métodos utilizados por sociedades pre-industriales para controlar la fecundidad. Birdsell (1957:52, 1968:236, 239) ha mostrado evidencia que sociedades pleistocenas y contemporáneas prelitteratas han limitado la fecundidad tanto para adaptarse mejor a la capacidad ambiental como por razones logísticas de una sobrevivencia basada en caza y la recolección. De Firth (1957:375) proviene un ejemplo lúcido de una sociedad que reguló la fecundidad con un reconocimiento consciente de las limitaciones ambientales. De tal manera, hay poca duda que se han usado varios métodos de control de fecundidad y crecimiento demográfico, incluyendo el aborto, por parte de sociedades pre-industriales en todas partes del mundo (Himes 1970:3-56; Devereaux 1955; Omran 1971:48; Polgar 1968:233; Stott 1962:364). La pérdida de estas costumbres ha sido vinculada simultáneamente con cambios en la estructura social y otras tradiciones culturales que siguieron la ola de colonización por sociedades occidentales (Polgar 1971:6; Davis y Blake 1956:234; Firth 1957:375). Por consiguiente, el fenómeno de crecimiento rápido de población en estas sociedades ha estimulado estudios sobre la relación entre el cambio cultural y la "transición demográfica" (Lorimer 1954:205) y deducciones como las hechas por Polgar (1971) que han concluido en que la alta fecundidad experimentada por sociedades pre-industriales hoy en día, no es necesariamente debida a un deseo repentino de tener más hijos, sino la consecuencia inevitable de la expansión colonial occidental y la adopción de sistemas económicos occidentales.

Según estos datos, sería interesante examinar los objetivos y prácticas anticonceptivas de una sociedad tribal bajo la influencia de una transición demográfica y cultural. La sociedad comunal delineada aquí tiene tres características apropiadas con este objetivo: 1) fecundidad altísima; 2) cambio cultural rápido; 3) empleo tradicional de uso de anticonceptivos en contraste de características socio-estructurales que afectan la fecundidad.

El presente estudio se inició en 1964, como parte de un estudio general de los conceptos tradicionales de etiología de las enfermedades y métodos de

curación de los Shipibo, de la cuenca amazónica peruana. La comunidad escogida para el estudio fue la aldea Shipibo de Paococha, que se ubica en la orilla del Río Ucayali, afluente mayor del río Amazonas, aproximadamente 150 kilómetros río abajo (norte) de Pucallpa, Perú.

Los pobladores de la comunidad son miembros de la tribu Shipibo-Conibo que se encuentra a unos 400 Km. a lo largo del río Ucayali (Weisbard, 1957). Los Shipibo-Conibo constituyen una parte de la agrupación ribereña Pano (Lathrap 1970:181). Han tenido un extenso contacto significativo con la cultura occidental por más de 200 años, pero su contacto cultural ha sido más intenso durante los últimos diez años, pues ha sido un contacto cada vez más íntimo entre la comunidad estudiada y el Hospital Amazónico "Albert Schweitzer" que está ubicado cerca de Pucallpa.

Este contacto ha incluido la permanencia de un voluntario del Cuerpo de Paz de los Estados Unidos en la comunidad durante un año y medio. El joven voluntario fue a la comunidad por invitación del Hospital Amazónico, para brindar apoyo a una cooperativa agropecuaria y para capacitar un paramédico o promotor de salud comunitaria. El autor, como estudiante de medicina y colaborador del Hospital, apoyó este proceso de capacitación y brindó atención médica básica durante algunas semanas de 1964. Desde entonces, ha habido innumerables visitas al pueblo por parte de personal del Hospital, y los moradores han solicitado varios tipos de ayuda médica del Hospital. En 1969, el autor hizo otra visita a la comunidad durante seis semanas, con el propósito de estudiar el estado de salud, cambio cultural y fecundidad de la población para comparar con las observaciones de 1964.

La estructura social y los rasgos culturales parecían haber cambiado rápidamente. La mayoría de las familias eran monógamas, pero esto parece presentar un contraste con las familias muy tradicionales de la comunidad. Las familias más tradicionales exhiben poliginia sororal con una familia más numerosa que la típica familia extensa. Las herramientas de la tecnología industrial, como escopetas y máquinas de coser, son más visibles y usadas que antes y existe una escuela primaria establecida por los misioneros adventistas la cual brinda instrucción bilingüe.

Las enfermedades gastrointestinales matan a la mayoría de los infantes y niños, y los adultos sufren de tuberculosis y enfermedades neoplásicas. La morbilidad y mortalidad maternas parecen ser altas, pero han disminuido recientemente debido a la disponibilidad de cirugía cesárea, transfusiones de sangre, y antibióticos en el Hospital Amazónico y otros.

Una tradición cultural de curación existe y está personificada por varios médicos indígenas de la comunidad. Entre los cuales hay uno que sobresale y es más activo que los demás. Una encuesta durante la jornada de campo de 1964 reveló la existencia de varias preparaciones herbales utilizadas para el tratamiento y control de la fecundidad. Un censo durante 1964 también reveló una rasgo de fecundidad altísimo.

La existencia de preparaciones herbales asociadas con la fecundidad llamó la atención del autor después del tratamiento exitoso a una mujer que sufría de hemorragia postpartum. Su esposo, quien solicitó el apoyo médico del autor, preguntó qué podía hacer para reciprocitar por el tratamiento médico de su mujer. Le dije que quería saber qué medicamentos tenían las mujeres para el embarazo, parto y fecundidad. El me reveló que las mujeres conocían plantas con efectos atribuidos a tales procesos.

Después de esta conversación, una mujer conocedora de estos asuntos me llevó a una excursión al campo para mostrarme las plantas en su ambiente natural. La primera hierba, o *piripiri*, con nombre Shipibo *totimahuaste*, era una determinada hierba larga (pienso *Carex spp.*) que crecía en tierra húmeda a lo largo del lago. Se aplasta la raíz dentro de una cápsula de algodón y se exprime el jugo en una tasa de agua caliente. Esta decocción se toma durante el primer día de la menstruación solamente durante dos menstruaciones seguidas. Se dice que después del tratamiento la mujer nunca jamás concibe otra vez. Se dice que no hay síntomas de consecuencia. El tratamiento se acompaña con una dieta restringida y un plazo de abstinencia sexual. La droga de efecto opuesta era *totihuaste*, una planta que crece a la sombra de la chacra de plátano. También la raíz se aplasta en algodón y se mezcla el jugo con agua caliente.

Según las informantes, el *totihuaste* hace la *vacun nanuti* (matríz) suave, mojada, y deseable para el semen del hombre. Se dice que el medicamento de antifecundidad, *totimahuaste*, tiene el efecto opuesto en la *vacun nanuti*. Existía una variedad de otras preparaciones que afectan la fecundidad. Uno, se llama *navashuaste*, y se supone que permite a la mujer adolescente tener la oportunidad de experimentar sexualmente antes de escoger un esposo con quien tener familia. De cualquier modo, *navashuaste*, como los otros, necesita un plazo de abstinencia sexual y dieta para que sea eficaz. Se dice que *navashuaste* tiene la propiedad de retardar la fecundidad precisamente tres años y es útil tanto para prolongar intervalos entre niños como para postergar el primer parto. Otros medicamentos anticonceptivos con identidades menos definidas incluyen hierbas de todo uso llamadas *chuchuhuashe* (también utilizada para reumatismo,



leishmaniasis y cáncer) y *sachamanga*. Esta última es una extracción corrosiva de una raíz que se aplica en forma intravaginal en plazos breves especificados. Se aplica mojando una cápsula de algodón en esta sustancia e introduciéndola en la vagina.

El propósito de este artículo es describir los resultados del estudio de 1969 con respecto al conocimiento, uso, y efectividad de las preparaciones herbales asociadas con el control de la fecundidad.

Aunque se reconoce la importancia de descripciones botánicas que acompañan los datos etnográficos, el investigador no contaba con el conocimiento necesario para hacer una observación definitiva de este tipo.

## METODOLOGIA

Los dos censos realizados en 1964 y 1969 fueron logrados por medio de entrevistas a cada familia, en sus hogares. Se hizo una entrevista en castellano al hombre activo más viejo o a otro líder de la familia. Alguna información se consiguió directamente en idioma Shipibo cuando fue posible y por traducción, cuando fue necesario. Se recogió una variedad de datos demográficos y socioeconómicos sobre edad, duración de domicilio, parentesco, educación, historia marital, experiencia de trabajo, y alfabetismo. Las edades de los pobladores fueron determinadas tanto como fue posible por medio de documentación, cuando había disponible, o por medio de conversación, cuando no había documentación. Las respuestas en relación con la edad parecían ser muy válidas y confiables en los menores de 15 años y esta precisión disminuía con los otros, especialmente las mujeres. Las edades de gente de 45 años y mayores parecían ser aproximaciones de validez dudosa.

Eventos vitales durante el año previo se fijaron en base a las fechas de las fiestas patrias que ocurren anualmente el día 28 de Julio. Ambos censos (1964 y 1969) ocurrieron cerca de esta fecha, permitiendo la oportunidad de que hubiese precisión por lo menos en los años anteriores a los censos y el intervalo entre ellos.

Se solicitó una historia reproductiva muy precisa a cada mujer, incluyendo una descripción de conocimiento y uso de anticonceptivos herbales y modernos si es que los hubo. Durante la encuesta de 1969, se hicieron exámenes físicos a todos los pobladores, con atención especial a la detección de patología obvia. Las observaciones clínicas incluyeron peso, estatura, tensión arterial y hemoglobina.

## RESULTADOS

El censo *de jure*, logrado durante el mes de Julio de 1969, reveló una población permanente de 549 individuos. Con la finalidad de calcular las tasas vitales, la familia de un hombre que murió en abril del año del censo (del 1 Agosto 1968 a 31 Julio de 1969) estaba incluido, aunque ya habían salido de la comunidad, dando un total de 552. La esposa del fallecido, de 30 años de edad, se incluyó con las mujeres de 15 a 49 años, con el propósito de calcular las tasas de fecundidad, pero ella no fue incluida en los otros cálculos. Todos los cálculos, a excepción de las tasas vitales fueron hechos en base a 549 individuos, porque los sobrevivientes del difunto no estaban presentes para la entrevista.

La edad promedio de la población fue 18.3 años y la edad mediana fue 12.7 años. Hubo 111 mujeres de edades entre 15 y 49 años y 127 de 15 años y mayores (Tabla 1). De las mujeres en edad reproductiva (N=115), 13.5% estaban en estado de embarazo a la fecha de la entrevista.

TABLA I  
Población por edad y sexo, Paococha, 1969

Edad	Hombres		Mujeres		Total	
	N	%	N	%	N	%
0-4	63	11.5	58	10.6	121	22.1
5-9	47	8.6	61	11.1	108	19.7
10-14	31	5.6	34	6.2	65	11.8
15-19	24	4.4	21	3.8	45	8.2
20-24	16	2.9	23	4.2	39	7.1
25-29	22	4.0	20	3.6	42	7.6
30-34	13	2.4	15	2.7	28	5.1
35-39	16	2.9	15	2.7	31	5.6
40-44	8	1.5	12	2.2	20	3.7
45-49	7	1.3	5	.9	12	2.2
50-54	5	.9	7	1.3	12	2.2
55-59	8	1.5	4	.7	12	2.2
60-64	3	.5	3	.5	6	1.1
65+	6	1.1	2	.4	8	1.5
<b>Total</b>	<b>269</b>	<b>49.0</b>	<b>280</b>	<b>51.0</b>	<b>549</b>	<b>100.0</b>

Ocurrieron 41 nacimientos y 14 muertes durante el año del censo del primero de agosto de 1968 al 31 de julio de 1969. La tasa bruta de mortalidad fue 26 por 1,000 y la tasa bruta de natalidad fue 76.1 por 1,000, dando una tasa bruta de incremento natural de 5.01% por año. Como lo señalé en otro informe (Hern, 1971), la fecundidad documentada en esta comunidad parece ser más alta de la documentada en cualquier otra agrupación humana. La edad mediana de primer parto fue 15.9 años, con 15 años la edad modal. Entre las mujeres de 15 años y mayores, se averiguó que 95.3% han tenido al menos un embarazo, y entre las de 20 años y mayores 98.1% señalaron que han tenido al menos un embarazo. El porcentaje de niños vivos se calculó por cada mujer, y el valor promedio fue 68.3%.

Todas las mujeres de 15 años o mayores han experimentado un promedio de 5.5 embarazos y 4.9 partos. La esterilidad es rara; se observaron dos casos, y solamente cinco mujeres podían ser consideradas subfecundas.

## CONOCIMIENTO Y USO DE ANTICONCEPTIVOS

La Grafica 1 y la Tabla 2 muestran la proporción de las mujeres en edad 15-80 que han tratado de evitar el embarazo por medio de varios métodos. Un total de 43, o sea el 34.4% de las 125 mujeres contadas en esta porción del estudio, ha probado uno o más métodos de control de la fecundidad. La proporción aumenta a 37% cuando las observaciones están restringidas a las mujeres en edades de 15 a 54, y el 43.1% de las mujeres entre las edades de 20 a 54 han tratado de evitar el embarazo.

La Grafica 1 y la Tabla 3 indican la proporción de las mujeres en las varias agrupaciones de edad que conocen de la *totimahuate* u otros anticonceptivos herbales. Un total de 63 mujeres, o el 50.8% del grupo, indicaron que conocen las medicinas herbales. El 12.7% conocen de los anticonceptivos modernos y 10 (8%) de las mujeres estaban utilizando un aparato intrauterino (DIU) u otro anticonceptivo moderno. Estos incluyen una mujer que estaba utilizando un anticonceptivo oral (píldora) y se estaba preparando para recibir un DIU.

El diecinueve punto cuatro por ciento de todas las mujeres adultas han utilizado anticonceptivos herbales en algún momento antes de su último parto, o el 20.9% de todas las parturientas. 21.2% de las parturientas han usados anticonceptivos herbales desde el nacimiento del último niño.

**TABLA II**  
**Proporción de todas mujeres de edades 15-80 (N=125)**  
**quien ha tentado evitar embarazo por cual quier metodo**

Edad	Sí		No		Desconocido	
	N	%	N	%	N	%
15-19	2	1.6	17	13.6	2	1.6
20-24	5	4.0	15	12.0	2	1.6
25-29	9	7.2	11	8.8	-	-
30-34	6	4.8	9	7.2	-	-
35-39	6	4.8	8	6.4	1	0.8
40-44	5	4.0	6	4.8	1	0.8
45-49	3	2.4	1	0.8	-	-
50-54	5	4.0	2	1.6	-	-
55-59	-	-	3	2.4	1	0.8
60-64	-	-	2	1.6	1	0.8
65+	2	1.6	-	-	-	-

**TABLA III**  
**Proporción de mujeres adultos (N=124) con conocimiento de totimahuaste**  
**o otros anticonceptivos herbales.**

Edad	Sí		No	
	N	%	N	%
15-19	4	3.2	17	13.7
20-24	10	8.1	12	9.7
25-29	13	10.5	7	5.6
30-34	8	6.5	7	5.6
35-39	9	7.3	6	4.8
40-44	5	4.0	6	4.8
45-49	3	2.4	1	0.8
50-54	5	4.0	2	1.6
55-59	2	1.6	2	1.6
60-64	2	1.6	1	0.8
65+	2	1.6	-	-
	63	50.8	61	49.2

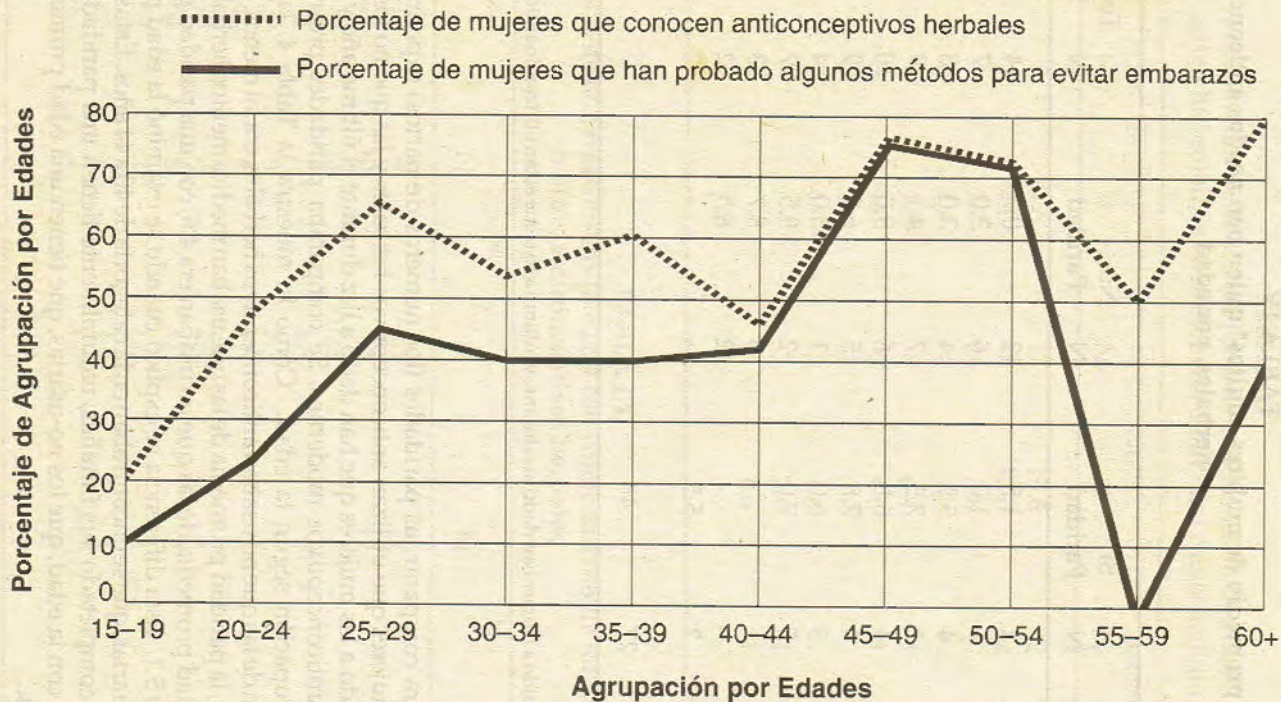
**TABLA IV**  
**Paridad promedio de mujeres adultas\* quien han usados anticonceptivos herbales, por edad**

Edad	Sí		No		Total	
	N	Paridad	N	Paridad	N	Paridad
15-19	2	1.5	12	0.7	14	0.8
20-24	1	1.0	6	3.0	7	2.7
25-29	4	5.5	4	3.0	8	4.3
30-34	2	7.5	7	4.1	9	4.9
35-39	4	6.8	6	8.0	10	7.5
40-44	4	7.8	5	6.2	9	6.9
45-49	3	6.0	1	13.0	4	7.8
50-54	5	7.0	2	9.5	7	7.7
55-59	-	-	3	8.7	3	8.7
60-64	-	-	2	8.5	2	8.5
65+	2	5.5	-	-	2	5.5
	27	48				75

\*Se ha excluido a las que han dado luz durante el último año o que están utilizando anticonceptivos modernos

Para comparar las paridades (los numeros de partos) experimentados por las mujeres que utilizan anticonceptivos herbales y las que no los usan, se ha excluido a las mujeres que han dado a luz durante el último año y a las que utilizan anticonceptivos modernos. Se comparaba paridades promedias en cada agrupación segun la edad. Como lo muestra la Tabla 4, la paridad promedia de las que no usaban anticonceptivos herbales era, al menos, más baja. En efecto, la paridad promedia de las que usaban medicamentos herbales era 6.0 y la paridad promedia de las que no usaban era 4.6, con una paridad promedia global de 5.1. Esta diferencia se explicó cuando se examinó la edad promedio de las usuarias, que se encontraban en la categoría de 40 a 44 años. Estas mujeres, que han completado sus familias, naturalmente tienen una paridad más alta asociada con la edad, que los no-usarias, que tienen una edad promedio de 30 a 34 años.

Gráfico 1. Conocimiento y uso de anticonceptivos



Las preferencias entre los dos medicamentos principales, *totimahuaste* y *navashuaste*, también muestran un modelo interesante. El primero, que se dice tiene más efectividad como anticonceptivo permanente, ha sido utilizado más frecuentemente por aquellas de paridad avanzada y ha sido utilizado con una frecuencia de cuatro veces más que el *navashuaste* en el grupo que utilizaba un medicamento anticonceptivo desde el nacimiento del último niño. El *navashuaste*, por otro lado, se usa para postergar los embarazos y nacimientos porque se cree que tiene una acción temporal. Lo utilizaban más las mujeres con menor paridad antes de completar sus familias. De vez en cuando, se toma para anticoncepción permanente.

La contabilidad estadística del uso de anticonceptivos herbales, no ofrece un cuadro completo de la eficacia o variabilidad de estas prácticas. En general, las experiencias de las que han usado caen en dos categorías generales: 1) que parece tener éxito completo o éxito limitado y 2) falla completa o repetida. Algunos casos seleccionados en cada categoría pueden ilustrar lo que estamos indicando.

### Uso de anticonceptivos herbales con éxito relativo

M.B., de 30 años, casada por 16 años, embarazos 6, partos 6, abortos 0, cuatro niños vivos, el mayor 14 años, el menor 7 años. M.B. tomó *totimahuaste* hace 5 años por un día durante dos menstruaciones seguidas: vive con su esposo y no ha tenido ningún embarazo desde que tomó el medicamento.

S.O., de 33 años, casada 20 años y viviendo con sus esposo; embarazos 3, partos 2, abortos 1 (espontáneo); un hijo vivo de 20 años. S.O. tomó *totimahuaste* hace 12 años, después del nacimiento de su segundo niño; vive con su esposo y no ha tenido ningún otro embarazo desde que tomó el medicamento. Quiere otro niño pero no logra tener otro embarazo.

V.T., de 52 años, casada más de 30 años; embarazos 1, partos 1, abortos 0; no tiene niños vivos. V.T. tomó *totimahuaste* después del nacimiento de su único niño y no ha tenido ningún embarazo desde entonces.

R.U., de 28 años, casada 8 años (segundo esposo) y viviendo con su esposo; embarazos 4, partos 3, abortos 1 (espontáneo); tres niños vivos. A la edad de 15 años, tomó *navashuaste* cada mes por 9 meses y después una vez por un año hasta vivir con su esposo actual, hace ocho años. R.U. vivió con otro hombre por un año antes de su unión actual y no tuvo embarazos; también usó

*palo de sangre* de vez en cuando. Ella tiene un conocimiento extenso sobre anticonceptivos herbales y dice que el uso es acompañado por dieta estricta con exclusión de sal, azúcar, y manteca y también por abstinencia sexual. Tomó *navashuaste* cuando su hijo mayor (8 años) tenía un mes y lo tomó otra vez después del nacimiento de su segundo niño (de 5 años). A la fecha de la entrevista, su niño menor tenía 15 meses. Ha recibido recién un DIU del Hospital Amazónico.

A.C., de más de 48 años, casada más de 20 años y viviendo con su esposo (que tiene también otra esposa); embarazos 2, partos 2, abortos 0; dos niños vivos, el mayor de 17 años, el menor de 14 años. Ella tuvo un parto difícil y hemorragia postpartum con el nacimiento del segundo niño y tomó *palo de sangre* cuando el bebé estaba gateando. No ha tenido ningún embarazo desde entonces.

I.O., de 37 años, casada por 23 años, viviendo con su esposo; embarazos 3, partos 3, abortos 0; dos niños vivos. I.O. tomó *chuchuhuashe* en la juventud para evitar el embarazo, se enfermó de tuberculosis y estuvo gravemente enferma por mucho tiempo mientras su esposo tuvo otra mujer; se recuperó de la tuberculosis y tuvo tres niños de los que sobreviven dos. Ellas tienen actualmente siete y cinco años, las dos por cesárea. Tomó *chuchuhuashe* después de nacer la hija menor y no ha tenido ningún embarazo desde entonces.

L.R., de 50 años, casada 36 años, viviendo con su esposo; embarazos 5, partos 5, abortos 0; cuatro niños vivos, mayor de 36 años, menor de 17 años. Se aplicó varias preparaciones herbales por vía vaginal después del nacimiento de su primer y tercer niños hace 36 y 33 años, respectivamente; estas preparaciones incluyeron resina de *copal*, corteza de cedro y *sachamanga* y acompañado con dieta estricta (exclusión de sal, dulces, y manteca) y abstinencia sexual. Su esposo tenía otra esposa durante aquel tiempo. Pasaron 17 años hasta el nacimiento de su cuarto niño. Ella dice que aprendió las preparaciones herbales de su madre.

### Uso repetido con falla

M.P., de 48 años, viuda; embarazos 3, partos 3, abortos 0; dos niños vivos. Tomó *totimahuaste* después de su primer niño y subsiguientemente tuvo dos hijos en sucesión rápida.



J.N., de 50 años, casada más de 30 años; embarazos 13, partos 13, abortos 0; siete niños vivos; tomó *totimahuaste* muchas veces después de todos los partos.

M.O., de 15 años, casada 3 años y viviendo con su esposo; embarazos 1, partos 1, abortos 0; no tiene niños vivos. Tomó *navashuaste* tres veces, empezando con la primera menstruación a la edad de 13 años. Su niño de 13 meses murió de gastroenteritis seis meses antes de la entrevista.

M.B., de 30 años, casada 16 años y viviendo con su esposo; embarazos 8, partos 8, abortos 0; seis niños vivos con rango de edades de 13 años a 11 meses. Ha tomado *totimahuaste* varias veces después de los partos y está tomando actualmente otra vez.

A.O., de 30 años, casada seis años (segundo esposo) y viviendo con su esposo; embarazos 10, partos 10, abortos 0; ocho niños vivos de 19 años a 22 días de edad. A.O. ha tomado *totimahuaste* después de cada parto y ahora desea un anticonceptivo efectivo.

A.C., de 40 años, casada 25 años y viviendo con su esposo; embarazos 9, partos 9, abortos 0; cinco niños vivos de 20 años a 19 meses de edad. A.C. ha tomado *navashuaste* después de todos sus partos.

J.P., de 35 años, casada 24 años y viviendo con su esposo; embarazos 9, partos 9, abortos 0; seis niños vivos de 20 a 6 años de edad; uno de 18 meses murió un año antes de la entrevista. J.P. tomó *totimahuaste* "muchas veces" después de cada embarazo pero no observó las pautas de dieta y abstinencia sexual. Actualmente tiene un aparato intrauterino (DIU).

G.T., de 52 años, casada 37 años con el mismo hombre y viviendo con él; embarazos 15, partos 12, abortos 3 (espontáneo); siete niños vivos con rango en edad de 30 a 7 años. Después de nacer su décimo niño, se puso una preparación de *sachamanga* dentro de la vagina, dejandola todas las noches, durante una semana (La dosis normal es para una noche solamente). Después de esto, ella tuvo tres abortos espontáneos sucesivamente seguidos por otros dos embarazos y partos. G.T. también se aplicó a la vagina la resina de *palo de sangre* y tomó por vía oral varias preparaciones incluyendo la decocción de la raíz de árbol de limón que es amarguísima. Una amiga de G.T. divulgó que después de aplicarse la *sachamanga* por vía vaginal, G.T. se enfermó con un severo flujo vaginal constante que mojó constantemente sus muslos. También quedó con hemorragia fuerte durante las menstruaciones, pero la hemorragia y flujo disminuyeron un poco después del nacimiento de su penúltimo niño. Durante el trabajo de

campo del autor en 1964 con la comunidad, G.T. se quejó de sangrado vaginal. Un examen pélvico bimanual reveló la presencia de lo que parecía un carcinoma cervical en etapa III. Se la mandó al Hospital Amazónico con recomendación de radioterapia. Subsecuentemente G.T. fue enviada a Lima para ese tratamiento. Su tumor disminuyó después de dos cursos de radioterapia, pero dos años después desarrolló dolor en el tórax. Una biopsia abierta de la lesión pulmonar en Lima reveló la presencia de carcinoma metastático. Durante el trabajo de campo y encuesta del autor en 1969, G.T. tenía un cancer terminal y manifestó fiebre, anorexia, cachexia, dispnea, dolor en el tórax, y presencia de una masa sólida creciendo bajo una cicatriz en el espacio intercostal sexto en la línea midaxilar izquierda. Dos meses después murió.

## DISCUSION

Anteriormente se manifestó que los indígenas que viven en la cuenca amazónica del Perú poseían una variedad amplia de preparaciones herbales a las que se atribuye efectos importantes de anticoncepción (Maxwell, 1970). Además de estos informes, parece que hay poca evidencia para apoyar la noción de que el uso de anticonceptivos herbales tenga un efecto importante de una u otra manera en la fecundidad de las mujeres de Paococha. Algunos casos esparcidos dan poca indicación de efectos farmacológicos genuinos, pero no se sabe suficiente sobre las otras influencias posibles en la infecundidad. Estas pueden incluir condiciones tales como trauma cervical que da como resultado el cervical incompetente, fibromas uterinos, enfermedades inflamatorias pélvicas, cervicitis crónica, hipotiroidismo, contacto sexual reducido, o abstinencia simple. Como advirtió Saunders (1954:146), se necesita solamente un éxito ocasional aparente para mantener la credibilidad de remedios folclóricos.

Casi 25% de todas las parturientas contaron que han usado anticonceptivos herbales de un tipo u otro antes del nacimiento del último niño. La reputación de las hierbas como anticonceptivos puede provenir del uso en un ambiente polígino *acompañado de abstinencia sexual postpartum prolongada*. La evidencia empírica recogida durante esta encuesta es inadecuada para apoyar esta hipótesis de una manera significativa, pero tanto Whiting (1964:517) como Lorimer (1954:88) destacaron que la poliginia es una institución extremadamente común en las sociedades primitivas más avanzadas y que hay una asociación íntima entre poliginia, patrilocalidad, y observación de un tabú sexual prolongado después del parto. Los dos domicilios más "tradicionales" en Paococha, que se componen de un conjunto de familias extensas, son un segmento de un sistema

patrilocal que es fuertemente polígino. Además, un análisis de la paridad promedia de las mujeres de Paococha que están en edad reproductiva reveló que la paridad promedia de las mujeres en uniones políginas es más baja que la paridad promedia de todas las otras mujeres en cada agrupación de edad menos una (20-24) dentro de la agrupación de edad 20-44 (Hern, 1971). Si se observa un tabú ritual de abstinencia sexual después del parto, particularmente por parte de las mujeres en relaciones políginas, una asociación estadística positiva entre el uso de anticonceptivos herbales y la paridad promedia más baja puede ser solamente una asociación secundaria, no-causativa y no apoya una inferencia de causalidad. Aún es posible que algunas mujeres sean más aptas o conozcan mejor el uso eficaz de las preparaciones herbales. Si esta es la verdad, estas mujeres probablemente estarían dentro de la agrupación "tradicional" y, por eso, comparten los rasgos que obstruyen la determinación de causa-efecto.

Una reseña de estos factores demanda una consideración de la hipótesis propuesta por Heer con respecto a la fecundidad en el Perú. Heer (1965) aseveró que hay evidencia de prácticas indígenas de control de fecundidad por los indios peruanos y estas prácticas podrían prevenir que las altas tasas de fecundidad experimentadas por los mestizos se den en las comunidades indígenas en proceso de urbanización. La hipótesis de Heer no es apoyada por los datos de Paococha. Asumiendo que se observaban ciertas prácticas de control de fecundidad como infanticidio y tabú sexual después del parto y que éstas tenían efectividad de mantener la fecundidad a un nivel bajo, aparentemente ya no se practican o tales prácticas no tienen efectividad en la actualidad. Tampoco hay ninguna evidencia que señale que el uso de anticonceptivos herbales es eficaz.

Un hecho más importante que surge de todo es el descubrimiento que más del 50% de todas las mujeres de 15 años y mayores conocen anticonceptivos herbales y el 43% de las mujeres en edades de 20 a 54 ya los han usado. Hay un deseo significativo de limitar la fecundidad, evidenciado en el gran número de mujeres que revelaron un comportamiento que tenía propósito de limitar la fecundidad. Obviamente, puede ser que haya otras que lo tengan, pero no se reportaron.

La falla aparente de eficacia de los anticonceptivos herbales a pesar de un uso determinado y persistente, implica una vinculación anterior con prácticas

---

\* Este artículo ha sido publicado en una primera versión en inglés bajo el mismo título en la revista *Human Organization*, Vol. 35, Nº 1, 1976. Esta versión en castellano está a cargo del mismo autor.

como la abstinencia sexual después del parto, que por su efecto genuino dio credibilidad a la creencia de que las hierbas eran efectivas en limitar la fecundidad. Sean cual fueran las prácticas hipotéticas, aparentemente ya no se usan o no se usan lo suficiente como para tener un efecto.

## BIBLIOGRAFIA

AGUALIMPIA, C.M., A.R. PABON, R.M. GALAN, S. GOMEZ, and L.E. GONZALEZ

1969 Demographic facts of Columbia. *Milbank Memorial Fund Quarterly* 47:255.

BIRDSELL, J.B.

1957 Some population problems involving Pleistocene man. *Cold Spring Harbor Symposia on Quantitative Biology* 22:47-69.

1968 Some predictions for the Pleistocene based on equilibrium systems among recent hunter-gathers. In *Man the Hunter*, R.B. Lee and I. DeVore, eds. Chicago; Aldine.

BUCK, A.A., T.T. SASAKI, and R.I. ANDERSON

1968 *Health and Disease in Four Peruvian Villages*. Baltimore; Johns Hopkins Press.

DAVIS, K., and J. BLAKE

1956 Social structure and fertility: an analytic framework. *Economic Development and Cultural Change* 4:211-35.

DEVEREUX, G.

1955 *A Study of Abortion in Primitive Societies*. New York: Julian Press.

EARLY, J.D.

1970 Demographic profile of a Maya community. *Milbank Memorial Fund Quarterly* 48:167.

EATON, J.W., and A.J. MAYER

1953 The social biology of very high fertility among the Hutterites. *Human Biology* 25:206.

FIRTH, R.

1957 *We, the Tikopia*. London: George Allen and Unwin.

HEER, D.

1965 Fertility differences between Indian and Spanish-speaking parts of Andean countries. *Population Studies* 18:71-84.

HERN, W.M.

1971 Very high fertility in a Peruvian Amazon Indian village. Paper read at the 99th annual meeting of the American Public Health Association, Minneapolis, Minnesota, October 13, 1971.

HIMES, N.E.

1970 *Medical History of Contraception*. New York: Schocken Books.

LATHRAP, D.W.

1970 *The Upper Amazon*. New York: Praeger.

LORIMER, F.

1954 *Culture and Human Fertility*. Paris: UNESCO.

MAXWELL, N.

1970 Attitudes of four Peruvian jungle tribes towards plants employed as oral contraceptives. Paper read at the 39th International Congress of Americanists, Lima, Peru, August 4, 1970.

OMRAN, A.R.

1971 Abortion in the demographic transition. In *Rapid Population Growth*, Vol. 2. National Academy of Sciences. Baltimore: Johns Hopkins Press.

POLGAR, S.

1968 Cultural aspects of natality regulation techniques. Proceedings of the VIIIth International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences. Tokyo, 1968. Mimeo.

1971 Culture, history, and population dynamics. In *Culture and Population: A Collection of Current Studies*, S. Polgar, ed. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

SAUNDERS, L.

1954 **Cultural Difference and Medical Care.** New York: Russell Sage Foundation.

SMITH, T.E.

1960 The Cocos-Keeling Islands: A demographic laboratory. **Population Studies** 14:94.

STOTT, D.H.

1962 Cultural and natural checks on population growth. In **Culture and the Evolution of Man.** M.F. Ashley-Montagu, ed., New York: Oxford Press.

U.S. DEPARTMENT OF HEALTH, EDUCATION AND WELFARE

1969 **Vital Statistics of the United States, 1967.** Vol I: **Nativity**, Section 1, Tables 1-1, 1-2, 1-4 (p. 13); Table 1-15 (p. 1-15). Vol. II: **Mortality**, Part A, Section 1, Table 1-1 (p. 1-2). Washington, DC: Government Printing Office.

WEISBARD, S.R.

1957 Indios Shamas de Peru. **Ethnographie** 53:19-74.

WHITING, J.W.M.

1964 Effects of climate on certain cultural practices. In **Explorations in Current Anthropology**, W.H. Goodenough, ed. New York: McGraw-Hill.

# POLIGINIA Y FECUNDIDAD EN LOS SHIPIBO DE LA AMAZONÍA PERUANA

Warren M. Hern

En este tercer y final estudio, el autor se propone probar la hipótesis específica de que la poliginia, en los shipibo, limita la fecundidad de las mujeres a nivel individual y comunal mediante la abstinencia post-partum y la prolongación de los intervalos entre cada nacimiento que, en una unión polígina, son más largos. Es de esta manera cómo los efectos de la modernización no necesariamente se asocian a una fecundidad más baja sino que, inclusive, la incrementa en la medida en que rompe sus prácticas culturales tradicionales. Sin embargo, el mismo autor nos previene de generalizar los resultados de su estudio hacia toda la etnia shipibo o poblaciones indígenas en general.

In this third and final article, the author proposes to prove the specific hypothesis that polygyny, among the Shipibo, limits the fertility of women on the individual and communal levels through post-partum sexual abstinence and the lengthening of the intervals between each birth which, in a polygynous union, are longer. It is in this way that the effects of modernization are not necessarily related to lower fertility, but rather it is increased as the traditional cultural practices are transgressed. However, the author himself warns against generalizing from the results of this study to include the entire Shipibo ethnic group or indigenous populations in general.

## INTRODUCCION

En este informe describo las características de fecundidad de una tribu indígena Amazónica que manifiesta la fecundidad documentada más alta de cualquier agrupación humana, con una tasa bruta de reproducción de 4.933 en 1964-69 (Hern, 1977). Esta tribu, los Shipibo, está experimentando un cambio cultural rápido que incluye una disminución en la prevalencia de poliginia. Vamos a probar la hipótesis específica que la poliginia limita ambas la fecundidad de las mujeres individuales y de la comunidad por los mecanismos de abstinencia sexual post-partum e intervalos más largos entre los nacimientos. Los intervalos entre nacimientos de las mujeres en uniones polígamas son más largos, y la fecundidad de estas mujeres es más baja. La tasa de fecundidad global de la comunidad es asociada negativamente con la proporción de intervalos entre nacimientos que ocurren en uniones polígamas.

La disrupción de las tradiciones de control cultural sobre la fecundidad puede proveer una explicación de fecundidad aumentada en algunas agrupaciones étnicas que están experimentando cambios culturales acelerados (Nag, 1980). Esto puede ser causado por una disminución en la duración de lactancia y por una disminución en la duración de abstinencia sexual después del parto observada por las mujeres. Esta es generalmente la verdad en Africa (Dorjahn, 1958; Caldwell y Caldwell, 1977; Aborampah, 1987; Chojnacka, 1980; Cleveland, 1987; Isaac, 1980; Handwerker, 1987; Page y Lesthaeghe, 1981), aunque observaciones de lo contrario han sido publicadas (Sembajwe, 1979; Olusanya, 1971). La poliginia ha sido frecuentemente asociada con periodos prolongados de abstinencia sexual post-partum por las mujeres, y esta costumbre lógicamente debe resultar en intervalos prolongados entre los nacimientos (Whiting, 1964; Schoenmackers, et al, 1981). Un error común en la mayoría de los estudios es la falta de información sobre la fecundidad individual que relaciona el estado polígamo con la duración de intervalos entre los nacimientos. Solamente en algunos estudios han hecho comparaciones de las experiencias de fecundidad de las mujeres polígamas con las mujeres monógamas dentro de la misma sociedad. Esto es porque los cambios culturales que afectan la fecundidad ocurren más frecuentemente en las sociedades tribales o campesinas sin documentación adecuada, y la información sobre estas sociedades es recogida mayormente por antropólogos que no están capacitados para recoger datos demográficos (Petersen, 1975; Caldwell, Caldwell, y Caldwell, 1987). Una excepción notable es el estudio de los Kipsigis de Borgerhoff Mulder, los cuales muestran diferencias importantes entre la fecundidad de mujeres polígamas y las monógamas (Borgerhoff Mulder, 1989). Además, Garenne y van de Walle



(1989), en sus estudios de los Sereer, encontraron que la fecundidad es más baja en las mujeres políginas. Fuera de Africa, estudios de agrupaciones tan distintos como las de los Mormones, los moradores de Bangladesh, y las tribus de Nueva Guinea han mostrado que la poliginia disminuye la fecundidad de las mujeres (Smith y Kunz, 1976; Anderton y Emigh, 1989; Bowers, 1971; van Arsdale, 1978; Wood, Johnson, y Campbell, 1985; Shaikh, Aziz, y Chowdhury, 1987).

La poliginia es común en sociedades amazónicas de Sur América (Siskind, 1973; Jackson, 1983), pero su prevalencia e impacto en la fecundidad no ha sido bien documentado. Casi todas las tasas de poliginia en Sur América están basadas en el número de hombres en uniones políginas, y una tasa del 27 por ciento ha sido hallada en familias de los Cashinahua junto con una "política poblacional" de la tribu que aumenta la fecundidad (Johnston, Kensinger, et al, 1969; Johnston y Kensinger, 1971). Chagnon (1977, 1979) ha notado tasas de poliginia tan altas como del 50 por ciento en los Yanomama, que observan abstinencia sexual post partum muy severa y que como consecuencia experimentan intervalos entre los nacimientos prolongados (promedio: 3.4 años). Los intervalos entre los nacimientos de los Xavante, que también observan poliginia sororal, son igualmente prolongados, y la fecundidad es baja, pero las observaciones pueden ser debido al infanticidio en las dos tribus (Neel y Chagnon, 1968; Neel y Salzano, 1970). Early y Peters (1990) han atribuido los intervalos prolongados en los Mucajai Yanomama a la duración prolongada de lactancia y aborto inducido.

En mis propios estudios iniciales de los Shipibo, noté una tasa de poliginia por casa de 7.1 por ciento, con 9.8 por ciento en todas las mujeres en edad de reproducción (edad 15+ años) en uniones políginas. Según la información local, la prevalencia de poliginia estaba disminuyendo. Los anticonceptivos herbales, utilizados por muchas mujeres Shipibo, alcanzaron su efectividad putativa por consecuencia de ser asociado con la observación simultánea de abstinencia sexual (Hern, 1976).

La poliginia no afecta la misma fecundidad de la mujer, más bien es una variable intermediaria que puede afectarla por consecuencia de la abstinencia sexual post-partum y disminuida frecuencia de coito (Bongaarts, 1978; Bongaarts y Potter, 1983; Nag, 1980). Otros factores anexos que afectan a la fecundidad son infecundabilidad post-natal causada por amenorrea anovulatoria debido a la supresión de lactancia, que parece ser importante en los !Kung (Konner y Worthman, 1980; Lee, 1980).

La lactancia es un método incierto para suprimir la ovulación, pero probablemente tiene más efectividad en las sociedades tribales en que el infante puede mamar frecuentemente en intervalos intermitentes, como hacen los Shipibo.

En este estudio, el estado de poliginia se usa como una variable substitutoria del control (Greenland y Sanders, 1980) para la abstinencia sexual post-partum, que se asume es una de las variables independientes más importantes que afectan la fecundidad.

## ANTECEDENTES

Cerca de 25,000 miembros de la etnia Shipibo-Conibo viven en la cuenca del Río Ucayali en la Amazonía Peruana alrrededor de la ciudad de Pucallpa. Han mantenido su identidad cultural a pesar de más de 300 años de contacto con la cultura occidental. Son horticultores que dependen de la caza, la recolección, y la pesca para el autoconsumo y la satisfacción de sus necesidades como la obtención de la proteína, pero están entrando cada vez más en la economía nacional por medio del cultivo de arroz (Behrens, 1984; 1989)

Los Shipibo son adherentes a la matrilocalidad y, probablemente, a la matrilinealidad (Abelove, 1978). La poliginia sororal es la forma más comun y preferida de la poliginia. Un hombre puede recibir como segunda esposa cualquier mujer que la primera esposa clasifica como hermana, pero en la práctica actual solamente las hermanas menores de las primeras esposas son recibidas. Típicamente, cada esposa tiene su propio hogar o, por lo menos, su propia candela, generalmente adyacente a las candelas de las otras esposas.

Durante los últimos 40 años, los Shipibo han experimentado un cambio cultural rápido y también han tenido un mayor contacto con la cultura occidental por medio del sistema económico y la fundación de un hospital particular, el Hospital Amazonico "Albert Schweitzer" en 1962. Mi primera experiencia de trabajo con los Shipibo fue cuando era un estudiante de medicina del tercer año en 1964. En esta época, trabajé en el Hospital Amazónico por un plazo de tres meses y después hice una visita de reconocimiento y censo inicial en una comunidad Shipibo por otros tres meses. Este estudio fue seguido por trabajos de campo incluyendo censos y estudios de salud en 1969, 1974, y 1979 también con el estudio actual por un total de 20 meses.

Uno de las observaciones más impresionantes es la disminución en la prevalencia de poliginia sororal (Hern, 1988). Los misioneros han desalentado la poliginia desde sus primeros contactos con los Shipibo, y los misioneros protestantes han seguido esta política con éxito, lo cual observé durante una jornada de campo en 1983-84.

## METODOS

Los datos presentados aquí fueron recogidos en entrevistas universales en todos los hogares en ocho comunidades Shipibo ubicados en la ribera de los ríos Ucayali y Pisqui durante un plazo de 14 meses en 1983 y 1984. Conseguí una historia reproductiva completa de cada mujer de 13 años o más de edad (N = 386). Se identificó cada evento de nacimiento y la duración del intervalo entre los nacimientos con la mayor precisión posible. Las edades, duraciones de casamientos, y secuencias de nacimientos, y controles independientes para la precisión fueron obtenidos por estimaciones paralelas para hermanas y otros familiares, inspección de partidas de nacimiento, y consulta general con miembros de la familia y vecinos.

Las definiciones de los efectos de poliginia fueron construidos:

- i) una mujer estaba clasificada según si había estado en una unión polígina durante su vida;
- ii) un determinado intervalo entre nacimientos fue clasificado según había ocurrido dentro del contexto de una unión polígina;
- iii) la proporción de todos los intervalos cerrados entre los nacimientos fue calculada para cada mujer.

Adicionalmente, la duración promedio de los intervalos cerrados entre nacimientos fue calculada para cada mujer.

## RESULTADOS

De un total de 1,445 personas enumeradas en censos *de jure* de ocho comunidades Shipibo, más de un tercio (885) estaban ubicadas en Paoyhän (Tabla 1). El ratio sexual del población total era 104 hombres por 100 mujeres,

con mucha variación entre las comunidades. La Tabla 2 muestra una población muy joven con casi la mitad (49.3 por ciento) con menos de 15 años de edad, y 60.3 por ciento con menos de 20 años de edad.

Las tasas brutas de nacimiento para el año del censo tenían un rango de 42.6 hasta 89.6 por 1,000. La mortalidad infantil global fue de 138 por 1,000. Las tasas de fecundidad global, total, y reproducción global tenían mucha variación (Tabla 4). El promedio de fecundidad completa era más bajo en la comunidad del Pisqui de 9 de octubre, que tenía una de las tasas más bajas de poliginia, y la tasa de fecundidad completa promedio más alta se observó en Irazola, donde la tasa de poliginia era una de las más baja.

La edad media de menarche ( $N = 307$ ) era 13, y la edad media del primer casamiento ( $N = 271$ ) era 14 años (Tablas 5,6).

No había diferencia en la edad promedio de menarche por estado de poliginia (13.2 años de las monógamas por comparación con 13.1 de las polígamas;  $P = 0.144$ ), pero las mujeres polígamas tenían una tendencia a casarse un año más temprano (14.1 años en comparación a 13.2) que las mujeres monógamas ( $P = 0.001$ ). La edad promedio del primer parto para todas las mujeres parturientas con historias reproductivas completas ( $N = 237$ ) fue 15.6 años, con un mediano de 15 y 14 años. La edad promedio del primer parto fue más baja para las mujeres polígamas (15 años) que para las mujeres monógamas (15.8 años;  $P < 0.01$ ).

La edad promedio de las 386 mujeres de 13 años o más que ya pasaron el menarche y de quienes he recogido historias reproductivas fue 30 años, edad mediana 27, y edad modal 18; la paridad promedio y mediana en este grupo fue cuatro. Cincuentidos mujeres estaban embarazadas en el momento de la entrevista. Solamente una de las 56 mujeres menopáusicas nunca ha tenido un embarazo.

De las mujeres de 15 años o más, 84.5 por ciento han experimentado por lo menos un embarazo, 85.6 por ciento se han casado, y 82.5 por ciento han experimentado por lo menos un parto (Tabla 7). Las edades promedios y medianas del último parto fueron 28.8 y 28.5, respectivamente, y la duración promedio de reproducción para todas las mujeres parturientas fue 13 años. El intervalo promedio entre los nacimientos para todas las mujeres fue 31.5 meses con un mediano de 28.5 meses. Los intervalos promedios y medianos entre los nacimientos para las mujeres de 45 años o más ( $N = 42$ ) fueron 36.2 y 31.6 meses, respectivamente.

TABLA I Población por Comunidad

Charashmanan	203
Vencedor	114
Tupac Amaru	111
Irazola	84
Santa Rosa	127
9 De Octubre	48
Paococha	173
Paoyhan	585
Total	1,445

TABLA II Población por Edad y Sexo

Edad	Hombres		Mujeres		Total	
	Numero	Por Ciento	Numero	Por Ciento	Numero	Por Ciento
0-4	152	20.6	136	19.2	288	19.9
5-9	114	15.5	120	16.9	234	16.2
10-14	94	12.8	97	13.7	191	13.2
15-19	82	11.1	77	10.9	159	11.0
20-24	68	9.2	61	8.6	129	8.9
25-29	43	5.8	45	6.4	88	6.1
30-34	46	6.2	38	5.4	84	5.8
35-39	30	4.1	42	5.9	72	5.0
40-44	33	4.5	36	5.1	69	4.8
45-49	21	2.8	11	1.6	32	2.2
50-54	19	2.6	16	2.3	35	2.4
55-59	14	1.9	9	1.3	23	1.6
60-64	7	0.9	13	1.8	20	0.7
65-69	6	0.8	4	0.6	10	0.7
70+	8	1.1	3	0.4	11	0.8
Total	737	100.0	708	100.0	1445	100.0

Con 1,274 intervalos entre nacimientos para todas las mujeres con 2 partos a término o más, el intervalo promedio entre nacimientos fue 31.0 meses con un mediano de 26.0 meses.

El análisis de regresión del orden de intervalo entre los nacimientos por duración de intervalo no muestra ningún aumento en la duración con el número de orden (Tabla 8)  $\beta = 0.0442$ ,  $r^2$  ajustado = 0.0012;  $F = 2.49$ ;  $P = 0.115$ ). Un estudio similar de edad al inicio de cada intervalo entre los nacimientos con la duración de intervalos muestra poca correlación ( $\beta = 0.032$ ;  $r^2 = 0.001$ ). Los intervalos entre los nacimientos no aumentan a medida que las mujeres envejecen.

Una tasa de fecundidad individual (TFI) fue calculada para cada mujer dividiendo su paridad por su trayecto reproductivo en años y multiplicando por 100 (Hern, 1990). El *trayecto reproductivo* es definido como el intervalo entre el primer parto a término o parto prematuro y el último, medido en meses y dividido por 12. El TFI promedio fue 56.8 con un mediano de 49.1.

De las 386 mujeres de 13 años o más, 75 (19.4 por ciento) han participado alguna vez en una reunión polígina. Cincuenta de ellas, incluyendo algunas que tenían menos de 15 o más de 45 años de edad (13.0 por ciento del total) estaba en uniones políginas en el momento de la entrevista. Cuarenticinco de las mujeres de edad reproductiva (15-44) (o 15.7 por ciento) estaban actualmente en uniones políginas; se hallaron las proporciones más altas en las comunidades del río Pisqui de 9 de octubre (45.5 por ciento), Vencedor, Tupac Amaru, y Charashmanan. La prevalencia más alta de intervalos políginos entre los nacimientos fue 56.6 por ciento y el más bajo fue 5.3 por ciento.

La proporción de hombres con edad de 15 años o más en uniones políginas fue 9.3 por ciento (16.6 por ciento de todos los hogares) con rango de 3.4 por ciento (Paoyhän) a 21.9 por ciento (Vencedor) (Tabla 9.)

### **El efecto de la poliginia en la duración de intervalos entre los nacimientos y la fecundidad individual**

Un hallazgo importante es que los intervalos promedios entre los nacimientos para las mujeres políginas tenían cuatro meses más de duración que los de las mujeres monógamas ( $P < 0.02$ ; Tabla 10). Los TFI promedios fueron significativamente más bajos para las mujeres políginas, que tenían 1.3 menos hijos por trayecto reproductivo que las mujeres monógamas ( $P < 0.001$ , probabilidad de 2 causas; Tabla 11). El porcentaje de niños vivos fue más alto para

las mujeres monógamas que las mujeres polígamas (70.9 por ciento comparado con 63.2 por ciento), pero esta diferencia puede ser atribuida a las edades relativamente más avanzadas de las mujeres polígamas, con edad promedio de 40.4 comparado con el 29.8 para las mujeres monógamas.

La regresión de la proporción de los intervalos polígamos entre nacimientos en el TFI rinde  $\beta = -0.25067$  y un  $r^2 = 0.05885$ ,  $F = 15.8$  ( $P = 0.0001$ ). Esta correlación negativa mínimo confirma el efecto supresivo de la poliginia en la fecundidad.

Al nivel de la comunidad, la fuerte correlación negativa entre la proporción cumulativa de los intervalos polígamos entre los nacimientos y una variable de fecundidad es con la tasa general de fecundidad (Tabla 12). Hay una fuerte correlación negativa entre la poliginia y la fecundidad ( $\beta = -0.84515$ ), con un  $r^2$  ajustado de 0.6667 ( $F = 15$ ;  $P < 0.01$ ; Tabla 13).

La demostración más clara y fuerte de la relación entre la poliginia y la fecundidad se muestra en una regresión de la tasa general de fecundidad en la proporción cumulativa de intervalos polígamos entre los nacimientos para las comunidades del río Pisqui solamente en el cual una línea casi derecha de correlación negativa es diagramada ( $\beta = -0.96058$ ) y  $r^2$  es 0.92271 ( $P < 0.01$ ). El mismo análisis con todas las comunidades menos Paoyhän rinde un resultado fuertemente semejante ( $\beta = 0.94786$ ). Los resultados de esta sección muestran que:

\* hay diferencias significativas en las duraciones de intervalos entre los nacimientos entre las mujeres polígamas y las mujeres monógamas, con intervalos entre nacimientos para las mujeres polígamas siendo un poco más de cuatro meses más prolongados;

\* la fecundidad individual es más baja para las mujeres polígamas, que tienen un promedio de 4.7 nacimientos por trayecto reproductivo en comparación con las mujeres monógamas, que tienen un promedio de 6.0 nacimientos por trayecto reproductivo;

\* el análisis de regresión muestra una asociación positiva que es débil pero estadísticamente significativo entre la poliginia y las duraciones promedios de intervalos entre los nacimientos;

TABLA III Tasas Vitales por Comunidad

COMUNIDAD	Población Promedio Durante año	Tasa Bruta de Natalidad	Tasa Bruta de Mortalidad	Tasa de Aumento Intrínscico
Charashmanan	201.5	59.6	44.7	14.9
Vencedor	112.5	44.4	17.8	26.2
Tupac Amaru	109.5	45.7	43.8	1.9
Irazola	83.0	84.3	60.2	24.1
Santa Rosa	124.0	80.7	32.3	48.4
9 de Octubre	48.5	42.6	63.8	-21.2
Paococha	167.5	89.6	23.9	65.7
Paoyhan	572.5	57.6	14.0	43.6
Todos	1419.0	62.7	26.1	36.6

TABLA IV Tasas de Fecundidad por Comunidad

COMUNIDAD	Tasa General de Fecundidad	Ratio de Mujeres a Niños*	Tasa Global de Fecundidad <sup>o</sup>	Tasa Bruta de Reproducción	Fecundidad Completado Promedio
Charashmanan	0.255	0.787	8.355	3.805	7.6
Vencedor	0.148	0.926	7.715	6.000	9.0
Tupac Amaru	0.217	0.826	5.865	2.665	6.8
Irazola	0.353	0.941	10.835	5.415	10.0
Santa Rosa	0.400	1.160	7.265	4.095	8.4
9 de Octubre	0.182	0.546	2.500	1.250	6.0
Paococha	0.378	1.108	13.835	8.750	8.0
Paoyhan	0.271	0.943	8.145	4.385	6.9
Todos	0.278	0.932	8.467	4.379	7.6

\* Niños de edad 0-4 por mujer de edad 15-49

<sup>o</sup> Suma de tasas de fecundidad edad-específica



\* el análisis de regresión muestra un efecto represivo de la poliginia en la fecundidad individual;

\* hay una fuerte relación inequívocamente negativa entre la prevalencia comunitaria de poliginia y la fecundidad comunitaria que es demostrable en varias maneras y que constituye el resultado principal de este estudio.

## DISCUSION

Varios hechos importantes surgen de esta revisión y estudio:

\* Las estructuras polígamas de la familia de algún tipo han sido observadas en los Shipibo desde el contacto más temprano con ellos;

\* la poliginia tiene tanta importancia en los Shipibo que estaban animados a causar represalias violentas contra los que desalentaban esta costumbre (Steward y Metraux, 1948);

\* los Shipibo comparten esta característica de estructura social con una gran variedad de sociedades indígenas de la Amazonía, algunas, otras agrupaciones panos, con enlaces lingüísticos con los Shipibo;

\* la poliginia es ligada casi globalmente con la abstinencia sexual después del parto, con amenorrea de lactancia y con intervalos prolongados entre los nacimientos;

\* los intervalos prolongados entre los nacimientos están estrechamente y casualmente asociados con la baja fecundidad en agrupaciones pre-industriales, con la sobrevivencia aumentada de niños, y con la mortalidad materna más baja (Yerushalmy, 1945; Wolfers y Scrimshaw, 1975; De Sweemer, 1984);

\* la poliginia como estructura familiar no está aumentada en ninguna parte del mundo, incluyendo a los Shipibo - al contrario, su disminución y desaparición son evidencia del cambio cultural y además, de la "modernización" (Caldwell, 1982);

\* la fecundidad de los Shipibo, a ambos niveles de la comunidad y la etnia, parece ser extremadamente alta.

La diferencia entre las duraciones promedios de los intervalos entre los nacimientos de las mujeres polígamas y las mujeres monógamas solamente es cuatro meses. Potter, et al (1963) señalaron que los intervalos promedios entre los nacimientos en exceso de 30 meses reflejan una amenorrea postpartum de duración promedió de casi un año, y ofrece evidencia presuntiva de una lactancia prolongada. Esta diferencia de cuatro meses puede explicar las diferencias entre la fecundidad de las mujeres polígamas y las mujeres monógamas. Bongaarts ha mostrado que hasta una disminución moderada en la duración del período post-partum de insusceptibilidad de nueve meses puede producir aumentos de más del 27 por ciento en la fecundidad marital para los Yoruba (Bongaarts, 1981). Las mujeres Shipibo amamantan a sus niños hasta uno o tres años de edad, pero con intensidad variable. Los infantes Shipibo son llevados en la cadera y mantenidos allí hasta que casi pueden andar, y durante esta época maman en el momento que quieren. No observé ninguna diferencia entre las prácticas de lactancia de las mujeres monógamas y las mujeres polígamas.

Con los Shipibo, además, la poliginia tiene una correlación positiva con los intervalos prolongados entre los nacimientos, y tiene una correlación negativa con la fecundidad en todos sus aspectos. La fecundidad no está especialmente asociada con la edad del primer parto, y los intervalos entre los nacimientos no son afectados por la edad de la mujer, el número del intervalo, ni el orden del nacimiento (Bean y Mineau, 1986). Las duraciones promedios de los intervalos entre los nacimientos no son afectados por la ubicación de la comunidad.

Todas las medidas comunitarias y cumulativas de fecundidad individual son influidas por la prevalencia de la poliginia en la comunidad, pero la tasa general de fecundidad al instante es la medida más general y se exhibe la asociación negativa más obvia y estadísticamente significativa con el índice cumulativo comunitario con la proporción de los intervalos entre los nacimientos.

Si cualquier predicción puede ser hecha en base a este estudio, debe ser que los aumentos principales en la fecundidad para la mayoría de las comunidades Shipibo estudiadas aquí podrán ser observadas en el futuro.

**TABLA V Distribución por Frecuencia de Edades al Menarche,  
por Estado Polígino**

Edad	Monógamo		Polígino		Total	
	Número	Por ciento	Número	Por ciento	Número	Por ciento
11	3	1.2	1	1.6	4	1.3
12	44	18.0	12	19.4	56	18.2
13	117	47.8	35	56.5	152	49.5
14	57	23.3	11	17.7	68	22.1
15	21	8.6	3	4.8	24	7.8
16	3	1.2	0	0.0	3	1.0
<b>Total</b>	<b>245</b>	<b>100.0</b>	<b>62</b>	<b>100.0</b>	<b>307</b>	<b>100.0</b>

**TABLA VI Distribución por Frecuencia, Edad de Primer  
Casamiento, por Estado Polígino**

Edad	Monógamo		Polígino		Total	
	Número	Por ciento	Número	Por ciento	Número	Por ciento
8	0	0.0%	1	.4%	1	.4%
9	2	.7%	0	0.0%	2	.7%
10	1	.4%	3	1.1%	4	1.5%
11	6	2.2%	2	.7%	8	3.0%
12	24	8.9%	11	4.1%	35	12.9%
13	61	22.5%	21	7.7%	82	30.3%
14	42	15.5%	12	4.4%	54	19.9%
15	32	11.8%	7	2.6%	39	14.4%
16	238	.5%	4	1.5%	27	10.0%
17	72	.6%	0	0.0%	7	2.6%
18	8	3.0%	0	0.0%	8	3.0%
19	1	.4%	0	0.0%	1	.4%
20	2	.7%	0	0.0%	2	.7%
23	1	.4%	0	0.0%	1	.4%
<b>Total</b>	<b>210</b>	<b>77.5%</b>	<b>61</b>	<b>22.5%</b>	<b>271</b>	<b>100.0%</b>

**TABLA VII Distribución por Frecuencia del Número de Partos,  
Todas Las Mujeres de Edad 15+**

Número	Mujeres	Por ciento
0	62	17.5
1	31	8.8
2	26	7.3
3	37	10.5
4	30	8.5
5	32	9.0
6	18	5.1
7	37	10.5
8	19	5.4
9	20	5.6
10	20	5.6
11	17	4.8
12	3	0.8
13	2	0.6
<b>Total</b>	<b>354</b>	<b>100.0</b>

**TABLA VIII Duración de Intervalos entre los  
Nacimientos por Número de Intervalo**

Número de Intervalo	Promedio	Patrón de Mediano	Dispersión	N
1	31	24	24	248
2	31	25	16	225
3	30	27	15	187
4	32	28	21	158
5	28	26	13	132
6	33	29	19	111
7	34	30	18	81
8	30	27	13	60
9	35	29	19	42
10	36	32	19	21
11	30	26	12	6
12	26	26	--	2

**TABLA IX Proporción de Hombres de Edad 15+  
en Uniones Políginas, por Comunidad**

Comunidad	# de Hogares por Soltero	Monógamo	Número	Polígino Por ciento	Total
Charashmanan	25	47	9	(16.7%)	56
Vencedor	14	25	7	(21.9%)	32
Tupac Amaru	18	28	4	(12.5%)	32
Irazola	13	23	1	(4.2%)	24
Santa Rosa	16	33	2	(5.7%)	35
9 de Octubre	8	12	2	(14.3%)	14
Paococha	25	29	5	(14.7%)	34
Paoyhan	92	14	35	(3.4%)	148
<b>Total</b>	<b>211</b>	<b>340</b>	<b>35</b>	<b>(9.3%)</b>	<b>375</b>

**TABLA X Duración Promedio de Intervalos entre  
los Nacimientos, por Estado Polígino**

ESTADO	Promedio	Mediano	N
Polígino	34.5	31.4	68
Monógamo	30.3	27.7	167
<b>Total</b>	<b>31.5</b>	<b>28.5</b>	<b>235</b>

**TABLA XI Tasa Individual de Fecundidad,  
por Estado Polígino**

ESTADO	Promedio	Mediano	N
Polígino	47.09	44.44	68
Monógamo	60.64	51.53	167
Total	56.75	49.12	235

**TABLA XII Tasa General de Fecundidad y  
Proporción de Intervalos Políginos entre  
los Nacimientos, por Comunidad**

Comunidad	Tasa General de Fecundidad	Proporción de Intervalos Políginos Entre los Nacimientos
Charashmanan	0.255	0.433
Vencedor	0.148	0.523
Tupac Amaru	0.217	0.455
Irazola	0.353	0.067
Santa Rosa	0.400	0.080
9 de Octubre	0.182	0.500
Paococha	0.378	0.201
Paoyhan	0.271	0.070
Todas Comunidades	0.278	0.224

**TABLA XIII Analisis de Regresión del Proporción de Intervalos entre los Nacimientos en la Tasa General de Fecundidad, para Ocho Comunidades de los Shipibo**

R Múltiple	.84515
R Cuadrado	.71428
R Cuadrado Ajustado	.66666
Patrón de Error	.05384

**Análisis de Variación**

	DF	Suma de los Cuadrados	Cuadrado Promedio
Regresión	1	.04348	.04348
Residual	6	.01739	.00290

F = 14.99944

Signif F = .0082

**Ecuación Número 1 Variable Dependente.. GFR**

Variable	B	SE B	Beta	T	Sig T
PROPOLY	-.38314	.09893	-.84515	-3.873	.0082
(constante)	.38704	.03452		11.211	.0000

## CONCLUSIONES

Parece que, para las comunidades estudiadas:

- \* la poliginia está asociada con la fecundidad individual más baja;
- \* la modernización resulta en una prevalencia comunitaria de poliginia disminuida;
- \* la modernización no parece estar asociada con la fecundidad más baja, sino con la más alta, en los Shipibo.

Estos resultados apoyan la hipótesis general de que la interrupción de las prácticas culturales tradicionales que mantienen la fecundidad a niveles bajos contribuyen a una fecundidad no solamente más alta sino hasta no-controlada. Los resultados deben ser interpretados con cuidado porque no es posible determinar hasta qué punto los resultados representan a todos los Shipibo u otras poblaciones indígenas en general. Hasta el punto que representan, estos datos apoyan una conclusión importante: que la fecundidad probablemente va a aumentar en las sociedades que experimentan cambio cultural muy rápido en sociedades tribales hasta campesinos y urbanos.

---

\* Este artículo ha sido publicado en una primera versión en inglés bajo el mismo título en la Revista *Population Studies*, 46: 53-64, 1992. Esta versión en castellano está a cargo del mismo autor



**BIBLIOGRAFIA**

ABELOVE, J.M.

1978 Pre-Verbal Learning of Kinship Behavior Among Shipibo Infants of Eastern Peru, Doctoral dissertation, City University of New York.

ABORAMPAHO.

1987 Plural marriage and fertility differentials: A study of the Yoruba of Western Nigeria. *Human Organization* 46:29-38.

ANDERTON, D.L. and R.J. EMIGH

1989 Polygynous fertility: sexual competition versus progeny. *American Journal of Sociology* 94:832-855.

BEAN, L.L. and G.P. MINEAU

1986 The polygyny-fertility hypothesis: a re-evaluation. *Population Studies* 40:67-81.

BEHRENS, CLIFFORD A.

1984 Shipibo Ecology and Economy. Doctoral Dissertation in Anthropology, UCLA.

1989 Scientific basis for Shipibo soil classifications and land use: changes in soil-plant associations with cash cropping. *American Anthropologist* 91:83-100.

BERGMAN, ROLAND W.

1980 *Amazon Economics: The Simplicity of Shipibo Indian Wealth*. Ann Arbor: University Microfilms International.

BONGAARTS, JOHN

1978 A framework for analyzing the proximate determinants of fertility. *Population and Development Review* 4:105-132.

1981 The impact on fertility of traditional and changing child-spacing practices. In *Child-Spacing in Tropical Africa*, H.J. Page and R Lesthaeghe, eds. London: Academic Press. p 111.

BONGAARTS, J. and R.G. POTTER

1983 *Fertility, Biology, and Behavior: An Analysis of the Proximate Determinants*. New York:Academic Press.

BORGERHOFF MULDER, M.

1989 Marital status and reproductive performance in Kipsigis women: Re-evaluating the polygyny-fertility hypothesis. *Population Studies* 43:285-304.

BOWERS, NANCY.

1971 Demographic problems in montane New Guinea. In: *Culture and Population: A Collection of Current Studies*, S. Polgar, ed. Chapel Hill: Carolina Population Center.

CALDWELL, J.C.

1982 *Theory of Fertility Decline*. New York: Academic Press. p 289.

CALDWELL, J.C., and CALDWELL, PAT

1977 The role of marital sexual abstinence in determining fertility: a study of the Yoruba in Nigeria. *Population Studies* 31:193-217.

CALDWELL, J., P. CALDWELL, and B. CALDWELL.

1987 The function of child-spacing in traditional societies and the direction of change. *Current Anthropology* 28:25-43.

CHAGNON, NAPOLEON A.

1977 *Yanomamo: The Fierce People*. Second Edition. New York: Holt, Rinehart, and Winston.

1979 Is reproductive success equal in egalitarian societies? In: *Chagnon NA, Irons W (eds): Evolutionary Biology and Human Social Behavior: An Anthropological Perspective*. North Scituate, MA: Duxbury Press.

CHOJNACKA, HELENA

1980 Polygyny and the rate of population growth. *Population Studies* 34:91-107.

CLEVELAND, D.A.

1987 The political economy of fertility regulation: The Kusasi of Svanna West Africa (Ghana). In *Culture and Reproduction*, W.P. Handwerker, ed. Boulder: Westview Press. pp 283-284

DE SWEENER, C.

1984 The influence of child spacing on child survival. *Population Studies* 38:47-72.

DORJAHN, VERNON R.

1958 Fertility, polygyny, and their interrelations in Temne society. *American Anthropologist* 60:838-860.

EARLY, J.D. and J.F. PETERS

1990 *The Population Dynamics of the Mucajai Yanomama*. San Diego, Cal.:Academic Press.

GARENNE, M. and E. VAN DE WALLE.

1989 Polygyny and fertility among the Sereer of Senegal. *Population Studies* 43:267-283.

GREENLAND, S. and NEUTRA, R.

1980 Control of confounding in the assessment of medical technology. *International Journal of Epidemiology* 9:361-367.

HANDWERKER, W.P.

1987 "Natural fertility" as a balance of choice and behavioral effect: policy implications for Liberian farm households. In *Culture and Reproduction*, W.P.Handwerker, ed. p 107-108

HERN, WARREN M.

1976 Knowledge and use of herbal contraceptives in a Peruvian Amazon village. *Human Organization* 35:9-19.

1977 High fertility in a Peruvian Amazon Indian village. *Human Ecology* 5:355-368.

1988 Polygyny and Fertility Among the Shipibo: An Epidemiologic Test of An Ethnographic Hypothesis, Unpublished Ph.D. dissertation, University of North Carolina School of Public Health.

1990 Individual fertility rate: A new individual fertility measure for small populations. *Social Biology* 37:102-109.

ISAAC, BARRY L.

1980 Female fertility and marital form among the Mende of rural Upper Bambara Chiefdom, Sierra Leone. *Ethnology* 19:297-313.

JACKSON, J.

1983 **The Fish People: Linguistic Exogamy and Tukanoan Identity in Northwest Amazonia.** Cambridge, Mass: MIT Press

JOHNSTON, F.E., KENSINGER, K.M., JANTZ, R., et al.

1969 The population structure of the Peruvian Cashinahua: demographic, genetic, and cultural interrelationships. **Human Biology** 41:29-41.

JOHNSTON, F.E. and KENSINGER, K.M.

1971 Fertility and mortality differentials and their implications for microevolutionary change among the Cashinahua. **Human Biology** 43:356-364.

KONNER, M. and C. WORTHMAN

1980 Nursing frequency, gonadal function, and birth spacing among !Kung hunter-gatherers. **Science** 207:788

LEE, RICHARD B.

1980 Lactation, ovulation, infanticide, and women's work: a study of hunter-gatherer population regulation. In: Cohen MN, Malpass RS, Klein HG (eds.): **Biosocial Mechanisms of Population Regulation.** New Haven: Yale University Press.

NAG, MONI

1980 How modernization can also increase fertility. **Current Anthropology** 21:571-587.

NEEL, J.V. and CHAGNON, N.A.

1968 The demography of two tribes of primitive, relatively unacculturated American Indians. **Proceedings of the National Academy of Sciences** 59:680-689.

NEEL, J.V. and SALZANO, F.M.

1970 Further studies on the Xavante Indians. X. Some hypotheses-generalizations resulting from these studies. **American Journal of Human Genetics** 19:554-574.

OLUSANYA, P.O.

1971 The problem of multiple causation in population analysis, with particular reference to the polygamy-fertility hypothesis. **Sociological Review** 19:165-178.

PAGE, H.J. and R. LESTHAEGHE, (Eds.)

1981 *Child-spacing in Tropical Africa* London:Academic Press.

PETERSEN, W.

1975 A demographer's view of prehistoric demography. *Current Anthropology* 16:227-245.

POTTER, R.G., WYON, J.B., PARKER, M., et al

1963 A case study of birth interval dynamics. *Population Studies* 17:155-166.

Schoenmaeckers, R., I.H. Shah, et al.

1981 The child-spacing tradition and the postpartum taboo in tropical Africa: anthropological evidence. In Page and Lesthaeghe, op.cit. p 25.

SHAIKH, K., K.M.A. AZIZ, and A.I. CHOWDHURY

1987 Differentials of fertility between polygynous and monogamous marriages in rural Bangladesh. *Journal of Biosocial Science* 19:49-56.

SISKIND, JANET

1973 Tropical forest hunters and the economy of sex. In *Peoples and Cultures of Native South America*, by D.R. Gross (ed.). Garden City: The Natural History Press.

SMITH, J.E. and KUNZ, P.R.

1976 Polygyny and fertility in nineteenth-century America. *Population Studies* 30:465-480.

STEWARD, J.H. and METRAUX A.

1948 Tribes of the Peruvian and Ecuadorian Montaña. In *Handbook of South American Indians*, J.H. Steward, ed. Vol. 3. p 51-59, 290-347, p 555. *The Tropical Forest Tribes*, Bulletin 143. Washington, D.C: Bureau of Ethnology.

VAN ARSDALE, P.W.

1978 Population dynamics among Asmat hunter-gatherers of New Guinea: data, methods, comparisons. *Human Ecology* 6: 435-467.

WHITING JOHN W.M.

1964 The effects of climate on certain cultural practices. In **Explorations In Cultural Anthropology**, WH Goodenough (ed.) p 511. New York: McGraw-Hill.

WOLFERS, D. and SCRIMSHAW, S.

1975 Child survival and intervals between pregnancies in Guayaquil, Ecuador. **Population Studies** 29:479-496.

WOOD, J.W., JOHNSON, P.L., and CAMPBELL, K.L.

1985 Demographic and endocrinological aspects of low natural fertility in highland New Guinea. **Journal of Biosocial Science** 17:57-79.

YERUSHALMY, J.

1945 On the interval between successive births and its effect on survival of infant. **Human Biology** 17:65-106.

# LA "GRAN BOA"

## ARTE Y COSMOLOGÍA DE LOS SHIPIBO-CONIBO

Bruno Illius

La importancia que tienen los alucinógenos en la función social de los grupos étnicos de la amazonía es ya conocida. Este artículo nos muestra el recorrido que tiene la producción de la artesanía, labor exclusivamente femenina, y los diseños que emplean para la elaboración de textiles y alfarería. Estos son transmitidos por el shamán que, en la toma de ayahuasca y mediante la alucinación sinestésica (acústico-visual), percibe los dibujos dados por los antiguos shamanes (merayas), por algunos poderosos seres míticos o por el aura de la persona presente en las sesiones.

The importance of hallucinogens in the social function of ethnic groups of the Amazon is well known. This article examines the process of the production of handicraft, which is exclusively feminine, and the designs that are used for the elaboration of textiles and ceramics. These designs are transmitted by the shaman who, through the drinking of ayahuasca with its synesthetic hallucination (acoustical-visual), perceives designs given by the ancient shamans (merayas), by powerful mythical beings or by the aura of a persona present at the sessions.

Los Shipibo-Conibo son, con alrededor de 20.000 personas, el más numeroso de los grupos de lengua Pano del bosque tropical del Perú<sup>(1)</sup>. Habitan en las orillas del río Ucayali y sus afluentes como agricultores, pescadores y cazadores.

Para los shipibo-Conibo los diseños geométricos que dominan en su estilo artístico son *quené*, signos de identidad étnica, que les ayudan a diferenciarse de los mestizos, los blancos, y como dicen ellos, de los indígenas "salvajes" o "no civilizados".

A continuación deseo mostrar la importancia y el significado que tienen estos diseños en distintos planos de la percepción y de la conciencia de los Shipibo, tanto shamanes como no shamanes: es decir, individuos, que con respecto a los temas religiosos, tienen interés y competencia muy diferentes. Para esto me referiré a la utilización consciente e inconsciente de diseños en distintos contextos.

Los objetos en los que se realiza el diseño - en la actualidad, entre otros textiles y piezas de alfarería<sup>(2)</sup> son sólo para cada individuo parte visible de un complejo sistema, que junto con las artes figurativas, abarca la música, la medicina y la cosmología del grupo. Las numerosas relaciones existentes entre estos ámbitos - que en la lengua Shipibo no se hallan tan separados - son realizadas y conservadas por los shamanes.

A través de la utilización frecuente de la droga ayahuasca, los shamanes tienen contacto directo con las aldeas de los espíritus (seres míticos) en el mundo superior y en el inframundo. En estas regiones cósmicas, los shamanes aprenden diseños y melodías, tanto para utilizarlos allí inmediatamente, como para transportarlos a la realidad cotidiana de los seres humanos. En ambos planos, los *quené* pueden ser utilizados por la misma persona tanto para la curación o para el daño.

Existen claras pruebas de que las percepciones sinestéticas provocadas por la utilización de la droga (que produce, entre otras, simultáneamente sensaciones ópticas, acústicas, olfativas y táctiles), se utilizaron como patrón para la conservación de melodías y -a la inversa-, que melodías sirvieron como codificación a los diseños, y que en algunos casos se utilizan así en la actualidad.

Como prueba de esta tesis puede ser utilizado, entre otros, el diseño llamado *ronin quené*, "la gran boa", que posee un significado concreto, aún



conocido en muchos lugares. El diseño es visto como el dibujo que presenta el cuerpo de un prominente ser mítico ambivalente, y determina, al mismo tiempo, una región cósmica importante. El es captado (como los otros *quené*) por el shamán, cuando se halla bajo el influjo del ayahuasca en su viaje extático al "más allá" y traducido en música. La canción que pertenece al *ronin quené* se llama *ronin quené huehua*, "canción del diseño de la gran boa".

Otro ejemplo para la reproducción gráfica de un efecto habitual del ayahuasca (el del llamado "visión del aura") es la representación de la "corona" de un shamán como corona de rayos alrededor de la cabeza.

El más impresionante y, en las ceremonias, el más importante de los objetos, en el cual se llevan a cabo los diseños, es el gran recipiente para contener chicha, llamado *chomo*<sup>(3)</sup>. Este es utilizado por los shamanes como un microcosmos modelo. La correspondencia existente entre la nomenclatura de las regiones cósmicas y la de las partes del recipiente llega hasta los detalles, de modo que el recipiente puede ser utilizado por un shamán incluso como material ilustrativo para fines didácticos en la enseñanza.

Sobre el significado y el origen de los *quené* de los Shipibo existe una serie de hipótesis que se contradicen mutuamente. El hecho que las mujeres, que son las productoras de esta ornamentica, vista por los observadores occidentales como "misteriosa", no den prácticamente ninguna aclaración sobre ella, ha contribuido aún más a las especulaciones en este campo.

Entre la simple aclaración: "La fuente de la cual provienen muchos de los distintos diseños de los Tschama [denominación para los Shipibo-Conibo] y de la mayoría de los primitivos grupos indígenas, es una sóla: el cuerpo humano"<sup>(4)</sup>, y de la capitulación resignada: "cualquiera sea la significación que estos diseños hayan podido tener, se ha perdido, ya que ahora son utilizados para un puro fin decorativo"<sup>(5)</sup>, existen un número de intentos de aclaración más o menos plausibles: Heath (1980:7) se refiere a los *quené* como dibujos de constelaciones, una explicación que halló, entre los Shipibo que conozco, un eco tan poco positivo como la explicación de Tessmann. Marcoy (1859:654) obtuvo la información de que la observación del plumaje de la garza *Ardea helias* habría inspirado a las mujeres los *quené*.

Los Shipibo atribuyen su conocimiento de distintas técnicas manuales y artísticas - como también de otros elementos esenciales de su cultura - a las enseñanzas de un Inca mítico y de su mujer: "La esposa del Inca enseñó a las



*Inka Mea. Cerámica birostro del Medio Ucayali (A. 80 x 52 cm.).  
Foto de Bernard Coste.*

mujeres a hacer ollas, tinajas, platos y mocahuas. También les enseñó a mezclar la greda con ceniza de apacharama [nombre de un árbol] para amasarla después. Además les enseñó a pintar con arcilla, a alisar las cerámicas, a ponerles diseños y hornearlas. Luego les enseñó a hilar, a preparar el hilo para tejer, a tejer y hacer los diseños. Ella era experta en todas las actividades artísticas"<sup>(6)</sup>.

Esta suposición, aunque históricamente falsa<sup>(7)</sup>, se halla en perfecta armonía con la concepción shipibo del lugar que ocupa su cultura entre las culturas que los rodean temporal y espacialmente.

Los Shipibo-Conibo suponen que ellos han recibido importantes objetos culturales del Inca (a quien ven como superior a ellos), y que por esta razón tienen primacía con respecto a otros grupos indígenas de la región tropical oriental del Perú. A su vez, los Shipibo-Conibo han transmitido a esos grupos una parte de su conocimiento y su habilidad manual.

El hecho de que la invención o la otorgación de los diseños *quené* sea atribuida al Inca, que es respetado y en el contexto mítico aún divinizado, muestra sobre todo, que los Shipibo consideran a los *quené* como un bien cultural de alto rango, cuya obtención y posesión marca el paso de un nivel cultural inferior a uno superior.

Una versión más elaborada del mito citado, según el cual a los diferentes grupos indígenas peruanos se les repartieron diseños en distintos estilos, se encuentra en Bertrand-Rousseau 1983. Es de destacar que este mito también se refiere al "origen" del diseño curvilíneo, que existe recién a partir de la mitad del presente siglo. Esto no puede extrañar, ya que glorificaciones nostálgicas y "correcciones" de la historia mítica no son raras en ningún pueblo con memoria mítica.

Los Shipibo-Conibo afirman a menudo, que antiguamente todos los objetos de la cultura material del grupo se hallaban cubiertos por diseños. Gebhart-Sayer<sup>(8)</sup> supone que esta afirmación refleja un hecho histórico.

Por el contrario, esta afirmación de los Shipibo-Conibo debe ser entendida, como una metáfora: La omnipresencia que atribuyen a los diseños que en la actualidad son inherentes al grupo, significa aquí "tradición intacta" y una autoconciencia étnica inalterada. Por el contrario, existen muchos indicios de que los diseños de los Shipibo-Conibo, en su forma actual, eran mucho menos

comunes en los siglos XVIII y XIX y que incluso eran desconocidos en el siglo XVIII<sup>(9)</sup>.

No deseo tratar aquí la discusión acerca de las raíces del estilo artístico del Ucayali<sup>(10)</sup>, sino simplemente expresar mi convicción de que él, como está presente actualmente entre los Shipibo-Conibo, es acuñado de una manera esencial por las alucinaciones de los shamanes producidas por el ayahuasca.

Por lo tanto, en las páginas siguientes se mostrará que los **quené** (diseños) de este grupo indígena son parte de un complejo sistema, que abarca los ámbitos de la cosmología, la medicina, la música y las artes figurativas, y que el protagonista principal en este sistema es el shamán.

El shamán posee, a través de la utilización habitual del alucinógeno ayahuasca<sup>(11)</sup>, un detallado conocimiento del cosmos, que se apoya en la experiencia personal. En el estado de intoxicación producido por el ayahuasca, él visita a los seres míticos **yoshinbo**, lo cual le permite curar a los enfermos, y lo cual forma el fundamento de la medicina del grupo<sup>(12)</sup>. Para esto, él debe tener también talento para el canto, o lo adquirirá a lo largo de su praxis curativa. Pero no solamente este ámbito, sino también el arte figurativo se halla influenciado considerablemente por la actividad del shamán. Los rituales de los especialmente poderosos shamanes del pasado, llamados **meraya**<sup>(13)</sup> sirven para curar. "Esos shamanes hacían, por pedido de mujeres que eran activas en la producción artística, sesiones especiales, para darles **quené**. Al comienzo del ritual, las mujeres entregaban al shamán pequeños trozos de género o tiras de corteza de árbol<sup>(14)</sup>; éste se hallaba bajo su mosquitero, donde, protegido de las miradas de los presentes, (del mismo modo que en la curación de los enfermos), se comunicaba con los seres míticos.

Algunos seres míticos son vistos como los "señores" de los **quené**, así por ejemplo el poderoso colibrí (**pino ehua**), el señor de la liana ayahuasca (**nishi ibo**) y sobre todo, el más respetado y temido de todos: el **ani ronin**, la gran boa.

**Ani ronin** es un ser mítico concebido sobre el modelo de la anaconda, también llamada boa de agua, **ronin** (a veces **acuron**). **Ronin** se denomina a distintos seres (o a la forma de aparición de estos seres) que pertenecen todos a la categoría de los seres míticos **yoshin**: la gigantesca anaconda, por cuya boca nacieron todos los peces del Ucayali y de sus afluentes, y además, a un ser mítico de figura antropomorfa, como también a la "cárcel de las almas" en el ecuador del mundo, que también es la morada y el lugar en que realizan sus fiestas los seres míticos acuáticos.



*Vestimenta típica de la mujer shipibo. Aquí se aprecian también los quené de la falda, diseños geométricos que son signo de su identidad étnica.*



Cuando el shamán (*meraya*) recibía, bajo su mosquitero, la visita de varios de estos espíritus, estos - según opina Florentino Tanata, un Shipibo muy consciente de sus tradiciones y de grandes conocimientos - le pintaban los diseños deseados directamente en las tiras de corteza de árbol o de género. Según la opinión de otras personas<sup>(15)</sup>, los espíritus "cantaban" los diseños, y el shamán los aprendía imitando<sup>(16)</sup> su canto por medio de silbidos o del arco musical<sup>(17)</sup>. Recién después de desaparecidos los espíritus, el shamán transformaba los dibujos *quené*, que se le presentaban cifrados acústicamente, nuevamente en dibujos visibles. De este modo, la transferencia de los diseños desde el mundo de los espíritus al mundo humano debería ser entendida como un complejo audiovisual, es decir, sinestético.

Aún en la actualidad se encuentran restos de este conocimiento y de estas técnicas, incluso entre quienes no son shamanes. Varios Shipibo-Conibo recuerdan dos tipos de ocasiones, en las cuales se mostraba la relación directa existente entre los dibujos y las canciones del grupo: en la fabricación de grandes recipientes para chicha, y en las fiestas de beber tradicionales. Hasta no hace mucho tiempo, las mujeres Shipibo fabricaban recipientes de chicha aún mayores que los actuales<sup>(18)</sup>. Estos recipientes eran pintados por dos mujeres o más mujeres simultáneamente. A causa del tamaño y de la curvatura de la superficie del recipiente, las pintoras no podían tener continuamente a la vista el trabajo de sus colegas. Para obtener, a pesar de este obstáculo, un resultado armónico, trataban de ponerse de acuerdo sobre una forma de pintar común a través de cantos.

Aunque yo no observé nunca esta práctica, tengo las informaciones sobre ella por confiables. Piezas, en las cuales dos mujeres (una luego de la otra) han trabajado juntas, no son raras. Por lo general se trata en estos casos de la maestra y su alumna. La canción servía eventualmente en el trabajo conjunto, también como ayuda didáctica para la principiante.

Según la opinión de algunas alfareras<sup>(19)</sup> el "tipo" de diseño se transmitía por medio de la melodía y del registro vocal, no por medio del texto que se cantaba. Acá podría haberse originado una relación mutua, en la cual cantos se convirtieron en dibujos. Durante la utilización festiva de las piezas de alfarería ya terminadas, los diseños se convertían nuevamente en cantos. Según los hábitos de beber de los Shipibo, la forma "correcta" de beber chicha, es que dos bebedores estén enfrentados, que uno llene el recipiente del otro con chicha, y que ambos los vacíen de una sola vez. De ese modo, los bebedores están obligados a inclinar los recipientes en un ángulo de 90° (debido al borde

invertido) y así "mostrarlo" al bebedor que se halla enfrente. Este es así inspirado (por causa del dibujo) a un nuevo canto.

Ayahuasca, la más importante droga de los shamanes Shipibo-Conibo, produce no solamente alucinaciones auditivas, sino en primer lugar (y en todos los que la utilizan) alucinaciones visuales<sup>(20)</sup>. El que se halla bajo los efectos de la misma, ve personas, animales, plantas, seres anómalos, paisajes y figuras abstractos en gran número y en rápida sucesión. Las percepciones son casi siempre multicolores - aunque en determinadas fases de la embriaguez puede dominar un color - y en parte aparecen brillantes o resplandecientes. En la calidad óptica de la percepción juega también un papel la calidad del "fondo" en el cual se fija la vista: Las superficies más oscuras proporcionan en general un mejor contraste, determinan contornos más nítidos y una mayor intensidad de luz de los "cuadros". Estas imágenes son más intensas con los ojos cerrados<sup>(21)</sup>.

Algunos tipos de alucinaciones visuales son siempre mencionados, tanto por los indígenas como por los europeos y norteamericanos que han hecho experimentos con ayahuasca: la "visión de rayos X"<sup>(22)</sup>, la percepción del "aura"<sup>(23)</sup> y la percepción de figuras abstractas geométricas, que se extienden como la proyección de una diapositiva sobre todos los objetos contemplados por los bebedores de ayahuasca. Los "dibujos" vistos en la embriaguez del ayahuasca no se hallan por lo general limitados a un sector del campo visual, sino que normalmente se extienden como una red infinita sobre todos los objetos percibidos, ya sean tanto los de la realidad física como los de la realidad producida por el ayahuasca. Varios de estos efectos pueden aparecer simultáneamente<sup>(24)</sup>.

La combinación de efectos, la percepción de dibujos geométricos **quené** sobre el aura producida alrededor del cuerpo de una persona, es llamada por los shamanes el "dibujo corpóreo" **yora quené**, de esa persona.

Un shamán<sup>(25)</sup> describió el fenómeno de la siguiente manera: "Todos los que se hallan presente en la reunión, usan su **tari**<sup>(26)</sup> ... los que no tomaron ayahuasca, no ven estos vestidos". Usar un vestido **tari** significa cubrir su cuerpo con dibujos; la percepción del "dibujo corpóreo" de una persona puede ser parafraseada metafóricamente como "ver su **tari**". El aura de una persona se halla con más claridad en el ámbito de la cabeza. Los shamanes correlacionan la intensidad del aura directamente con la fuerza del **shinan** de la persona. **Shinan** es un concepto que abarca distintos significados; aquí significa "fuerza vital" o "energía espiritual". En las personas que poseen mucha energía espiritual, se



ven bajo la influencia del ayahuasca, halos más fuertes y más grandes que en personas con poco **shinan**, por ej. en los enfermos.

Análogamente a la calificación del "dibujo corpóreo" como vestido, se denomina al halo alrededor de la cabeza de una persona su "corona" (**maiti**)<sup>(27)</sup>. Los shamanes poderosos, que a través de la bebida de tabaco con agua, de la ingestión de drogas vegetales durante su aprendizaje, y a través del contacto habitual con los espíritus, han acumulado una cantidad de energía espiritual por encima de lo común, son reconocidos por los bebedores de ayahuasca por su "corona" grande y clara. Sobre todo después de una visita en las regiones más elevadas del cosmos, en **nete-shama**, la corona de un shamán está "cargada" nuevamente y aparece especialmente clara<sup>(28)</sup>.

La artista Petronila Cauper, de Río Caco, que tiene experiencias con ayahuasca, integró con habilidad la representación en un diseño **joni quené** de una "corona" sobre el cuello de una gran jarra para fermentar chicha.

**Joni quené**, "dibujo de persona", se llama al diseño del contorno de un cuerpo humano, tal como en este caso está formado por la línea principal del dibujo. Este es uno de los pocos dibujos, cuya denominación se refiere al motivo del diseño y no a la diagramación o al trazado de las líneas (ancho/angosto, recto/curvilíneo). El **ronin quené** que trato a continuación es otro ejemplo en que el diseño es designado según su motivo. Los ornamentos **joni quené** son sumamente raros. Tessmann, que a partir del **joni quené** (una figura humana simplificada en la forma de una cruz), intentó deducir el origen de los diseños shipibo en general, trae un ejemplo<sup>(29)</sup>.

El dibujo de Petrolina Cauper contiene, además de la "corona de rayos"<sup>(30)</sup>, un apéndice redondo (**bero**), colocado sobre la frente de la cabeza estilizada.

"**Bero**", que significa "ojo" o "semilla" denomina a todos los campos pequeños, que pueden ser redondos, cuadrados o triangulares, y que normalmente se hallan ubicados al final o en el vértice de una línea principal. La mayoría de las veces su interior es rojo o amarillo, a veces azul.

En nuestro dibujo, el punto así marcado significa el lugar más brillante "corona" o del halo alrededor de la cabeza de la persona. En las modernas coronas masculinas de algodón se coloca en este lugar una cruz de hilos. Rafael Besada, un shamán de Caimito, me explicó que antes de que estas cruces se

pusieran de moda, el punto se marcaba por medio o de una diadema de plumas circular, o por un pedacito de metal o por un pequeño trozo de vidrio. El es también autor de los dibujos de las "coronas", que había visto en la sesión del día anterior en las cabezas de los "espíritus buenos" que lo habían "visitado"

Rafael opinaba que se trataba de coronas en las formas que "antes" eran comunes. La posición de la diadema de metal, vidrio o plumas se halla representada por la cruz (acá la cruz hace referencia al aro de la corona); en otros por el círculo o por el cuadrado.

La percepción de dibujos geométricos bajo los efectos del ayahuasca ha sido ratificada por muchos informantes indígenas y también por científicos. Los dibujos pueden ser percibidos por corto tiempo con los ojos abiertos como una especie de cobertura de todos los objetos a los cuales dirige su mirada quien se halla bajo los efectos del ayahuasca<sup>(31)</sup>. Una alucinación de este tipo fue pintada con acuarela por una mujer Shipibo de Yarinacocha<sup>(32)</sup>.

Su cuadro muestra un ornamento curvilíneo "sobre" la parte de la laguna Yarina, que es visible desde su casa. El tamaño relativamente grande del dibujo (el cual, si uno sigue las medidas del cuadro, se extiende sobre una superficie de algunos cientos de metros) carece aquí de importancia. Uno de los efectos del ayahuasca es una micropsia y macropsia temporarias<sup>(33)</sup> Los "quené" no se hallan adaptados a los contornos y superficies del paisaje del modo en que los quené son adaptados en la alfarería a la curvatura del recipiente, sino que permanecen en su dibujo como un montaje "sandwich" de las diapositivas, independiente del fondo. De modo idéntico perciben los shamanes, bajo los efectos del ayahuasca, los dibujos quené del ambiente circundante.

También en este caso, como en el trabajo de Petronila Cauper analizado antes, el cuadro pintado con acuarela es una representación combinada de la realidad "normal" y la del ayahuasca. Las alucinaciones en las que se ven diseños son mencionadas a veces por los shamanes en sus cantos:

*"El poderoso tiene un dibujo,  
el poderoso colibrí tiene un dibujo,  
en la punta de su pico  
tiene un hermoso dibujo,  
que me dibuja en mi cuaderno.."*<sup>(34)</sup>

En otro canto, el shaman Neten Vitá se refirió a la región del mundo superior, en la cual se encontró con sus ayudantes, "nocon naina quené", como a "las tiras de dibujos de mi cielo"<sup>(35)</sup>.

El shamán no ve solamente quené en el cuerpo del paciente que yace ante él y en el medio ambiente inmediato: Toda una región cósmica -el mundo superior- está formada en parte de diseños. Ella se halla sostenida y limitada por una imponente canoa, palabra que significa tanto un determinado tipo de diseño como también "enrejado" o "andamio". Esta zona del cosmos es el objetivo del viaje del shamán. Allí, en las curvas y ángulos del "andamio"<sup>(36)</sup> ve que están sentados sus ayudantes, formando un amplio círculo a su alrededor. Entre estos se cuentan el pájaro chishca<sup>(37)</sup>, el colibrí, el papagayo y el ara, que cantan y bailan con el shamán, pero también espíritus antropomorfos, como los chai coní<sup>(38)</sup>, los "Incas" y los "grandes médicos", que le enseñan y aconsejan. Incluso a shamanes con experiencia no les es siempre posible llegar hasta nete-shama, la región más elevada del mundo superior. Un viaje hacia allá exige la ayuda de un yoshin poderoso, como el ani ino, del gran jaguar, o del pájaro chishca. En esta región nete-shama es donde se ven los diseños más finos y elegantes: quené finos y curvilíneos, complejamente entrelazados y adornados como muchos bero multicolores.

Dado que la actividad shamánica en la actualidad es llevada a cabo casi exclusivamente por hombres, a quienes no les corresponde dibujar quené, no pude obtener de ningún informante un bosquejo de los quené del cielo. Sin embargo, todos estuvieron dispuestos a señalar en mi cuaderno de dibujos y en los objetos que había coleccionado, los diseños más parecidos a los vistos bajo el efecto del ayahuasca. A partir de estas informaciones, puede darse por generalizado el hecho que, al comienzo de las alucinaciones, se ven quené por lo general rectos, mientras que en la culminación de la embriaguez aparecen quené curvilíneos, y hacia el final de la experiencia se perciben nuevamente quené rectilíneos<sup>(39)</sup>.

Los shamanes asocian estos tipos de dibujos con determinadas regiones cósmicas: el comienzo y el final de las alucinaciones y los diseños rectilíneos que se ven, se asocian con las regiones "más bajas" que se visitan al principio, y los dibujos curvilíneos que se ven entre aquellos son asociados con la región "más elevada", el nete-shama.

Además de unas veinte denominaciones existentes para los diseños, que sobre todo se refieren a detalles técnicos, de técnica de pintar o de la diagramación,

se encuentran unos pocos nombres - como el **joni quené** mencionado antes - que se refieren a un motivo del dibujo. Entre éstos se cuenta el **ronin quené** o **ani ronin quené**<sup>(40)</sup>.

El diseño, realizado por una artista de Caimito<sup>(41)</sup> sobre papel, fue identificado más tarde independientemente por algunas mujeres de otras aldeas<sup>(42)</sup> como **ronin quené**. A éstas se les mostró este bosquejo, junto con otros cinco, sin hacer ningún comentario, solicitándoles que mencionaran de qué diseño se trataba. Según el modo en que está realizado, se trata de un **ani ponté quené** (dibujo rectilíneo de líneas anchas) en una **intain** (diagramación diagonal). Neten Vitá explicó la denominación como **yora quené**, el "dibujo del cuerpo" de la gran boa.

Tres bosquejos darán una impresión de las posibilidades de variación del dibujo denominado **ronin quené**.

Es un dibujo de Martín Muñoz<sup>(43)</sup> quien afirmó que la totalidad de su dibujo se denominaba **ronin quené**, opinión que no fue compartida por algunas mujeres de la aldea vecina de Santa Clara, a quienes les mostró la hoja: Para ellas, solamente la franja central representa al **ronin quené**, al resto lo denominaron "líneas de relleno" (**huishica acá**)<sup>(44)</sup>.

Por lo general, se considera que los diseños rectilíneos son más antiguos que los curvilíneos, y, asimismo, que los diseños gruesos son más antiguos que los de trazos finos<sup>(45)</sup>. Todos los diseños identificados como **ronin quené** pertenecen al grupo rectilíneo y grueso.

Común en todos los diseños **ronin quené** es el motivo central: dos rombos ensamblados, que se apoyan sobre las esquinas. El "prototipo" del diseño **ani ronin** en el mundo animal, el cuerpo del espíritu **ronin**, es la serpiente anaconda (*Eunectes murinus* L.). El elemento más llamativo de su característico dibujo en la piel consiste en manchas circulares y oscuras, que dan la impresión de ser dos superficies circulares, en parte superpuestas. Hacia el final de la cola, estas manchas se superponen de manera creciente. Dado que las cerámicas shipibo antiguas sólo raramente poseen una pintura curvilínea, y en el diseño principal jamás existen círculos, podría ser posible que en este caso se trata realmente de un ejemplo tomado de la naturaleza que fue variado artísticamente a fin de adaptar el dibujo de la piel de la víbora al estilo tradicional de pintar.

Al tomar ayahuasca, el shamán ve diseños ronin quené en "la orilla más exterior del agua", lugar donde, según la cosmología de los Shipibo-Conibo, se encuentra la gran boa (ani ronin, también llamada acuron).

## RONIN QUENÉ HUEHUA LA CANCIÓN DEL DISEÑO DE LA GRAN BOA

Con respecto a distintos quené, se me afirmó que es posible cantarlos, o que hasta hace algunas décadas, existían ancianas que poseían los conocimientos necesarios para ello. Sin embargo, los "cantos de quené" que se grabaron en varias oportunidades, resultaron ser cantos que son entonados por las mujeres como una loa a las cerámicas o como brindis durante las fiestas, y que no se hallan asociados a ningún diseño. Solamente una canción, -llamada ronin quené huehua - pertenecía claramente a un diseño determinado: al ronin quené. Grabé el canto en 1983 en San Francisco de Yarinacocha<sup>(46)</sup>. El cantante era Martín Muñoz, quien lo aprendió de su hermanastro Lucio, en cuyas sesiones nocturnas él participa a menudo. En Caimito se me corroboró la existencia de la canción, que fue asimismo reconocida en las grabaciones magnetofónicas realizadas en 1983. Neten Vitá, a quien yo había solicitado en primer lugar que cantara esta canción para mí, se negó por tratarse de un canto que se utiliza exclusivamente en la magia dañina. Cuando le hice escuchar la grabación, me solicitó bajar el volumen del grabador "para no hacer daño". Vitá aclaró que el canto, en su totalidad, pertenece al diseño ronin quené, pero que él no conocía ninguna relación existente entre el ancho y el largo de las líneas, los colores de los diseños y la ejecución de la melodía, el ritmo o el texto de la canción.

*El enrejado (lo) cierra,  
el enrejado de la gran boa (lo) cierra,  
al cerrar (lo), (lo) mata.  
El enrejado de la gran boa (lo) cierra,  
ellas (lo) cierran,  
ellas (lo) cierran totalmente.  
Yo (lo) voy a matar.  
Voy a matar el cuerpo.*

## EL RECIPIENTE "CHOMO" PARA CHICHA COMO MICROCOSMOS

Una síntesis destacada de las distintas correlaciones existentes entre arte figurativo y cosmología shamánica ha sido realizada, en mi opinión, por el



*Varias personas hacen el barnizado, es preciso cubrir toda la superficie antes de que baje la temperatura porque la resina ya no derretiría y se amontonaría en paquetes pardosos*

shamán Barin Ramá. Al detenernos casualmente en las cercanías de su casa, uno de mis acompañantes le contó que yo quería aprender de uno de los shamanes de Caimito. Pasado un rato, Barin Ramá comentó que él también poseía profundas experiencias con ayahuasca, y que en la noche anterior había "bebido". Yo hice algunas preguntas de cortesía y luego de un rato, le pregunté si él había tenido una "buena borrachera". Barin Ramá contestó afirmativamente, y de allí surgió una conversación sobre los "viajes" que hacen quienes se hallan borrachos de ayahuasca hacia los espíritus. A partir de mis preguntas, él comprendió que yo no podía tener mucha experiencia en este terreno. Para explicarme algo sobre la situación de las "aldeas" de los distintos espíritus, utilizó una jarra de chicha, cuya estructura comparó con la del "mundo" (*ani nete*)<sup>(47)</sup>.

En sus breves explicaciones, él distinguió, en las tres regiones, el cosmos: el mundo de los *jacoma yoshinbo* (lit.: "espíritus malos") y el de los *chai coní* (a quienes él llamaba también *jacon yoshinbo*, pero como un grupo especial de ellos). El comparó tres secciones reconocibles en el recipiente para chicha con las

regiones cósmicas (**nete**, es decir, "mundos") de los tres grupos: la parte inferior, sin pintar, del recipiente, con el mundo de los **jacoma yoshinbo**. A la sección del medio, el "**hombro**" del recipiente, la comparó con el mundo de los **jacon yoshinbo**; a la parte superior - el cuello del recipiente - con el mundo de los **chai coni**. Barín Ramá se refirió también al **jene-shama** (el suelo del recipiente, como al punto más profundo del cosmos, y al **nete-shama** como el punto más alto del cosmos).

Volvamos al dibujo realizado por Martín Muñoz, quien también incluyó a los elementos que había dibujado en las orillas del diseño romboidal como pertenecientes al diseño **ronin quené**. Tres recipientes para chicha realizados en 1983 y 1984 muestran variantes de esta parte del diseño exactamente en la parte del recipiente que corresponde en la analogía recipiente/cosmos al lugar que ocupa la boa del mundo: el ecuador del recipiente, zona de transición del ámbito del "agua" a la "tierra".

Barín Ramá desarrolló una serie de otras analogías entre las partes del recipiente y las regiones cósmicas. El mundo superior **nete shama**, la región más elevada del cosmos, se halla decorada con los diseños más finos. Según una moda prevaleciente en la actualidad, con **birish mayá quené** (diseños finos y curvilíneos). El mundo superior **nai** se halla rodeado por una canoa ("enrejado"), que es visible, en las visiones producidas por el ayahuasca, como un andamiaje en el firmamento. Casi siempre se trata de un **ani ponté quené**, "diseño ancho y rectilíneo" (= **canoa quené**). El mundo intermedio **mai** ("tierra"), la "realidad diaria", situada en el límite entre **nai** y **jene**, posee diseños de "calidad común". El mundo subterráneo **jene**, un mundo acuático, carece de diseños (**quené-oma**).

Quiero acentuar que nunca empleó frases que significaran que el mundo "es" un recipiente de chicha, o que los diseños del recipiente "son" la estructura del cielo. El empleó continuamente la forma comparativa, utilizando construcciones de palabras con **nescati** ("ser como", "parecerse") y, sobre todo, con el sufijo **-quescá** ("como", "así", "parecido a"). Sin embargo, me parece que acá se expresó una concepción de la estructura del cosmos, que ilustra de una manera ejemplar el pensamiento **shipibo**. La comparación también expresa en parte el alto valor que tienen los diseños y el recipiente para chicha (como el más importante de los objetos en los que se plasman los diseños) aún en la actualidad.

## LOS QUENÉ COMO ASPECTO DE LA IDENTIDAD DE LA ETNIA

Los sufijos *-con* y *-coma* expresan también en el terreno del arte, aquello que los Shipibo consideran como correcto (apropiado) y bueno. Del mismo modo que en las combinaciones *joni-con* y *joni-coma* y por otro lado, *jana-con* y *jana-coma*, que diferencian los "verdaderos hombres", o la "verdadera lengua" de fenómenos iguales de poco valor extraños a la cultura de los Shipibo-Conibo, se marcan también en el arte la mayor contradicción posible entre dos elementos de un dominio: la existente entre "diseños verdaderos" (*quené-con*) y "diseños no verdaderos" (*quené-coma*). Todos los estilos de diseños tradicionales del estilo artístico de los Shipibo-Conibo- curvilíneos, rectilíneos, de trazos gruesos o finos - son *quené-con*.

Solamente unos pocos productos de otras culturas son calificados como "*quené*"; pero aún en el caso de que lo sean, son siempre *quené-coma*. Una excepción la constituyen los diseños de los indígenas Piro, que también son pintados sobre cerámicas o textiles. Algunas mujeres, a quienes les mostré reproducciones de recipientes y géneros piro, calificaron a éstos como "*quené verdaderos*". La tradición de los diseños de los Piro se remonta a la del Shipibo-Conibo<sup>(48)</sup> y a veces no es fácil distinguir *quené* rectilíneos y diagonales conibo de diseños piro.

También en la naturaleza se encuentran algunos *quené*: el dibujo de la piel de un pez de la especie *ipo*<sup>(49)</sup>, los dibujos de las alas de una mariposa determinada y las nervaduras de la hoja de la planta *quenébeá* son *quené*. Con respecto a la planta, una ciperácea, cuyas hojas no presentan ningún dibujo que llame especialmente la atención, la primera parte del nombre se refiere quizás a su utilización; es decir, al efecto de la medicina que se prepara con ella: Esta ayuda a las mujeres a ver diseños durante el sueño. Por el contrario, el pez *ipo* y la mariposa no son utilizados en este contexto, A todas las mujeres a las que se les hizo la pregunta, les resultó muy difícil decidir si los diseños existentes en la naturaleza son *quené-con* o *quené-coma*. Al final, la mayoría de ellas explicó los nombres de los objetos de la naturaleza que poseen diseños como *quené-quescá*, que puede traducirse como "parecido al, como *quené*". Pero en todos los casos se trataría de *quené jaco-ma-tani*, diseños de poco valor ("inferiores").

Cuando uno se encuentra con *quené-con* o diseños verdaderos, llamados también a veces, refiriéndose a su cualidad, "*sanquen quené*", "diseños bellamente pintados", esto puede ser tomado como indicio de la cercanía de sus



productores a la cultura de los Shipibo-Conibo. Fuera de las aldeas de los Shipibo-Conibo, se encuentran "diseños verdaderos" sobre todo en los mundos de los espíritus buenos (*yoshin-con* y *chai con*). Estos comparten muchos aspectos de la identidad con los Shipibo-Conibo. Su origen, aspecto, idioma, forma de vida y de alimentación aparecen, con respecto a la de los Shipibo-Conibo, del mismo nivel o superiores. Los buenos espíritus viven del modo en que los Shipibo-Conibo, vivían antes.

Antes, la identidad étnica de los Shipibo-Conibo en muchos campos de su cultura - que en la actualidad adquiere de modo creciente rasgos de la cultura de los colonos mestizos - se expresaba hacia el exterior por medio del estilo artístico tradicional. Las grandes fiestas de circuncisión<sup>(50)</sup> que en la actualidad se celebran muy raramente, eran ceremonias, que, entre otras cosas, servían a la corroboración y fortalecimiento de la autoconciencia étnica. En estas fiestas se acentuaba todo lo que diferenciaba a los Shipibo de las etnias que los rodean: Como símbolo representativo de la distinción se empleaba, en primer lugar, los *quené*.

## NOTAS

- (1) El presente artículo es una versión ampliada del original alemán, publicado por Münzel (Illius 1988:705-727) y de un capítulo de mi tesis (Illius 1987). Las informaciones aquí utilizadas fueron recogidas por el autor en cuatro estadías entre los Shipibo-Conibo en 1981, 1983, 1985, 1986. La traducción ha sido realizada por María Susana Cipolletti, a quien agradezco su gentileza.
- (2) Véanse los dibujos en Gebhart-Sayer 1984; Kästner 1980; Lathrap 1970, 1976, 1983; Read 1904; Seiler-Baldinger 1987; Spahni 1979; Tessmann 1928; Vossen 1969. Con respecto a los aspectos técnicos, véase también DeBoer & Lathrap 1979; Illius 1985a.
- (3) La chicha fresca de yuca (masato, *atsa sheati*) es la bebida cotidiana; esta chicha fermentada con más porcentaje alcohólico es la bebida tradicional en las fiestas.
- (4) Tessmann (1928:177 s.) considera a esta figura como el origen del motivo cruciforme, que para él - y sólo para él - es el más importante de los *quené*.
- (5) "Whatever meaning these designs may have had originally has been lost, for they are used for purely decorative purposes now." Farabee 1922:100.

- (6) Bardales 1979:53 s., versión shipibo p. 34 s.
- (7) Lathrap 1970.
- (8) Lathrap, Gebhart-Sayer, and Mester 1985.
- (9) Por ej. Sotos Serrano 1982:2, fig, 218, 220.
- (10) Las hipótesis de Lathrap et al. 1985 sobre los "orígenes" del estilo artístico de los Pano actuales han sido rechazadas decididamente, y con razón, por DeBoer y Raymond 1987.
- (11) Se obtiene de las carcillos de la liana **Banisteriopsis caapi** (malpigiáceas, denominación quechua: **ayahuasca**; shipibo:**nishi, uni**) y de las hojas de **Diplopterys cabrerana** (shipibo: **cahua**). Véase América Indígena 46/1 (México 1986, passim).
- (12) Illius 1987:179-185.
- (13) loc. cit. 120-127.
- (14) Sobre el problema del "papel" shipibo, Steinen 1904:11\*12\*.
- (15) De esta opinión eran los shamanes Neten Vitá y Luis Tangoa, ambos de Caimito.
- (16) Sobre las alucinaciones auditivas producidas por el ayahuasca véase Illius 1987: 173 s.
- (17) Véase Castillo 1963:95. El instrumento ha sido reproducido por Tessmann 1928: pl. 30, fig. 4 y pl. 34.
- (18) En la actualidad, un **chomo** de 1 m. de diámetro y 80 cm. de altura es considerado un ejemplar de gran tamaño. En Heath (1980: 10) se encuentra una foto de un ejemplar de 1,50 m. de altura; aparentemente, **chomos** de este tamaño se realizaban con más frecuencia en el pasado.
- (19) Clara Santos y Teolinda Cruz (Caimito 1981), Anastasia Fernández (San Francisco de Yarinacocha 1983) y Olga Cervantes (Caimito 1985).
- (20) Pinturas y dibujos, a través de los cuales los bebedores de ayahuasca intentaron reproducir sus visiones, se encuentran en Burroughs y Ginsberg 1958:50, 53; Mallol de Recase 1963; Dobkin de Rios 1972:27, 44, 52, 74, 80, 110, 119; Harner 1973:161, 170 s., 186 s.; Reichel-Dolmatoff 1978; Luna 1986:72, 96; Illius 1987:60.

- (21) Las percepciones de los Desana bajo influencia del ayahuasca fueron reconocidos por Reichel-Dolmatoff (1972, 1978) como sumamente emparentadas con los "fosfenos de Knoll". Se trata de figuras (por lo general geométricas) simples, que pueden hallarse combinadas en diseños complejos. Los fosfenos pueden ser entendidos como una determinación biológica básica de las alucinaciones, su concreción es cultural-específica y depende del acondicionamiento, formación y expectativas del que bebe (ver también Eichmeier y Höfer 1974).
- (22) Burroughs y Ginsberg 1978.
- (23) Harner 1973:173.
- (24) Mientras que en mis propias experiencias con ayahuasca la "visión de rayos X" se limitaba a mi propio cuerpo, pude ver también en otras personas las "auras", que son descritas minuciosamente por los shamanes en sus cantos.
- (25) Rafael Besada, Caimito 1984. Mis explicaciones se hallan entre corchetes.
- (26) **tari**: una vestimenta masculina de algodón, larga, a manera de poncho, pintada con **quené**.
- (27) En el idioma coloquial, **maiti** significa la "corona", una vincha de algodón o perlas con plumas de garza, que forma parte de la vestimenta tradicional masculina.
- (28) La relación entre poder/luz/plumas/corona shamánica ha sido elaborada por Baer 1969 y 1981. Quizás una de las denominaciones para "shamán", **yobué joni**, se refiera al fenómeno del halo: **yo** significa "cargado", "actuante" o "potente"; **bue**; "cabello". Representaciones de shamanes con halos especialmente destacados han sido reproducidas en Halifax 1983:90s.
- (29) Tessmann 1928, lám. a color 5. Para poder emitir un juicio sobre el valor de este diseño sería deseable conocer otros ejemplos de los que se conociera la fecha y lugar de fabricación.
- (30) Una representación similar de la "corona" de una shamán Jíbaro, tal como fue vista por otro shamán, que se hallaba bajo la influencia del ayahuasca, se encuentra en Harner 1973, lám. 24.
- (31) Reichel-Dolmatoff 1978:12.
- (32) Ella no vive en San Francisco de Yarinacocha, sino en una vivienda aislada en la orilla noreste del lago. Las artistas Shipibo no usan por lo general acuarela. Los colores pertenecían, en este caso, a la hija, a quien se las había comprado para que las utilizara en la escuela de Puerto Callao (El cuadro data de 1983. Colección del

- Instituto Antropológico de la Universidad de Tubinga, No. E 555.). También esta mujer tiene la experiencia con el ayahuasca; pero carece de una formación shamánica.
- (33) Véanse los dibujos de Yando en Dobkin de Ríos 1972:52, 74, 80, 110..
- (34) Neten Vitá 1981.
- (35) La clasificación de la partícula **na** en este caso no es clara. Ella puede significar como sufijo posesivo de **nai** "del cielo" (aunque este sufijo se aplica por lo general a personas) o, como prefijo **na-**, junto con la palabra siguiente, significar "diseño interior" o "diseño del interior" (v. Weissbar e Illius 1990). No me es posible aclarar el contexto del verso, ya que no tengo acceso a las grabaciones magnetofónicas de 1981.
- (36) Con respecto al diseño, que forma el "andamio" descrito como en forma de cúpula, se trata casi siempre de un **quené** ancho, rectilíneo, un tipo de diseño de la alfarería aún habitual en la actualidad.
- (37) Cucú de Cayena o cucú zorro, **Piaya cayana (macroura)**, antes denominado **Cuculus cayanus**. Identificado según Schauensee y Phelps (1978, lám. 10, No. 9 y 112 s.) Véase también Sick 1985, I: 316-319 y Orbigny 1835-47, I:193 s.). Roe (1982:314) denomina erróneamente al ave **maicahua** como **Piaya cayana**. El **maicahua** es el "huancaví", una pequeña ave de rapiña. El **chishca** es uno de los más importantes espíritus auxiliares del shamán.
- (38) Un grupo de espíritus que tienen buenas disposiciones con respecto a los hombres, y que son concebidos como descendientes de aquéllos miembros del grupo, de los que se piensa que tuvieron contacto con el "Inca".
- (39) Estas informaciones coinciden con mis propias experiencias con ayahuasca, unas treinta experiencias acompañadas de percepciones de diseños. Con la restricción, sin embargo, de que, a la fase de **quené** curvilíneos, no siguió otra fase de **quené** rectilíneos.
- (40) Mi suposición anterior, de que todos los diseños son denominados **ronin quené**, era falsa: ella no corresponde a las concepciones de los Shipibo y la utilización de la denominación **ronin** puede significar, en informaciones sobre los "viajes" shamánicos, que se han percibido diseños en forma de bandas (en este caso se llaman, por lo general, **ronin quehue**). Puede significar asimismo que la persona así descrita (la expresión se aplica raramente a objetos), es una persona o un **yoshin**, que tiene puesto un **tari**, es decir, que ha colocado en su cuerpo diseños en banda (**quehué**). (El **tari** es el disfraz humano del espíritu **ronin**.) En las canciones festivas, **ronin** puede significar, como eufemismo, todos los **chomo** (pero no a los diseños). En este caso, la palabra se refiere a la fabricación de los recipientes con

rollos de arcilla en forma de víbora alargados. De la misma forma se procede en la denominación de otros tipos de recipiente: **ronquen** es denominado el pequeño recipiente para beber, con tapa, que era utilizado antiguamente por los shamanes para beber ayahuasca y agua de tabaco. Los **ronquen** siempre se realizaban y pintaban con mucho cuidado. En las canciones festivas todas las cerámicas (con excepción de los **chomo**) podían ser denominadas **ronquen** o **mai ronquen**. Se trata - como también con respecto al concepto **ronin quené** - de la utilización del nombre del representante más noble de la categoría para todos los otros objetos que pertenecen a ella.

Sin embargo, las denominaciones **ronquen** y **ronin quené**, más allá de esta generalización y utilización eufemística, designan un tipo de recipiente **especial** y un diseño **especial**, respectivamente.

- (41) Se trata de la esposa del shamán Ignacio, fallecida en 1983, quien no había adoptado nombre español.
- (42) Entre otros, Andrea Tenazoa en Junin Pablo, Anastasia Fernández en San Francisco, María Majín en Charashmanan (Río Pisqui) y Sara Flores en Puerto Callao (Yarinacocha).
- (43) Artistas masculinos, que utilizan **quené**, son excepcionales entre los Shipibo. Informaciones más amplias sobre M. Muñoz se encuentran en Roe 1979. Martín dibuja rápido y con trazo seguro. La irregularidad de las líneas se debe a la superficie dispareja bajo la hoja y a las posteriores correcciones de Martín.
- (44) Las líneas de relleno no se diferencian de otro modo. En algunos recipientes faltan totalmente, y ninguna de mis informantes le daba gran significado, (como podría ser para la denominación del diseño total.)
- (45) Esta opinión no concuerda con los hallazgos arqueológicos. Ella podría, sin embargo, referirse al pasado reciente, a una profundidad temporal de más o menos tres generaciones, dado que las informaciones siguientes eran válidas en la época en que fueron escritas: "En la pequeña colección no hay un solo ejemplar que demuestre el empleo de líneas rectas en la fabricación de los utensilios ni de líneas curvas en los dibujos," Ballon (1917:182, acerca de una colección de artefactos shipibo). "No conocen la línea curva," Díaz (1922:314, sobre los Conibo).
- (46) La notación ha sido realizada por Herman Josephs, Munich.
- (47) Una información al "modelo" que se describe a continuación, me había sido proporcionada ya en 1981 por Carlos Ancón. En aquel momento no quise otorgarle ningún valor especial a esta comparación, dado que el joven Carlos, un miembro de la comunidad cristiana de Caimito, no parecía ser competente en el terreno de la cosmología shamánica. Barin Ramá vivía en 1983 en la cercana aldea

Charashmanan en el río Pisqui.

(48) Roe 1982:42.

(49) **ipo: un Panzerwels (Loricariidae).**

(50) Ver Díaz 1922:311-314; Tessmann 1928:205-208; Stahl 1930:157-163; Karsten 1955-161; Roe 1982:95-101; 320-331 passim; Illius 1985b:584-586.

Llama la atención, el que los diseños sean utilizados masivamente en aquellos casos en que la identidad social de una persona se halla en tela de juicio: en crisis existenciales y en el desarrollo de los ritos de pasaje que se realizan a raíz de ellas.

## BIBLIOGRAFÍA

BAER, GERHARD

1969 "Ein besonderes Merkmal des südamerikanischen Schama nen." *Zeitschrift für Ethnologie* 94:284-292.

1981 "Religion and Symbols: A Case in Point from Eastern Peru. The Matsigenka View of the Religious Dimension of Light." *Scripta Ethnologica* 6:49-52.

BALLON LANDA, ALBERTO

1917 *Los hombres de la selva*. Lima.

BURROUGHS, WILLIAM S., and ALLEN GINSBERG

1978 *The Yage Letters*. San Francisco. (1963/1)

CASTILLO, GABRIEL DEL

1963 "La Ayahuasca, la Planta Mágica de la Amazonía." *Perú Indígena* 10:88-98.

DEBOER, WARREN R., and DONALD W. LATHRAP

1979 "The Making and Breaking of Shipibo-Conibo Ceramics." C. Kramer (Ed.), *Ethnoarchaeology*, 102-138. New York.

DEBOER, WARRE R., and J. SCOTT RAYMOND

1987 "Roots Revisited: The Origins of the Shipibo Art Style." *Journal of Latin American Lore* 13,1:115-132.

DÍAZ, CÉSAR

1922 "Ligeros apuntes históricos sobre los indios Cunibos: Masisea 1912." B. Izaguirre (Ed.), *Historia de las Misiones Franciscanas...* Vol. 1:301-320. Lima.

DOBKIN DE RÍOS, MARLENE

1972 *Visionary Vine*. San Francisco.

EICHMEIER, JOSEPH, Y OSKAR HOFER

1974 *Endogene Bildmuster*. München.

FARABEE, WILLIAM C. [URTIS].

1922 *Indian Tribes of Eastern Peru*. Cambridge, Mass.

GEBHART-SAYER, ANGELIKA

1984 *The Cosmos Encoiled*. New York.

HALIFAX, JOAN

1973 *Shamanen: Zauberer, Medizinmänner, Heiler*. Frankfurt a. M. (1972/1)

HARNER, MICHAEL

1973 *Hallucinogens and Shamanism*. New York.

HEATH, CAROLYN

1980 "El Tiempo nos Venció. La situación actual de los Shipibos del Río Ucayali." *Boletín de Lima* 5:3-11.

ILLIUS, BRUNO

1982 "Some observations on Shipibo-Conibo Shamanism." MS. Paper read at the 44th ICA, Manchester, 24 pp.

1985a "Die Keramiken der Shipibo-Conibo in der Sammlung des Völkerkundlichen Instituts der Universität Tübingen." *Tübinger Universitätszeitung* 21:14-15

1985b "Das Grobe Trinken: Heirat und Stellung der Frau bei den Shipibo-Conibo, Ostperu." G. Völger y K, von Welck (Eds.), *Die Braut*, vol. 2:584-591. Köln.

- 1987 **Ani shinan: Schamanismus bei den Shipibo-Conibo.** Tübingen. [2. ed. Münster 1922]
- 1988 "Die »Große Boa«. Kunst und Kosmologie der Shipibo-Conibo." M. Münzel (Ed.), **Die Mythen Sehen**, vol. 2:705-728, 732-735. Frankfurt.
- 1990 Véase Weissnar, Emmerich, y Bruno Illius
- 1992a "Traditionelle und Kommerzielle Kunst: Die Shipibo-Conibo." C. Luna (Ed.), **Volkskunst aus Peru**, 32-43. Freiburg.
- 1992b "The Concept of »Nihue« among the Shipibo-Conibo of Eastern Peru." J. Langdon y G. Baer (Eds.), **Portals of Power: Shamanism in South America**, 63-77. Albuquerque.

INSTITUTO IDIGENISTA INTERAMERICANO

- 1986 **América indígena** 46,1. México.

KARSTEN, RAFAEL

- 1955 "Los Indios Shipibo del Río Ucayali." **Revista del Museo Nacional** 24:154-173. Lima.

KÄSTNER, KLAUS-PETER

- 1980 "Der Begriff 'Chama'-Stämme (Ost-peru)." **Abhandlungen und Berichte des Staatlichen Museums für Völkerkunde Dresden** 38:59-85. Berlin.

LATHRAP, DONALD W.

- 1970 **The Upper Amazon.** New York, London.
- 1976 "Shipibo Tourist Art." N. H. H. Graburn (Ed.), **Ethnic and Tourist Arts**, 197-207. Berkeley.

LATHRAP, DONALD W., A. GEBHART-SAYER, y A. M. MESTER

- 1985 "The Roots of the Shipibo Art Style." **Journal of Latin American Lore** 11,1:31-119.

LUNA, LUIS E.

- 1986 **Vegetalismo.** Stockholm.

MALLOL DE RECASENS, MARÍA ROSA

- 1963 "Cuatro representaciones de las imágenes alucinatorias originadas por la toma del yajé." **Revista Colombiana de Folclor**, 2 época, 3,8:59-77.



- MARCOY, PAUL [alias: Laurent de Saint-Cricq]  
1869 *Voyage a travers l'Amérique du Su.* Vol. 1. Paris.
- ORBIGNY, ALCIDE CHARLES VICTOR DESSALINES D'  
1835-47 *Voyage dans l'Amérique méridionale.* 9 vols. Paris.
- READ, CHARLES H.  
1904 "On two pottery vases from the upper Amazon." *Man* 4:48-50.
- REICHEL-DOLMATOFF, GERARDO  
1972 "The Cultural Context of an Aboriginal Hallucinogen: Banisteriopsis Caapi." Peter T. Furst (Ed.): *Flesh of The Gods*, 84-113, New York, Washington.  
1978 *Beyond the Milky Way.* Los Angeles.
- ROE, PETER G.  
1979 "Marginal Men: Male Artists Among the Shipibo Indians of Peru." *Anthropologica* 21,2:189-221.  
1982 *The Cosmic Zygote.* New Brunswick, N.J.
- SEILER-BALDINGER, ANNERMARIE  
1987 *Indianer im Tiefland Südamerikas.* Basel.
- SICK, HELMUT  
1985 *Ornitologia Brasileira.* Vol. 1. Brasilia.
- SOTOS SERRANO, CARMEN  
1982 *Los pintores de la expedición de Alejandro Malaspina.*  
2 vols. Madrid.
- SPAHNI, JEAN-CHRISTIAN  
1979 "Fabrication et décoration de la céramique populaire du Pérou." *Bulletin de la Société Suisse des Américanistes* 43:21-44.
- STAHL, EURICO G.  
1930 "Cunibos del Ucayali." *Boletín de la Sociedad Geográfica* 45:139-166.  
Lima.
- STEINEN, KARL VON DEN (ED.)  
1904 *Diccionario Shipibo.* Berlin.

SCHAUENSEE, RUDOLPHE MEYER DE, y WILLIAM H. PHELPS  
1978 **A guide to the birds of Venezuela.** Princeton, N.J.

TESSMANN, GÜNTER  
1928 **Menschen ohne Gott.** Stuttgart.

VOSEN, RÜDIGER  
1969 **Archäologische Interpretation und ethnographischer Befund.** 2 vols.  
Hamburg.

WEISSHAR, EMMERICH, and BRUNO ILLIUS  
1990 "Eine Grammatik des Shipibo-Conibo mit Textbeispiel." B. Illius y M.  
Laubscher (Eds.), **Circumpacifica**, vol. 1:563-587. Frankfurt.

# ARTE TRADICIONAL Y COMERCIAL: LOS SHIPIBO—CONIBO

Bruno Illius

El contacto de occidente con los grupos étnicos de nuestra amazonía ha tenido resultados diversos. La incorporación de sociedades tradicionales a la modernidad ha incentivado, en el caso que contempla este estudio, una producción en masa de la artesanía de la sociedad shipiba. Esto trae la pérdida de calidad e identidad con la obra artesanal, a la par de variaciones en el rol social y económico de la mujer. El arte shipibo ahora es producido bajo dos criterios de calidad diferente. La artesanía producida para el exterior se le llama "*airport art*" que por sus características de souvenirs son consideradas como "objetos de investigación" y no como arte. Sin embargo la cerámica y textiles para uso interno ha consolidado un orden armónico en los diseños geométricos frente al impacto de su contacto con los mestizos.

The contact of the West with Amazonian ethnic groups has had diverse effects. The incorporation of traditional societies to modernity has motivated, in the case studied here, the mass production of Shipibo handicraft works of art. The result has been a loss of quality and identification with the works of art, along with changes in the economic and social role of women. Shipibo art is now produced with two different criteria for quality. The art work produced for outsiders is called airport which because of their condition as souvenirs are considered objects of investigation and not as art. However, the ceramics produced for internal use have consolidated a harmonic order in the geometrical designs that stands up against the impact of contact with mestizos.

Con alrededor de 20.000 personas, los Shipibo-Conibo<sup>(1)</sup> constituyen el grupo de lengua Pano más numeroso de la selva peruana. Viven en unas 100 aldeas, en el río Ucayali y sus alrededores. Desde hace más de 300 años tienen contacto con misioneros, comerciantes y científicos.

La región que habitan es cálida y húmeda; llueve durante todo el año. La época de lluvias más intensa se extiende entre enero y marzo, meses en los cuales el nivel del agua del Ucayali puede aumentar más de 5 m. Como protección de las frecuentes inundaciones, las casas - abiertas, sin paredes - se hallan construidas sobre plataformas elevadas sobre el suelo.

En la espesa vegetación amazónica, los ríos forman las vías de tráfico naturales; también proporcionan una gran parte de la alimentación. Cada Shipibo construye su propia canoa, que es el medio de transporte por excelencia.

Los Shipibo son cultivadores, pescadores y cazadores. Poseen grandes chacras, en las que cultivan distintas variedades de yuca, bananas y árboles frutales.

Los hombres matan diestramente con arpones al paiche, un pez que puede alcanzar los 3 m. de longitud, al que venden, secándolo y conservándolo en sal. Este es, además del trabajo jornalero, una de las pocas fuentes de ingresos de los hombres.

La cacería posee escasa importancia en la alimentación. Un manjar apreciado es la carne del mono maquisapa. Sin embargo, para el prestigio de un hombre es importante su éxito en la cacería. Los hombres hábiles son también buenos amantes, dicen las mujeres Shipibo.

En las reuniones comunitarias se organizan tareas en las que todos participan, como por ej. la limpieza de las calles de la aldea y la construcción de la escuela. "Hablar en público" es asunto masculino<sup>(2)</sup>. Sin embargo, muy a menudo son las mujeres quienes en realidad toman muchas de las decisiones. Sin el dinero que ganan con sus objetos de cerámica, y sin su chicha de yuca (masato), nada "marcha".

Las mujeres producen tanto las cerámicas como los géneros para sus faldas (**chitonti**) y la ropa de los hombres (**tari**). Aunque existe un estilo artístico shipibo relativamente unitario, es posible reconocer sin embargo los diseños de artistas individuales.

La cerámica es elaborada a mano, desde los pequeños cuencos hasta el **chomo**, un recipiente de gran tamaño para la preparación de la chicha de yuca (masato, *atsa sheati*), que alcanza hasta un metro de circunferencia y de altura.

Para las mujeres, la producción de cerámica significa un tiempo importante de descanso entre las distintas tareas cotidianas.

En los últimos años se creó el centro artesanal **Maroti Shobo**, al principio con el apoyo de organizaciones extranjeras. En la actualidad funciona de modo independiente, y apoya la producción, transporte y venta de los productos artesanales.

Del mismo modo que en el resto del Perú, también esta región se encuentra en una crisis económica y política. Las confrontaciones entre grupos guerrilleros, policías y militares, como asimismo los asaltos, son cotidianos. En los últimos años, los Shipibo también fundaron organizaciones para la defensa pacífica de sus derechos, y para la lucha por la supervivencia.

A un medio ambiente caótico y que impresiona como una amenaza, que cambia continuamente, los Shipibo han opuesto un orden armónico, representado por los diseños geométricos de sus vestiduras y sus cerámicas.

\*\*\*

Los Shipibo son en la actualidad conocidos sobre todo por la alfarería que realizan sus mujeres: quizás la mejor - artesanal y artísticamente - de la cerámica reciente de la Amazonía. Los diseños geométricos característicos del estilo artístico del grupo son señales de la identidad étnica, emblemas de la pertenencia étnica. Los diseños de las piezas de alfarería, de la vestimenta tradicional y de la pintura facial son símbolos de la delimitación con respecto a grupos vecinos, mestizos y blancos. Además, ellos se encuentran ligados íntimamente con las concepciones religiosas. Bajo la influencia de una droga, el shamán ve estos diseños durante su "viaje" en el mundo de los espíritus. Allí, él identifica las almas de los Shipibo y de los espíritus bien intencionados con la ayuda de los "diseños corporales" de estos.

Siempre que se tiene que reforzar, recuperar o demostrar la identidad de un Shipibo, cuando ella se halla en duda o se define "nuevamente", se "aplican" reforzadamente los diseños: por ej. en caso de enfermedad (por ej. a través del contacto con los espíritus), en los ritos de pasaje y en las fiestas (en el contacto con extranjeros).

Los mismos diseños que se utilizan tradicionalmente para las vestiduras, cerámicas, objetos de adorno y pintura facial, adornan en la actualidad también todos los objetos del *airport-art* de los Shipibo.

## LOS TIPOS DE RECIPIENTES: FORMAS TRADICIONALES Y MODERNAS

Las ollas para cocinar no se pintan ni se barnizan; solamente tienen adornos hechos en forma mecánica: muescas e incisiones. Todos los demás tipos de recipientes se hallan adornados con diseños pintados: el **chomo**, el recipiente de cuello cónico y panzudo que puede contener hasta 200 L. de chicha (masato), los recipientes de cuello alargado para agua, los cuencos chatos para beber y comer, los grandes cuencos para servir una bebida alcohólica obtenida del jugo de la caña de azúcar; además un recipiente de cuello amplio, en el cual los hombres transportan su chicha cuando salen en canoa a trabajar en la chacra o a pescar. Los **tonkon-ati** son recipientes pequeños, para beber y escanciar, por lo general con forma de frutos o animales, que se cuelgan de un anzuelo dentro



*Luego del quemado, se frota el recipiente por dentro y por fuera con resina arbórea. Este barniz lo convierte en impermeable, protegiendo la pintura dándole un brillo suave y uniforme*

del **chomo**, para poder sacar de él hasta el último resto de masato. A esto se agrega una media docena de formas especiales, menos habituales, como por ej. el "**chomo acostado**", que tiene el cuello al costado, recipientes para cocinar drogas y medicinas, pequeños cuencos con tapa, de los cuales los aprendices de shamán ingieren alucinógenos y jugo de tabaco y - como forma nueva predilecta- **chomos** con rostros remodelados o aplicados, un tipo de recipiente arcaizante, que probablemente ha sido copiado de urnas funerarias precolombinas.

El tesoro formal de la cerámica shipibo ha recibido aún otros "enriquecimientos": candelabros, tazas para té y café. Algunas mujeres imitan también cerámicas precolombinas de los libros del colegio de sus hijos. A la influencia misionera se debe la alcancía en forma de gallina incubando. Las formas de animales y objetos de cerámica de culturas ajenas se llaman, sin diferenciarlos, **jahuequi**, "cosas"; a veces lo moderno se reconoce también en la denominación castellana: "florero" o "cenicero".

## FABRICACION DE LA ALFARERIA

Los **chomos** tienen a menudo un tamaño imponente: un diámetro de 1m. no es ninguna rareza. En un recipiente tal, una mujer trabaja unas 70 horas. En éstas no se hallan incluidas la obtención del material y su cuidadosa preparación (como el adelgazamiento de la masa arcillosa con distintas cenizas de corteza de árbol y fragmentos de cerámica molida). La formación del recipiente en técnica de chorizo se hace rápidamente. Más laboriosos son el afinamiento y alisado de las paredes del recipiente, el endurecimiento y pulido del engobe blanco (barro colocado sobre el fondo que se pinta) con un guijarro de río y finalmente la pintura. Rara vez se mide la superficie que se va a pintar con la palma de la mano o se señala el layout con pequeñas marcas. La mayoría de las artistas no necesitan de tales planes auxiliares. Con trazos rápidos, seguros, se delinean las líneas principales anchas, luego las líneas paralelas más finas y los elementos de relleno entre ellas, que llevan mucho tiempo. Rara vez se corrige o se "borra"; en primer lugar, los diseños se hallan claramente concebidos en la mente, y segundo, las correcciones cuidadosas se reconocen también posteriormente.

Para colocar las distintas tierras de colores (entre otras, negro, blanco y rojo), las mujeres emplean copos de algodón para la capa del fondo y para las líneas anchas, así como un pincel hecho con un palito de bambú y un mechón de sus cabellos para las líneas finas. A veces se realiza parte del diseño en sgrafitto: las líneas delgadas se raspan con una aguja en el engobe.

El quemado se realiza, luego de distintos estadios del secado (en la sombra, en el sol y al lado del fuego de la cocina), en un fuego abierto. Para ello, se colocan los recipientes con la apertura hacia abajo sobre tres latas o fragmentos de cerámica, y arriba se colocan largos troncos de determinadas maderas en forma cónica. Luego del quemado, se frota el recipiente por dentro y por fuera con resina arbórea. Este barniz lo convierte en impermeable, protege la pintura y proporciona un brillo suave y uniforme.

En fiestas de baile, por ej. en el rito de corte de pelo de las adolescentes, se entierra el **chomo** hasta una tercera parte. Esto impide que se vuelque el recipiente y al mismo tiempo refresca la chicha. El se corresponde además con la concepción del esquema del cosmos: una tercera parte del mundo es "subterránea", y el dominio de espíritus "incivilizados", por eso no posee diseños.

## RECICLAJE

Un recipiente de cerámica que pierde no es, a diferencia de un balde de plástico roto, basura. Puede servir años como recipiente para tubérculos de yuca o bananas.

Las mitades de un **chomo** partido son adecuadas a menudo para guardar las materias primas para la alfarería o como lugar para que incuben las gallinas; otros fragmentos son utilizados como platitos para los colores de la alfarera. Cuando los pedazos son incluso para este fin demasiado pequeños, se los muele con una piedra en una escudilla de madera y se los mezcla en la arcilla como material adelgazante para hacer nuevos recipientes.

## AIRPORT ART

El fenómeno del *airport art*<sup>(3)</sup> es por lo menos tan antiguo como el turismo moderno de masas; como término, "airport art" es relativamente nuevo. Las asociaciones que produce son sumamente unitarias y casi todas negativas. "Airport art" tiene el resabio de barato, de imitación, de sucedáneo, de baratija, de mal gusto y de falsificación burda. El viajero con sentido artístico y por lo general también el coleccionista, buscan por el contrario autenticidad, tradicionalidad. *Airport art* es por cierto en la actualidad aceptado como objeto de investigación, pero no como "arte". El concepto posee una connotación peyorativa irónica.



Pero uno podría oponer a esta imagen del *airport art* y su enjuiciamiento a priori algunos aspectos a partir de la perspectiva de sus productores y compradores. Como ejemplo para esto se hallará aquí la relación entre arte tradicional y *airport art* de los Shipibo. Las características del típico *airport art* - y cómo aparece entre los Shipibo - son:

### En la producción

1. La producción simultánea de varios ejemplares del mismo formato: una vez observé la producción de 18 cuencos de exactamente el mismo grosor.
2. El entoscamiento de la forma: por ej. paredes más gruesas en las piezas de alfarería.
3. Un cambio de las proporciones, por ej. empequeñecimiento de los ejemplos a tamaños que entren dentro de una mochila o una valija: Los **chomo** tienen casi 1 m. de altura; los producidos en miniatura, que se venden en el aeropuerto, sólo miden de 5 a 10 cm.
4. La utilización de materiales no auténticos: por ej. perlas de plástico y de vidrio en vez de semillas; marcadores y colores de anilina en vez de las tierras de colores para pintar el recipiente y algodón producido industrialmente en vez de hilado a mano.
5. La trivialización del motivo, por ej. la integración de paradigmas significantes desde un punto de vista religioso en recipientes de uso común: Dado que todos los diseños shipibo poseen una significación ritual o mágica, toda aparición de un diseño en un objeto, que no se halla destinado al propio uso, es una profanación de este tipo.

### Características del *airport art* en la venta:

1. El encarecimiento desproporcionado respecto a objetos comparables en el comercio intraétnico: ¡hasta 1.000%!

2. La transgresión de límites locales y regionales: las mujeres Shipibo ofrecen sus productos en Iquitos y hasta en Lima, o sea, en los límites del territorio que habitan o más allá de los mismos. Característico del "empresariado independiente" de las mujeres que no se integran en mercados establecidos, o sea, que no respetan lugares, horarios, reglas ni autoridades de estas instituciones.

3. Un criterio, visto desde la perspectiva del comprador o usuario es la utilización de forma ajena a la habitual: el cuenco para comer pasa a ser objeto de decoración, el género se utiliza como mantel.

Una sola de estas características no convierte a un objeto en *airport art*; más bien tienen que hallarse presente rasgos en la producción, venta y uso para clasificarlos así. En los objetos shipibo producidos para el mercado turístico se hallan presentes todos los puntos mencionados.

## LA SIGNIFICACION DEL COMERCIO

La venta de cerámicas en el mercado externo brinda a los Shipibo dos ventajas especiales: En primer lugar rara vez ocupan a intermediarios, de modo que maximizan la ganancia<sup>(4)</sup> en segundo lugar, la alfarería y la venta son exclusivas de las mujeres. Lo primero es para el individuo quizás de más relevancia; lo último me parece más importante para la sociedad.

Ya desde fines del siglo pasado, los hombres Shipibo tenían oportunidad de ganar dinero, ya fuera como lavadores de oro, caucheros o peones de campo, y adquirir objetos, tanto de uso o de prestigio. En la actualidad trabajan a veces talando árboles o en la construcción de caminos. A los indígenas se les paga poco, a veces la mitad del salario mínimo oficial, que ya de por sí es bajo. A los Shipibo se los engaña regularmente en la venta de cueros de animales, pescado salado o harina de yuca. A pesar de esto, los hombres podían comprar tempranamente, incluso con estas bajas entradas, herramientas de metal, armas de fuego e incluso motores para canoas, que les aliviaban en gran medida los trabajos y mejoraban su posición económica y social frente a las mujeres.

Las mujeres no disponían de ninguna fuente de ingresos comparable. Pero en la actualidad, a través de la venta de las piezas de alfarería producidas en una semana, una mujer puede obtener más dinero que un hombre en todo un mes de trabajo jornalero. La tradicionalmente fuerte posición de la mujer, que a pesar de la continuación de la existente matrilocalidad, había sido debilitada a través de la introducción del trabajo jornalero, se ve seguramente reforzada a través de los crecientes aportes de las mujeres al presupuesto familiar. Un reforzamiento del papel de la mujer significa entre los Shipibo la consolidación de un rasgo esencial de las relaciones sociales tradicionales.

## EXPERIMENTOS ARTISTICOS

También en el ámbito artístico el *airport art* ha conducido a un desarrollo positivo, esto, según nuestro entendimiento de lo que es arte y según los criterios de los Shipibo:

Lathrap ya ha indicado, que un arte étnico otorga a los artistas un marco muy estrecho, en el cual ellos puedan desarrollar un estilo personal y realizar innovaciones. También entre los Shipibo, los que producen formas distintas arriesgan a que se rían de ellos, que se los margine y aisle. Pero el mercado turístico ofrece un campo de experimentación relativamente sin riesgos a las artistas especialmente creativas e innovadoras: Sin ofrecer sus productos a la crítica de sus vecinas, pueden ofrecérselos a los turistas, cuyos criterios estéticos son distintos y menos rigurosos que los de los Shipibo. Los éxitos en la venta otorgan seguridad a la artista y hacen que la aceptación de su innovación por parte del grupo sea más probable.

El hecho de que paulatinamente se establezcan recipientes antropomorfos con pajaritos en los hombros y otras "curiosidades", no muestra solamente que el arte Shipibo vive, sino que ilustra al mismo tiempo la significación del *airport art*.

## CERAMICA "BUENA" Y "MALA"

Ya unas pocas comparaciones con ilustraciones etnográficas muestran que en nuestros museos se hallan muchas cerámicas de los Shipibo especialmente malas. ¿Por qué es así?

La extendida suposición, de que el artista indígena ha sido "arruinado" por la demanda caracterizada por el desconocimiento y el gusto dudoso del turista ciertamente no es aplicable a los Shipibo. Ellos dan conscientemente al turista lo que éste merece -a veces con consideraciones burlescas-, y se mantienen fijos en aquello que corresponde a sus propias actuales necesidades de una actividad artística y enfrentamiento con su mundo.

Entre los Shipibo, el comercio con cerámicas posee tradición. Sus productos son codiciados en el Ucayali, y tienen una amplia dispersión. La autoconciencia de los Shipibo frente a otros grupos Pano más pequeños y a los vecinos Arawak, que por ej. han "aprendido" de los Shipibo a hacer cerámica y a pintar, sigue incólume. La venta de sus cerámicas, que transportan los diseños como los signos verdaderos de su cultura, posee rasgos casi mesiánicos.

Similar es su conducta frente a mujeres de étnias vecinas, como los Remo o los Amahuaca, cuando éstas están casadas dentro del grupo Shipibo o fueron robadas: A estas mujeres "salvajes" se las civiliza enseñándoles a pintar los

diseños. La divulgación consciente de su estilo artístico es la política exterior de los Shipibo.

El hecho de que las malas cerámicas son las que se hallan en los museos es signo de que a los Shipibo les va bastante bien. Las culturas, de las cuales todas sus obras más importantes pueden verse en nuestros museos, se hallan a menudo más destruidas; por lo menos puede partirse de la suposición, que los costosos objetos han sido elegidos por europeos. Los Shipibo, por el contrario, han decidido ellos mismos que cerámicas ofrecen. Para nosotros, los "gringos", no han inventado solamente recipientes especiales sino también una calidad especial.

## DOS CALIDADES

No existe hasta ahora ninguna mujer Shipibo que produzca recipientes exclusivamente para el mercado externo. Cada mujer puede producir la cerámica necesaria para su uso doméstico, como antes, y, lo que es más curioso, es que produce paralelamente dos tipos de cerámica: uno de alta calidad para el uso propio y uno de menor calidad para la venta. Esto no puede ser valorizado como la decadencia de una tradición sino que habla, por el contrario, de una autoconciencia, en la cual se corresponden valores tradicionales, internos, y se cumple con obligaciones nuevas, llegadas desde el exterior con descuido y cierto sentimiento de superioridad.

Los turistas y los comerciantes de arte poseen, en la valoración y elección de cerámicas criterios distintos y menos rigurosos que los indígenas. Como consecuencia de esto, las mujeres Shipibo producen las piezas de alfarería comerciales cada vez más rápida y desalineadamente. Por el contrario, en la producción de recipientes para el uso personal aplican siempre el mayor cuidado: Ellas saben que sus parientas, que también producen piezas de alfarería, y sus amigas, representan un público mucho más crítico que el de los "gringos" que se hallan de paso o de comerciantes ignorantes, que ha menudo juzgan los recipientes según el tamaño y el color. De este modo, es posible hallar en la casa para hacer cerámica de algunas alfareras una docena de platitos, toscamente formados y pintados estereotipadamente, junto a un recipiente de primera categoría. A veces, las mujeres no se toman ni el trabajo de barnizar el interior de los recipientes que se hallan destinados a las ventas en el aeropuerto o en hoteles: Los extranjeros no los utilizan para transportar agua ni para beber masato.

La producción de ceniceros y abridores de cartas con diseños de Shipibo no es, entonces, la superficialización y falsificación de un bien cultural auténtico, sino una ampliación consciente del repertorio en el sentido de una nueva creación de formas que tienen un objetivo especial. Los Shipibo no han reaccionado solamente a la demanda, sino que han actuado empresarialmente con una oferta.

## ACULTURACION: LAS CONSECUENCIAS DEL CONTACTO CULTURAL

En la cerámica Shipibo tradicional, la estética y la funcionalidad armonizan en compromisos ciertamente elegantes. Aún más funcionales que la cerámica son, sin embargo, los recipientes producidos industrialmente, y uno no puede tomar a mal el deseo de los Shipibo de comodidad o de una cocina "amueblada modernamente": Un balde de plástico para buscar agua pesa unos 700 gr: un recipiente de cerámica con la misma capacidad más de cinco veces más; y el camino para recoger agua es, a menudo, largo, especialmente en la estación seca. Una olla de cerámica se rompe luego de a lo sumo un año de haberla usado regularmente; una olla de aluminio dura cinco veces más. Las cuencas para beber de cerámica no sobreviven más de una fiesta; un jarro esmaltado es prácticamente indestructible. Por esta razón, especialmente en la cercanía de Pucallpa, la producción de cerámica para el uso diario merma continuamente y la producción para la venta aumenta continuamente.

Este proceso llama especialmente la atención porque los viajeros y también los etnólogos rara vez se internan mucho en territorio Shipibo y limitan sus observaciones - y sus compras - a los asentamientos cercanos a la ciudad. Es así que la cualidad nueva, realmente "mala", es sobrevalorizada; el "estado" del arte y la artesanía en aldeas fuertemente aculturadas se ve como un indicio de una pérdida cultural generalizada. Es sumamente difícil lograr hacer una colección de calidad de los tesoros de las formas tradicionales. Esta aseveración (que es cierta) se hace a menudo con un sentimiento nostálgico; a veces hasta como un reproche a los indígenas.

¿Pero con qué derecho? ¿No es el estilo "tradicional" (en la actualidad) un producto de muchos siglos de desarrollo tecnológico y artístico y de - bien demostradas - influencias de culturas extrañas? ¿Y no es el *airport art* de los Shipibo un medio eficaz de trato con los extranjeros? Con los diseños tradicionales se

encuentra uno con los espíritus; con los ahora pequeños recipientes y tasitas se encuentra uno con los blancos.

El hecho de que poseamos tanta mala cerámica Shipibo, nos muestra algo muy alagüeño: Que los rasgos esenciales de la cultura de los Shipibo se hallan intactos. Estas cerámicas son documento de un contacto cultural, cuya forma y desarrollo no se halla determinada solamente desde afuera. Entre los Shipibo encontraremos - en el doble sentido de la palabra - un "arte de la aculturación".

\* Este artículo ha sido publicado en una primera versión en alemán, bajo el mismo título, en *Volkskunst aus Peru*, C. Luna (Ed.) 32-43, Freiburg. Esta versión en castellano está a cargo del autor.

## NOTAS

- (1) A partir de ahora, en el texto, sólo "Shipibo".
- (2) Lit. "cosa de hombres".
- (3) Al utilizar el término y con la lista que sigue a continuación de rasgos definitorios me oriento según los trabajos ejemplares de Graburn 1976, Lathrap 1976, así como Pollig, Loschner y Hermann (todos en Ifa 1987 \*), los que sin embargo modifiqué y completé.
- (4) Véase Hoffmann 1964.

## BIBLIOGRAFIA

- DEBOER, WARREN R., and DONALD W. LATHRAP  
1979 The Making and Firing of Shipibo-Conibo Ceramics. En: Carol Kramer (ed.). *Ethnoarchaeology*, 102-138. New York.
- HOFFMANN, HANS  
1964 Money, Ecology, and Acculturation among the Shipibo of Peru. En: Ward H. Goodenough (ed.), *Explorations in Cultural Anthropology*, 259-276. New York.

IFA (Institut für Auslandsbeziehungen, ed.)

1987 **Airport Art: Das exotische Souvenir.** Stuttgart.

ILLIUS, BRUNO

1987 **Ani shinan: Schamanismus bei den Shipibo-Conibo.** Tübingen. (2. ed. Münster 1992).

1988 Die »Große Boa«. Kunst und Kosmologie der Shipibo-Conibo. En: Mark Münzel (ed.), **Die Mythen Sehen**, vol. 2:705-728. Frankfurt.

LATHRAP, DONALD W.

1976 Shipibo Tourist Art. En: Nelson H. H. Graburn (ed.), **Ethnic and Tourist Arts**, 197-207. Berkeley.

ROE, PETER G.

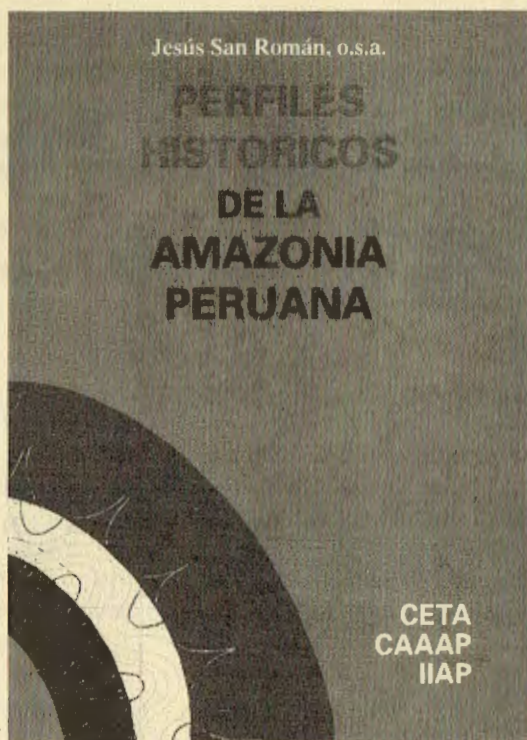
1982 **The Cosmic Zygote.** New Brunswick, N.J.

SPAHNI, JEAN-CHRISTIAN

1979 Fabrication et décoration de la céramique populaire du Pérou. En: **Bulletin de la Société Suisse des Américanistes** 43:21-44.

TESSMANN, GÜNTER

1928 **Menschen ohne Gott.** Stuttgart.



San Román, Jesús. 1994. **Perfiles Históricos de la Amazonía Peruana**. Segunda Edición Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica-CAAAP- / Iquitos: Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía Peruana. 274 p.

*Aproximación a la realidad Amazónica que contempla su historia desde el siglo XVI hasta nuestros días, convirtiéndose en un hito en la historiografía de la región.*



# LA MUJER COCAMA DEL BAJO UCAYALI

## MATRIMONIO, EMBARAZO, PARTO Y SALUD

Roxani Rivas

Este artículo es consecuencia del trabajo de campo realizado por la autora el primer semestre de 1992. Abarcó la margen derecha del río Ucayali entre los pueblos de Requena y Genaro Herrera, territorio habitado por el grupo Cocama. Aquí se recogen datos vinculados a los aspectos sociales y de salud.

This article presents the first results of fieldwork carried out during the first semester of 1992 in Cocama villages located on the right bank of the Ucayali river near the towns of Requena and Genaro Herrera. Data dealing with social issues and health were collected among the Cocama women.

A través de una investigación de campo realizada entre enero y junio de 1992 en caseríos ubicados en la margen derecha del bajo Ucayali entre los pueblos de Requena y Jenaro Herrera, se ha recopilado información sobre la mujer cocama. Los pobladores cocamas son de la familia etnolingüística Tupí-Guaraní. El caserío de Yanahallpa cuenta con una población de 350, Santa Rosa con 335, y Nuevo Pumacáhua con 120. Para mayor información sobre la zona, se puede consultar las siguientes obras: Anthony Stocks (1981) para la historia y el aspecto social y económico de los Cocamilla, Jaime Regan (1983) para el aspecto religioso de la región. Stocks y Stocks (1984) estudia la pérdida de prestigio de la mujer cocamilla por la ruptura de la división tradicional del trabajo por sexo dentro de un patrón de residencia patrilocal. Michael Chibnik y Wil de Jong (1992) incluyeron a Yanallpa y Santa Rosa en su estudio de la organización de mano de obra agrícola en la región.

### GRADO DE INSTRUCCIÓN

De las 45 mujeres entrevistadas tenemos:

- Analfabetas	24.4 %
- Primaria incompleta	64.4 %
- Primaria completa	4.4 %
- Secundaria incompleta	6.7 %

### MORTANDAD INFANTIL

Nuevo Pumacahua	11.9 %	
Yanallpa	12.4 %	
Santa Rosa	16.8 %	
Promedio General	13.7 %	de los niños que nacen mueren

### CAUSAS

- Nacen pero mueren por falta de implementos (prematuros, dificultades en el parto)	19.5 %
- Mal de 7 días (tétano) Al cortar el cordón umbilical lo hacen sin desinfectar los instrumentos	15.2 %
- Bronconeumonía	15.2 %
- Fiebre y diarrea	6.5 %
- Vómito y diarrea	6.5 %
- Otros (pelagra, hechicería, fiebre...)	32.6 %

## MATRIMONIO

En la Amazonía las relaciones que se establecen a través del matrimonio son cruciales, puesto que dan un indicio privilegiado de la organización social de todas las relaciones productivas donde el género juega un papel central.

El matrimonio constituye un paso mucho más contundente para los varones que para las mujeres ya que un hombre soltero no puede participar en la vida política del grupo, pues no tiene una posición definida en la red de relaciones entre los adultos, ya que es el mecanismo que permite entablar relaciones sociales y políticas entre los varones; por ejemplo, en todos los caseríos ribereños, tanto el tentiente gobernador como el agente municipal tienen que ser casados. Así las relaciones políticas al interior del grupo se definen según los derechos y obligaciones adquiridos entre los hombres, pero a través de sus matrimonios con mujeres.

Para el varón, las obligaciones del apoyo y servicio en la casa de la novia frecuentemente comienzan aun antes del matrimonio. Puede haber una etapa, durante la cual el pretendiente presta su fuerza de trabajo al grupo familiar de la novia hasta lograr el consentimiento para el matrimonio. Son muy pocos matrimonios los que actualmente se han contraído civil o religiosamente. La mayoría simplemente ha sido por arreglo y contraídos sin el beneficio de papeles o del clero, porque no hay ningún sacerdote que ahora resida en la comunidad y las visitas son sumamente raras.

El fútbol tiene funciones muy importantes por crear solidaridad entre los varones más allá de parientes inmediatos y especialmente en la comunicación intercomunal. También tiene importancia en el sistema matrimonial, porque los jóvenes de las comunidades pequeñas encuentran frecuentemente a sus esposas a través de las visitas realizadas a otras comunidades para jugar fútbol.

La pareja se enamora en secreto. Los padres de la joven intuyen más o menos las intenciones del futuro yerno. Así, éste tiene que pasar por una prueba que ellos denominan *yerno prueba*. El futuro suegro le invita a ir al monte, y si por esa fecha hay minga, van juntos a ella. Ahí el padre de la chica busca el árbol más grueso y duro. Si lo tumba en un día, quiere decir que el joven ya puede hacer su chacra. Entonces está apto para ser buen marido. De ahí que los viejos, cuando ven un palo duro dicen: "Estos es un *yerno prueba*." A veces la prueba no consiste en tumbiar un árbol, sino en ir a pescar o cazar un determinado animal.

Pasada la prueba, los padres de la chica realizan la ceremonia o *Ilo Tipina* (así es designado en Santa Rosa), donde invitan a sus familiares más cercanos. Ante los padres de la chica, el joven se presenta y pide a la hija como mujer. Luego los padres llaman a su hija para preguntarle si está de acuerdo. De ahí los aconsejan para que sean buenos padres y se quieran siempre.

Los padres de la chica consultan también a los padres del joven para ver si aceptan a su hija. En mutuo acuerdo el padre de la chica entrega su hija al joven, diciéndoles: "desde este momento son marido y mujer". En algunos casos los padres convienen un "plazo" para que se casen por lo civil, pero dicha fecha es muy flexible, al punto que nunca llega a realizarse. Esto lo refleja la encuesta realizada a 45 mujeres. El 81% están reunidas.

### PLANIFICACIÓN FAMILIAR

	N. Pumacahua	Yanallpa	Santa Rosa
Control natural de la natalidad (incluido hierbas)	61.6%	23.1%	38.9%
Desconocimiento total del control del embarazo <sup>(1)</sup>	38.4%	53.8%	61.1%
Usaron alguna vez anticonceptivos de farmacia <sup>(2)</sup>	0%	23.1%	0%

### Hierbas para Prevenir Hijos

Las siguientes recetas se toman para evitar hijos. Al dejar de tomar, la mujer permanece estéril durante un año y medio a dos años.

— Faltando 8 días para que te venga la menstruación se toma, en ayunas por la mañana el jugo de una toronja, y luego se baña. Esto se toma durante 8 días hasta que regles, y cuando estás con tu período, dejas de tomar. Y sólo al dejarte tu período, tomas una última vez.

— *Yahuara Piripiri* es una hierba que tiene como raíz unos tubérculos parecidos a la cebolla. Esta se lava, se machaca y se suelta al agua que está hirviendo. Se toma cuando nos viene la regla y 4 días más, en la mañana y tarde.

Dosis: un vasito bien cargadito.

- *Suelda Consuelda* es una planta parásito. Se recomienda la que crece en la toronja y limón. Se hace hervir 6 hojas. Se toma cuando nos viene la regla y 4 días más, en la mañana y tarde.
- *Corteza de Shushuhuasi* se hace hervir hasta que esté bien cargado. Se toma caliente una taza por día. Se comienza a tomar 15 días después de la regla según la calentura de cada mujer.

### Para Regular la Regla que No Viene

- La semilla de la palta se pica en cuadraditos y se hace hervir hasta que esté bien cargado.
- La corteza del mango dulce se prepara igual que el anterior.
- Corteza de Punga se prepara igual que el anterior, o si no se macera en aguardiente y se toma.
- Raíz de Pishuayo se prepara igual que el primero.
- La Cortadera se cocina su cogolla (debe ser morado y de hojas anchas).
- La raíz de la Cocona se lava y se cocina, y se toma medio vaso 3 veces al día.
- Hoja de Palta, aquellas que caen del árbol y están amarillentas, se toman como té.
- El cogollo de la ruda se seca y cocina. Agregándole 3 pastillas de antalgina en medio vaso, se toma a la hora de acostarse.
- La flor de Papaya macho se hace hervir y se toma con 4 quemicetinas. La resina se toma en agua tibia 3 veces al día.
- La raíz de la cortadera (parece una papa) se cocina y se toma media tasa 3 veces al día. Una raíz sirve para la toma de un día.

- La raíz del limón chico se machaca y se toma cocinada, bien cargada medio vaso por la madrugada. Se dieta y ayuna hasta el medio día.
- La flor del guineo de pildorilla (conocido en la zona como guineo mono). La flor que está cerca del pupo se cocina y se toma todo el día en reemplazo de agua.

**Nota:** Se toma hasta que venga la menstruación un vaso diario en aquellas recetas que no especifican nada.

### Para Concebir Hijos

Cuando una mujer no puede tener hijos dicen que está resfriado su vientre. Entonces "se le liga" para que pueda tener.

- Las hojas de algodón, toronja, guaba, naranja y plátanos se cocinan y se toman un poco caliente. El resto del líquido se pone en una bandeja grande con agua, y la mujer se da un baño de asiento, es decir la mujer se sienta en la bandeja por dos horas.
- Se macera la miel de colmena en aguardiente durante 8 días. Luego se la toma.

### EL ARTE DE LAS PARTERAS

Los pasos que se dan para el alumbramiento están resumidos en lo siguiente:

#### Antes del parto

1) Estando embarazada la mujer, se restringe a comer algunos animales, porque *cutipará* al niño, pudiéndole matar.

*Está prohibido comer, cuando estás embarazada porque te cutipa, no cuando comes sino cuando nace la criatura. Le cutipa y se muere la criatura:*

- *huapo: porque se seca la criatura, le hace bien flaquito.*

- lagarto: les hace hinchar la barriga, y se forman unas listas en su barriga ola, ola, rayitas, rayitas en la barriga.
- El perro le cutipa, les da fiebre, se hacen cansaditos, se quejan.
- víbora y boa: le cutipa, haciéndole cagar blanco, blanco su caquita
- El Shiwi, es un animal igual que el mono, pero es bien gordo, fuerte. Cuando se lo come, le hace fuerte. Cuando se lo come, le hace fuerte a la criatura, bien gordo.
- Matamata: nacen los niños con un arete en el cuello, y se hace bien rojo su cuellito, igualito que la matamata...te cutipa cuando se le tiene miedo...para comer esto hay que comerlo bailando, para que no cutipe...no se le mira porque te asusta y cutipa la criatura...esto cuando la criatura es débil.

*Estando embarazada, yo jugaba con los chanchos. Me gustaba verlos caminar gordos, pero me dijeron que no jugara porque le cutipa y su almita le lleva.*

2) A los 5 o 6 meses acuden a la partera para que las soben. Esta las "toca" (mete el dedo por la vagina) para saber si está derecho o no el niño. Si no está lo endereza sobándole.

3) Cuando a la mujer le vienen los dolores, la partera vuelve a sobarle y "tocarle" para ver si sigue derecho el niño. Entonce para acelerar el parto le "convida":

- Hoja de algodón, más agua florida, más hoja de plátano seco. Todo esto se hace hervir y tomar caliente con una pastilla mejoral.
- Corteza de sharamasha hervida.
- Hoja de plátano seco, hoja de algodón, más agua florida, más manteca de gallina negra. Esto se hace hervir y tomar caliente.

Estas recetas hacen que se caliente el cuerpo y así no dure mucho el parto.

*Cuando ya va a tener el bebe, uno de mamá se suda, todo el cuerpo se calienta. Por eso se le pulsa en la corona de la cabeza. Cuando ya se ve que uno va a tener se le ayuda y agarra al bebé.*

Miguelina

4) Cuando ya salió el niño llaman al padrino/madrina para que corte el cordón umbilical. La madre con anticipación habla con dicha persona diciéndole que quiere que sea su compadre/comadre. Pero muchas veces es la misma partera quien realiza esto. El que corta el cordón es denominado "compadre de ombligo".

*La persona que corta el ombligo hace un pacto con sangre, y lo más sagrado que hay es el compadre. De esto no se puede burlar.*

5) Con la sangre que queda en el cordón umbilical se hace una crucesita en la frente del niño.

*Con la sangresita del cordón se le pinta un crucesita en la frente y en su carita se le hace topar con sangre, porque algún día no sea descarado, sepa respetar a su madrina o familia. Si no lo hacen, es un sinvergüenza, no tiene vergüenza de nada.*

*Cuando le arrancan el cordón umbilical al ombligo, le echan su sangresita en sus cachetes y en la frente. Hacen una crucesita y le soban el cachete con la sangre. Eso decían los antiguos, si es mujer o varón, para que tengan vergüenza a sus padrinos... Si no le echan esa crucesita, son sinvergüenzas, no le respetan a sus padrinos.*

También se lo hace con el fin de prevenir el mal de 7 días (tétano). Muchas veces no se desinfecta el material que se utiliza para hacer el corte.

6) Se amarra el cordón umbilical con una soguita. Esta hace que se corte en 3 o 4 días. Luego se baña, viste y asea a la criatura.

7) Se lava la señora y se le "convida":

- 2 tabletas de mejoral más café, y por 8 días tomará sólo café cargado.

Luego toman remedios vegetales para cicatrizar el vientre:

- La resina de Pandisho lo maceran en aguardiente y toman una copita todas las mañanas hasta acabar un litro.



- La resina del Shushuhuasi macerado en aguardiente. (Se toma igual que la anterior receta.)
- La resina del Capinurí macerado en aguardiente. (Se toma igual.)
- Se toma en trago la corteza del Sapo Huasca, si es que se tiene mucho dolor. (Se toma igual.)
- Trago de ajengibre (guión) o se le hace hervir tomándolo caliente todas las mañanas.

8) Después de dar a luz, descansan 7 días, tanto el niño como la mujer. No se levantan de su cama para prevenir el mal de 7 días y el sobreparto.

Esta es información registrada en las encuestas a las mujeres, ninguna de las cuales es curandera. Demuestra el conocimiento que tienen las mujeres de su medio ambiente para el cuidado de su cuerpo.

### Alumbramiento

En la zona investigada son muy comunes las *comadronas parteras* quienes ayudan en el alumbramiento a la mujer ribereña, aunque se observa en muchos casos la ausencia de ellas porque algunas parturientas paren solas o simplemente con la ayuda del marido:

- Con ayuda de parteras	22/42	52.3 %
- Primeros hijos con parteras, luego solas	10/42	23.8 %
- Solas (a veces con ayuda del marido)	9/42	21.4 %
- Hospital	1/42	2.3 %

Las entrevistas fueron 45 pero excluyó a tres por:

- Una mujer es estéril.
- Otra fue recién a vivir en la zona de investigación.
- Una mujer llevaba 2 años reunida sin hijos.

### Enfermedades y Cura Casera Practicada por Mujeres

*Dolor de Cabeza:* Se escogen hojas de Mucurá, Lancetilla, Hierba Santa y Malva; todas las hojas se chapean (frotan) en agua, con este líquido se moja la cabeza junto con tajadas de toronja.

*Diarreas:* Cogollos (hojas tiernas) de árboles: Casho, Guayaba, se los machaca y mezcla con la resina de Piñón. Esto se dá a la criatura.

- La papa del Yuhuara Piripiri (hierba) se lo cocina y toma como té; 2 o 3 cucharadas diarias.
- Existe una clasificación de Diarreas dado por el calor del estómago o por el frío. Se busca para poder distinguirlos.

*Calor:* Malva hervida y serenada.

*Frío:* Hojas de algodón, cordoncillo, Casho y Guayaba. A todos se les hace hervir y se toma.

*Arco Colorado:* Al plátano Sapucho se le ralla y mezcla con alcanfor y aguardiente; este líquido se pasa en la parte afectada.

La hoja de ají machacado con alcanfor, esto se pone en la parte afectada.

*Arco Blanco:* Los síntomas son que la persona empieza a hincharse y se pone pálida (sin Fiebre).

- Se saca un trozo de corteza de Amaciza Blanca y se pone en un recipiente con agua. Se baña con esto.

- Se coge unas cuantas hojas de Higuera y se chapean en un balde de agua (3/4 de litro aproximadamente). Con esto se baña al niño de arriba a bajo.

*Fiebre, Dolor De Cabeza, "Mareacion":* Hojas de Piñón (arbusto mediano cuyas hojas parecen tréboles de color rojizo) se chapean en agua tibia, tomándolo en vez del agua.

*Fiebre Rematada:* (que no nos deja) La hoja de Asnapunga que es hedionda (mal olor) se toma en té.

*Dolor De Cabeza y Fiebre:* Se exprime el jugo de limón o toronja y se pone en la cabeza.

*Fiebre:* Para refrescar la cabeza se chapea la Malva con Hierba Luisa.

*Ventre:* Se saca la resina de Renaquilla (palo) "donde sale el sol y donde

entra", mezclándolo con agua tibia. Se toma una cucharada una vez al día hasta sanarse, puede ser 2 o 3 meses.

**Nota:** Al tomar esta planta se hace dieta de sal, no se come pescado con muela, ni manteca, ni azúcar, ni el sol debe darnos.

- La corteza y resina de Sapo Huasca, ambos se mezclan en aguardiente y toma.

- La resina de Capinurí se hierva, se hace un emplaste con trapo y se pone en el vientre.

- Hojas de cordoncillo se tomas como té en vez de agua.

- Corteza de Huacapú se machaca en una tela fina, luego se diluye en agua, exprimiendo para tomarlo.

**Vientre y Reumatismo:** La corteza del Pájaro Bobo se madura en aguardiente por espacio de 8 días.

**Precauciones:** no se debe mojar.

**Vesícula:** Se machaca una porción de hoja de Vervena y el jugo se esgrime. Un vaso diario en ayunas por 8 mañanas.

**Reacciones del organismo:** cuando se toma se vomita y te da dolor de cabeza con debilidad de cuerpo. Por eso hay que bañarse.

**Siso:** Se machaca la hoja de Mullaca, exprimiendo su jugo. Este se hecha a la herida.

**Indigestion:** -Al fruto de las cocona se cocina bien hasta que su cáscara salga; el jugo se cuele y luego se serena poniéndole Sal de Eno. Se toma como agua de tiempo.

**Gripe:** Se chapea la Mucura y con esto se baña.

**Tosferina:** Cashacushiyo (así se llama a las espinas de Cuerpo Espín) las espinas se ponen en un recipiente para tostarlo (huele mal cuando está turrado) y después se tritura y cuele. Se toma como té agregándole 2 gotas de limón.

*Higado:* La flor y hoja de la Retama, cuyo sabor es la del maíz choclo, se cocina y toma como agua de tiempo.

- Si se quiere purgar se lo toma caliente.

- Si está inflamado, se saca la raíz del Huasaí (palmera) se cocina y serena.

Este líquido se le hecha en una bandeja grande con agua y el afectado se sienta ahí como baño de asiento.

- Se coge hojas de Malva, se chapea y toma junto con yastá.

- La raíz de la Cortadera (que tiene la hoja ancha, no la menuda) se lava y hierve. Se lo serena y toma en lugar de agua.

- Se cogen hojas de Verdulaga, se machacan y ponen en un recipiente con agua. Se serena y toma como agua de tiempo.

- Shivé serenado (fariña con agua)

- El fruto de la cocona se cocina en agua y cola, tomándolo como agua de tiempo.

- La raíz del Huasaí (palmera) se cocina en agua y toma con agua de tiempo.

*Hongos en el Pie:* Hojas de papaya, más un poco de sal. Hojas de camote, más un poco de sal. Ambos se cocinan y con el jugo se lava el pie.

*Colera:* Se esgrime la toronja. Dicho jugo se hace hervir bastante hasta que quede 1/2 vaso. Se toma 3 veces por día: mañana, 1/2 día y tarde.

*Bronquitis:* Se machaca las semillas de sandía y zapallo mezclándose con una cuchara, más orina al cálculo y unas gotas de aceite de almendra. Dosis: 3 veces al día una cucharadita.

*Pelagra:* Síntomas: Los ojos se llenan de materia, al igual que la conjuntivitis, con tos seca (a muchos esto no les dá), más fiebre que no deja.

Tratamiento: Se toma: 1) media cucharadita de azúcar y 3 gotas de limón.

2) Miel de colmena con jugo de toronja (según la cantidad de la colmena). 3) Fresco de cogollo de Santa María, piñón, Hierba Santa, se pican estas hojas menudo, mezclándolos con 1/2 cucharada de magnesia. Nos 1, 2, y 3 se mezclan y ponen al sereno, amaneciendo el preparado claro. Se dá por cucharadas.

*Cortes:* Una parte de la corteza de chushuhuasi se hierva, con esto se limpia la herida; otra parte se ralla hasta que quede polvo, este se pone al corte para cicatrizarlo.

*Heridas que no Quieren Sanarse:* Se saca la resina del Mururé (palo) de "donde entra y sale el sol". Se toma dietado bien temprano mezclado en agua tibia, una cucharada diaria.

*Dolor de Orines:* Se chapea la malva con limón y se toma.

*Dolor de Estómago:* A un trozo de madera Cumaseba se le raspa y cocina. Se toma como té, 3 veces al día, 1/2 taza.

*Quebradura de Huesos, Hernias:* Se macera la hoja de Suelda cosuelada en aguardiente y se toma en copitas.

*Angochupo:* Se sangra el Bellaco Caspi, dicha resina se empapa en algodón y hecha al tumor. Se sirve para "hacer regresar".

*Reumatismo (Mal De Frío Dolor De Hueso):*

- La resina de Pandisho, se pone en la parte afectada (se dieta).
- Corteza del Doctor Caspi se cocina y toma como agua de tiempo.
- La resina del Mururé se coloca en la parte que duele.
- La corteza del Sapo Huasca se cocina y toma 1/2 cucharadita 4 veces al día hasta sanarse. Es amargo.
- La corteza de Sacha Ajo se la macera en aguardiente y se toma.

*Tumor y/o Bronquitis:* La hoja de Tuna (Cactus) se ralla y se pone en la parte afectada. Cualquiera no puede coger la hoja pues la planta es celosa, quiere morir.

*Tumor y/o Mal de Gente:* La resina del Zapote Renaco se toma o pone en el tumor, sin conversar con nadie, mal dormido (no debe hacerse contacto con el marido) hasta que el tumor se cure y también el mal de gente.

*Saladera:* Bañarse con mucura.

*Mal de Hechizado:* Se cocina hoja de Patiquina, más la hoja de la Huama (planta acuática que come las taricayas y peces), más 8 hojas de Piñón colorado, más 2 dientes de ajos, más 4 cigarros mapachos, más 6 gotas de creolina, más 5 gotas de gasolina. Cuando se prepara se toma un poco, mojándose la cabeza con malva. Al líquido se le ahuma y al afectado se le hace recibir el vapor de agua, tapándose con una sábana.

**Nota:** Receta de un curandero dada por una señora que fue hasta Iquitos a curarse del mal de gente.

*Para Curar al Borracho:* La semilla del Piñón (2 ó 3) se mezcla en su comida, pero cuando esta dosis resulta muy fuerte, pues dá efectos de diarrea, se contrarresta con plátano Caranti (es decir asado con cáscara) tomándolo como un chapo.

– La hoja de la Ñusña pachana se cocina en agua. Se toma en Luna Verde 4 días, durante 5 lunas verdes.

– Del pescado muelón Puñusique se saca su "pococha" (vejiga natatoria) ésta se macera en una botella de aguardiente, enterrándola en tierra por 15 días. Se toma en copitas hasta terminarlo.

## APROXIMACIONES PARA EL ANÁLISIS DE DATOS DE LA INVESTIGACIÓN

– Los aspectos culturales tradicionales, así como el difícil proceso de colonización en la zona por el que atrevió este grupo étnico, determinarán el enfoque para una comprensión más cercana a la realidad sobre el rol femenino en el pueblo cocama.

– Como primera impresión parece que el rol social de la mujer cocama cobra mayor trascendencia en la organización social debido fundamentalmente a la importancia que tiene para el varón el matrimonio como acceso a un nivel social diferenciado. Sin embargo ello no necesariamente implica una valoración significativa de la mujer como sujeto social, ni asegura niveles altos de autoestima.

- Sobre el cuidado del embarazo y el parto se reconoce el profundo acercamiento que tienen las mujeres cocamas con su medio ambiente para utilizar los recursos naturales en el cuidado de su cuerpo en una perspectiva no sólo curativa sino preventiva de futuras complicaciones en su estado de salud. Estos conocimientos también se utilizan para el cuidado de la salud de sus familias.

- Con la influencia de la cultura occidental a través de los programas de planificación familiar y la campaña de difusión de la utilización de métodos anticonceptivos, se observa su poca eficacia debido principalmente al descuido que tienen estos programas de los factores culturales y psicológicos de la población con la que se trabaja.

## NOTAS

- (1) Es de resaltar que tanto las comunidades de Yanallpa como de Santa Rosa han mantenido y mantienen hasta ahora un contacto considerable con la sociedad nacional, a través del mercado, que ha hecho que las mujeres pierdan gradualmente sus mecanismos tradicionales de control del embarazo.
- (2) Años atrás los pobladores de Yanallpa recibieron visitas del área de salud. Entre ellas hubo una campaña acerca del uso de anticonceptivos que no tuvo resultados positivos porque se ignoraron las prácticas y conocimientos tradicionales de las mujeres implicadas. Actualmente existe indiferencia y escepticismo en su uso como lo demuestra el testimonio de una informante. Ante la pregunta "¿Usted conoce y usa anticonceptivos?", nos dijo:

*No, nunca, así envejecí. Antes esas cosas no existían, se tenía no más los hijos año en año. No sabían cómo curarlos. Pero creo que tomando algunas pastillas se encontraban embarazadas. Un tiempito escuchaba que usaban pero ahora ya se olvidaron de usar pues muchas tuvieron hijos usando pastillas...las pobres somos descuidadas.*

## BIBLIOGRAFIA

CHIBNIK, MICHAEL Y WIL DE JONG.

1992 Organización de la Mano de Obra Agrícola en las Comunidades Ribereñas de la Amazonía Peruana. En: *Amazonía Peruana*, Nº 21, pp. 181-215. Lima.

REGAN, JAIME.

1983 *Hacia la Tierra Sin Mal: Estudio de la Religión del Pueblo en la Amazonía*, 2 tomos. Iquitos: Centros de Estudios Teológicos de la Amazonía.

STOCKS, ANTHONY.

1981 *Los Nativos Invisibles: Notas sobre la Historia y Realidad Actual de los Cocamilla del Río Huallaga, Perú*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.

STOCKS, KATHLEEN Y ANTHONY STOCKS.

1984 *Status de la Mujer y Cambio por Aculturación: Casos del Alto Amazonas*. En: *Amazonía Peruana*, Nº. 10, pp. 65-77.



# LA COMUNIDAD NATIVA DE DIAMANTE Y SU ENTORNO ORGANIZACIONAL

Gustavo Ruiz Pereyra

El objetivo general de este trabajo es hacer un análisis de la situación actual de la Comunidad Nativa de Diamante, como parte de la red de organizaciones vinculadas a la Reserva de la Biósfera del Manu. Mediante este análisis se intenta reconocer, en una primera aproximación, los factores claves que influyen en la efectividad de este sistema organizacional. Este estudio busca contribuir a mejorar el manejo de la reserva y de la zona de influencia, así como a lograr una mayor participación de las poblaciones indígenas en el proceso de toma de decisiones.

The general objective of this article is to analyze the current situation of the native village of Diamante as part of a network of organizations associated with the Reserve of the Biosphere of the Manu river basin. The author identifies key factors that influence this organizational system. It is hoped that this study will contribute to a better management of the Reserve and a greater participation of the native people in decision making.

## INTRODUCCION

La Reserva de la Biósfera del Manu (RBM) es una de las más importantes y representativas áreas protegidas en el mundo. Fue reconocida por la UNESCO, a propuesta del gobierno peruano, en 1977. Desde entonces, las actividades de conservación y desarrollo en esta reserva y en la zona de influencia han pasado por períodos de distinta intensidad, debido tanto a la cantidad de organizaciones involucradas, como a su mayor o menor actividad.

El número de organizaciones gubernamentales y no gubernamentales vinculadas a la RBM, que para los fines del estudio son consideradas como una red<sup>(1)</sup>, llegó en sus momentos de mayor actividad a cerca de 30 organizaciones. Sin embargo, a pesar del significativo número, en términos de manejo efectivo, los resultados no han sido los más deseados, y en algunos casos han sido inesperados.

Además, la crisis socio-económica que ha afectado al país en la última década, ha sido una severa restricción para la continuidad de las actividades de estas organizaciones, cuyo número se ha reducido grandemente. Como es usual, en circunstancias de este tipo, los más afectados tienden a ser los eslabones más débiles de la cadena, en nuestro caso, las poblaciones indígenas. Esta es la razón por la que se hace necesario aprender mucho más acerca de sus percepciones y expectativas.

Es por las razones expuestas, que existe un interés en efectuar estudios que permitan un mejor entendimiento del sistema en su conjunto.

El objetivo general de este trabajo es hacer un análisis de la situación actual de la Comunidad Nativa de Diamante (CND), como parte de la red de organizaciones vinculadas a la RBM. Mediante este análisis se intenta reconocer, en una primera aproximación, los factores claves que influyen en la efectividad de este sistema organizacional. Este estudio busca contribuir a mejorar el manejo de la reserva y de la zona de influencia, así como a lograr una mayor participación de las poblaciones indígenas en el proceso de toma de decisiones.

El análisis organizacional ha recibido muy escasa atención como parte del manejo de áreas protegidas, a nivel mundial, y, en particular en el Perú. Como consecuencia, en el caso del sistema de organizaciones vinculadas a la RBM, se manifiesta una restricción para identificar un objetivo común y para llevar a cabo un esfuerzo deliberado que permita estructurar un sistema más cooperativo.

Por otra parte, las comunidades indígenas, con contacto más cercano a la civilización moderna, están en un acelerado proceso de integración. Esto conlleva la pérdida de sus conocimientos tradicionales y la incapacidad para obtener y adaptarse a las opciones modernas. En el sentido organizacional, las comunidades indígenas están perdiendo poder, y la consecuente capacidad para negociación política y para desempeñar adecuadamente su rol como parte de la red.

En términos generales, la Comunidad Nativa de Diamante adolece, en la actualidad, de falta de espíritu comunal, capacidad de administración, liderazgo y sentido de propósito; confusión acerca de sus valores; predominancia de intereses individuales sobre los intereses comunales; y fuerte dependencia de organizaciones de fuera.

La red organizacional de la RBM no está operando como tal, si pensamos en un sentido de red, como un conjunto de organizaciones interactuando con un objetivo común. Aún se puede afirmar, que muchas organizaciones componentes de la red ni siquiera se reconocen como parte de un sistema. Dos aspectos característicos de la red, en los últimos años, han sido la falta de integración y una excesiva competencia. En la actualidad, las dificultades para sobrevivir, organizacionalmente, limitan una mayor cooperación.

La interacción de las comunidades indígenas como la gran mayoría del resto de las organizaciones está caracterizada por la desconfianza. La integración real de las comunidades indígenas como parte de la red sólo será posible, cuando se establezcan adecuados mecanismos para su real participación en el proceso de toma de decisiones para el manejo de la reserva y para la resolución de conflictos.

## METODOLOGIA

La metodología utilizada para el análisis de la red de organizaciones vinculadas en sus actividades a la Reserva de la Biósfera del Manu ha sido múltiple, y el enfoque socio-ecológico. Múltiple, a fin de poder acceder a los variados aspectos de una realidad compleja; socio-ecológico, ya que permite el entendimiento de los orígenes, persistencia, alteración o destrucción de una red de relaciones sociales.

Es necesario mencionar el hecho de que, el interés principal del estudio era investigar cómo las actividades de estas organizaciones afectan a las

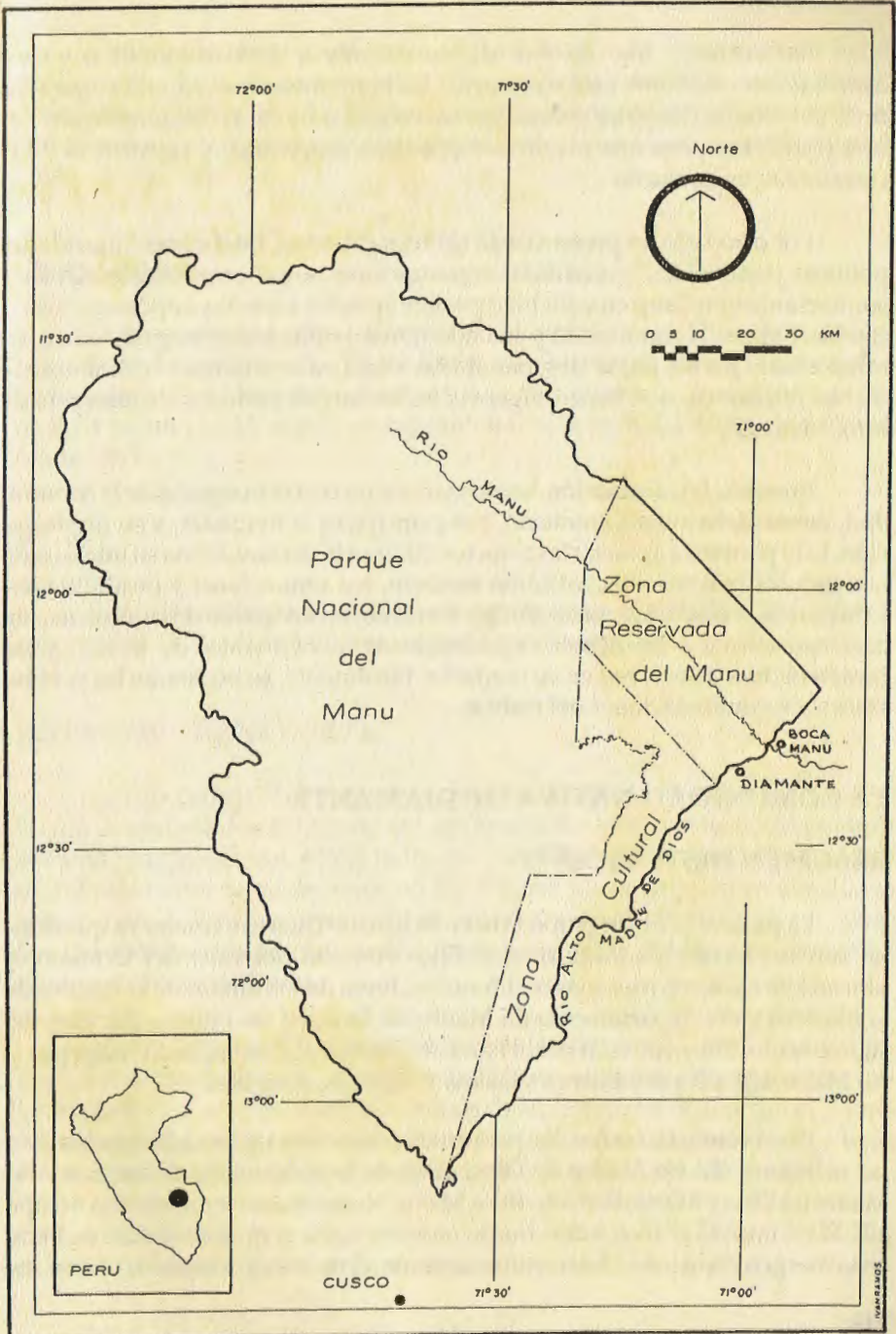
poblaciones indígenas con mayor interacción con otras organizaciones en el área, así como a su modo de vida. Es a la vez importante indicar, que debido al corto período de tiempo para llevar a cabo un estudio etnográfico más amplio con otras comunidades nativas, se seleccionó a la Comunidad Nativa de Diamante (CND), por su representatividad; como un caso de estudio. La CND está legalmente reconocida como una organización, y cuenta con una prolongada permanencia en el área; ha tenido una permanente interacción con las diversas organizaciones involucradas con la RBM; se encuentra ubicada en los límites de esta reserva, y no está bajo una permanente influencia de alguna institución en particular.

La relativa mayoría del peso de la información obtenida en Madre de Dios, durante los 45 días de permanencia en la región, proviene, pues, del periodo de 30 días en residencia en Diamante, en donde se utilizó la metodología de la observación participativa, es decir, de incorporarse en la vida cotidiana de la comunidad.

A fin de reforzar la visión antropológica de este estudio, decidí que mi asistente fuera de la especialidad de antropología, y además, que fuera mujer. Esto demostró ser extremadamente útil para obtener una mayor y mejor comunicación con las mujeres de la comunidad, lo que hubiera sido bastante restringido para mí, en mi condición de hombre, dadas las costumbres predominantes.

El énfasis del trabajo en la experiencia de la comunidad nativa, con todas las limitaciones que conlleva en el estudio de una red de organizaciones, nos dio la ventaja de poder introducirnos en la red por el lado más débil de la trama, donde se expresan los síntomas con mayor claridad.

Las fuentes de información privilegiadas son los testimonios de los nativos; pero también tuvimos acceso a parte de los archivos y documentos de la comunidad. Información adicional sobre la comunidad y otras organizaciones fue obtenida de representantes y miembros de otras organizaciones en el área. La razón principal de poner énfasis en los testimonios de los nativos, como fuente de información, no es necesariamente la objetividad o veracidad de sus afirmaciones, sino la validez de sus percepciones sobre ellos mismos, como individuos y, sobretudo, como miembros de una colectividad, y una organización formal.



MAPA N° 1 RESERVA DE LA BIOSFERA DEL MANU

No obstante, que algunos de los miembros de la comunidad ya me conocían de anteriores periodos cortos de permanencia en su aldea, para los fines del estudio debemos considerarnos como foráneos, y, obviamente, ésta es una restricción para una mayor comprensión sistemática y estructural de la comunidad en conjunto.

Por otro lado, la presencia de agentes externos, tales como autoridades políticas, personal de algunas de las organizaciones no gubernamentales (ONGs), comerciantes, etc., aun cuando hizo posible apreciar aspectos importantes de la interacción con la comunidad y sus miembros, puede haber magnificado o, en otros casos, hecho pasar desapercibidas otras características constantes de dichas relaciones, que tienen vigencia en los largos periodos de ausencia de estos "actores".

Presento la información, comenzando con una descripción de la comunidad, como asentamiento humano, sus principales actividades, y su organización. Esto permitirá apreciar las características más destacadas de su interacción con otras organizaciones, así como también, sus limitaciones y posibilidades. Esta parte es complementada con dos secciones en las que se da la información correspondiente a las demás organizaciones conformantes de la red, y las características de esta red en su conjunto. Finalmente, se presentan las conclusiones y recomendaciones del trabajo.

## LA COMUNIDAD NATIVA DE DIAMANTE

### RESUMEN HISTORICO<sup>(2)</sup>

La presencia de un grupo Piro en Madre de Dios es extraña, ya que estos no son sus territorios tradicionales. Ellos vinieron del valle del Urubamba, ubicado en los territorios más occidentales, fuera de los límites de la reserva de la biósfera y del departamento de Madre de Dios, en las últimas décadas del siglo pasado. Ellos vinieron por el Istmo de Fitzcarrald, navegando luego por el río Manu. Los piro son buenos viajeros y, además, sociables.

Hace veinticinco años, los piro establecieron su primer asentamiento en los márgenes del río Madre de Dios, cerca de la confluencia de los ríos Alto Madre de Dios y Manu, llamado Boca Manu. No permanecieron mucho tiempo allí. El río inundó el área, y decidieron moverse hacia el río Alto Madre de Dios, en la margen izquierda. Desafortunadamente, el río volvió a inundar el área, así

que decidieron continuar subiendo el Alto Madre de Dios hasta la actual localización. Llamaron a este lugar Nuevo Diamante. Han estado ahí por alrededor de dieciocho años. Ellos obtuvieron los títulos de propiedad de sus tierras cuando fueron reconocidos legalmente como Comunidad Nativa, en 1986.

## UBICACION

Diamante se encuentra en la margen derecha del río Alto Madre de Dios (ver Mapa 1), siendo este río el límite de la reserva de la biosfera. Este asentamiento está ubicado en la selva baja, a 380 m.s.n.m., se encuentra a 7 Km de Boca Manu y 350 Km de Puerto Maldonado, la capital del departamento de Madre de Dios.

## CLIMA

El clima es cálido y húmedo. La temperatura más alta es de 38°C y la más baja es de 10°C. La época de lluvias es de octubre a marzo.

## RUTAS DE TRANSPORTE

La ruta principal de transporte es el río. El último punto de carretera, en la ruta de entrada desde Cusco, está, aproximadamente, a ocho horas por bote, subiendo las aguas del Alto Madre de Dios, durante la época de lluvias, y usando un motor fuera de borda 45 HP. Puerto Maldonado está a dos días en bote, o a veces es menos tiempo, si se hace el viaje por bote y luego por tierra. Los caminos pueden ser clausurados, por algunos días, debido a los derrumbes durante la época de lluvia.

Hay un aeropuerto en los territorios de la comunidad, que fue construido por los madereros, hace mucho tiempo. Este es utilizado, principalmente, por las agencias de turismo y por los grupos de investigadores que van al Parque Nacional del Manu. Eventualmente, los pobladores de Diamante hacen vuelos en las avionetas del Instituto Lingüístico de Verano o de la Misión Suiza.

## POBLACION Y DISTRIBUCION ESPACIAL

La comunidad, de acuerdo con nuestro censo, está conformada por un grupo de 206 pobladores que hacen un total de 51 familias nucleares agrupadas espacialmente, en muchos casos, de acuerdo al principio de matrilocalidad.

El grupo étnico más numeroso de la comunidad es el piro. Sin embargo, encontramos también, algunos machiguengas, huachipaires, un amahuaca, y sólo algunos mestizos. La permanencia de estos en la comunidad parece explicarse por su matrimonio con hombres o mujeres piro, siendo singular encontrar una familia que no incluya entre sus miembros a algún piro. El Piro es la lengua predominante, siguiéndole el Español y el Machiguenga. Las mujeres suelen hablar el idioma nativo más que los hombres y los niños.

La CND se encuentra dividida espacialmente en tres sectores poblacionales. Con referencia al curso del Alto Madre de Dios, el primer sector se ha establecido cerca al primer lindero de la comunidad, en la margen de dicho río; el segundo, sin duda el más importante por el volumen de población que concentra, y por estar en él los locales públicos de la comunidad, está situado aproximadamente, a 40 minutos, en bote, del primero. El tercer sector está establecido entre el aeropuerto y el último lindero de la comunidad, quedando equidistante con el primer sector.

El segundo sector, al cual me referiré en adelante como Diamante, muestra también una división espacial marcada, entre un grupo poblacional de "arriba" y uno de "abajo", con referencia, siempre, al curso del Alto Madre de Dios. Mientras el sector de abajo incluye la mayor parte de la infraestructura para servicios públicos (escuela, posta médica, instalaciones de radio, pozo de agua, local comunal, cancha de fútbol), en el sector de arriba tan sólo se encuentra el puerto más importante de la comunidad. La importancia está dada por la facilidad de acceso por el río, y al hecho de que la escalera de entrada a la comunidad está en buen estado.

Si bien el sector de abajo es el más numeroso y con mayor cantidad de miembros del grupo piro, en el de arriba, encontramos el mayor número de miembros de la comunidad que no son piros y también algunos individuos y familias procedentes del Urubamba, principalmente de Puija y Miaría. El sector de arriba parece estar fuertemente integrado en redes de parentesco matrilineal, con el correspondiente asentamiento matrilocal. Estas redes de parentesco, que involucran a buena parte de los pobladores del sector, constituyen el canal



fundamental para la circulación y distribución de bienes preciados, tales como la carne de monte, y para la cooperación e intercambio de fuerza de trabajo, en faenas tales como el trabajo de la chacra, la construcción de casas, etc.

En el sector de abajo, también existen los lazos de parentesco, pero son más débiles. Aparentemente, los espacios tradicionales de intercambio y cooperación para la subsistencia empiezan a ser desplazados por las actividades productivas individuales de sus miembros, entre los cuales es mayor el uso de dinero, en virtud a su participación en la actividad maderera.

Si bien es cierto, que en apariencia no existen conflictos declarados entre ambos sectores, la pertenencia a diferentes redes de parentesco y las demás diferencias mencionadas favorecen la tendencia a las mutuas observaciones entre ambos sectores, habiéndose hecho más evidentes las del sector de arriba hacia el de abajo. Los comentarios más frecuentes hacían referencia al consumo excesivo de alcohol, el robo, y la falta de espíritu comunitario.

Durante la permanencia en la zona, se pudo percibir una nueva división superpuesta a las ya existentes entre ambos sectores. La presencia en la comunidad, de un pastor evangélico de la Misión Suiza, y su labor de proselitismo religioso, tuvo más acogida en el sector de abajo, a pesar que los pobladores de arriba, muchos de ellos evangélicos bautizados, participan ocasionalmente en las reuniones de culto. Esta mayor acogida entre los pobladores del sector de abajo, se tradujo en una actitud crítica en contra del consumo de alcohol y el baile. Esta restricción para el consumo de alcohol, desde el punto de vista de la salud de los miembros de la comunidad, puede ser vista convenientemente. Sin embargo, desde el punto de vista de las relaciones sociales al interior de la comunidad tiene otras implicancias no tan favorables. Un miembro del sector de abajo ha sido nominado para presidente de la Iglesia Evangélica de Diamante, y otro para ser capacitado en la propia Misión Suiza de Pucallpa.

## ACTIVIDADES DE SUBSISTENCIA

Las principales actividades de los habitantes de Diamante (debido a la alta proporción de ellos en la comunidad, utilizaré el término genérico de nativos para denominarlos a lo largo de este documento) son la agricultura, la caza o "mitayo", la pesca, la elaboración de artesanía, la extracción de madera y el trabajo como motoristas. De todas estas actividades, sólo las dos últimas, exclusivamente realizadas por los hombres, aseguran ingresos monetarios a los pobladores.

## Caza y pesca

La disponibilidad de tiempo para las actividades de subsistencia es fundamental; especialmente en un contexto de crisis de recursos como el que experimenta la Comunidad de Diamante. Si tomamos en consideración únicamente el mitayo, observando, asimismo, la importancia de la carne de monte para la dieta alimentaria de los nativos, tenemos que la demanda de este recurso obliga a los hombres a llevar a cabo salidas de varias horas al día para hacerse de una pieza suficiente para compartir con sus familias numerosas.

En el caso de la pesca, también encontramos condiciones cada vez más difíciles para la obtención de una cantidad suficiente de pescado, considerando que son cada vez más pequeñas las especies atrapadas, sea con anzuelo o red de pesca. En ambos casos, es común que lo obtenido provea de carne para un solo día, de modo que una provisión constante de dicho recurso impediría la realización de otras actividades productivas y de reproducción social.

## Agricultura

Esta actividad provee principalmente de yuca y plátano a la dieta de los nativos. Otros productos como maíz, papaya, limón, melón, piña, palta y barbasco, suelen estar destinados al autoconsumo. Esto tal vez se deba a que los costos de la comercialización excederían largamente a los posibles beneficios, excepto si la transacción se realizara en el propio Diamante, como fue el caso con algunas agencias de turismo que operaban en esta área. Ellas solían comprar frutas y otros productos, pero ya no lo siguen haciendo. Los comerciantes que visitan la zona no están interesados en el intercambio por productos agrícolas cuya comercialización, dados los costos de transporte y la rápida descomposición de los mismos, podría acarrearles pérdidas y no beneficios.

Es común que las chacras familiares se encuentren medianamente alejadas del poblado. En muchos casos las hacen en la otra margen del Alto Madre de Dios, donde la tierra es mejor, y pareciera haber menor presencia de plagas; aún cuando estos territorios no pertenezcan a la comunidad.

Coincidentemente, porque hasta donde tengo conocimiento ellos no conocen sobre esto, están utilizando territorios de la denominada "Zona Cultural" de la reserva de la biosfera. La idea de reservar estos territorios fue, mantener una disponibilidad de tierras que puedan albergar en el futuro a aquellas poblaciones indígenas que salgan del parque nacional por propia

decisión, optando por una nueva forma de vida de mayor interacción con la sociedad moderna. En esta zona deben primar los usos tradicionales de la tierra, lo cual está en concordancia con el uso que actualmente hacen de ella, y toda nueva tecnología debe ser estrictamente controlada. No hay hasta el momento, un registro oficial de los territorios usados por la comunidad, ni conocimiento de su extensión.

### **Crianza de animales domésticos**

Hay un incipiente pero creciente desarrollo de la cría de gallinas, patos y chanchos. Esta actividad no constituye un refuerzo a la dieta alimentaria, la cual es cada vez menos provista de carne, ni tampoco alcanza el nivel de la comercialización. Esta actividad, al igual que la agricultura, no se realiza para el autoconsumo, sino que, en una situación de escasez de dinero, le permite a los nativos usar a los animales en los intercambios con los comerciantes que traen productos manufacturados. Mediante este intercambio obtienen ropa, alimentos, ollas, frazadas, mosquiteros, etc.

### **Actividad Maderera**

Parece ser la que produce los mayores ingresos monetarios. Con el paso de los años los pobladores de Diamante han abandonado el rol de comerciantes de madera que tuvieron inicialmente. Esta actividad, que ocupa sobretudo a los hombres jóvenes (20-30 años) ha significado un mayor contacto con la vecina población de Boca Manu. La razón principal es que, tanto los nativos como algunos de los pobladores de Boca Manu, atrapan los troncos que son arrastrados por el río Manu desde el parque nacional.

Durante los meses de lluvia, el río tumba árboles de cedro y otros de madera comercial, de las orillas, y ellos esperan para recogerlos en Boca Manu. Debido a las fuertes corrientes en la confluencia de los ríos; ellos necesitan capturar los troncos antes de la boca, en los territorios de la Zona Reservada de la reserva de la biósfera. Para esto necesitan un permiso especial de las autoridades del parque y del Ministerio de Agricultura, lo que ha sido motivo de reiterados conflictos.

La mayoría de la población de Boca Manu son colonos dedicados a la actividad maderera y a la fabricación de botes. La interacción con ésta población parece ser un elemento que incrementa el consumo de alcohol entre los nativos, así como algunos cambios de valores.

Una de las razones de esos cambios tal vez sea, que la extracción de madera tiene un carácter estrictamente particular y orientado al beneficio individual del nativo maderero y su familia nuclear, y no un sentido comunal. El dinero obtenido es gastado en alcohol, ropa, medicinas, utensilios, cigarrillos, etc., y, eventualmente, en el mantenimiento de la motosierra.

## ECONOMIA DE SUS MIEMBROS

En cuanto a factores económicos, tales como la propiedad y la acumulación de riquezas, no se pudo apreciar que constituyan, actualmente, elementos para una diferenciación social orientada a la concentración de poder al interior de la comunidad. Tal vez, una de las razones para esto sea, que hay una gran escasez de bienes manufacturados en la zona y, por cierto, una circulación de dinero mínima, mientras que los recursos básicos para la subsistencia -a pesar de ser cada vez más escasos- son igualmente accesibles a todos los nativos al interior de su territorio comunal. Sin embargo, es notable que la adquisición de motosierras -herramienta fundamental para la participación más rentable en la actividad maderera- ha significado para muchos nativos su "independencia" y relativa autonomía para la subsistencia. Esta autonomía, como veremos más adelante, pone en peligro no sólo la vigencia y funcionalidad de las redes de parentesco sino la participación en las estructuras formales de organización de la comunidad, a través de las cuales podrían conseguirse mejores condiciones de vida para la colectividad.

La comunidad está afrontando un progresivo y acelerado cambio de valores, lo cual se intensifica en los últimos años. El contacto con comerciantes, turistas e investigadores, en términos de posibilidades de ingresos y hábitos de consumo, refuerza estas tendencias.

Por otra parte, son, elementos para su mayor prestigio y poder al interior de la comunidad, aunque no parecen ser, bienes tales como las motosierras de lo cual podemos inferir que no se ha llegado a un nivel de diferenciación social que considere estos criterios; los cambios de valores mencionados sí constituyen un elemento que refuerza la división.

Existe una necesidad creciente para que los hombres salgan, temporalmente, de la comunidad en busca de actividades remuneradas. Esto es debido, en gran medida, a la cada vez mayor escasez de recursos en el territorio inmediatamente circundante al poblado de Diamante, para la subsistencia de

los miembros de la comunidad. Las razones principales de esta escasez son el crecimiento poblacional, el que el ambiente que rodea a la comunidad esté cada día más afectado por la intensidad de la caza y la pesca, así como el crecimiento de sus expectativas de consumo, por el contacto con población de afuera. El trabajo fuera de la comunidad es, también, la causa de una alta frecuencia de desplazamientos de los nativos, o de familias completas si son períodos extensos.

## EDUCACION

Si bien en la comunidad de Diamante existe una escuela primaria, las expectativas educativas, incluso entre las mujeres, son crecientes. A pesar de esto, las limitaciones de recursos para educarse fuera de Diamante, así como los enlaces matrimoniales entre los nativos (con una edad promedio de 14-16 años para las mujeres y 16-18 años para los hombres), restringen grandemente las reales posibilidades de una educación formal que llegue por los menos a la culminación de la secundaria.

La importancia y alto valor que se le da a la educación en la comunidad puede medirse por su influencia gravitante en la inversión productiva del tiempo que dedican a esta actividad, que es de cinco horas al día. Esta tiene un fuerte impacto en las actividades de subsistencia. Una gran cantidad de tiempo y fuerza de trabajo es restringida debido a la asistencia al colegio. Cuando por una razón u otra no hay clases, las salidas de grupos de familias completas para el trabajo en sus chacras se prolonga hasta el día en que se reinician las labores en la escuela. Algo similar se puede observar en las parejas jóvenes cuyos hijos aún no van a la escuela, las cuales salen fuera de la comunidad por un tiempo que puede exceder a la semana.

## MOVIMIENTOS MIGRATORIOS

Las causas mencionadas anteriormente, unidas a una gama de motivos más amplios, provoca que la comunidad de Diamante experimente una migración de salida y retorno hacia el Alto Urubamba, al cual se refieren como "el otro lado". Estos desplazamientos, aparentemente, tienen una antigüedad de por lo menos medio siglo. Los períodos de establecimiento en dicha zona se pueden prolongar por varios años y al parecer nunca son menores a un año. El viaje toma alrededor de un mes, caminando y utilizando pequeñas canoas.

La migración al Urubamba, que según los nativos tiene por motivo "visitar a sus parientes", al parecer respondería también a la expectativa por mejores oportunidades para sus actividades tradicionales, tales como la caza y la pesca. Otro factor que puede llevar a las frecuentes "visitas" entre los puros de ambas regiones, sería el establecimiento de un frecuente "intercambio de mujeres", gracias al cual resolverían la escasez de éstas, al menos en Diamante. Por último, un factor nada desdeñable para los viajes de los pobladores de Diamante, y sin lugar a dudas relacionado con este intercambio, sería la recuperación o el refuerzo de los valores y prácticas tradicionales puro, así como también el "aprendizaje" de nuevos valores colectivos que los diamantinos identifican como fundamentos de la actual solidez institucional y social en "el otro lado". El carácter ideal de dichas expectativas, probablemente, explica la migración de retorno a Diamante pero, del mismo modo, que existe entre ambas colectividades un real intercambio de experiencias y conocimientos, la importancia simbólica del Urubamba, como un referente de identidad étnica y la sensación colectiva de pertenencia que de esto se deriva, puede ser muy importante para los nativos de Diamante como colectividad.

Otra de las causas para la migración temporal de los nativos jóvenes, principalmente hombres, es el deseo, suyo o de sus familias, de lograr que ellos culminen sus estudios escolares e incluso lograr una mayor capacitación técnica o profesional. La misión católica, que tiene una gran influencia en el Urubamba, y otras organizaciones no gubernamentales, con intereses antropológicos, han estado desarrollando programas con buenos resultados.

## ORGANIZACION COMUNAL

### Antecedentes

Diamante, como idea de comunidad, surgió por la necesidad de agrupar a trabajadores madereros nativos que eran individualmente explotados. Asimismo, cumplía el rol de organizar a la población indígena en torno a actividades de interés común, principalmente referidas a la ampliación de servicios para la comunidad. Esto significaría, además, la posibilidad de tener acceso a servicios públicos, así como al soporte del gobierno y de las organizaciones religiosas.

## Estructura formal de la organización

La organización de la Comunidad Nativa de Diamante es como sigue: Presidente, Vice-Presidente, Secretario y Vocales. Sin embargo, gran parte de las actividades están, principalmente, centradas en el presidente, cargo para el cual suele elegirse a uno de los pobladores por un período aproximado de dos años. Aparentemente, los criterios que priman en la elección de este cargo son " tener la facilidad en el manejo oral y escrito del castellano, así como en la interacción con el mundo de afuera. La principal función de la organización está orientada, mayormente, hacia el exterior y no a cumplir un rol ordenador al interior de la propia sociedad nativa. Pudimos apreciar, y nos fue confirmado por personas que conocen la vida interna de la comunidad, que hay una gran influencia de las mujeres mayores. Sin embargo, este hecho no es mostrado por la estructura formal de la organización.

Es sorprendente verificar que dos de los últimos tres presidentes no han sido piros. En algunos casos, como el del actual presidente (al momento de la permanencia en la comunidad), un machiguenga casado con una mujer piro, él no tiene un dominio suficiente para comunicarse en la lengua predominante en Diamante, sin embargo, esto no es considerado una limitación para el cumplimiento de sus funciones. Cuando es necesario, para las reuniones internas utiliza un traductor. Lo que tiene predominio en las condiciones requeridas para el liderazgo son la capacidad de organización, de negociación con el mundo de fuera.

## Participación de los miembros

El nivel de participación de la población, sobre todo en asambleas y reuniones de la comunidad, es cercana al 70 por ciento en el caso de los hombres y al 50 por ciento en el de las mujeres. Entre éstas, es mucho más frecuente la participación de las adultas y ancianas, quienes en su mayoría sólo entienden piro, a diferencia de las mujeres jóvenes, que en su mayoría son bilingües. Más o menos lo mismo ocurre con las tareas y faenas comunales. En ellas hemos podido apreciar, que la participación, la mayoría de veces, está alrededor del 60-70 por ciento de la población joven y adulta. Las tareas comunales están subordinadas a las propias actividades productivas y a las ocupaciones individuales o familiares.

Al parecer, aunque es evidente para los propios nativos la necesidad de una participación más activa en el manejo de su comunidad y la organización

que la representa, la voluntaria disponibilidad de tiempo para promover el desarrollo comunal, tanto como las iniciativas y la confianza que deben acompañarlas, son difíciles de encontrar entre los jóvenes y adultos. Ellos, como vimos, buscan cada vez una mayor integración al mercado exterior de trabajo, lo que repercutirá en el beneficio individual y a lo sumo familiar.

Podemos encontrar una explicación a la falta de interés en la participación organizacional, en los beneficios poco evidentes que podrían ser obtenidos por los líderes potenciales, si ellos asumieran estas tareas, y se mantiene tan solo el actual rol de bisagra de la organización comunal con el mundo de fuera. Si pensamos en intereses individuales y colectivos de la comunidad y sus miembros, la utilidad de los contactos con otras instituciones es menos reconocida cada día. En pocas palabras, la comunidad ha perdido su habilidad de hacer más deseable una posición de liderazgo. Me atrevería a decir, con base en lo antes mencionado, incluso que, en las presentes circunstancias, aquellas posiciones pueden estar en conflicto con una realización individual, en términos de tiempo y reconocimiento social. Es, entonces, indispensable replantear una estrategia de desarrollo organizacional.

Aquellas tendencias que afectan la estructura organizacional fundamental de la Comunidad Nativa de Diamante se encuentran en la base de los fallidos o poco exitosos intentos de promover organizaciones internas en la comunidad. El caso del Club de Madres, resultante de una iniciativa del profesor de la escuela, reproduce de alguna manera las limitaciones de la organización comunal, al carecer de una iniciativa local que permita, por lo menos, aprovechar las eventuales donaciones que son recibidas por instituciones semejantes de parte de las entidades estatales o privadas. Esta falta de iniciativa se agrava en el caso de las mujeres, debido a su gran inseguridad y temor para interactuar fuera de los límites sociales y espaciales de la comunidad; lo que resulta de su casi nulo contacto con el mundo de fuera y su falta de interés para capacitación fuera de la comunidad.

### **Autoridad institucional**

La falta de arraigo tradicional de esta organización tan joven, como resultante de una coyuntura muy particular, explica, probablemente, el limitado ejercicio activo de la autoridad. Esta debería traducirse en una normatividad y capacidad de sanción al interior de la comunidad, sobre todo, cuando las conductas individuales entran en conflicto con la colectividad, encarnada en la organización. Lejos de eso, la organización y sus dirigentes, mayormente,



parece limitarse a aceptar las actitudes críticas de sus representados, sin contar con mecanismos de presión sobre ellos. Igualmente en los casos de conflicto interno, la capacidad de mediación de esta jerarquía formal, aparentemente, no suele ser invocada por las partes involucradas, salvo en los casos de mayor gravedad.

La capacidad de la organización comunal para impulsar la participación activa de la comunidad, en reivindicaciones o en actividades de beneficio colectivo, se encuentra limitada por su escasa convocatoria, así como por la falta de confianza en la propia capacidad de gestión de las iniciativas comunales ante los organismos externos. Esta inseguridad tiene sustento, muchas veces, en el desconocimiento de los mecanismos formales de interacción y presión sobre dichas instituciones. No hay entrenamiento formal de los líderes para el mejor desempeño de sus funciones, ni de los líderes potenciales para asumir estas responsabilidades.

Probablemente, esta falta de seguridad de los dirigentes ha llevado a que, en los últimos años, se fortalezca progresivamente un nuevo mediador con el mundo de afuera: el profesor de la escuela. El caso no es el mismo, sin embargo, con todos los profesores. En algunos casos, el conocimiento del lenguaje piro, el respeto por sus usos y costumbres, y el mayor conocimiento y experiencia con el mundo de afuera, juegan un rol determinante en la legitimación de este papel de parte del profesor.

Aún cuando algunos de los miembros jóvenes de la comunidad cuestionan la influencia del profesor en los asuntos internos de ésta, es difícil encontrar en estos miembros una buena disposición para asumir responsabilidades. Aquellos que tienen el conocimiento y las habilidades para tratar con los del mundo exterior, también son los más inclinados a una actuación más individual. Ellos no admiten, ni la supuesta suplantación de sus representantes, ni el creciente reconocimiento externo por parte de las instituciones y organizaciones interactuantes con la comunidad, de ese rol mediador, que le confiere al profesor un nivel de representación y capacidad de decisión que debería corresponder a la organización comunal.

A este respecto, hay que distinguir entre el principio y los hechos. Pienso que el principio es válido, pero encuentro muy escaso sustento de hecho. Lo que quiero decir es que, sería muy conveniente que las decisiones estuvieran realmente en manos de la comunidad, pero no estoy seguro que ante la ausencia del profesor, las consecuencias de las decisiones serían realmente más favorables para la comunidad. En todo caso, hay que trabajar en esa dirección.

## Situación económica de la comunidad

Como consecuencia de la falta de organización, la situación financiera de la comunidad es dramática, con una carencia de fondos total. Su única fuente de ingresos proviene del alquiler de sus botes, y esto no es frecuente. Están severamente afectados por la crisis. En muchos casos no están en capacidad de cubrir sus más básicas necesidades, como en el caso de medicinas, o como fue otro caso del que fuimos testigos, en que la comunidad no estaba en condiciones de pagar los gastos de viáticos de un viaje local (diez soles, alrededor de 5 dólares) para un representante de la comunidad. El había sido designado para participar en una reunión con las autoridades gubernamentales, para discutir sobre los derechos de la comunidad para atrapar los troncos en Boca Manu, y esta limitación económica iba a impedir su asistencia. Si, como sabemos, la madera que capturan en Boca Manu constituye una de las escasas fuentes de ingreso, esta ausencia, aparentemente, habría limitado el acceso a una fuente básica de ingreso al menos por un año.

## LA COMUNIDAD Y SU ENTORNO ORGANIZACIONAL

Las organizaciones principales en contacto con la Comunidad Nativa de Diamante son: el Municipio de Fizcarrald (localizado en Boca de Manu), a través del cual se canalizan gran parte de los recursos de la asistencia gubernamental destinada a Diamante; la Misión de Shintuya, que ocasionalmente proporciona víveres y alimentos a la comunidad; la Federación Nativa del Río Madre de Dios y sus afluentes (FENAMAD), que da facilidades para la regularización de documentos personales, así como alguna asesoría a la dirigencia de la comunidad; y la Asociación para Medicina Tradicional (AMETRA) que promueve la medicina tradicional. La Fundación Reruana para la Conservación de la Naturaleza (FPCN) aun no es identificada por sus labores de apoyo a la comunidad, sin embargo, la frecuente presencia de sus encargados de proyectos, empieza a convertirla en un nuevo actor potencialmente relevante.

También han mantenido relación con la comunidad, la Asociación de Conservación para la Selva del Sur (ACSS), con oficinas en Cusco, una ONG local con activa participación en las actividades de conservación en Madre de Dios, pero de restringida acción en Diamante; y la Asociación para la Conservación de la Naturaleza (APECO), con oficinas en Lima, que conducía un programa de educación ambiental rural, el cual ya no continúa.

El interés y la facilidad de comunicación de unos cuantos de los miembros de algunas de las instituciones con la población de Diamante y sus dirigentes es muy valorado por estos, y reconocido como un apoyo institucional a su comunidad.

La administración del Parque Nacional del Manu se ha relacionado con la comunidad, principalmente, a raíz de asuntos materia de conflicto, tales como los derechos de la comunidad para cruzar el parque, para hacer visitas al Urubamba, y los permisos para capturar los troncos en Boca Manu. A pesar del interés de la administración del parque por armonizar los diferentes intereses, de la naturaleza tanto económica, como social y cultural de la población que rodea a la reserva, la comunidad no reconoce, en dicha institución, por el momento, alguna posible fuente de beneficio o apoyo para resolver sus carencias, identificándola -por el contrario- con restricciones y regulaciones que afectan sus actividades. Esto es debido, posiblemente, a la restringida comunicación y a las severas limitaciones económicas y de personal del parque para atender esta compleja problemática que representan las comunidades indígenas.

Otros actores son las empresas de turismo que operan en el Parque Nacional del Manu y que, ocasionalmente, demandan fuerza de trabajo de la comunidad o algunos productos (para alimentación y/o artesanía). En el pasado hubieron algunos intentos de involucrar a la comunidad en asuntos turísticos, como servicios en el campo de aterrizaje, e incluso para manejar un albergue. Todos estos intentos no tuvieron éxito. Actualmente, es insignificante la participación de la comunidad en actividades turísticas y el beneficio que reciben proveniente de esta actividad; todo está reducido a trabajos individuales para servicios.

Ahora, si bien es cierto que la frecuencia de contactos informales entre los pobladores hace posible que la información circule entre la gran mayoría de los pobladores de Diamante, el grado de exactitud de ésta es relativo. Es común, comprobar que los datos de las personas, instituciones y actividades, cuya existencia no parecen, en el momento, relevantes para la vida cotidiana de los pobladores, sean olvidados o simplemente obviados, y con ellos también la manifestación de la principal ocupación de la organización comunal, es decir, la interacción con el mundo de afuera. Tal vez sea esa la razón por la cual es extraño encontrar críticas entre los nativos respecto a la eficacia de sus dirigentes en estos asuntos.

## CARACTERISTICAS DE LA RED ORGANIZACIONAL

El primer punto a precisar es que he usado el término red, como un grupo bien definido de organizaciones ligadas unas a otras por relaciones sociales. Para el propósito del análisis, he considerado como miembros de la red de organizaciones, al grupo de éstas que están involucradas con la Reserva de la Biósfera del Manu. Esto no significa que estas organizaciones estén conscientes de que forman parte de la red, como un sistema, ni tampoco que se pueda asumir que reconozcan un objetivo común. En otras palabras, por el momento, es cuestionable la funcionalidad de la red, comprendida como un grupo de organizaciones, con un fin común, e interactuando en forma efectiva.

Una primera característica, común a gran parte de las organizaciones, es la independencia de sus acciones en relación a los intereses de la CND. Es frecuente, que las iniciativas de interacción provengan de las organizaciones y no de la comunidad. Este hecho, que constituye en sí mismo una limitación para la participación comunal, se agrava en tanto gran parte de las acciones que se llevan a cabo, se inician con una investigación y planificación previa restringidas. Esto, en cuanto se refiere a las prioridades, sus implicancias y consecuencias a mediano y largo plazo, y muy especialmente sus repercusiones en los aspectos social y cultural.

Esta restringida planificación nos lleva a un segundo aspecto, la subordinación de los intereses de la comunidad a los intereses particulares de las otras organizaciones. Algunas de ellas, someten los contactos con la comunidad a coyunturas políticas favorables para sus dirigentes, o a disponibilidades presupuestarias externas, incluso a las propias instituciones. Este hecho conlleva la tendencia al incumplimiento, en muchos casos sistemático de los ofrecimientos a la comunidad. Por otro lado, tenemos la poco efectiva presencia de las instituciones de apoyo, que al margen de sus buenas intenciones, terminan por brindar un apoyo tan poco predecible como eficaz.

Política y frecuentes cambios de autoridades gubernamentales son factores que generan relaciones muy inestables. Así, el incumplimiento de las promesas debilita la confianza y soporte para futuros programas. Algo similar ocurre con las ONGs, quienes "venden" las ideas que ellos quieren poner en práctica, probablemente, con la mejor intención, pero los resultados están en la mayoría de los casos, muy lejos de ser lo que proclaman. El resultado final es que la comunidad nativa obtiene escasos beneficios, o no compensan, desde su punto de vista, el tiempo y esfuerzo de la comunidad. Mientras tanto, sus

miembros tienen la idea, aunque muchas veces es así, que las organizaciones han obtenido mejores resultados o beneficios.

En algunos casos, la comunidad ignora los objetivos y programas de algunas organizaciones que operan en el área. Incluiría aquí, a los grupos que hacen investigaciones en la reserva de la biósfera. No tengo conocimiento, de que estas organizaciones hayan dado en Diamante, alguna información formal, explicando la razón de su presencia en la zona, sus actividades o los resultados de su trabajo. Hay que tener en cuenta, que han venido al Manu, más o menos, treinta investigadores por año durante más de 20 años. La única fuente de contacto, ha sido, usualmente, a través del personal contratado como motoristas, asistentes de campo, etc. Como puede comprenderse, ellos obtienen una información parcial y, muchas veces distorsionada. Este hecho tiende a crear vínculos débiles y a generar desconfianza.

En algunos casos, las relaciones organizacionales son distorsionadas por ciertos hechos. La gente de afuera ha perdido, en muchos casos, el sentido de su apariencia. Para personas como los nativos, que apenas pueden conseguir de nuestra sociedad moderna los elementos para subsistir y algunos bienes extremadamente básicos, muchas de las cosas que poseemos pueden darles la impresión de altos ingresos económicos. Soy testigo de las severas restricciones económicas por las que atraviesan muchos de los miembros de las distintas organizaciones que trabajan en el área. Sin embargo, el hecho de usar botas, lentes para el sol, impermeables, bolsas de dormir, tiendas, binoculares, cámaras, etc., no considerados artículos de lujo en nuestra sociedad, les da la impresión a ellos de un alto estándar de vida. Nada más lejos de la realidad. Y ni siquiera quiero pensar en las percepciones e ideas que los nativos pueden tener de los científicos, turistas y operadores de turismo con toda su parafernalia.

Una característica común de las relaciones de las organizaciones "conservacionistas" con la comunidad indígena es la incapacidad de comunicar y promover el discurso conservacionista, de modo que se integre a la vida y práctica cotidianas de las poblaciones indígenas. Las razones de esta inconsistencia no sólo se encuentran en la escasa comunicación con estas poblaciones, y en la reducida participación de éstas en los proyectos de las organizaciones; tampoco es el resultado de la falta de "capacitación" ecológica, pues lo contrario mayormente sólo reforzaría una retórica carente de sustento entre la población indígena. Tal vez, la principal razón, es la falta de correspondencia entre los proyectos promovidos en la zona y las necesidades más urgentes de estas poblaciones. Hay, pues, una marcada divergencia en las prioridades y en su atención.

Algo que es fácil de percibir, en general, en la zona es que, en efecto, tanto dirigentes como pobladores del área han incorporado en su discurso una cierta retórica que les gana el favor de las organizaciones conservacionistas, aun cuando en la práctica sus expectativas suelen realizarse a costa de transgredir los límites que el referido discurso impone. Poco de este discurso es congruente con sus actitudes e intereses, mayormente cuando hay intereses económicos que predominan, o cuando el nombre del "juego" es sobrevivencia.

Algunas de las organizaciones que promueven el desarrollo rural afrontan un problema, la dificultad creada por la falta de identidad cultural de los líderes en potencia, dentro de la comunidad. Frecuentemente, luego de largos períodos de entrenamiento, en lugar de jugar un rol de mediador para el conocimiento proveniente del exterior o para dar expresión a las necesidades de la comunidad, utilizan los recursos y relaciones obtenidas durante el tiempo que tuvieron poder o figuración, para su propio beneficio. Aun cuando permanecen en la comunidad, sus servicios a la colectividad pueden ser muy limitados. De este modo, las relaciones de la comunidad con el mundo exterior son severamente afectadas.

## CONCLUSIONES Y RECOMENDACIONES

Los resultados del estudio, cuestionan la operatividad funcional de la red, como un conjunto de organizaciones, interactuando de una manera efectiva, en función de un objetivo común.

Las características predominantes de la red organizacional son: la falta de integración y la competencia. En la actualidad, la lucha por la sobrevivencia de las organizaciones, debida mayormente a la crisis económica, limita los esfuerzos para una mayor cooperación. Este hecho es condicionado, según se desprende de un análisis preliminar, por ciertos factores tales como la falta de comunicación, la falta de capacidad para negociación, la falta de consenso acerca de los valores, así como otros de menor importancia que hemos analizado a lo largo de este informe.

Sin una atención debida, estos factores predisponen a la competencia, y al logro de parciales beneficios a corto plazo; pero con potenciales resultados no deseados en un plazo mayor. Sin embargo, un estudio más detenido de esta situación podría revelar que una mayor cooperación puede constituir una estrategia de mayores beneficios para el sistema en su conjunto, tanto en el corto como en el largo plazo.

Un gran número de problemas existentes y potenciales, constituyen una amenaza a los esfuerzos para el manejo de la Reserva de la Biósfera del Manu y la zona de influencia. Los problemas son originados en muchos casos por la desconfianza y recelo con que los residentes de la reserva y de las áreas adyacentes, sean éstos nativos o colonos, ven a la reserva y su personal. Algunas veces, se debe a razones históricas que justificadamente afectaron el bienestar de la población, al primar razones de otra índole, pero en otros casos, parte de los problemas han sido creados por una administración de reducida eficacia.

Es importante dar mayor énfasis a crear conciencia entre las organizaciones sobre la red, como un sistema organizacional con, al menos, un fin común: **desarrollar una capacidad institucional que permita manejar con efectividad la reserva de la biósfera y la zona de influencia, armonizando los objetivos de las diversas organizaciones vinculadas a ella.**

La realidad social (incluyendo la cultural) es básica en la concepción y el desarrollo de un área protegida como una reserva de la biósfera. No sería posible su manejo sin una verdadera conciencia de la dimensión social como fundamento de su manejo. Si esta unidad entre el "territorio de conservación" y el grupo social se rompe, el resultado altamente probable de su manejo es el fracaso.

En las reservas de la biósfera, debido a su importancia, la interacción del sector "conservacionista" con la población local debe ser evaluada cuidadosamente a fin de potencializar sus actividades.

Muchas organizaciones de la red están cuestionando el presente sistema. Estudios más detallados y específicos son pues, necesarios para identificar los factores claves que permitan mejorar la efectividad de la red.

Es de suma importancia reducir los conflictos y aumentar la colaboración con las poblaciones indígenas en el área, ya que de no ser así, estos tendrán repercusiones negativas en los intereses compartidos entre las poblaciones indígenas, las organizaciones conservacionistas y las que promueven, con mayor énfasis, el desarrollo.

Tal como ha sido señalado por otras organizaciones, cualquier programa de desarrollo en la reserva de la biósfera debe ser precedido por el restablecimiento de un programa antropológico en la zona. Este programa debe ser la base para cualquier programa que involucre o pueda afectar directa o indirectamen-

desarrollo de las áreas adyacentes; más no así acerca de los pasos necesarios para lograrlo. Estos han de requerir, al margen de las buenas intenciones, una disposición a un mayor entendimiento del complejo sistema social del que forman parte, y de los mecanismos para viabilizar el desarrollo armónico del rol potencial de cada una de las organizaciones conformantes de la red. Sin embargo, aquellas ubicadas en una situación privilegiada por su capacidad organizacional, o por su capacidad de visión para anticiparse a lo que debe ser hecho, sería recomendable que aunaran a su preocupación por la ejecución de sus proyectos, un mayor esfuerzo, a fin de que su influencia en este trabajo en conjunto sea más significativo.

La Reserva de la Biósfera del Manu y su zona de influencia se mantienen como un reto para el logro de una de las más grandes aspiraciones de la humanidad: el desarrollo de un área, mediante la puesta en práctica de una ética de desarrollo sustentable, tomando en cuenta las potencialidades naturales, la organización social y la tradición cultural de la región.

## NOTAS

- (1) Uso el concepto de red en su sentido restringido, como un conjunto bien definido de organizaciones vinculadas unas a otras por relaciones sociales.
- (2) El resumen histórico ha sido elaborado con base en la información del documento "Perfil Situacional de la Comunidad Nativa de Diamante" preparado por el Prof. Alejandro Smith Bisso, en 1986.



# DIFERENCIA DE GÉNERO EN LA ADQUISICIÓN DE LA LEISHMANIASIS SELVÁTICA: CASO DEL VALLE KOSÑIPATA, CUSCO

Clara Cárdenas Timoteo  
Alejandro Llanos-Cuentas

Como explica el título, este estudio demuestra las diferencias en la adquisición de Leishmaniasis ("uta") en los géneros, específicamente en la selva alta del Cusco, Valle Kosñipata. Las diferencias aludidas se explican por los roles económicos atribuidos a cada sexo. La valía del presente documento, a parte de la importancia del caso estudiado, está en llamar la atención sobre la importancia de la perspectiva de género en el estudio de las enfermedades, teniendo presente también que los primeros cuidados de salud en la familia están a cargo de la Mujer.

This study shows the differences in the acquisition of Leishmaniasis (*uta*) according to gender, especially in the high rainforest of Cusco, in the Kosñipata Valley. The differences are due to the different economic roles of each sex. This work also points out the importance of the gender perspective in the study of illness because of the fact that women are usually the ones most involved in health care within the family.

## INTRODUCCION

Analizar un determinado aspecto de la realidad desde la perspectiva de género, implica más que destacar a la mujer en sí, dirigir la atención a la desigualdad entre ella y el varón, al efecto de tal desigualdad en su desarrollo y a las fuerzas que perpetúan o ayudan a modificar tal situación.

Teniendo en cuenta esta perspectiva, un rápido enfoque de la situación de salud, permite visualizar algunos aspectos saltantes referidos a cómo se da y cómo se entiende la salud de la mujer, en comparación al hombre.

Los planes y programas de salud destacan, principal y prioritariamente, la función reproductora de la mujer y los estados vinculados a la maternidad y atención del niño, en detrimento de los problemas específicos de salud de la mujer, (como las enfermedades tropicales por ejemplo), que están relacionadas al trabajo que desempeña y a momentos de su vida que no necesariamente corresponden con su edad fértil

Con frecuencia se suele ignorar que las mujeres en países como el Perú no solamente cumplen un rol reproductivo, sino también productivo (ayudando a la economía familiar) y además de gestión comunitaria, todo lo cual implica un sobre-esfuerzo y un desgaste vital, que suele no tenerse en cuenta cuando se interpreta el problema de salud de la mujer y peor aún cuando se elaboran acciones preventivo-asistenciales.

Si "bajamos a tierra firme", la definición de salud dada por la OMS, es decir si traducimos en términos concretos de vida cotidiana aquel "estado de bienestar físico, mental y social del individuo" se tendrá que la salud implica un trabajo diario para producirla: alimentación adecuada (que significa provisión y procesamiento de alimentos), obtención de agua y combustible, higiene, cuidados de niños pequeños, atención de enfermos, soporte afectivo, etc.

En estas definiciones de salud "se olvida que la salud es una producción, que se da un proceso de hacer salud diariamente" (Paredes, Ursula, 1987) y que en la mayoría de hogares del mundo estas actividades están a cargo principalmente de mujeres.

Teniendo en cuenta lo anterior: ¿Cómo está considerada la participación de las mujeres en los planes y programas de salud?

Al respecto se reconocen dos posiciones :

- a) su situación y participación es "invisible". Cuando se habla de "la comunidad", "el pueblo", los "pacientes", la "población"; no se reconocen las diferencias que existen al interior de esas categorías y se asume que hombres y mujeres son iguales  
No se recogen datos diferenciados por genero, no se reconocen problemas específicos de mujeres, no se considera su participación en niveles de decisión.
- b) la otra posición reconoce el "papel fundamental que poseen las mujeres en materia de salud" y por tanto se las utiliza .  
Se les exige participación según esquemas impuestos recargándoles su ya agotadora actividad diaria ,las propuestas de trabajo son generalmente en relación a la salud infantil y familiar sin considerar que ellas tienen sus propias necesidades de salud; además en el diseño de estas propuestas generalmente no se escucha a las mujeres que las ejecutarán.

Estas dos posiciones no permiten visualizar a la mujer como sujeto de derecho a su propia salud, ni tampoco que es necesario cambiar la situación de la mujer para lograr salud para ellas mismas . Debe buscarse no sobrecargar sus tareas y establecer mecanismos de consulta y participación de mujeres en todos los niveles de decisión.

#### **ADQUISICION DE LEISHMANIASIS SELVATICA DESDE LA PERSPECTIVA DE GENERO: CASO DEL VALLE DE KOSÑIPATA**

Kosñipata es una zona receptora de migrantes andinos. Entre junio y diciembre de 1993 se realizó en este valle una encuesta epidemiológica de tipo censal, así como un reconocimiento de tipo antropológico, que abarcó a siete comunidades del valle.

El censo cubrió a un total de 1901 habitantes y constituye la muestra de un estudio en actual ejecución del cual hemos tomado algunos resultados para analizarlos a la luz de la diferencia por sexo.

Esta muestra representa el 58.5% de la población total del distrito que para 1990 era de 3,249 habitantes (Censo Centro Salud Pilcopata).

## A) CARACTERISTICAS GENERALES DEL AREA

### - Ubicación geográfica

El valle de Kosñipata se ubica en el distrito del mismo nombre, provincia de Paucartambo, en el departamento de Cusco. Tiene una extensión de 3565.78 Km<sup>2</sup> (INEI)

Su altitud varía entre los 3,500 msnm hasta los 570 msnm, la grupos humanos que pueblan el distrito se ubican entre los 773 y 570 msnm, su temperatura promedio es de 23 grados centígrados. Está clasificada como zona de Selva Alta.

El distrito tiene un total de 24 comunidades o caseríos. La mayoría de estas comunidades tienen un patrón disperso de asentamiento, distantes entre sí de 1 a 5 km., lo que dificulta el proceso de organización de sus habitantes y por ende la capacidad de convocatoria.

La principal vía de acceso a la capital de distrito, es la carretera afirmada (con tramos en pésimo estado) que parte de Cusco y atraviesa todo el distrito en dirección a Madre de Dios. El tránsito por esta carretera es sumamente difícil en épocas de lluvias. El transporte usual son camiones de carga.

Dentro del valle las vías de acceso entre las comunidades están constituidas mayormente por caminos de herradura (en menor proporción se encuentran las comunidades cuyo acceso es por canoa, "oroya" vado a pie). No existe ningún tipo de telecomunicación a excepción de mensajeros.

### - Organización Social

En las 7 comunidades estudiadas habitan un total de 360 familias, siendo 6 el número promedio de miembros por familias. El Cuadro N° 01, muestra el número total de población distribuida según sexo.

La población actual es producto de olas migratorias procedente de departamentos serranos principalmente: Cusco, Puno, Apurímac. Las olas migratorias se incrementaron a partir de 1940 en que la carretera de penetración llegó a Pilcopata, dando al valle la configuración de zona receptora de migración, en la que como es característico de estas zonas los hombres constituyen mas del 50% de la población, según indica el índice de masculinidad (1.15)

CUADRO N° 01

**Población de las Siete Localidades Censadas del  
Valle Kosñipata, Según Sexo**

MUJERES		HOMBRES		TOTAL		INDICE DE MASCULINIDAD (1)
n	%	n	%	n	%	
883	46.4	1018	53.5	1901	100	1.15

(1) razón entre el número de hombres y el número de mujeres.

Fuente: Encuesta Epidemiológica 1993.

Proyecto Sociales: 920681

Instituto de Medicina Tropical

"Alexander von Humboldt"

CUADRO N° 02

**Población de Siete Comunidades del Valle Kosñipata por Sexo  
y Grandes Grupos de Edad**

GRUPOS ETARIOS	MUJERES		HOMBRES		TOTAL	
	N	%	N	%	N	%
menos 1	29	3.40	39	4.01	68	3.73
1 - 5	152	17.86	168	17.28	320	17.55
6 - 14	234	27.49	242	24.89	476	26.11
15 - 44	341	40.07	377	38.78	718	39.38
45 - 64	76	8.93	114	11.72	190	10.42
65 - +	19	2.23	32	3.29	51	2.79
<b>TOTAL</b>	<b>851</b>	<b>100</b>	<b>972</b>	<b>100</b>	<b>1823</b>	<b>100</b>

sin información =78 casos

Fuente: Encuesta Epidemiológica 1993.

Proyecto Sociales: 920681

Instituto de Medicina Tropical

"Alexander von Humboldt"

El Cuadro N° 02, muestra la composición de la población por grupos de edades.

Se trata de una población predominantemente joven, las edades se agrupan mayormente en el intervalo comprendido entre los 15 y 44 años, es decir en pleno período productivo y reproductivo. La disminución de la población entre 0 y 5 años podría estar hablando tanto de una baja tasa de fecundidad en la zona así como del desplazamiento de las familias.

En cuanto al nivel educativo (Cuadro N° 03), llama la atención que más de la mitad de la población censada (mayor de 6 años) tiene por lo menos un nivel de instrucción y por lo tanto está en condiciones de leer y escribir.

No obstante cabe aclarar que la encuesta no consideró el "analfabetismo funcional" es decir personas que habiendo asistido uno o más años a la escuela actualmente no saben leer y escribir por desuso.

En respuesta a su origen andino la mayoría (65%) de la población censada tiene como idioma el quechua junto con el castellano y esta es una característica similar tanto en hombres como en mujeres. (Ver Cuadro N° 04)

CUADRO N° 03

**Nivel Educativo de la Población Mayor de 6 Años y más en las Siete Comunidades Censadas (en porcentajes)**

NIVEL EDUCATIVO	MUJERES	HOMBRES	TOTAL
NINGUNO	18.70	8.05	12.60
UN NIVEL O MAS*	86.37	91.94	87.39
TOTAL	100	100	100
numero casos	631	757	1420

\* Sólo primaria o, primaria y más (secundaria, superior)

Fuente: Encuesta Epidemiológica 1993. Proyecto Sociales: 920681  
Instituto de Medicina Tropical "Alexander von Humboldt"

## B) LEISHMANIASIS EN EL AREA ESTUDIADA: ADQUISICION DIFERENCIAL POR SEXO

Kosñipata es considerada área de riesgo de Leishmaniasis Selvática, cutáneo-mucosa.

Los campesinos utilizan diferentes denominaciones para referirse a la enfermedad : "uta", "picadura de mosquito", "picadura de araña", "pujio" "ukuya" "mata viejo", "sulla uta". Pero en general la palabra más utilizada es "uta".

Igualmente son diferentes las clasificaciones que los pobladores hacen de la enfermedad. Estas clasificaciones se hacen en referencia al tamaño, forma, color de la lesión en la piel.

### CUADRO Nº 04

#### Distribución de la Población Censada según Sexo e Idioma Hablado

IDIOMAS	MUJERES		HOMBRES		TOTAL
	N	%	N	%	
ESPAÑOL	253	29.28	297	30.09	550
QUECHUA	41	4.74	20	2.02	61
ESPAÑOL/QUECHUA	557	64.46	648	65.65	1205
ESPAÑOL/AYMARA	4	0.56	11	1.11	15
ESPAÑOL/OTRO IDIOMA	4	0.46	-	-	4
ESPAÑ/QUECH/AYMARA	5	0.57	10	1.01	15
ESPAÑ/QUECH/OTRO IDIOM.			1	0.10	1
<b>TOTAL</b>	<b>864</b>	<b>100</b>	<b>987</b>	<b>100</b>	<b>1851</b>

sin registro=50

Fuente: Encuesta Epidemiológica 1993.

Proyecto Sociales: 920681  
Instituto de Medicina Tropical  
"Alexander von Humboldt"

No todos atribuyen la enfermedad a la picadura de la *Lutzomya* conocida en la zona como "manta blanca". Con frecuencia es atribuida a la picadura de una araña, contacto con agua estancada, contacto con la escarcha de la mañana, contacto con un tipo de árbol llamado "toroq", zancudos, mariposas. También

se reconoce causalidad de tipo mágico : falta de "pago" a la tierra, señal de Dios, envidia , susto.

El tratamiento utilizado por la población es de 3 tipos: herbolario (lavados, abluciones, brebajes), casero ( exposiciones al calor, ácido de pilas) y a base de fármacos ( penicilina, merthiolate, glucantime). Estos tratamientos pueden ser utilizados en forma simultanea o preferir uno de ellos hasta que se considere que no proporcionan los resultados esperados y luego optar por otro. La preferencia mayoritaria es por el tratamiento herbolario-casero como primera opción.

Hasta diciembre de 1993 el tratamiento a base de Glucantime (tratamiento de orden) era proporcionado gratuitamente (a excepción de un pago simbólico por el uso de agujas hipodérmicas). No obstante no todos los pacientes acuden en busca de este tipo de tratamiento.

### Adquisición de la enfermedad

Los resultados de la encuesta epidemiológica a este respecto señalan que los varones a diferencia de las mujeres, son los que más adquieren la enfermedad (Ver Cuadro Nº 05).

CUADRO Nº 05

### Distribución de la Población por Sexo y Estado de la Enfermedad

ESTADO DE ENFERMEDAD	MUJERES		HOMBRES		TOTAL	
	N	%	N	%	N	%
LESION ACTIVA	7	0.81	29	3.00	36	1.97
CICATRIZ	75	8.77	179	18.56	254	13.94
SIN ENFERMEDAD	775	90.43	756	78.42	1531	84.07
<b>TOTAL</b>	<b>855</b>	<b>100</b>	<b>964</b>	<b>100</b>	<b>1821</b>	<b>100</b>

no entrevistados =74 casos "dudosos" =6

Fuente: Encuesta Epidemiológica 1993. Proyecto Sociales: 920681

Instituto de Medicina Tropical "Alexander von Humboldt"



El intervalo de edad en el que la enfermedad se presenta con más frecuencia ( tanto hombres como mujeres) es entre los 15 a 44 años (Ver Cuadro Nº 06)

CUADRO Nº 06

**Distribución de la Población Censada según Ausencia de Lesiones ("sin enfermedad") y con Lesiones Activas o Cicatrices ("con enfermedad"), según Sexo y Grupo Etario**

GRUPO ETARIO	M U J E R E S				H O M B R E S				T O T A L	
	SIN ENF.		CON ENF.		SIN ENF.		CON ENF.		SIN ENF.	CON ENF.
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	N
- de 1	30	3.92	0	0	38	5.05	1	0.48	68	1
1 - 5	149	19.47	2	2.46	170	22.6	0	0	319	2
6 - 14	224	29.28	12	14.81	222	29.56	21	10.14	446	33
15 - 44	281	36.73	56	69.13	250	33.28	117	56.52	531	173
45 - 64	65	8.49	9	11.11	55	7.32	52	25.12	120	61
65 - +	16	2.09	2	2.46	16	2.13	16	7.72	32	18
<b>TOTAL</b>	<b>765</b>	<b>100</b>	<b>81</b>	<b>100</b>	<b>751</b>	<b>100</b>	<b>207</b>	<b>100</b>	<b>1516</b>	<b>288</b>

sin examen= 97

Fuente: Encuesta Epidemiológica 1993.

Proyecto Sociales: 920681

Instituto de Medicina Tropical

"Alexander von Humboldt"

La existencia de un alto porcentaje de población "sin enfermedad" al momento del censo, podría estar explicando lo reciente de los movimientos inmigratorios al valle lo que estaría vinculado a un menor tiempo de exposición. Nos preguntamos si estas personas "sin enfermedad" estarían o no infectados; el Cuadro N°7, señala los resultados de la aplicación de la prueba de Montenegro. Más del 90% de varones y mujeres "sin enfermedad" no presentaron infección.

Las personas con lesiones activas presentaron la forma cutánea en su mayoría (58.33%). (Ver Cuadro N° 08).

Las lesiones en general se localizan mayormente (46.98%) en miembros inferiores y esto ocurre tanto en hombres como en mujeres (Cuadro N° 9)

CUADRO N° 07

**Población Considerada "sin enfermedad" según Sexo y Reacción a la Prueba de Montenegro**

REACCIÓN	MUJERES		HOMBRES		TOTAL	
	N	%	N	%	N	%
NEGATIVO	628	95.87	557	93.61	1185	94.8
POSITIVO	27	4.12	38	6.38	65	5.2
TOTAL	655	100	595	100	1250	100

no aplicados=281

Fuente: Encuesta Epidemiológica 1993.

Proyecto Sociales: 920681

Instituto de Medicina Tropical

"Alexander von Humboldt"

## CUADRO N° 08

**Tipo de Lesiones Activas según Sexo en las Siete Comunidades Censadas**

TIPO DE LESION	MUJERES		HOMBRES		TOTAL	
	N	%	N	%	N	%
LESION CUTANEA	3	42.8	18	62.06	21	58.33
LESION MUCOSA	4	57.14	11	37.93	15	41.66
TOTAL	7	100	29	100	36	100

Fuente: Encuesta Epidemiológica 1993.  
 Proyecto Sociales: 920681  
 Instituto de Medicina Tropical  
 "Alexander von Humboldt"

## ANALISIS DE LOS RESULTADOS Y COMENTARIOS

Dos situaciones se combinan para explicar el hecho que en el valle de Kosñipata la Leishmaniasis se presente más en hombres que en mujeres, en una edad en que las funciones productivas y reproductivas del ser humano se dan con mayor intensidad.

Estas situaciones son el ejercicio de actividades diarias de subsistencia que implican tareas diferentes para hombres y mujeres realizados en lugares igualmente diferentes, y, la condición de zona receptora de inmigración andina que tiene el valle, con desplazamiento de contingentes humanos mayormente masculinos y en edades económicamente activas.

Desarrollamos la primera de estas situaciones por considerarla la explicación más directa para las diferencias encontradas en la población ya asentada en la zona.

## CUADRO N° 09

## Ubicación de las Lesiones según Sexo

UBICACION	MUJERES		HOMBRES		TOTAL	
	N	%	N	%	N	%
CABEZA	8	10.66	19	10.9	27	10.84
MIEMBRO SUP	16	21.33	37	21.26	53	21.28
MIEMBRO INF	39	52.00	78	44.82	117	46.98
MIEMBRO SUP Y MIEMBRO INF	1	1.33	11	6.32	12	4.81
PELVIS	4	5.33	6	3.44	10	4.01
OTROS LUGARES*	7	9.33	23	13.21	30	12.04
<b>TOTAL</b>	<b>75</b>	<b>100</b>	<b>174</b>	<b>100</b>	<b>249</b>	<b>100</b>

\*tronco, combinaciones: cabeza+ miembro inferior, cabeza+tronco, etc.

Fuente: Encuesta Epidemiológica 1993.

Proyecto Sociales: 920681

Instituto de Medicina Tropical

"Alexander von Humboldt"

En el valle, el habitat preferente del vector que transmite la enfermedad es el bosque primario (Perez, et al 1991), lo cual es refrendado por la versión muy mentada de los campesinos quienes afirman que "...la enfermedad agarra cuando uno va a la chacra o al monte".

Precisamente son las zonas boscosas o de chacras en reposo ("purmas") los lugares en los que permanecen durante la mayor parte del día los varones adultos. Las actividades que allí desarrollan son las consideradas predominantemente masculinas: actividades agrícolas, talando madera, pescando, cazando, etc.

Pero la actividad principal de los pobladores de las comunidades de Kosñipata es la agricultura, la que demanda prácticamente todo el día de trabajo de los hombres adultos. La jornada diaria dura entre 10 a 12 horas, durante la cual tienen pequeños intervalos para el descanso o refrigerio. Esta actividad tiene como propósito principal el abastecer de alimentos a la familia. Sólo algunas familias destinan una parte de sus cosechas al mercado.

En chacras que tienen una extensión promedio de 30 Has./familia, se cultivan productos como : arroz, maíz, uncucha, plátanos, piñas, caña de azúcar, coca, etc.

La coca es un producto rentable para el comunero de esa zona ya que se puede cosechar de 2 a 3 veces por año , además su costo en el mercado es superior en relación a cualquier otro producto cultivado, precisamente la cosecha de este cultivo está muy ligada a la mujer como veremos más adelante.

El sistema agrícola es dependiente del régimen de lluvias, sistema conocido como "pluvial o bajo seco", donde la técnica para preparar el terreno es el desbosque ( roza), y la quema de la vegetación tumbada.

El sistema de bajo seco, obliga al agricultor al uso extensivo de la tierra (para obtener mayor rendimiento), lo que no solamente estaría ocasionando un mayor efecto erosivo que finalmente deriva en un decrecimiento acelerado de la fertilidad de los suelos (Aramburu 1982, Villachica 1983); sino también estaría aumentando su riesgo de contraer la enfermedad al tener que trasladarse físicamente a zonas de mayor intensidad de transmisión para abrir nuevas chacras.

También deben trasladarse a zonas alejadas de los poblados ( y por ende exponerse a la picadura del vector) para realizar la actividad de extracción forestal, la segunda en importancia en el valle que tiene como propósito la venta.

En lo que se refiere a las mujeres su actividad diaria no tiene la chacra o el monte como escenario principal, lo que explicaría que en ellas la enfermedad se presente con menor frecuencia al estar menos expuestas a las picaduras de vectores infectados.

El trabajo de la mujer campesina de Kosñipata es más diversificado y se desarrolla mayormente (pero no en forma exclusiva) en la casa o sus alrededores. Su jornada comienza a las 4 ó 5 de la madrugada y termina a las 6 ó 7 de la noche.

Al levantarse debe preparar el "desayuno-almuerzo" de los varones que deben ir a la "chacra". Al mismo tiempo levanta a los hijos pequeños.

Continúa con el arreglo de la casa, lavado de ropa, preparación de alimentos, acopio de agua y leña. Durante el día debe también seleccionar y almacenar los productos cosechados, por ejemplo el desgrane del maíz, secado de las hojas de coca.

En los días de mercado o feria (en la capital del distrito Pilcopata), la mujer cumple también un rol en el traslado de los productos (cargándolos) así como en la venta

Pero además de todo lo anterior la mujer mayor de 15 años realiza algunas actividades que implican necesariamente su traslado hacia las chacras o al monte mismo, lo que las pondría en contacto con el vector transmisor y que estaría explicando la presencia de la enfermedad en ellas.

Estas actividades se refieren a determinados momentos de la actividad agrícola en que la mujer ayuda activamente al marido en la siembra, cosecha, deshierbe.

Los niños a partir de los 7 u 8 años acompañan a sus padres ayudándoles en las tareas. Los varones ayudando al padre en tareas agrícolas y las niñas a sus madres en tareas domésticas. Es en la cosecha en donde se observa la participación plena de toda la familia.

El cultivo de la coca con fines comerciales se está incrementando en el valle. Los precios de venta superan al de cualquier otro producto e incluso algunos compradores llegan hasta el mismo valle a adquirir el producto. Se vende en forma de hojas secas.

La cosecha de las hojas de coca es una tarea que realiza mayormente la mujer "... es que nosotras sacamos la hojita con más cuidado que los hombres..". Esta tarea la realizan generalmente al atardecer después de haber realizado las tareas domésticas para lo cual se trasladan a las chacras cercanas.

Teniendo en cuenta esto, es posible pensar que de seguir aumentando el cultivo de la coca los casos de leishmaniasis en las mujeres aumente.

En cuanto a su participación en la extracción forestal esta es circunstancial y obedece a tareas de preparación de alimentos, lavado de ropa, etc., para el

varón; sin embargo para realizar estas tareas debe trasladarse a las zonas boscosas o de transmisión y por lo tanto igual que el varón se expone.

## LEISHMANIASIS DESDE LA PERSPECTIVA DE GÉNERO

Como ocurre con cualquier otra dolencia, o fenómeno sanitario en general, la leishmaniasis afecta de modo diferente al hombre y a la mujer.

Este hecho no sólo es explicado por obvias razones de diferencias biológicas entre los sexos, sino también por razones de orden social, cultural, económico, las que pueden variar de sociedad en sociedad y que sitúan a hombres y mujeres en planos y roles diferentes.

El caso de los pobladores de Kosñipata que aquí se ha presentado es un ejemplo de esto.

Al revisar desde la perspectiva de género la frondosa bibliografía que sobre estudios de esta enfermedad existe en el Perú (las que además, cabe aclarar, están referidas al aspecto biomédico en su gran mayoría), es posible constatar la escasa información que existe acerca de cómo se dan y de qué forma afecta esta enfermedad a las mujeres y a los hombres. No obstante colocar el ítem "sexo" en las fichas clínicas y encuestas epidemiológicas, en la mayoría de estudios los resultados no son analizados ni explicados a luz de las diferencias por sexo.

La leishmaniasis en el Perú es una enfermedad ligada a la actividad laboral, se adquiere durante el ejercicio de la actividad, (Decreto Ley Num. 18846 Accidentes de Trabajo y Enfermedades Profesionales). Las actividades laborales varían en tipo y condiciones según se trate de hombres y de mujeres; por lo tanto los exponen en forma también diferente a la enfermedad. Sin embargo existe insuficiente información detallada y sistematizada al respecto.

Poco se conoce también sobre la diferencia entre ambos sexos respecto a: la percepción e información de la enfermedad, la actitud frente al tratamiento y su forma de administrarlo, los impactos psicológico, social, económico, etc. La información existente al respecto suele no pasar de presunciones generales.

Este vacío de información acerca de la diferencia de sexos en los distintos aspectos de la leishmaniasis, puede ser aplicable a cualquier otro trastorno de

salud, y en parte se explica por el excesivo énfasis en la función reproductiva de la mujer que ha hecho que cuando se trate de investigar los problemas de salud de la mujer, las investigaciones se centren en temas de fertilidad, programas de control de natalidad, y más recientemente sobre "salud reproductiva", un concepto que abarca también las enfermedades sexualmente transmitidas, temas familiares y de pareja, con lo cual se ha ampliado el enfoque sobre el tema de la función reproductiva, pero que no agota el tema de salud de la mujer en sí.

En el afán de crear programas de control basados en la prevención y tratamiento oportuno de la leishmaniasis se ha pensado en la participación activa de la mujer por ser ella la encargada más directa de la salud familiar y la atención de los enfermos; pero cómo lograr esa "participación activa" si es que se conoce tan poco acerca de como la enfermedad las impacta.

El estudio de las enfermedades tropicales desde la perspectiva de género esta aún por iniciarse en el Perú.

## NOTAS

- 1) Se trata del proyecto: "Estudio de los factores sociales económicos y culturales que intervienen en la transmisión de la leishmaniasis mucocutánea en migrantes a la selva del Perú". Proyecto 920681 TDR/OMS.  
Además de los autores de este artículo, en la ejecución de este proyecto participan también: Dra. María A. Remenyi, Antrop. José Pilares, Dr. Neptali Cueva, Tec. Juan Canales (quien aplicó la encuesta epidemiológica), Enf. Edgard Almiron.
- 2) Un claro ejemplo del rol dirigencial que también cumple la mujer se da en la población que se asienta alrededor de las ciudades, los llamados "pueblos jóvenes", así como la que vive en comunidades y caseríos rurales, sufre el mayor impacto de la crisis económica que se vive y cuyos signos más significativos se dan en el detrimento de los niveles de salud. En esas zonas las organizaciones populares más activas y que aportan con respuestas concretas y efectivas son los "clubes de madres", "comederos populares", "Comité de Vaso de leche", etc; conformados y dirigidos por mujeres madres de familia.
- 3) Estas comunidades son: Pilcopata, Patria, Coloradito, Pelayoc, Atalaya, Tupac Amaru, Chontachaca.



- 4) El título en español del proyecto es: Estudio de los factores sociales, económicos y culturales que intervienen en la transmisión de la Leishmaniasis Mucocutanea en migrantes a la selva del Perú". Proyecto Num. 920681, TDR/OMS.
- 5) El transporte en la ruta Cusco - Pilcopata, no es diaria, así se tiene: Lunes, Miércoles y Viernes (Cusco-Pilcopata); Martes, Jueves y Sábado (Pilcopata - Cusco)
- 6) El Valle de Kosñipata es también lugar de pasaje de migrantes que se dirigen a los lavaderos de oro de Madre de Dios, provenientes de diferentes puntos del sur-andino. Muchos de ellos terminan asentándose en el valle para dedicarse a la agricultura y la extracción forestal.
- 7) Pequeñas ferias que por dos veces a la semana se realizan en la capital del distrito Pilcopata, días que corresponden la entrada de los camiones que provenientes de Cusco, llegan transportando carga y pasajeros.
- 8) El predominio del sistema agrícola bajo seco es uno de los principales factores determinantes de los bajos niveles de rendimiento obtenidos tanto en cultivos anuales como en permanentes en la selva alta (Verdera, F. Estructura productiva y ocupacional en la selva alta. En: Población y colonización en la amazonía peruana. 1984)
- 9) Durante el incario y la colonia kosñipata fue una de las zonas que abastecía de coca al Cusco. Posteriormente, la extracción de maderas preciosas existentes en valle y cultivos como arroz, maíz valorizados en el mercado, relegaron -pero no desaparecieron- el cultivo de la coca.

## BIBLIOGRAFIA

ARAMBURÚ, C.

1982 Expansión de la frontera agraria y demográfica de la selva alta peruana. En: Aramburú, et al. **Colonización en la Amazonía**. Lima CIPA.

Centro de Investigación y Promoción Amazónica (CIPA)

1993 Leishmaniasis y Migración Temporal en el sur oriente del Perú (Informe Técnico), Marzo.

Instituto de Medicina Tropical "Alexander von Humboldt" : Grupo de Estudio de Leishmaniasis.

1993 Encuesta Epidemiológica del Proyecto "Factores sociales asociados a la transmisión de la leishmaniasis selvática".

MINISTERIO DE SALUD

1993 Normas y Procedimientos para el Control de la Leishmaniasis en el Perú. Lima: OPS/Coop Italiana/MINSA.

PAREDES, U.

1987 Políticas de Salud y Mujer. En: Cambria, C.; Dughi, P.; Palomino, N. (ed). Las mujeres y la salud Lima: Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán.

PEREZ, E.; OGUSUKU, E.; MONJE, J.; YOUNG, D.

1990 *Lutzomyia* (Dipt.:Psychodidae) de Pilcopata (Cusco), nuevos registros para el Perú y descripción de *Lutzomyia deorsa* n.sp. En: *Rev.Per.Ent.* 33: 133-135 Diciembre, 1990.

# LA MUJER ASHÁNINKA EN UN CONTEXTO DE VIOLENCIA POLÍTICA

Beatriz Fabián

*En memoria de Pompeyo Coronado por su  
ejemplar compromiso con el Pueblo  
Asháninka*

**El Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica -CAAAP-, conjuntamente con el Vicariado Apostólico de San Ramón y otras instituciones de la Iglesia Católica como Cáritas del Perú y la Conferencia Episcopal de Acción Social - CEAS -, viene apoyando desde hace tres años a la población Asháninka desplazada por la Violencia en la zona comprendida por los ríos Tambo y Ene en la Provincia de Satipo. El presente documento es un testimonio preparado por un miembro de nuestra Institución desde su Centro Operativo en La Merced.**

## CONSIDERACIONES GENERALES

Los Asháninka, término que quiere decir "gente", es el grupo étnico más numeroso de la amazonía peruana; antes de la violencia política las cifras poblacionales eran estimadas aproximadamente de 19,000 a 50,000.

El número de pobladores en el núcleo poblacional de Poyeni (río Tambo) y Puerto Ocopa (Ríos Perené y Pangoa), es de 2,870 según datos estimados porque aun no se conocen los datos oficiales del IX Censo de Población.<sup>(1)</sup>

El ámbito geográfico que tradicionalmente han habitado los asháninka comprende los valles del Tambo, Ene, Boca Mantaro, Apurímac, el Perené, Pichis, Gran Pajonal, Bajo Urubamba y Alto Ucayali.

Políticamente corresponde a las jurisdicciones de las provincias selváticas del Dpto. de Junín (Chanchamayo y Satipo), Dpto. de Pasco (Oxapampa), Dpto. de Ucayali (Atalaya), Dpto. del Cuzco (Convención y Lares) Dpto. de Ayacucho (La Mar, San Francisco).

Esta étnia habla la lengua Asháninka, pertenece a la familia lingüística Arawak, similar a los Piro, Nomatsiguenga, Caquinte, Matsiguenga y Yánesha, pero se distinguen entre ellas.

Los Asháninka históricamente constituyeron un grupo étnico guerrero. En 1742 participaron en la lucha anticolonialista, liderada por Juan Santos Atahualpa, único movimiento indígena no derrotado en la historia de las luchas sociales del Perú.

Durante la fiebre del caucho, a inicios del siglo XX, los asháninka fueron forzados y esclavizados para la recolección de látex, por entonces un recurso apreciado en el mercado internacional.

En 1960 el estado propicia la creación de las comunidades nativas, a través del decreto "Ley de Promoción Agropecuaria de las Regiones de Selva y Ceja de Selva" Nº. 206553, donde aparentemente reconoce los derechos de los nativos.

A raíz de los procesos de colonización dirigida y por la presencia de Campesinos, Industriales, Ganaderos, Narcotráfico, etc., los asháninka fueron desplazados o arrinconados cada vez más con la secuela de la reducción de sus

tierras; tal es así que el Valle del río Tambo hasta antes de la violencia política, era considerada como el último bastión del refugio Asháninka.

Los valles del Ene y Tambo de una zona aparentemente calmada, pasa a ser el escenario de las acciones de violencia política, con la aparición de Sendero Luminoso en la década de 1980, intensificándose en 1987, con incursiones a varias comunidades, entre ellas Otika quedando enmarcada así en el contexto nacional de violencia política que vive el país.

El MRTA en 1989 asesina a Alejandro Calderón (PINKATZARI), Jefe máximo y Presidente de la Federación Apatyawaka Nampitzi Asháninka del Pichis (ANAP) de la Provincia de Oxapampa que agrupa a 52 comunidades nativas. La acusación parte de la supuesta colaboración con la policía en la detención y asesinato de Guillermo Lobatón y Máximo Velando, guerrilleros del Movimiento de Izquierda Revolucionario (MIR) de Luis de la Puente Uceda esto motivó la organización del Ejército Asháninka para enfrentar y desalojar a los grupos levantados en armas ya sea el MRTA o SL.

A partir de 1989 y 1990, Sendero Luminoso había arrasado a gran parte de las 23 CC.NN. Asháninka que se ubicaban a lo largo del los ríos Tambo, Ene, Apurímac y afluentes. Las federaciones nativas se desactivaron por la presión de los insurgentes, caso de la Organización Campa del río Ene (OCARE), Organización Campa del río Apurímac (OARA), seguido del asesinato de dos dirigentes de la Central Asháninka del río Tambo (CART) y otro representante nativo de la Confederación de Nacionalidades Amazónicas (CONAP) por un comando senderista que los sometió a "juicio popular" cuando finalizó el V Congreso de la Federación.

También fueron presionadas las federaciones de la carretera marginal, caso del Consejo Nomatsiguenga y Asháninka del Pangoa (CONOAP) y la Federación de Comunidades Nativas Campa-Asháninka (FECONACA) de Satipo, estos se organizaron en los comités de autodefensa al igual que ANAP, van a ser asesorados por las FF.AA. en la lucha antisubversiva.

La federación Asháninka del valle de Perené (Chanchamayo) conocida como la Central de Comunidades Nativas de Selva Central (CECONSEC) formó parte del comité de autodefensa autónomo organizándose a nivel de cada comunidad nativa.

La situación de violencia política ha contribuido a la división de los Asháninka desde las federaciones y las bases (Comunidades Nativas) y ha cobrado numerosas víctimas.

Las comunidades nativas del río Tambo quedaron aisladas, algunas desaparecieron por la desintegración compulsiva, los pobladores en su mayoría fueron tomados prisioneros y llevados a los campamentos senderistas, los que pudieron huir se refugiaron en otras comunidades aledañas.

Las familias desplazadas se organizaron en los comités de autodefensa para brindar seguridad al núcleo poblacional y las nuevas familias que iban llegando, ante todo los varones, los incorporaban a la autodefensa para resguardar el núcleo poblacional durante las 24 horas del día, así surgen los núcleos de Puerto Ocopa, (en el río Perené) Poyeni, Betania, (en el río Tambo) y Cutivireni (en el río Ene).

Las familias que viven en el núcleo poblacional son Asháninkas, los colonos o civiles <sup>(2)</sup> fueron desalojados por el Ejército Asháninka o ronderos <sup>(3)</sup> de las CC.NN. y de los anexos campesinos <sup>(4)</sup> por considerarlos colaboradores de Sendero Luminoso y porque habían facilitado el ingreso, siendo culpables de lo que acontece hoy y los tipifican como rojos <sup>(5)</sup>.

Cuando un Colono llega rescatado o arrepentido al núcleo poblacional, no es bien visto por los pobladores y, por seguridad, permanece en la guarnición militar y posteriormente las FF.AA. lo traslada a otras zonas.

En la lucha antisubversiva, resurgió aún más el conflicto étnico, el cual se mantiene latente, algo que aparentemente no existía antes de la violencia política, pues muchos colonos vivían asimilados a la CC.NN. por matrimonio con Asháninkas, compadrazgo, allegados o incorporados por el Jefe de la CC.NN.

A partir de 1990, la zona fue militarizada con el ingreso inicial de los sinchis, posteriormente el Ejército Peruano establece las guarniciones militares de Puerto Ocopa, ciudad de Dios, Valle Esmeralda, Cutivireni y recientemente en Kiteni. En Poyeni, el Comité de autodefensa Asháninka brindó seguridad por espacio de tres años aproximadamente, teniendo en cuenta que era la frontera, ésta fue atacada y hostigada permanentemente. En marzo de 1993 llegan 130 desplazados que fugaron de los campamentos de Sendero Luminoso; los Infantes de la Marina de Guerra del Perú, ingresan a reforzarla en abril del mismo año.

Los ataques y hostigamientos de S.L. se evidenciaban con los izamientos de banderas proselitistas y pronunciamientos que dejaban en el monte clavados

en los árboles, que fueron encontrados en los patrullajes del comité de autodefensa, los lanzamientos de luces de bengala, destrucción de cultivos, disparos de ametralladoras, emboscadas a los comités de Pesca y patrullas militares, e intentos de llegar hasta las torres de control, todo esto ha generado víctimas en ambas partes.

Sendero Luminoso estaría aprovechando la zona como un bastión militar, productivo y alimentario, pues al incorporar a sus filas a los asháninka, estarían empleando el conocimiento geográfico, curar las enfermedades a base de hojas y cortezas (plantas medicinales), el uso de trampas y armamentos autóctonos, los recursos alimenticios de la zona con diversos ciclos productivos, de otro modo ya hubieran desaparecido, se dice además que ante el avance de la lucha antisubversiva, estarían aplicando las estrategias militares de los vietnamitas.

Actualmente, van llegando numerosas familias asháninka (varones, mujeres y niños) que vienen huyendo de los campamentos senderistas, estos eran parte de las "masas" en las llamadas "bases de apoyo". En los núcleos poblacionales los reciben el comité de autodefensa asháninka y las autoridades militares quienes luego de una revisión e interrogación son incorporados al núcleo pero sujetos a una observación permanente, siendo más delicada la situación de aquellos que huyeron de los campamentos senderistas y los que han sido mandos políticos y militares.

En forma similar se presentaron al núcleo poblacional, varios jóvenes asháninka (arrepentidos voluntarios) que según referencia eran importantes mandos políticos y militares en las filas de SL, que sirvieron de guías y traductores a los mandos políticos y militares colonos (universitarios y docentes), presentes en los campamentos senderistas.

Según testimonios de las familias desplazadas que huyeron de los campamentos senderistas, y que permanecieron prisioneros por más de tres años, refieren: "las mujeres estaban obligadas a peinarse y sujetarse los cabellos en trenzas, sometidas a una rígida disciplina militar y a formarse para entonar canciones proselitistas, el sistema de vida era de tristeza, llanto y sufrimiento".

Los alimentos lo compartían de las ollas comunes, complementando su alimentación con hojas de Yuca, Caracoles, Ortigas, etc., sumado además a un adoctrinamiento en las "escuelas populares", también añaden: "las mujeres eran llevadas para acciones militares armadas de lanzas, para dar el golpe de gracia,

muchas han muerto en los enfrentamientos" y como vivían en las "Bases de Apoyo" las familias permanecían ocultas en el monte resguardados, vigilados, y obligados a realizar tareas de pesca, caza y abrir chacras de yuca, plátano y maní, etc., con diversos ciclos productivos, para abastecer al "ejército guerrillero" y que rota permanentemente.

Los productos eran entregados al denominado "Ejército Guerrillero Popular" y para esas personas tenían que entregar Cushman, las obligaban a entregar a sus hijos mayores de 12 años sea varón o mujer para que "sirvan a las masas" como "combatientes".

Cuando alguien se atrevía a protestar estas férreas reglas de comportamiento era "aniquilado" a nombre del "partido".

Las mujeres para el cumplimiento de esas acciones estaban a cargo de una responsable Asháninka bilingüe y ésta rendía informes ante los llamados "Comisarios del pueblo".

Sendero Luminoso, continúa controlando inmensas zonas de los ríos Tambo, Ene y afluentes a pesar de la instalación de las guarniciones militares y la organización de los comités de autodefensa asháninka a quienes el Presidente de la República Ing. Alberto Fujimori hizo una entrega limitada de retrocargas y la mayoría de los nativos utilizan las armas tradicionales, tales como arco, flecha y trampas de chonta para la lucha antisubversiva.

La influencia cultural también se expresa en la difusión de los canales de televisión y VHS (videos) en los núcleos poblacionales que funcionan con grupos electrógenos y antenas parabólicas, instalados en las guarniciones militares, apoyos que han sido llevados por las fuerzas armadas en el marco de la "pacificación y desarrollo".

A esto se suma el profundo desprecio de algunos miembros del contingente militar hacia los asháninka, que los castigan cortándoles el pelo, llamándolos "chunchos", "masateros", "hombres primitivos" y diciéndoles que han ido a "civilizarlos", porque son portadores de la cultura y la modernidad.

Los Asháninka actualmente siguen creyendo en Juan Santos Atahualpa y dicen: "Se fue formando una inmensa nube, pero volverá algún día". Participan en los cultos evangélicos, presididos por los pastores asháninkas, formados por el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) de Pucallpa; asimismo, en



la eucaristía de los católicos. Se puede observar que buen número de los pobladores en el núcleo poblacional están al margen de la creencia religiosa occidental.

A nivel de políticas sociales del gobierno central, los Asháninkas no aparecen en toda la historia republicana, en forma similar los demás grupos étnicos de la Amazonía Peruana. Con los modelos de desarrollo que se implementan en el país, caso del neo-liberalismo, las comunidades nativas tienden a desaparecer, pues estos los consideran que son una traba para el desarrollo y para ciertos teóricos la conquista iniciada por los españoles hace quinientos años ha quedado reducida, obsoleta y hay la necesidad de emprender la nueva conquista del Perú hacia la modernidad.

Desde el CAAAP, venimos trabajando en Promoción de la Mujer en el Río Tambo. Las actividades se desarrollan en forma interdisciplinaria con las áreas de agro-ecología, salud, educación intercultural y organización, cuya experiencia será parte de otro trabajo de investigación.

A continuación presentamos una propuesta de reflexión sobre el cambio de roles de la mujer asháninka, antes y en el proceso de violencia política en el río Tambo.

## LA MUJER ANTES DE LA VIOLENCIA POLITICA

Las familias estaban asentadas en las 23 CC.NN. y gran parte de ellas, eran reconocidas y adjudicadas con los títulos de propiedad otorgados por el Ministerio de Agricultura y el Proyecto Especial Pichis Palcazú. Los Asháninka a través de la historia se caracterizaron por ser guerreros en la lucha por la sobrevivencia.

Su problemática se ubica en el acontecer político, económico y social del país, además son identificados como nacionalidad, dadas sus costumbres, creencias, idioma, manejo de suelos y salud, alimentación, vestido, entre otros. A continuación hacemos referencia de las actividades desarrolladas tanto por el varón (*Tsirampari*) y la mujer (*Tsinani*).

### Actividad Productiva

Los Asháninka en la agricultura desarrollaban cultivos de chacras familiares en forma integral o asociada en base a yuca, camote, sachapapa, caña de azúcar, maní, maíz, etc., los manejos eran rotativos o migratorios, preservando el sistema ecológico.

La apertura de las chacras estaba a cargo de los varones, asimismo la construcción de la vivienda en base a los recursos de la zona, como son la caña brava, la pona, las hojas de humiro, sogas de monte y madera, también realizaban el traslado de leña (troncos) para la cocina.

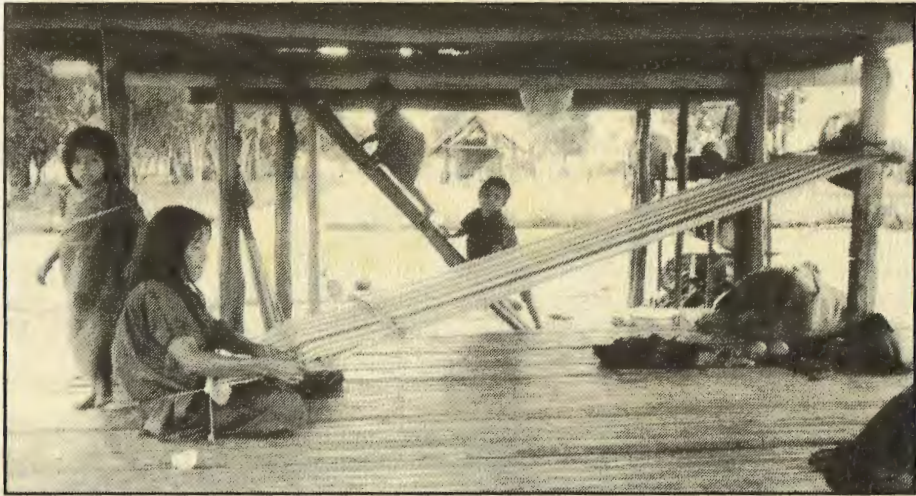
El limpiado de las malezas o deshierbe de las chacras integrales, la cosecha, la selección de semillas y su conservación, incluido el traslado del agua seguida de la preparación de alimentos y la crianza de gallinas, estaba a cargo de las mujeres (*Tsinami*).

Las chacras eran parcelas familiares y se orientaban al autoconsumo y en algunos casos al intercambio de productos con los comerciantes (*trueque*) abasteciéndose así de telas, kerosene, ollas, platos cuchillos, machetes, espejos, hilos y otros a cambio de gallinas, pescado salado, etc.

Algunas CC.NN. tuvieron mayor apertura al mercado, por la construcción de la carretera marginal (caso de Puerto Ocopa), la cercanía a los puertos en los ríos, pistas de aterrizaje para avionetas y la presencia del narcotráfico en las CC.NN, principalmente en el río Ene. En la pesca y recolección de frutas ocasionalmente las mujeres acompañaban a sus padres o esposos, en la que participaban salando el pescado y en el traslado de los mismos.

La actividad de la mujer, era la de trabajar las artesanías manuales destinadas para el uso cotidiano, en algunos casos realizaban la venta de escobas, abanicos y saratos, entre otros. El Tamshi abundaba en el monte, que es una especie de lianas o sogas y el algodón silvestre era un recurso infaltable en la comunidad.

La confección de la vestimenta de la familia, estaba a cargo de la mujer quien desde pequeña era formada para esta tarea, como era recoger el algodón, realizar el proceso del escarminado para iniciar el hilado que lo realizan desde la madrugada (4:00 a 6:00am.) y en sus horas libres. Luego proceden con el teñido, la urdiembre, para iniciar el tejido en los telares manuales donde demuestran la habilidad en las combinaciones de los colores, sentimientos y



creatividad en los diseños y adornos de las Cushmas <sup>(6)</sup>; asimismo elaboraban el tompsonsi <sup>(7)</sup>, chaquiras <sup>(8)</sup>, sarato <sup>(9)</sup>, collares de semillas, entre otros.

La actividad de los varones, consistía en armar las canoas, balsas y remos en algunos casos reparaban motores y se desempeñaban como motoristas en los servicios de transporte fluvial. También, desarrollaban confecciones de arcos, flechas y trampas para cazar los animales, resaltaban en el tejido de redes para pescar, aunque también fueron influenciados por los colonos en la utilización del barbasco o Kube en la pesca, afectando la fauna ictiológica.

### Actividad Doméstica

Otra de las actividades primordiales de la mujer era la elaboración del masato <sup>(10)</sup>, denominado por los nativos bilingües como "la cerveza de la selva", su preparación pasa por una tarea recargada (fuerza física), desde la cosecha de la yuca y su traslado hasta la casa, luego de pelar, lavar, sancochar y chapearla <sup>(11)</sup>, así como el traslado del agua, es una tarea estrictamente femenina.

El masato, es servido por la mujer y esta tarea le crea un prestigio en la familia, asignándole un rol de anfitriona que recibe a los huéspedes en casa, cuando brinda lo hace como un signo de aceptación, además es la expresión de una bienvenida y hospitalidad. No recibirla ni tomarla significa rechazar o despreciar la amistad.

La vasija para tomar el masato la hace el varón, el tallado es de una variedad similar a la calabaza, que le llaman "Pajo".

El masato lo comparten en reuniones familiares, vecinos y compadres, en las fiestas de bautizos, cumpleaños, ceremonias cívicas de la comunidad y faenas comunales. El consumo del masato está seguido de un ritual como el pintado del rostro a base del achiote, que expresan imágenes de animales y figuras cósmicas, acompañado de bromas y risas, canciones que resaltan a la naturaleza, animales, paisajes, ríos entre otros. En algunas ocasiones también han ocurrido situaciones trágicas como el suicidio por envenenamiento, celos entre parejas o conflictos familiares, asimismo los excesos en la bebida del masato han motivado infecciones estomacales y vómitos.

La alimentación provenía de la caza (animales de monte, caracoles y gusanos), de la pesca en los ríos, cochas y la recolección de frutos silvestres, también de algunas frutas introducidas, que estaba a cargo de los varones y en algunos casos de las mujeres, pero la preparación de la comida era exclusivamente femenina y consistía en potajes típicos, siendo principalmente asados, (de carne de monte, yuca, plátano), ahumados de pescado y en chilcanos de carachama, pango y enchipado de pescado, masato, entre otros. Los niños eran alimentados a base de la lactancia materna y posteriormente se adaptaban a su hábitat alimenticio.

### **Cuidado de los Hijos**

La madre era la encargada de cuidar a los hijos, en algunos casos las abuelas, hermanos mayores o tíos, en ocasiones de orfandad o trabajos familiares.

El padre designa las responsabilidades de la familia, para desarrollar las actividades propias de sus costumbres y ambos en pareja transmitían sus valores culturales, que es la fuente de vida de la familia asháninka y ésta era constituida como núcleo básico.

Los niños eran cargados en el *Tzompirontzi* o *Aparina*, que sirve para brindar una atención afectiva y de protección. La mujer realiza la higiene de los niños cotidianamente en los puquiales y ríos, pero las ropas denotaban un descuido en la limpieza.

Contraían compromiso de familia a una edad muy joven, sobre todo las mujeres, a partir de los 13, 15 y 18 años. Algunas de ellas podían casarse con colonos o tener hijos, el promedio de vida era de aproximadamente 45 años.

## Salud

La curación de enfermedades la desarrollaba la mujer, basada en hierbas medicinales y piedras calientes, además la mujer y el varón cultivan el *piri-piri* <sup>(12)</sup> que es una planta mágica infaltable en los jardines familiares, que las utilizan para "ver" a las personas que hacen daño, para una guerra con el enemigo, para tener suerte en la caza de animales, etc.

En algunas CC.NN. existían puestos de salud con servicios en atención primaria a cargo de proyectos privados <sup>(13)</sup> que formaban sanitarios y promotores de salud desde el Ministerio de Salud (Hospital de Satipo), orientado a prevenir las enfermedades.

Los nativos creen en brujerías y hechicerías y en sus mitos así explican las maldades, enfermedades, invalidez, muerte, entre otros; los niños que han sido detectados como brujos están condenados a una muerte lenta, se han producido casos de niños que fueron sacados de la comunidad hacia otras ciudades y entregados como huérfanos a organismos benéficos.

Las enfermedades que padecían eran, tuberculosis, problemas respiratorios agudos, diarreicos agudos, desnutrición infantil, la fiebre amarilla o paludismo, sarampión, entre otros.

## Educación

El grado de instrucción de las familias estaba expresado por el marcado analfabetismo en las mujeres, los varones tenían una formación de primaria (completa e incompleta), excepcionalmente algunas mujeres y varones continuaban estudios secundarios en aquellas CC.NN. donde funcionaban las misiones religiosas.

Las escuelas primarias bilingües eran estatales y unidocentes en las que estudiaban los niños asháninkas, los docentes en su mayoría eran profesores asháninka bilingües formados por el ILV de Pucallpa con muy baja formación profesional y un incierto dominio del castellano, seguido de la falta de una

concepción, metodología y material educativo. Se habían constituido en la Asociación Magisterial del río Tambo (AMART) para defender sus derechos. Los profesores colonos "choris" <sup>(14)</sup>, tenían prejuicios hacia los alumnos y sin conocimiento de la lengua y cultura asháninka, generalmente contaban con estudios secundarios.

La currícula educativa de las escuelas bilingües era la establecida por el Ministerio de Educación a través de la Unidad de Servicios Educativos (USE) de la provincia de Satipo, cuya naturaleza era ajena a la realidad social de los nativos y aunada a la falta de supervisión de las autoridades educativas.

Entre 1983 y 1987 funcionó el Proyecto de Educación Bilingüe y Bicultural para los Asháninka del Río Tambo que comprendió a las 23 escuelas Asháninka y que constituyó un proyecto experimental del CAAAP en convenio con el Ministerios de Educación (zonal de La Merced) que se interrumpió con la llegada de SL en 1987.

## **Rol Social**

Las mujeres no tenían formas comunales de organización, éstas eran sólo a nivel familiar de carácter consanguíneo (padres, hermanos) y afines (suegros, abuelos, sobrinos, etc.) y donde los roles estaban definidos.

Hacia la década del 80 en algunas CC.NN. del Distrito de Río Tambo (Satipo - Junín) surgen los primeros clubes de madres, con la presencia de organismos no gubernamentales (ONG'S) y en los trabajos pastorales de la iglesia católica y de los protestantes, donde la participación de la mujer era restringida e incluso constituía un reto que ellas pudieran reunirse.

## **LA MUJER ASHANINKA EN EL PROCESO DE VIOLENCIA POLITICA**

La violencia socio-política iniciada aproximadamente desde 1987 en los valles del Ene y Tambo se agudiza en 1990 con la secuela de desestructuración de gran parte de las CC.NN., que genera el surgimiento de los núcleos poblacionales motivando así a que las mujeres se organizaran en clubes de madres orientados a propiciar acciones de promoción comunal y canalizar los apoyos del proyecto de emergencia.

Actualmente, con la desintegración compulsiva de las CC.NN., estas tierras han quedado abandonadas y controladas por S.L. a las que denominan "zonas liberadas". El Estado dentro del marco del proceso de pacificación y desarrollo del país, a través de las FF.AA., viene alentando el traslado de colonos para poblar así el territorio a manera de ir ganando espacios de control antisubversivo y canalizando los apoyos del Fondo de Compensación para el Desarrollo Social (FONCODES), vía Ministerio de la Presidencia, como es la entrega de 30 unidades de cebú a la CC.NN. de Sta. Rosita en el Bajo Tambo. La demanda de necesidades de la población desplazada es álgida, la atención que brinda el Estado es básicamente militar, como es la entrega de deslizadores y retrocargas que son utilizados sólo para los desfiles y en la difusión en la prensa Nacional e Internacional.

### Actividad Productiva

La alimentación proviene de la limitada caza y pesca comunal ya que la demanda alimentaria es fuerte, además del apoyo alimentario que reciben del Proyecto de Emergencia, el apoyo puntual del Programa Nacional de Apoyo Alimentario (PRONAA) y del cultivo de las chacras comunales, tales como yuca, plátano, frejol, arroz, hortalizas, entre otros, con un manejo asociado, recuperando sus cultivos tradicionales (pituca, sachapapa, etc.) preservando la ecología y con una orientación técnica.



*Las nuevas familias desplazadas que se incorporan a los núcleos poblacionales, aunque mantienen sus propias costumbres, tienen un ambiente social limitado.*

Las chacras donde se desarrollan los cultivos integrales, se han ampliado en extensión, donde las familias desplazadas participan en el trabajo comunal. Los que proceden de la misma comunidad nativa (ahora núcleo poblacional), mantienen sus parcelas y desarrollan sus trabajos familiares, el trabajo técnico se orienta desde lo comunal a lo familiar, teniendo gran acogida en la población la crianza de cuyes, patos y pollos, que son combinados con nutrientes de recursos locales como el kutzú, comegén y yuca chancada.

La apertura de las chacras comunales está a cargo de los varones con un tiempo restringido para ésta actividad porque su rol se concentra en los comités de autodefensa, con el cuidado de las fronteras del núcleo poblacional con turnos rotativos durante las 24 horas del día, asimismo en las campañas de patrullaje militar en el monte orientadas a recuperar a sus paisanos que se encuentran prisioneros en los campamentos de S.L.

El nuevo trabajo que realizan los varones es la construcción de trincheras subterráneas para proteger a la familia de los ataques y enfrentamientos sin embargo, continúan ejecutando la construcción de viviendas. Dada la presencia de gran cantidad de desplazados, los recursos escasean y, dada la situación política, tienen que ir a buscar materiales acompañadas por el comité de autodefensa caminando por la trocha o en canoas por el río pero sin alejarse demasiado.

Los recursos materiales que utilizan para la construcción de la casa, los Centros Educativos, letrinas, casa de huéspedes, local de la guarnición militar, posta sanitaria, etc., consisten en hojas de humiro, sogas, palos, maderas y ponas, etc.

Las autoridades de los núcleos poblacionales, luego de coordinar con las autoridades militares de cada guarnición, ubican a las familias desplazadas en algunas casas y lotes provisionales por un período indefinido. Además, se encuentran sujetos a observación y vigilancia porque se les atribuye la sospecha de ser infiltrados o colaboradores de S.L.

En la actividad artesanal, las mujeres de los núcleos poblacionales consideran que las artesanías han quedado obsoletas y que no tiene sentido seguir confeccionándolas, porque nadie quiere comprar canastas, escobas, cushmas, saratos, flechas, etc.



Expresan, además que es difícil conseguir los materiales, caso del tamshi, algodón, cortezas y tierra para teñidos, pues no la pueden conseguir libremente como antes, en todo caso tienen que ir acompañadas por una dotación del comité de autodefensa. Los pobladores de las ciudades no lo ven con agrado y rehusan adquirirlas. Se suma a esta situación la calidad de acabados y los medios de transporte, ya que a éstas zonas el ingreso es sólo por avionetas y el costo es elevado.

En consecuencia, los productos agropecuarios y artesanales en esta etapa están dirigidos al autoconsumo y no hacia la comercialización.

Pese a todas las limitaciones existentes, las mujeres y sus hijas elaboran los trabajos artesanales para uso familiar, la confección de cushmas, saratos, escobas, canastas, etc., siendo más intensa la labor artesanal de algunas familias que llegan al núcleo poblacional, en la que los valores culturales son más fuertes.

Las mujeres bilingües y las que han salido a otras ciudades expresan mayor aculturación y prefieren ropa occidental, ellas hacen pedidos de donación de ropas, compra de telas para confeccionarlas o las adquieren ocasionalmente por trueques. Esto finalmente influye en las demás, pero las mujeres son las que mayormente conservan sus tradiciones, vestimenta, entre otros. Mientras que en los varones se observa mayor influencia externa en el uso de ropas, zapatillas, relojes, polos, pantalones, etc.

En la confección de chaquiras y collares, desarrollan trabajos en base a madejas y mostacillas con figuras de animales (serpientes, mariposas) figuras cósmicas, flores diversificadas, hay gran simpatía de las mujeres Asháninka por realizar estos trabajos. Confeccionan también collares en base a semillas y dientes de monos. Las coronas Asháninka las hacen exclusivamente los varones.

### **Actividad Doméstica**

La preparación del masato continúa desarrollándolo la mujer, lo consumen a nivel familiar y con los vecinos que son los nuevos refugiados y éstos se interrelacionan entre sí pintándose el rostro, con canciones y danzas al ritmo de la música regional (instrumentos musicales) y la cumbia chicha (grabadoras), relacionándose entre compadres y allegados, algunos acogen a nuevas familias que han huido de la violencia. En algunos casos, el exceso de

bebida ha conllevado a las afecciones de salud, intentos de suicidio por conflictos familiares, etc., siendo la más álgida la acusación de ser "colaborador" de S.L. a pesar de ser Asháninka, sumada con insultos, amenazas y torturas físicas a las familias que han permanecido prisioneras en las "bases de apoyo de los rojos" provocando conflictos a los que han sido mandos políticos y militares, pues éstas personas están en un proceso de observación (niños, jóvenes y adultos) en el núcleo poblacional, es decir les muestran desconfianza y crean mayor tensión cuando aparecen las inscripciones alusivas a S.L. o al sorprender a los niños que están entonando canciones y juegos alusivos a la "lucha armada".

Cada familia se responsabiliza en la preparación de la comida en base a alimentos brindados por el Proyecto de Emergencia tales como: pescado seco, atún, harina, menestras, arroz, fideos, aceite, etc., complementando el consumo con los recursos propios de la comunidad que son los productos de las chacras familiares y comunales, caso de la yuca, frejol, verduras, arroz, tomates, frutas, etc.

De manera muy puntual funciona en Puerto Ocopa la olla común para los desnutridos a cargo de las religiosas de la Misión, ahí las mujeres participan en forma rotativa, aportando así con la mano de obra y en algunos casos con productos que son yucas, frutas, entre otros. La comida que brindan es totalmente gratuita.

La preparación de los vasos de leche, tanto en Puerto Ocopa y Poyeni, está a cargo de los padres de familia de los niños que estudian en el Centro Educativo.

Las nuevas familias desplazadas que se incorporan al núcleo poblacional, pasan por un proceso de adaptación en el hábitat alimenticio y las nuevas formas de vida. Aunque mantienen sus propias costumbres, el ambiente social es limitado, ya que no pueden salir libremente al campo, sino con la aprobación de las autoridades militares, también no pueden transitar más de las 6:00 pm. porque está establecido el toque de queda, para los cambios de guardia los ronderos asháninka tienen distintivos.

## Salud

A lo descrito, se suma el impacto emocional que afectó a las familias durante su permanencia en los campamentos de Sendero Luminoso, a la presencia de las FF.AA., así como la tensión constante que viven en los núcleos

poblacionales, frente a los ataques y hostigamientos de los "rojos", la desconfianza existente entre ellos y las acusaciones de posibles infiltraciones, la presencia de niños huérfanos (totales) de padre y madre (parciales de padre o madre), unos acogidos por familiares cercanos (tíos, primos), otros incorporados a otras familias, algunos niños huérfanos y en extremo grado de desnutrición han sido acogidos por las Misioneras de Puerto Ocopa. También, la ausencia del padre o la madre en la familia, porque han fallecido en enfrentamientos, fueron asesinados o están prisioneros, ha influido en los niños con afecciones psicoemocionales.

Las mujeres continúan curando las enfermedades con la medicina tradicional no hay ninguna posta sanitaria a cargo del Ministerio de Salud. Los equipos de salud itinerante establecidos por el Proyecto de Emergencia, cubren la atención asistencial y preventivo promocional de la población recuperando a los antiguos promotores de salud y sanitarios, asimismo formando a nuevos promotores de salud, instalación de letrinas, la implementación de algunos programas EDA, IRA, URO, etc.

Las enfermedades del cólera y el sarampión rebrotan frecuentemente, la TBC se ve agudizada por la deficiente nutrición sumada a las enfermedades tropicales como la fiebre amarilla o paludismo, dengue, entre otros.

## Educación

En la actualidad, el grado de instrucción de los asháninka en los núcleos poblacionales, contempla un alto índice de analfabetismo en las mujeres adultas, excepcionalmente hay algunas mujeres bilingües que han cursado estudios primarios pero son pocas y éstas son las que ocupan cargos en la Junta Directiva, ante todo las presidentas y secretarías.

Los alumnos han iniciado, (algunos reiniciado) sus estudios en las cuatro escuelas primarias bilingües que funcionan en los núcleos de Puerto Ocopa y Poyeni. Las escuelas funcionan con 6 grados y los más numerosos son el 1ro. y 2do. grados; los locales muestran la falta de mobiliario (sillas, mesas, pizarras) material didáctico. El Proyecto de Emergencia canalizó el apoyo de materiales escolares consistentes en cuadernos, lapiceros, tizas, pelotas y textos de educación bilingüe.

La mayoría de los docentes no son especialistas, además que la currícula educativa es ajena a la realidad social, más aún cuando se dice que los Asháninka

están haciendo la historia en los momentos más cruciales del país, se haya liquidada la Dirección General de Educación Bilingüe en la frondosa burocracia del Ministerio de Educación. Así se evidencia una vez más que los asháninka constituyen el "rostro del olvido", como reportara un video en los canales de televisión. La implementación de las escuelas bilingües es de responsabilidad del Estado y va desde la capacitación de docentes hasta el material didáctico y moviliario escolar. Las escuelas presentan una falta total de recursos, más aun si las comunidades nativas se encuentran desplazadas por la violencia, además la aplicación del currículo educativo del Ministerio de Educación a través del Area de Desarrollo (ADE) de San José del Ene (Provincia de Satipo) es totalmente ajena a la realidad social de los asháninka. Actualmente, en las zonas del río Tambo y Ene, funcionan muy pocas escuelas bilingües, gran parte de ellas fueron desactivadas a partir del '90, llegando a 70 de las que 48 eran unidoscentes y 22 escuelas polidoscentes. La situación de los 70 profesores se desconoce, no se sabe si están desaparecidos, muertos o tal vez secuestrados por S.L. La Asociación Magisterial del Río Tambo (AMART) quedó desactivada.

Las escasas escuelas bilingües, que vienen funcionando, caso, Poyeni, Betania y otros, cuentan con profesores colonos llamados por los nativos "chori", hay escasos profesores bilingües. En ambos casos son contratados y carecen de capacitación técnico-Pedagógica.

Según relatos de las familias desplazadas, se sabe que en los campamentos de S. L., los profesores ejercen el adoctrinamiento y enseñanza de canciones e ideales proselitistas.

Los varones en las asambleas comunales participan con opiniones en los 2 idiomas (Castellano incipiente y Asháninka) inclusive hay otros que hablan idiomas como el Kakinte, piro, ashéninka, etc. Algunos tienen mayor grado de instrucción, porque han salido a otras ciudades a realizar sus estudios, otros por los cargos de autoridad, por el servicio militar obligatorio en las guarniciones militares en calidad de "reclutas". Sin embargo, también hay presencia de varones analfabetos.

Los profesores de los centros educativos en los 2 núcleos poblacionales son 15 entre varones y mujeres, de los cuales 10 son Asháninka bilingües<sup>(15)</sup>, están a cargo de los niveles de Inicial y los primeros grados de primaria, pues los niños al ingresar a la escuela son monolingües. Los 2 profesores colonos en Poyeni están a cargo de los últimos grados de primaria y a cargo de la Dirección. En Puerto Ocopa, en la labor educativa apoyan 2 religiosas y un religioso.

En el VI Congreso de la Central Asháninka del Río Tambo (CART) llevado a cabo en Agosto 93, acordó la federación Asháninka que en 1994 no permitirán el ingreso a los profesores colonos.

### Cuidado de los Hijos

La madre es la que cuida a los hijos, en el nacimiento, lactancia materna, higiene de los niños en los puquiales y ríos ( esto lo hacen cotidianamente), el lavado de la ropa lo realizan con jabones de monte aunque las prendas aparecen algo raídas y descuidadas. Los niños no son sobreprotegidos sino más bien transitan en el núcleo poblacional con mucha libertad.

La presencia de niños huérfanos víctimas de la violencia se debe a que los padres han fallecido en los enfrentamientos, reclutados en los campamentos senderistas o también fallecieron a causa de enfermedades diarreicas (cólera), desnutrición aguda. Ante esta situación los niños son entregados a parientes cercanos, ya sean tíos, abuelos, primos o padrinos, en algunos casos acogidos por la Misiones religiosas. Señalamos que los niños de ésta generación son los niños de la guerra afectados en los sentimientos psico-emocionales.

Sin embargo, la familia está constituida por padres, madres e hijos, ligados con cuñados, abuelos, nietos, etc. y es patriarcal, mientras en las ciudades la sociedad industrial desintegra a la familia, porque los padres trabajan en diversas actividades fuera del hogar y gran parte del día los hijos están sin ellos o al cuidado de otros.

Las responsabilidades de la familia, las designa el varón, pero son orientadas por edades y por sexo, correspondiendo a la madre enseñar a las hijas desde la recolección de caracoles, gusanos, frutos silvestres hasta la elaboración de artesanías y el padre a los hijos desde la caza, pesca, roza hasta cargar la leña.

El *Tsonpirontsi*, sirve para cargar a los bebés, el mismo que por la posición que lo ubican brinda una afectividad y entretenimiento, cuenta con adornos de semillas y huesos que le sirven de juguete.

Los juguetes de los niños, son ideados y fabricados por los padres, caso de las avionetas de topa, sonajas de tamshi, canastas, arcos y flechas, entre otros.



*Aun la mujer, pese a su recargado rol social, se da tiempo para la confección de artesanías de uso interno y su enseñanza a los menores.*

Muchas niñas cantan las canciones en su idioma y participan con los niños en juegos típicos.

La pareja la conforman generalmente jóvenes, las mujeres a partir de los 13, 16 y 18 años, incluso se observa que entre viudos forman una nueva familia, pero generalmente estos casi no pueden estar solos buen tiempo.

Una problemática muy frecuente es la queja de las mujeres y de sus hijas sobre violaciones que ejercen algunos padrastros y otros comuneros en estado etílico, tal es el impacto de ver a muchas niñas madres. A los 40 ó 45 años se puede ver a las parejas en muy avanzada edad, casi sin fuerzas, enfermos o semi-invalidos.

Actualmente ningún asháninka, puede contraer matrimonio ni compromiso de familia con colonos "Choris", está condenado a muerte o de lo contrario tiene que abandonar la comunidad.

## Rol social

Las mujeres desarrollan los cultivos en las chacras comunales, desde la siembra, limpieza de malezas, cosechas de los cultivos de yucas, arroz, hortalizas, y algodón en Poyeni, para la demás CC.NN. refugiadas<sup>(16)</sup> la limitación es la carencia de tierras.

En Puerto Ocopa, las mujeres organizadas participan en la chacra comunal, en el deshierbe y limpiado de malezas, siembra y selección de semillas de los cultivos de Yucas, Frejoles, hortalizas, maíz, maní y algodón.

La actividad agrícola de las mujeres de Puerto Ocopa es coordinada con la Junta Directiva y autoridades, para lo cual han establecido la programación de las actividades semanales, según días y horas, e inclusive contempla a aquellas mujeres que están enfermas, ancianas o embarazadas y las exceptúa.

En la parte pecuaria, la mujer con el apoyo de la familia se dedica a la crianza familiar de las gallinas y patos, que alimentan con recursos locales, yuca, comején, maíz, etc.

Dada la presencia de cientos de familias desplazadas y la demanda alimentaria, requiere que se incrementen por diversos ciclos productivos los cultivos comunales.

A continuación presentamos las actividades complementarias que desarrolla la mujer a nivel comunal, como es la preparación de los vasos de leche para los alumnos (Poyeni y Puerto Ocopa), en las ollas comunes con la preparación de alimentos para los desnutridos (Puerto Ocopa), la limpieza general de las calles (Puerto Ocopa).

Las autoridades políticas, municipales, comunales, militares y religiosas, reconocen la participación de la mujer en la Comunidad, asignándoles responsabilidades comunales, como la distribución de alimentos a nivel de cada club de madres (Poyeni), en los desfiles e izamientos del pabellón nacional (Puerto Ocopa y Poyeni).

La Central Asháninka del Río Tambo (CART) en el VI Congreso de la federación, llevado a cabo en Agosto de 1993 crea la Secretaría de Asuntos Femeninos, en la que fue elegida una ex-profesora bilingüe.

El rol representativo de la mujer ha ganado un espacio desde el nivel comunal al gremial, sin embargo la Mujer Asháninka está en condición de dominada. La autoridad familiar lo tiene el varón e incluso la determinación comunal en la asamblea del comité de autodefensa.

#### **En Poyeni:**

Las CC.NN. desplazadas internamente mantienen su estructura organizativa, respecto a la escuela, profesores, autoridades y Jefe, es decir tienen una relativa autonomía, pero a nivel externo están sujetos al Presidente de la CC.NN. de Poyeni <sup>(17)</sup> asimismo los varones refugiados obligatoriamente pasan a formar parte del Comité de Autodefensa que está presidida por una Junta Directiva y Coordinada con la guarnición militar de la Marina de Guerra del Perú.

En éste núcleo poblacional existen 5 organizaciones de mujeres que son las siguientes:

1. Club de Madres "La Fortaleza" de Anapate (22 integrantes).
2. Club de Madres "Santa Isabel" de Caperucía y Potsoteni (60 integrantes)
3. Club de Madres "Santa María Magdalena" de Poyeni y Selva Verde (215 integrantes).
4. Club de Madres "Virgen María" de Cheni (54 integrantes).
5. Club de Madres "Nueva Luz" de Otica (33 integrantes).

La actividad notoria, es la participación de la mujer en la distribución de alimentos, canalizada según la relación de cada club de madres y Junta Directiva, en la conducción de huertos y chacras comunales.

En los demás núcleos poblacionales la distribución de alimentos está organizada de otra manera, Ejem: Por proveedores, cuadradas, colores, etc., y recae en los varones.

#### **En Puerto Ocopa :**

En éste núcleo poblacional <sup>(18)</sup> las mujeres provenientes de diversas comunidades nativas están agrupadas en el club de madres "Santa Teresa del Sagrado Corazón de Jesús".



La actividad que resalta en las mujeres de Puerto Ocopa, es la participación organizada en el trabajo agrícola de la chacra comunal, cuya actividad es canalizada a través de la Junta Directiva.

En este club de madres, las mujeres bilingües demandaban ser ronderas, porque parecía que manejar los armamentos (retrocarga o ametralladora) les creaba un aparente prestigio y poder, luego de un entrenamiento el Comité de Autodefensa decidió no incorporarlas, por falta de fuerza física.

En ambos núcleos para el desarrollo de actividades se coordina con las autoridades de la Comunidad y el Comité de Autodefensa, en las asambleas o en las formaciones Cívico / Militares de los Asháninka se informa de las actividades desarrolladas con los diferentes clubes de madres o de los materiales que se lleva, porque éste es el organismo que fiscaliza y evalúa los servicios, dándole así validez y aprobación.

La participación de la mujer en cada uno de los clubes de madres, varía de acuerdo a la composición de sus integrantes, las mujeres bilingües juegan un rol preponderante al interior de la organización, los cargos de presidenta y/o secretarías son ejercidas por ellas.

Los clubes de madres asháninka, cuentan con una Junta Directiva, cuyas actividades se orientan de acuerdo a las necesidades de las interlocutoras. La característica fundamental es que la organización y participación de las mujeres se desarrolla en una zona de conflicto político y militar, en condición de desplazado pero en su mismo territorio y que ésta se debe a razones culturales. El grado de instrucción de las integrantes, resalta la alta incidencia del analfabetismo y por lo tanto son monolingües, es decir sólo hablan asháninka.

A la organización de las mujeres asháninka las reconocen las autoridades del Comando Político Militar, los representantes de la comunidad y del estado, por ejm.: el Programa Nacional de Apoyo Alimentario (PRONAA) que capacitó en nutrición a las 5 presidentas de los clubes de madres de Poyeni en la ciudad de Satipo, junto a otras delegaciones.

En estas zonas de violencia político militar, a donde se ingresa sólo en avionetas, el dinero no tiene valor, además que no se puede comprar nada, excepcionalmente pueden haber trueques con cushmas, flechas, animales, pero para trasladarlos a la ciudad resulta con un costo muy alto.

De otro lado, los clubes de los asentamientos urbanos marginales de las ciudades del Perú, se orientan a los programas de generación de ingresos para responder a los efectos de la crisis económica, de ahí la conducción de comedores populares y vasos de leche de carácter autogestionario e incluso demandan sus reivindicaciones ante el Gobierno Central y de alguna forma son beneficiarios de las políticas sociales.

Las mujeres asháninka asisten puntualmente a las asambleas de los clubes de madres, la concurrencia es masiva, generalmente hablan en grupo y en cuchicheos desordenados, éstas intervenciones, son captadas por la traductora, ahí explican las demandas de necesidades, tales como: utensilios de cocina, animales menores, ropas, semillas, herramientas y alimentos. Añaden, que la violencia los empujó a vivir en esa situación pues *"antes vivíamos de nuestros esfuerzos, sin esperar apoyos de nadie, hay personas que nos dicen que 'somos ociosos' y eso no lo aceptamos"*.

A pesar de que hay reconocimiento del trabajo de la mujer, ésta es marginada en las decisiones comunales, respecto al funcionamiento de la escuela, elección de autoridades, Asociación de Padres de Familia, programación de actividades comunales, entre otros. A cambio recibe sólo responsabilidades, como es la preparación de vasos de leche, distribución de alimentos, dehierbe de las chacras, limpiezas de las calles, etc.

En el desarrollo de las asambleas comunales participan sólo los varones en general y los del comité de autodefensa asháninka, las mujeres sólo observan desde lejos u ocultándose tras las ponas de las casas. La sociedad es machista y patriarcal.

La influencia cultural en el contexto de violencia político militar es expresada en algunos varones de la siguiente manera: *"Nosotros estamos en guerra, nosotros asháninka estamos luchando contra el enemigo, a nosotros de la autodefensa nos tiene que mantener el Estado"*; hay casos de algunas mujeres que manifiestan *"tenemos derecho a vestirnos como los empleados, a ganar dinero, ¿Por qué nosotras las asháninka no podemos vestirnos y comer como ellos?"*; así demandan la confección de ropas occidentales tales como polos, faldas, pantalones, etc.

Los jóvenes de ambos sexos tienen la ilusión de salir hacia la ciudad y lo realizan aprovechando el ingreso de las avionetas que llegan al núcleo poblacional; en los varones es para trabajar o enrolarse al servicio militar obligatorio, *"servir a la patria"*, lo ven con orgullo y honor pues les crea superioridad frente a sus hermanos. En las mujeres jóvenes se expresa el ideal de vestir

diferentes y "*no ser atrasadas como las demás*", salen generalmente hacia Satipo y Atalaya para trabajar en restaurantes, empleadas del hogar, algunas retornan desilusionadas del espejismo de la ciudad, cuando dicen "*allá todo es plata*", otras afirman su identidad cuando expresan "*hemos vivido de otra manera, hemos aprendido muchas cosas, pero seguimos siendo asháninka*".

## CONCLUSIONES

La mujer asháninka siempre fue reconocida en su aporte a la actividad agrícola familiar. En el contexto de violencia política se le reconoce su participación en los cultivos agrícolas comunales, desfiles, izamientos de la bandera, etc.

El conflicto armado ha forzado cambios en la dinámica social; las mujeres son tomadas en cuenta como un sector social importante dentro de la comunidad para asegurar la producción y reparto de alimentos, mientras que el varón se dedica a la autodefensa comunal.

El recargo de actividades en la mujer a nivel del Club de Madres, Vasos de Leche, Olla Común para los desnutridos, distribución de alimentos, sumada al lavado de ropas, atención a los hijos y preparación de la comida familiar, tejido de artesanías, etc., demuestra así que la mujer cumple un importante rol en el proceso reproductivo.

Las formas tradicionales en el trabajo de la mujer se mantienen, como es la elaboración del masato, maquillaje del rostro en base al achiote, confecciones de cushmas, curación de las enfermedades, cosmovisión cultural e idiomática, debido a que las protagonistas siguen siendo las mismas en ésta década, aún no ha pasado otra generación y pese a la influencia cultural supervive.

En la actividad agropecuaria, los varones y las mujeres tienen roles complementarios, sin embargo la mujer desarrolla la actividad mayor, que va desde el trabajo familiar (privado) al comunal (público).

Las familias en las CC.NN. están constituidas por los padres e hijos y éstas se relacionan con las familias extensas (abuelos, tíos, primos), a pesar de la desestructuración compulsiva por los hechos de violencia política que ha

generado niños huérfanos y viudas. En algunos casos son los parientes o "conocidos" los que cuidan de los niños huérfanos.

La aculturación de la población es general y la demanda de necesidades es ante todo consumista y dependiente (pues la "solución" de sus problemas viene de afuera), reflejándose en los bilingües el uso de ropa occidental, tales como pantalones, polos, faldas, zandalias, zapatillas, reloj, etc., que las adquieren por donación de instituciones o por trueque de los comerciantes. Seguido de las antenas parabólicas, grupos electrógenos que fueron llevados por las FF.AA. e incluso la influencia del discurso senderista respecto al cuestionamiento social.

Las comunidades nativas en el marco de la economía neo-liberal están ubicadas en la periferia y tienden a desaparecer, si sobreviven algunos de sus valores culturales y económicos ya no serán los mismos, sino se habrán perdido muchos y habrán ganado otros, también se habrá modificado el sentido de algunos. Vemos pues que la amazonía peruana marcha al compás de los acontecimientos nacionales.

Los nuevos conflictos surgidos como la desconfianza, el hambre, las enfermedades y los problemas psicoemocionales afrontados por la población asháninka están presentes. El contexto sociopolítico de la zona ha forzado a participar en cualquiera de los bandos, como "combatiente" o "rondero", originándose huellas imborrables en las mentes de niños, mujeres y hombres.

## NOTAS

- (1) Las CC.NN. alejadas de los ríos y pistas de aterrizajes, que se encuentran neutrales ante S.L y FF.AA. y los nativos prisioneros en los campamentos de S.L. no han sido censados.
- (2) Los asháninkas bilingües llaman así a los campesinos de la sierra.
- (3) Es el nombre con el cual se identifican los nativos que resguardan el núcleo poblacional.
- (4) Los colonos abandonaron la Comunidad por la presión de los nativos, incluido aquellos que se casaron con asháninkas, estaban condenados a muerte.

- (5) Senderista, que utiliza el color rojo en las pintas proselitistas y lleva banderas rojas.
- (6) La *Cushma* es una vestimenta típica de los asháninka, se asemeja al poncho, pero es cerrada a ambos extremos, el diseño del tejido en los varones es con líneas verticales, algunas veces la adornan con plumajes. De las mujeres el tejido es en línea horizontal y los adornos son semillas, algunas realizan el bordado de sus nombres en la espalda.
- (7) *Tsompirontsi*, es una especie de faja, muy asegurada y lleva en los extremos adornos de semillas y huesos diseñados muy finamente, sirve para cargar a los bebés.
- (8) *Chaquira*, es una especie de pulseras de reloj, está tejida a base de hilo de colores o mostacillas, llevan figuras cósmicas, animales y flores.
- (9) *Sarato*, son las bolsas, en algunas zonas del país la denominan morral, sirve para que los niños lleven sus cuadernos y los varones carguen las balas de las retrocargas, alimentos, etc.
- (10) *Masato*, bebida sagrada de los nativos, infaltable en cada casa, los colores varían, algunos lo toman en color natural otros lo tiñen con zapallo, camote morado, beterraga, etc. Se dice que con la bebida no tienen hambre y olvidan sus preocupaciones.
- (11) *Chapear*, consiste en aplastar la yuca sancochada con un cucharón de madera hasta que toma la forma de mazamorra y además masticarla. En esto participan las niñas, terminada la tarea esperan la fermentación guardándola en inmensas ollas de aluminio o canoas.
- (12) *Piri-Piri*, es una planta medicinal, hay una gran variedad, diferenciándose en el uso según el tratamiento.
- (13) Caso de la ONG, "Save the Children" (Salud Para los Niños) y del CAAAP.
- (14) Término con lo que llaman los asháninka monolingües a los pobladores de la sierra (cholos).
- (15) Algunos estudian por cursos de nivelación de secundaria en el verano y otros profesionalización docente.
- (16) Los nativos que acogen a los desplazados los llaman Refugiados. Están en las comunidades de Cheni, Potsoteni, Caperucía, Anapate, Otica, Sabareni.

- (17) Poyeni, acoge a aproximadamente 2,200 desplazados provenientes de diversas Comunidades Nativas del Río Tambo.
- (18) Puerto Ocopa, acoge a 670 desplazados provenientes de los ríos Bajo Perené, Ene y Tambo, que comprende a las CC.NN. de Saureni, Gloriabamba, Metsokiari, Ptiskía, Puerto Asháninka, etc.

## BIBLIOGRAFIA

COLLIER, RICHARD

1981 **Jaque al Barón. La Historia del Caucho en la Amazonía.** Ediciones CAAAP. Lima - Perú

HEISE, MARÍA

1990a "El Proyecto de Educación Bilingüe y Bicultural para los Asháninka del río Tambo". **Amazonía Peruana.** Tomo IX, N° 18 pp 81-89. Ediciones CAAAP.

1990b "Los Niños Asháninka", Testimonios, **Amazonía Peruana.** Tomo IX, N° 18, pp 81-89. Ediciones CAAAP.

HVALKOF, SOREN

1992 "La Naturaleza del Desarrollo, Perspectivas de los Nativos y de los Colonos en el Gran Pajonal". **Amazonía Peruana,** Tomo XI N° 21 pp. 145-175. Ediciones CAAAP. Lima - Perú

RODRIGUEZ VARGAS, MARISOL

1993 **Desplazados de la Selva Central, el caso Asháninka.** Ediciones CAAAP. Lima - Perú

TUBINO, FIDEL Y ESPINOSA, OSCAR

1992 **Violencia y Narcotráfico en la Amazonía.** Análisis de la Realidad. Ediciones CAAAP. Lima - Perú

ZARZAR, ALONSO

1989 **Apoc Capac Huayna, Jesús Sacramentado, Mito, Utopía y Milenarismo en el Pensamiento de Juan Santos Atahualpa.** Ediciones CAAAP - CONCYTEC. Lima - Perú

**DOCUMENTOS INEDITOS**

**CAAAP**

Proyecto Institucional del Centro Operativo de La Merced, 1993.

**CAAAP DE LA MERCED**

Informe de Análisis de Coyuntura Política de la Selva Central 1992-1993.

**FABIAN, BEATRIZ**

Informe de Actividades del Area de Promoción de la Mujer Asháninka Desplazada por la Violencia en el Río Tambo 1993.

# Amazonía Peruana

**Amazonía Peruana** es una revista semestral, editada por el Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, dedicada a la Antropología y las Ciencias Sociales, en general, de la región Amazónica.

**Amazonía Peruana** recoge colaboraciones de investigadores peruanos y extranjeros (Antropólogos, historiadores, lingüistas, médicos, etc.), así como de importantes conocedores de la región.

## TARIFA DE SUSCRIPCION POR VOLUMEN (un volumen incluye 2 números)

Instituciones	50 U.S.\$
Personas Naturales	45 U.S.\$
América Latina	40 U.S.\$

*Complete su colección. Le ofrecemos cada número  
(del 5 al 17 por sólo 16 U.S.\$).  
Costos incluyen envío aéreo.*



# ORGANIZACIÓN Y MUJERES EN LORETO

Margoth Peixoto

**El CAAAP, desde su Centro Operativo en Iquitos apoya los esfuerzos de organización comunal en una perspectiva de participación democrática orientada a la autodeterminación. Aquí, se recogen algunos testimonios de mujeres loretananas que nos informan sobre la situación actual y los problemas que afrontan.**

Loreto como una de las Regiones de la Amazonía en el Perú, cuenta con un potencial grandioso de recursos naturales reconocidos mundialmente; pero el recurso humano llámese hombre o mujer, es visto por muchos ojos externos, como elemento sugestivo e interesante posible de investigación e inspiración artística, lírica o simplemente son pocos tenidos en cuenta, si están ubicados en el medio rural y todavía más, si son reconocidos como indígenas, lo que constatamos en nuestro caminar y trabajo social, en el campo rural al relacionarnos con autoridades o eventos, donde se deben realizar propuestas y tomar decisiones que favorezcan a la población amazónica de Loreto, teniendo que escuchar frases como "los nativos o indígenas nunca harán el desarrollo de la Región".

Muchos sectores inmersos en la Región, reconocen valores innatos de la población rural de esta parte del país; valores humanos muy difíciles de hallar en estos tiempos de sobrevivencia y competencia son fáciles de cultivar, como el respeto a las cosas ajenas, la acogida y hospitalidad, la confianza y gestos de solidaridad, ante la presencia de personas extrañas a su pueblo, características presentes en la cultura selvática.

Loreto como Región lejana de la Costa y Sierra, políticamente no es atendida como merece por los gobiernos de turno, muchos la adjetivizan como la cenicienta del Perú, por su postergación económica y social, de donde han venido a sacar fortunas que jamás volvieron, donde encontraron y llevaron sin dejar casi nada para forjar el desarrollo, ilusión anhelada por quienes nacimos en estas tierras cálidas que siempre esperamos tiempos mejores.

En el marco de estas consideraciones elementales, hacemos notar la presencia de la Mujer en Loreto, ubicada en escenarios diferentes y dispersos, poco o nada vinculados unos de otros, como son lo urbano y urbano-marginal, campesino-riberaño y nativos-indígenas.

Los criterios que se manejan de la mujer loreto, han permitido considerarla, como un elemento social postergada, marginada en los espacios organizativos, dirigenciales, con pocas capacidades de decisiones hasta hace 20 años atrás, sin dejar de reconocer el despunte de mujeres de manera individual y aisladas en el campo intelectual, artístico y cívico, como la historia de Loreto tiene registrado, mereciendo el justo reconocimiento en la actualidad.

Desde la década del 70, ya se nota el afán de introducir a la mujer en el movimiento popular que en ese entonces brota, como son las organizaciones

sindicales, donde los roles dirigenciales son importantes; también se crean los pueblos jóvenes o barriadas, donde las mujeres participan como defensoras de las tierras que necesitan forjar sus hogares y no pueden dejar de mencionarse los centros estudiantiles, donde ya se implementa la coeducación, como una nueva experiencia para la juventud femenina.

Estos hechos sabemos que no suceden de manera aislada en nuestra región, tienen su razón de ser en los movimientos dirigidos a reconocer y revalorar a la mujer en otros países y en la capital del Perú.

En Lima se realizan eventos de mujeres de condiciones sociales diversas, para motivar el interés por la organización como forma de enfrentar las situaciones socio-económicas, que el pueblo peruano atravesaba en ese entonces, con el ánimo de hacer que la mujer tome conciencia de los hechos y asuma responsabilidades como sujeto capaz de dar alternativas a las necesidades de la familia y la comunidad.

Son los partidos políticos, sindicatos, organizaciones nacionales, culturales, educativas, y de Iglesia, quienes dan un empuje a la participación de la Mujer, se crean espacios de reunión y convocatoria, que hasta cierto punto, son dudosos porque no hay claridad de lo que persiguen, por ejemplo, en tiempos de elecciones se da importancia a la mujer, porque se sabe el número significativo, en el electorado, y su voto se hace importante.

La mujer en Loreto, de manera temerosa en la mayoría de las veces, participa con criterios inmediatos en roles específicos que le son asignados y algunas veces desde su cultura de sumisión y subestima, que aún queda en muchas, va actuando y su actuación trata de ser eficaz, por lo que va ganando confianza según donde le toque actuar, hace lo que puede; pero también va descubriendo limitaciones que le rodean, como son la insuficiente capacitación académica o de escolaridad, por eso, los colegios nocturnos se colman de ellas, surgen los centros artesanales y ocupacionales de producción, principalmente en las ciudades y capitales de provincias.

Es en esa época que los pueblos jóvenes, irrumpen con mayor fuerza en las ciudades y como parte de la situación está la mujer, llegada del sector campesino ribereño prioritariamente, con la esperanza de mejorar sus condiciones de vida, sin medir las consecuencias de esta realidad dura e insegura, donde la lucha para sobrevivir es inmensa, porque en las ciudades no encuentra las condiciones humanas ni materiales que requieren, como sería la tierra para la

agricultura y otros trabajos que no estarían con capacidad de realizar. Todo esto incrementa el problema socio-económico. La identidad cultural entra en peligro, asumen las costumbres urbanas, olvidan lo suyo, entran en un proceso de automarginación.

Así, en esta década surgen esfuerzos de mujeres, que empiezan a contactar con otras de fuera, para trabajar la organización, aprovechando la presencia de ella en los pueblos jóvenes, colegios nocturnos, vendedoras en mercados, tiendas, en los sectores profesionales. Aparecen intentos de sensibilizar para que la mujer descubra y asuma roles en el pueblo como persona y elemento social capaz de aportar ideas y acciones. Son contactos elementales donde no hay mucha claridad de lo que buscaba, y se van postergando hechos por falta de liderazgos y conducción de un movimiento de la mujer sin manipulación.

En la década de los 80, hay mayor presencia femenina en el quehacer social, tienen las experiencias de huelgas, se intensifica la pobreza, el desempleo y otras situaciones, que le permite contactar e involucrarse en los movimientos populares y dirigenciales, vale decir, que ingresa a los escenarios políticos, sociales, "democráticos", y laborales, después de un largo período de dictadura militar, durante 12 años. Se la toma en cuenta como un potencial y posibilidades de actuar junto al varón, para las luchas reivindicativas, desde la óptica urbana y rural, muchas veces como elemento activista. Se le reconoce "derechos", se celebran fechas dedicadas a ella, en el nivel internacional y nacional, lo que se refleja también en nuestra Región, pero como acontecimientos aislados e intrascendentes.

Hemos creído importante presentar algunos testimonios, opiniones y sugerencias de mujeres que, desde diversas ubicaciones, han estado y siguen estando cerca a grupos de mujeres, intentando una consolidación a futuro de lo que puede ser una práctica participativa de la mujer, en el quehacer ciudadano, en esa perspectiva moderna del desarrollo integral de esta parte de la Amazonía. Veamos qué dicen:

- 
- Nombres y Apellidos : María Antonia Chistama
  - Edad : 36 años- nacida en Juanj (vive en Iquitos más de 20 años).
  - Ocupación : Ama de casa y comerciante eventual.
-

1.- *Con qué organizaciones o grupos de mujeres te relacionas? ¿Desde Cuando? ¿Qué roles has desempeñado o sigues desempeñando?*

**Respuestas:**

- Es miembro del Club de madres "María Parado de Bellido", desde 1983 y actualmente se desempeña como Presidenta reelegida.
- También está relacionada con la Red Nacional de mujeres desde 1992; no tiene ningún cargo.
- Con el Movimiento Democrático Popular de Mujeres desde 1989, no sólo con mujeres de pueblos jóvenes, sino también intelectuales.
- También con la organización de "Mujeres Socialistas de la Amazonía", más conocida como las MUSAS, que surge en 1989.
- También se relaciona con la organización de las Movilizadoras, desde UNICEF-Vicariato de Iquitos, como Formadora desde 1990. Atienden la población de niños, mujeres, enfermos, detectan el estado nutricional de niños, para ser atendidos por los Programas manejados por salud.

2.- *Comportamientos o tipos de respuestas que la Mujer tiene al ser convocada para formar parte de organizaciones o grupos. ¿Quiénes son los que mayor interés muestran y cómo lo expresan?*

**Respuestas:**

- Muestran un interés por saber el funcionamiento de dicha organización, mientras otras se muestran covidas por afrontar su propia realidad.
- Quieren saber qué cosa quieren hacer, qué persigue.
- Creen que no van a poder responder a su propia realidad, piensan que las otras saben más y ellas saben menos; se dan cuenta de respaldarse ellas mismas, pero no quieren reconocer.
- Las que mayor interés muestran, son aquellas que se sienten marginadas por la sociedad, son afectadas en la educación de sus hijos, la economía de su hogar.
- Se expresan a través de sus aficiones, entusiasmo por sobresalir y afrontar su realidad como Mujer.

3.- *Aciertos importantes a través de tu experiencia del trabajo con mujeres. Dificultades significativas que impiden la consolidación de organizaciones de mujeres.*

**Respuestas:**

**A) Como LOGROS:**

- Las Chacras Comunales, hemos tenido varias.
- Gestión de un Colegio Primario Nocturno, en el PP.JJ. "Túpac Amaru".
- Actualmente tenemos el URO Comunal, donde participan las mujeres.
- También las mingas comunales, que siempre las tenemos en el PP.JJ.
- Las mujeres se reúnen, se organizan, se conocen más, cambian ideas para tener más confianza. Sepan contarse sus problemas y ver si se solucionan.

**B) Como DIFICULTADES:**

- Impedimentos de parte de los esposos para asistir a reuniones. Se oponen a que las mujeres se organicen, siempre estamos dominadas por los hombres.
- La inferioridad que sentimos frente a personas profesionales, al verlos ya no queremos acudir a las reuniones.
- Falta de conocimientos, de educación escolar.
- No hay continuidad en las organizaciones.
- No sabemos distribuir el tiempo para poder acudir a las reuniones o llamadas que nos hacen, siempre estamos ocupadas todo el día.
- No pueden consolidarse también, porque entre varias organizaciones que existen en Iquitos, no estamos todas en comunicación unas con otras, no podemos reunirnos y es una dificultad muy grande.

4.- *Sugerencias para hacer realidad la consolidación de verdaderas organizaciones en la Región.*

**Respuestas:**

- Seguir concientizando a las mujeres con su realidad y tener centros de organizaciones para orientar a la mujer. Serían cursos de capacitaciones en algunas organizaciones.
- También en los Centros Ocupacionales (Artesanales de Mujeres), se pueden hacer la motivación, para que las mujeres se organicen y no trabajen personalmente sino organizadamente, entonces, ellas pueden ver y solucionar la crisis económica de sus hogares.

---

- Nombres y Apellidos : Bertha Nuñez Córdova  
- Ocupación : Directora del C.E. Ocupacional "Julio C. Arana".

---

1.- *¿Con qué organizaciones o grupos de mujeres te relacionas? ¿Desde cuándo? ¿Qué roles has desempeñado o sigues desempeñando?*

**Respuestas:**

Con organizaciones y grupos de Mujeres desde el año de 1978, en el grupo de solidaridad, a raíz de la huelga del SUTEP, a partir de ese año comenzamos a tener impulso en el trabajo de la mujer, a compenetrarnos más con los problemas que tienen cada una de ellas y a proyectarnos a trabajar directamente con las mujeres de los sectores populares, ya que esa es la meta del maestro, de proyectarse hacia la comunidad.

A través de 1980, comenzamos a trabajar en Micaela Bastidas (PP.JJ.) directamente en los sectores populares, organizando a las mujeres, con el fin de rescatar las tierras del Estado, que estaban en abandono para que cada familia pueda tener su vivienda y que cada mujer, en este caso la gran mayoría son madres solteras, abandonada que no tenía dónde ni cómo criar a sus hijos, y a partir de 1990, ya nos reforzamos en el Movimiento Democrático Popular de Mujeres, que aglutina a todos los sectores populares, campesinas, nativas, de PP.JJ y también mujeres profesionales.

2.- *Comportamientos o tipos de respuestas que la Mujer tiene al ser convocada para formar parte de organizaciones o grupos. ¿Quiénes son los que mayor interés muestran y como lo expresan?*

**Respuestas:**

Estando en los grupos con estas mujeres de diversas agrupaciones, invitamos a organizaciones y la respuesta principal de las mujeres es, de que ellas quieren organizarse, participar, quieren trabajar en grupos; pero el problema principal que ellas tienen es, de que no son libres, no se consideran libres, porque tienen que depender siempre del marido, del compañero y la gran mayoría de mujeres, quieren organizarse, pero el tiempo les es apremiante, porque la organización queda muy distante del lugar donde viven; generalmente tienen

tiempo por las noches, por eso no pueden organizarse, no contamos con recursos propios para poder llegar y aglutinar por bloques, sectorizar a las compañeras y continuar siempre con esa educación, con ese avance que nos hace falta, tanto a ellas como a nosotras. Ese es uno de los factores, a parte que si son madres solteras, tienen que salir a trabajar desde temprano, desde las 3 ó 4 de la mañana y retornan al lugar, después de las 2 ó 3 de la tarde; donde tienen que coordinar las tareas de su hogar y en la noche apoyar un poco las tareas escolares de sus hijos.

- En cuanto a las Organizaciones de grupos de mujeres, que hemos participado activamente, organizándolas en 1991 en Iquitos a través del Movimiento Democrático Popular de Mujeres, en los Vasos de Leches y Club de Madres para rescatar los beneficios, que por ley nos corresponde, en este caso la 24059, que es la Ley del Vaso de Leche, que nos estaba siendo impartida legalmente aquí en el Departamento, ya que las autoridades la utilizaban para fines políticos y no así para servir a los niños en cuanto concierne al Vaso de Leche.

De esa manera nos organizamos "todas" las mujeres de Iquitos, en el club de Madres y Vasos de Leches, en varios sectores y exigir nuestros derechos y nuestras reivindicaciones.

- las mujeres que mayor interés tienen en organizarse y muestran o expresan a través de sus deseos, conservando, dialogando, deseos de organización para mejorar, es porque quieren culturizarse, aprender algo, pero muchas no saben leer ni escribir o saben a medias, es importante no llevarles folletos, sino diálogo, estar con ellas en reuniones de trabajo, de exposiciones, no sólo de trabajos culturales, sino específicos en lo que concierne a las mingas, a las tareas que deben realizar en el sector donde viven para poder proyectarse a los diferentes sectores, en el cual la mujer está obligada a participar sean éstos en los Centros Educativos de sus hijos, en apoyo de su posta médica, en la organización de su pueblo o en su misma conducción y estas mujeres que tienen deseos son las madres solteras, las que tienen mayor interés en organizarse, porque vienen de sufrir atropellos y maltratos, porque no todas son mujeres que tienen 1 ó 2 hijos, que han sido abandonadas por el marido, sino hasta tienen 5 ú 8 hijos, que han tenido que desligarse totalmente del marido, porque las maltrataban, las golpeaban y explotaban.



y formar una organización donde consolide y se proteja a la mujer de tantos maltratos; y no sólo a ella porque al protegerla, también estaríamos obligados a proteger al niño, a éste que permanentemente está sufriendo los maltratos psicológicos de esta sociedad, no es que los loretanos y la gente pobre o que las mujeres que no tenemos un compañero no podamos traer al mundo super-inteligentes, sí podemos, pero lamentablemente la situación económica, la crisis, empuja a que ese niño, no pueda recibir su alimentación completa de 0 a 5 años, que es la más importante en su desarrollo intelectual y en su vida.

- Pedimos a todas nuestras compañeras, liberarnos totalmente de nuestras convicciones y marchemos unidas para formar un frente sólido de mujeres, y así poder exigir a las autoridades atenciones plenas en todos los aspectos para estas organizaciones.

- Podemos pedir también a las entidades, especialmente educación, que se preocupe por promocionar más centros de capacitación ocupacional, porque las mujeres están arrasando con todas las ocupaciones; se preocupan por capacitarse en costura, sastrería, repostería, etc. Se puede preparar todo, pero a base de una buena orientación, de una buena conducción, por eso, creemos, importante que se implemente aquí en la Región, Centros ocupacionales implementados con talleres, porque los que tienen son obsoletos; pero los maestros hacemos lo imposible para capacitar a las mujeres que vienen con tanto deseo, tanto interés de aprender algo y ser útiles a esta sociedad.

- También pido al Gobierno Central, un poco de atención a la Región Loreto, en cuanto concierne a la tecnificación de las ocupaciones en nuestra Región, queremos más técnicas, más capacitación, talleres implementados para las mujeres. Puede haber en cada sector un Centro de Educación Ocupacional, con máquinas, hornos, secadoras, toda la implementación necesaria, para que esa mujer aprenda, porque la mujer tiene habilidad en las manos, lo que le falta es un poco de impulso, un poco de dedicación y ella sola va a defenderse.

---

Nombres y Apellidos : Ana María Rojas Moreno  
Edad : 61 años  
Lugar de nacimiento : Madrid-España  
Ocupación : Religiosa Misionera

---

1.- *¿Con qué organizaciones o grupos de mujeres te relacionas? ¿Desde cuando? ¿Qué roles has desempeñado o sigues desempeñando? Fechas.*

- a) Promoción de la Mujer (Zona Ribereña- Ciudad de Nauta).
- b) Centros Educativos Ocupacionales.
- c) Comunidades Cristianas.
- d) Taller de producción.
- e) Organización de Comedores Populares y Vasó de Leche.
- f) Movilizadoras.

- La relación con estos grupos de mujeres u organizaciones es, a partir del año de 1974. (a) Zona de la Ribera; (b,c,d,e,f,) zona de la ciudad.
- En la actualidad, soy parte de un Equipo de Personas que Asesoramos estas Organizaciones.

2.- *Comportamientos o tipos de respuestas que la mujer tiene al ser convocada para formar parte de organizaciones o grupos de mujeres. ¿Quiénes son las que mayor interés muestran y cómo lo expresan?*

- Hay respuesta por parte de las mujeres y se percibe los deseos de Compromiso, Organización y de una Mística de Servicio.

Surgen con frecuencia, actitudes individualistas, de competencia, haciendo que un grupo no se integre con otros grupos.

- Las que mayor interés muestran, aquellas que desde su fe cristiana, orientan el compromiso y servicio del grupo u organización.

- Las que tienen más tiempo de experiencia vivida dentro de estos grupos, expresan este interés, siendo ellas hoy día, las promotoras de estos grupos y organizaciones y en sus comunidades.

3.- *¿Qué aciertos importantes puedes señalar a través de tu experiencia con relación al trabajo con mujeres y qué dificultades significativas has encontrado que impiden la consolidación de organizaciones de mujeres?*

## LOGROS

- Intentos de trabajar en coordinación con otros grupos (estatales) Salud, Educación, Municipalidad, etc.

- La organización o grupo no pierde la iniciativa, es continuada por las mismas mujeres.
- En los Centros Educativos Ocupacionales, el orden, la organización, es llevado por las profesoras y participantes.
- Van teniendo una mística de servicio, no les mueve el interés de conseguir un título o certificado de su capacitación, sino el deseo de servir, de ser útiles en su comunidad.
- La mujer se va autovalorando, se siente capacitada y se desenvuelve, participa, interviene en reuniones o grupos diversos, con más libertad y seguridad, de sí misma-
- Hay mayor entendimiento y comprensión por parte de la pareja.

#### DIFICULTADES

- La situación económica.
- En la relación con otras organizaciones, se presentan continuos choques, por la falta de criterios y compromiso que se ven en estas organizaciones y en muchas ocasiones no son valoradas las mujeres.

4.- *A manera de sugerencias, ¿qué criterios y condiciones se pueden manejar, para hacer realidad la consolidación de verdaderas organizaciones en nuestra Región, ya sea a nivel urbano y/o rural?*

- No imponer organizaciones o patrones, que no respondan a la realidad, sugerimos el respeto y conocimiento de la realidad, situación y cultura.
- La realización de estudios e investigaciones desde y con la base.
- Las organizaciones populares de la mujer, deben ser apoyadas por la pareja, la familia y las autoridades.
- Que la organización de la mujer, no se polarice, haciendo que la mujer se desentienda de su responsabilidad como madre, esposa.
- Que se dé una justa remuneración y valorización del trabajo de la mujer.
- Reorganizar la Comisaría de Mujeres, que se le dé, la importancia que tiene, los reclamos o denuncias de situaciones o hechos que afectan a la mujer.

Nombres y Apellidos : Julia Jauregui  
Lugar de Nacimiento : YURIMAGUAS  
Ocupación : Directora Radio LA VOZ DE LA SELVA

---

1.- *¿Con qué organizaciones o grupos de mujeres te relacionas? ¿Desde cuando? ¿Qué roles has desempeñado o sigues desempeñando? Fechas.*

Estuve en la formación y creación de una organización de mujeres llamada las MUSAS (Mujeres Socialistas de la Amazonía), desde octubre hasta comienzos de diciembre de 1989. Fue la fase de organización y convocatoria a un encuentro de mujeres, que se desarrolló los primeros días de diciembre, en la ciudad de Iquitos. Desempeñé el cargo de coordinadora del encuentro, donde se eligió una Junta Directiva. No formé parte de la directiva. Esta junta directiva, tuvo poca vigencia, por impedimentos personales y familiares (presión de los esposos), discrepancias políticas: (rompimiento de IU en las elecciones presidenciales, regionales y distritales).

Después de campaña electoral, se extingió el interés por sacar adelante esta nueva organización, por las razones mencionadas y por discusiones internas.

2.- *Comportamientos o tipos de respuestas que la mujer tiene al ser convocada, para formar parte de organizaciones o grupos de mujeres. ¿Quiénes son las que mayor interés muestran y cómo lo expresan?*

Se observa un comportamiento pragmático, es decir, por la supervivencia, las mujeres están dispuestas a involucrarse en acciones o situaciones donde les pueda ayudar a sus necesidades de supervivencia, ya sea en alimentación (recibir ayuda para sus cocinas populares) o de trabajo (aprender oficios o una calificación que les permita aportar ingresos a la economía familiar).

En las mujeres de ciudad se observa una desconfianza, para participar en una organización de mujeres, porque si son profesionales o líderes en su comunidad, generalmente ya están involucradas con algún partido político, esto es desventajoso, ya que buscan manipular para sacar ventaja, a su grupo político.

Las que mayor interés muestran a una convocatoria, son las mujeres de los sectores populares, por las posibilidades de mejoras económicas, salud, trabajo, que puedan aportarle al pertenecer a una asociación o grupo de mujeres.

*3.- ¿Qué aciertos importantes puedes señalar a través de tu experiencia, con relación al trabajo con mujeres?, ¿Qué dificultades significativas has encontrado, que impiden la consolidación de organizaciones de mujeres?*

Dentro de los aciertos, se pueden señalar, la capacidad de respuesta y el interés por participar de las mujeres, especialmente de los sectores populares. En el encuentro realizado con las mujeres en el mes de diciembre de 1989, se vio una asistencia continua durante los dos días que duró el encuentro, y donde las mujeres se expresaron y participaron, dando a conocer sus inquietudes, dificultades y propuestas para la solución de sus problemas: abandono de familia, alcoholismo y machismo en la pareja, derechos de la mujer, planificación familiar, consultoría legal, capacitación y formación, para que la mujer participe en forma activa en una organización. La primera directiva de las MUSAS afrontó esta situación.

Dentro de las mujeres que participan en un grupo o asociación, se deben conocer todas las habilidades y aptitudes y conocimientos de estas mujeres para valorar los conocimientos, aptitudes de las mujeres que participan en la organización, para que den su contribución única y personal en el grupo, es decir, que todas se sientan involucradas y valoradas en el crecimiento del grupo.

*4.- A manera de sugerencias, ¿qué criterios y condiciones se pueden manejar, para hacer realidad la consolidación de verdaderas organizaciones en nuestra Región, ya sea a nivel urbano y/o rural?*

Para consolidar una verdadera organización de mujeres, se deben manejar criterios claros en cuanto a objetivos y trabajar las propuestas en forma participativa, para que todas se sientan involucradas y no dejar, la puesta y ejecución, a una directiva que de su accionar depende la vida de la organización.

También desde el principio, se debe deslindar la subordinación a grupos o partidos políticos, porque da lugar a desconfianzas o dudas entre las mujeres, que no les interesa ser manipuladas por una organización política.

Hemos tratado de expresar un Itinerario de intento de ubicación de la mujer en Loreto, desde el ámbito de la ciudad como lugar donde parten

iniciativas de diversa índole, en el afán de convocación y búsqueda para la mejor organización.

No podemos dejar de hacer referencia a la mujer rural, quien también se inicia en un movimiento por salir del anonimato sociopolítico, de ahí que nos ubicamos en la década de los 80 y lo que sigue: la aparición de las organizaciones campesinas y nativas, resultado de leyes coyunturales de la década anterior, van creándose organizaciones en la Región, impulsadas ya sea por instituciones privadas o estatales y así puedan acogerse a los beneficios, que en ese entonces se dan.

Es allí, donde la MUJER, con las limitaciones propias que la envuelven, es tenida en cuenta para roles dirigenciales y crear organizaciones de su género; hace lo que puede, porque encuentra límites, se cometen errores, muchas veces son utilizadas, surgen sentimientos de frustración; se retiran o quedan organizaciones a través de cúpulas dirigenciales, sin bases que la respalden.

Se promueven eventos de capacitación, talleres a través de las "Escuelas Campesinas", que por algunos años se dan en zonas del Río Napo, y que por razones coyunturales, políticas éstas desaparecen, pero quedan los conocimientos en algunas mujeres, que tuvieron oportunidad de participar y ahora pueden ser nexos para retomar un trabajo serio y responsable.

A pesar de todo, las primeras experiencias con la mujer del campo, en el aspecto organizativo, sirven para mantener gestos de esperanza y ánimo, de que es posible organizarse, por eso, hoy se habla de comités de mujeres, clubes de madres, etc., y en los últimos años de "federaciones distritales de mujeres". Además, es conveniente mencionar "congresos" o encuentros de mujeres apoyados por diversas instituciones, que manejan variadas concepciones, de lo que es el trabajo con la mujer en el campo.

Creemos que lo que falta es levantar verdaderos proyectos que alienten y capaciten a la mujer rural, como sujeto de promoción y desarrollo integral de sus pueblos, en el marco de los nuevos criterios de participación democrática, la necesidad de lograr autonomía de la mujer como ciudadana, responsable de las decisiones que toma.

Tanto el Estado como otras instituciones y las propias dirigencias existentes, no cuentan con proyectos y programas de mediano y largo plazo, quedándose en lo inmediato y a veces "casero" del asunto.

Creemos en la riqueza del potencial femenino, que haga sentir sus aportes y propuestas, junto al varón en igualdad de condiciones, ante el momento histórico-social que estamos atravesando; pero se trata de unir esfuerzos, buscar estrategias y metodologías que hagan posible enfrentar las adversidades de la realidad, en que la mujer sobrevive.

## A MANERA DE CONCLUSIONES

1.- En Loreto y en Iquitos, se siente el movimiento femenino en los últimos quince años, donde las reacciones y brotes participativas, se van dando a través de los gremios, organizaciones populares, partidos políticos, Iglesia y otros; pero no existen espacios de formación y capacitación de líderes, ni proyectos donde la mujer desempeñe roles protagónicos, que aseguren la permanencia y actuación democrática en el quehacer regional y local.

2.- En el escenario urbano, el potencial femenino está en los sectores populares, colegios nocturnos, centros ocupacionales o artesanales, grupos de mujeres que trabajan en favor de los niños (movilizadoras), vaso de leche, clubes de madres, dirigentes de pueblos jóvenes, sindicatos, asociaciones y profesionales. Cada uno en lo que le toca realizar, sin mayor relación y conocimiento de unas con otras.

3.- La mujer participa en las organizaciones con la buena voluntad y cualidades que tiene; lo cual no basta, requiere de mayor capacitación y proyectos que fortalezcan personal y comunitariamente su actuación.

4.- La mujer del campo no es única, sino existen diversidad entre ellas, unas son campesinas, mestizas y otras de origen indígena o nativas; cada quien son actoras, con culturas diferentes y concepciones de la vida de manera heterogénea, por lo tanto, no podemos hacer un mismo tratamiento en los planes de relaciones, capacitación o programas.

5.- Creemos que la mujer rural, aún no es tenida en cuenta, en su verdadera dimensión como persona, con capacidades de actuar junto al varón, como elemento de promoción y sujeto para impulsar verdaderos cambios que mejoren la vida familiar, comunal y regional. Está muy fuerte y enquistada, la concepción errada que se tiene acerca de la Mujer, lo que impide ofrecer oportunidades que faciliten una relación digna con ella, para ser protagonista del destino de los pueblos. Concepción que están en duda, desde las estructuras

gubernamentales hasta la persona común y corriente, que por ser "cultural" hay mucho recorrido que hacer para cambiar las mentalidades respecto al elemento MUJER.

6.- Las sugerencias de nuestras entrevistadas consideramos valiosas, puesto que es el fruto de la experiencia y el caminar con mujeres interesadas de ver un movimiento capaz de hacerse escuchar y decidir por lo que realmente necesitan las comunidades, evitando la partidización política, que muchas veces es lo que diluye las posibilidades de concertar un proyecto integral de un trabajo con la MUJER.



---

## BIBLIOGRAFIA

---

# BIBLIOGRAFÍA SOBRE LA MUJER INDÍGENA EN LA AMAZONÍA

Jaime Regan

Se ha ordenado esta bibliografía según algunos temas y familias lingüísticas para así facilitar el manejo y por ser una clasificación más natural que la de Estado nacional, pero no implica que haya regularidades en la situación de la mujer según esta clasificación. En un caso, se han juntado grupos étnicos por vecindad geográfica: los Candoshi con los Jíbaro. Se incluyen a algunos grupos étnicos de otras cuencas donde hay una relación lingüística, histórica o ecológica.

La información sobre la mujer abarca temas de biología, parentesco, ritos de pubertad, educación, matrimonio, división del trabajo por sexo, relación de género, mito, simbolismo, etc. No se han incluido varias de las referencias antiguas, muchas de las cuales se encuentran en el *Handbook of South American Indians*, editado por Steward (1963). La cantidad y calidad de la información depende del enfoque del autor. En los últimos 20 años se han hecho avances en la recolección de información sobre la mujer y del estudio del tema del género.

### ESTUDIOS COMPARATIVOS

Anderson, Jeanine.

1985 *Los Sistemas de Género y el Desarrollo de la Selva, Shupihui*, nos. 35-36, pp. 335-45. Iquitos.

Anderson, Jeanine.

1990. *Sistemas de Género e Identidad de Mujeres en Culturas Marcadas del Perú*, *Revista Peruana de Ciencias Sociales*, vol. 2, no. 1, pp.77-117. Lima.

Bamberger, Joan.

1974. *The Myth of Matriarchy: Why Men Rule in Primitive Society*, **Women, Culture and Society**, Michelle Zimbalist Rosaldo and Louise Lamphere, editors. Stanford University Press.

Bellier, Irène.

1993. *Réflexions sur la Question de Genre dans les Sociétés de l'Amazonie*, *L'Homme*, nos. 126-28, pp. 517-26.

Dietschy, H.

1977. *Espace et "Affiliation par Sex" au Brésil Central (Karajá, Tapirapé, Apinayé Mundurucú)*, *Actes du XLII<sup>e</sup> Congrès International des Américanistes*, pp. 297-308. Paris: Société des Américanistes.

Hornborg, Alf.

1988. **Dualism and Hierarchy in Lowland South America: Trajectories of Indigenous Social Organization**. Uppsala Studies in Cultural Anthropology.

Jackson, Jean E.

1988. *Gender Relations in the Central Northwest Amazon*, *Antropológica*, no. 70, pp. 17-38.

Land, Ney.

1975. *Variantes del Papel Desempeñado por la Mujer en las Comunidades Indígenas Brasileñas*, *América Indígena*, vol. XXXV, no. 3, pp. 491-501. México.

Maxwell, Nicole.

1972. *Actitudes de Cuatro Tribus de la Selva Peruana respecto a Plantas Empleadas como Anticonceptivos por Vía Oral*, **Actas y Memorias**, vol. 4, pp. 101-107. Lima: XXXIX Congreso Internacional de Americanistas. /Witoto, Jíbaro, Shipibo, Conibo

Roe, Peter.

1982. **The Cosmic Zygote: Cosmology in the Amazon Basin**. New Brunswick: Rutgers University Press.

Shapiro, Judith.

1987. *Men in Groups: A Reexamination of Patriliney in Lowland South America, Gender and Kinship: Essays Toward a Unified Analysis*, Jane Fishburne Collier and Sylvia Junko Yanagisako, editors, pp.301-323. Stanford University Press.

Stocks, Anthony y Kathleen Stocks.

1984. *Status de la Mujer y Cambio por Aculturación*, *Amazonía Peruana*, no. 10, pp. 65-77. Lima: CAAAP.

## DESARROLLO, EDUCACION

Barclay, F.

1985. "Para Civilizarlas Mejor": Reflexiones acerca de los Programas de Desarrollo para Mujeres en las Sociedades Amazónicas, *Shupihui*, nos. 35-36, pp. 289-302. Iquitos.

D'Emilio, Anna Lucía.

1989. *La Mujer Indígena y su Educación, Mujer Indígena y Educación en América Latina*, Anna Lucía D'Emilio, compilador, pp. 17-62. Santiago, Chile: UNESCO /Instituto Indigenista Interamericano.

D'Emilio, Anna Lucía, compiladora.

1989. *Mujer Indígena y Educación en América Latina*. Santiago, Chile: UNESCO/Instituto Indigenista Interamericano.

Dole, Gertrude.

1974. *The Marriages of Pacho: a Woman's Life among the Amahuaca, Many Sisters: Women in Cross-cultural Perspective*, C.J. Mathiasson, editor, pp. 3-35. New York: The Free Press.

Dole, G.

1976. *Amahuaca Women in Social Change*, *The Western Canadian Journal of Anthropology*, vol. VI, no. 3.

Dradi, María Pía.

1989. *La Mujer Chayahuita. La Mujer Indígena y su Educación, Mujer Indígena y Educación en América Latina*, Anna Lucía D'Emilio, compilador, pp. 86-105. Santiago, Chile: UNESCO/Instituto Indigenista Interamericano.

Lindenberg M.,Nietta.

1989. *Experiencias Educativas en Brasil, La Mujer Indígena y su Educación, Mujer Indígena y Educación en América Latina*, Anna Lucía D'Emilio, compilador, pp.313-338. Santiago, Chile: UNESCO/Instituto Indigenista Interamericano.

Tizón, Judy.

1985. *Subordinación de la Mujer Amazónica: Modernización y Desarrollo*, Extracta, no. 4, pp. 7-13. Lima: CIPA.

Tizón, Judy.

1994 *Transformaciones en la Amazonía: Estatus, Género y Cambio entre los Asháninka*, Amazonía Peruana, no. 24, pp. 105-123 Lima: CAAAP.

## ARAWAK

Büttner, Thomás Th.

1989. *Peor un Tiempo de Invierno: Conversación con María Miranda de la Comunidad Nativa de Cheni*, Amazonía Peruana, no. 17, pp. 123-38.

Casevitz, F.-M.

1977. *Du proche au loin: étude du fontionnement des systèmes de la parenté et de l'alliance Matsiguenga*, Actes du 42° Congrès des Américanistes.

Chevalier, Jacques M. 1982. *Civilization and the Stolen Gift: Capital, Kin and Cult in Eastern Peru*. University of Toronto Press. (véase *index: sex, sexual, wife-exchange, family, domestic, male domination*) / Asháninka

Fabián, Beatriz.

1994 *La Mujer Asháninka en un Contexto de Violencia Política*, Amazonía Peruana, no. 24, pp. 289-316 Lima: CAAAP.

Ferrero, Andrés. *Los Machiguengas: Tribu Selvática del Sur-Oriente Perua-*  
*no*. Villava-Pamplona: Editorial OPE. (véase capítulos 11, 16, 18, 19)

Graín, J. M.

1943 *Las niñas Machiguengas, Misiones Dominicanas del Perú*, 25 (138), pp. 176 - 185

Gregor, Thomas,

1973. *Privacy and Extra-Marital Affairs in a Tropical Forest Community, Peoples and Cultures of Native South America*, Daniel Gross, editor, pp. 242-262. New York: The Natural History Press. /Mehinaku

Gregor, Thomas.

1977. *Mehinaku: The Drama of Daily Life in a Brazilian Indian Village*. University of Chicago Press. (véase *Contents, Index*)

Gregor, Thomas.

1984. *A Mehinaku Myth of Matriarchy, Sexual Ideologies in Lowland South America*, Kenneth Kensinger, editor, pp. 24-27. Bennington College, Vermont.

Herrera Angel, Leonor.

1975. *Yurupari y las Mujeres*, *Revista Colombiana de Antropología*, vol. XVIII, pp. 417-35.

Johnson, O. y A. Johnson.

1975. *Male and Female Relations in the Organization of Work in a Machiguenga Community*, *American Ethnologist*, vol. 2, no.4.

Johnson, Allen.

1983. *Machiguenga Gardens, Adaptive Responses of Native Amazonians*, Raymond B. Hames and William T. Vickers, editors, pp. 29-63. New York: Academic Press. (véase *women's crops*, pp. 47-48.)

- Rojas Zolezzi, 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.

Rosengren, Dan.

1987. *In the Eyes of the Beholder: Leadership and the Social Construction of Power and Dominance among the Matsigenka of the Peruvian Amazon*. Göteborgs Etnografiska Museum. (véase 4: *Gender Division and Complementarity*, 5: *The Ties that Bind*, 9.1 *Relations of Inequality*).

Rosengren, Dan.

1987. *Hunting and Gender Complementarity among the Matsigenka*, *Annals* 1985-1986, pp. 25-34. Gothenburg Ethnographical Museum.

Salik, Jan.

1985. *Subsistencia y Mujeres Solas entre los Amuesha*, *Shupihui*, nos. 35-36, pp. 325-334. Iquitos.

Santos Granero, Fernando.

1986. *The Moral and Social Aspects of Equality amongst the Amuesha of Central Peru*, *Journal de la Société des Américanistes*, vol. LXXII, pp. 107-131.

Santos Granero, Fernando.

1991. **The Power of Love: The Moral Use of Knowledge amongst the Amuesha of Central Peru**. London: The Athlone Press. (véase capítulo 5: *The Moral Use of Knowledge and Power*)

Shariti, Margarita O.

1989. *Por eso me ves que no como yuca*, *Amazonía Peruana*, no. 17, pp. 117-22. / Asháninka

Shaver, Harold y Lois Dodds. **Los Nomatsiguenga de la Selva Central**. Yarinacocha: Instituto Lingüístico de Verano.

Tizón, Judy.

1985. *Subordinación de la Mujer Amazónica: Modernización y Desarrollo*, *Extracta*, no. 4, pp. 7-13. Lima: CIPA. / Asháninka

Tizón, Judy.

1994. *Transformaciones en la Amazonía: Estatus, Género y Cambio entre los Asháninka*, *Amazonía Peruana*, no. 24, pp. 105-123 Lima: CAAAP.

## CARIBE

Adams, Kathleen J.

1983-4. *The Premise of Equality in Cariban Societies*, *Antropológica*, nos. 59-62, pp. 299-307. Caracas.

Arvello-Jiménez, Nelly.

1992. **Relaciones Políticas en una Sociedad Tribal: Estudio de los Ye'cuana, Indígenas del Amazonas Venezolano.** Quito: Ediciones ABYA-YALA/ Movimiento Laicos para América Latina. (véase capítulos 3 y 4 e índice de tablas).

Basso, E.B.

1970. *Xingu Carib Kinship Terminology and Marriage*, *Southwestern Journal of Anthropology*, 26: 402-16.

Basso, E. B.

1984 *A Husband for his Daughter, a wife for her son: Strategies for Selecting a set of In-laws among the Kalapalo, Marriage practices in Lowland South America*, K.M. Kensinger, ed., pp. 33-44. Urbana: University of Illinois Press.

Carneiro, Robert L.

1959. *Extra-Marital Sex Freedom among the Kuikuru Indians of Mato Grosso*, *Revista do Museu Paulista*, no. 10, pp. 135-142. Sao Paulo.

Carneiro, Robert L.

1983. *The Cultivation of Manioc among the Kuikuru of the Upper Xingú, Adaptive Responses of Native Amazonians*, Raymond B. Hames and William T. Vickers, editors, pp. 65-111. New York: Academic Press. (véase pp. 78-9)

Colson, Audry Butt.

1983-4. *A Comparative Survey of Contributions; Conclusion* (Symposium on Carib Political and Social Organization, *Antropológica*, nos. 59-62, pp. 4-38; 359-83. Caracas.

Dole, Gertrude E.

1983-4. *Some Aspects of Structure in Kuikuru Society*, *Antropológica*, nos. 59-62, pp. 309-29. Caracas.

Dumont, Jean-Paul.

1976. *Under the Rainbow: Nature and Supernature among the Panare Indians.* Austin: University of Texas Press. (véase *women*).

Fernández García Rosalba, Lélia María.

1975. *Breve Información sobre la Mujer en una Aldea Makuxi, América Indígena*, vol. XXXV, no. 3, pp. 503-510. México.

Fock, Niels.

1963. **Waiwai: Religion and Society of an Amazonian Tribe.** Copenhagen: National Museum.

Guss, David M.

1989. **To Weave and Sing: Art, Symbol and Narrative in the South American Rain Forest.** Berkeley: University of California Press. (véase *women, sexuality*) / Yekuana Venezuela.

Henley, Paul.

1982. **The Panare: Tradition and Change on the Amazonian Frontier.** New Haven: Yale University Press. (véase capítulo 5).

Henley, Paul.

1983-4. *Intergenerational Marriage amongst the Carib-speaking Peoples of the Guianas: A Preliminary Survey*, **Antropológica**, nos. 59-62, pp. 155-81. Caracas.

Kaplan, Joanna Overing.

1983-4. *Elementary Structures of Reciprocity: A Comparative Note on Guianese, Central Brazilian and North-West Amazon Sociopolitical Thought*, **Antropológica**, nos. 59-62, pp. 331-48. Caracas.

Kloos, Peter.

1969. *Female Initiatin among the Maroni River Caribs*, **American Anthropologist**, 71: 898-905.

Menget, Patrick.

1984. *Delights and Danger: Notes on Sexuality in the Upper Xingu*, **Sexual Ideologies in Lowland South America**, Kenneth Kensinger, editor, pp. 4-11. Bennington College, Vermont.

Mentore, George P.

1983-4. *Wai-wai Labour Relations in the Production of Cassava*, **Antropológica**, nos. 59-62, pp. 199-221. Caracas.

Morton, John.

1983-4. *Women as Values, Signs and Power: Aspects of the Politics of Ritual among the Waiwai*, **Antropológica**, nos. 59-62, pp. 223-61. Caracas.



- Mosonyi, Esteban Emilio, Carmen Rosa Salazar Noelí Pocaterra de Oberto.  
1975. *Situación de la Mujer Indígena en Venezuela: Un Estudio Preliminar*, **América Indígena**, vol. XXXV, no. 3, pp. 631-42. México. /Yucpa/Venezuela
- Rivière, Peter G.  
1966a. *Oblique Discontinuous Exchange: A New Formal Type of Prescriptive Alliance*, **American Anthropologist**, 68:738-40.
- Rivière, Peter G.  
1966b. *A Note on Marriage with the Sister's Daughter*, **Man** 1:550-556.
- Rivière, Peter G.  
1969. **Marriage among the Trio: A Principle of Social Organization**. Oxford: Clarendon Press.
- Rivière, Peter.  
1983-4. *Aspects of Carib Political Economy*, **Antropológica**, nos. 59-62, pp. 349-58. Caracas.
- Schwerin, Karl H.  
1983-4. *The Kin-Integration System among Caribs*. **Antropológica**, nos. 59-62, pp. 125-53. Caracas.
- Urbina, Luis.  
1983-4. *Some Aspects of the Pemon System of Social Relationships*, **Antropológica**, nos. 59-62, pp. 183-98. Caracas.
- Villalón, María Eugenia.  
1983-4. *Network Organization in E'ñapa Society: A First Approximation*, **Antropológica**, nos. 59-62, pp. 57-71. Caracas.

## CHAYAHUITA

- Anderson, Jeanine.  
1988. *La Mujer Chayahuita: ¿un Destino de Marginación?* por María Pía Dradi. **Revista Peruana de Ciencias Sociales**. vol. 1, no. 2, pp. 183-93. Lima.

Daggett, Carole.

1983. *Las Funciones del Masato en la Cultura Chayahuita*, *Antropológica*, 1(1):301-10. Lima.

Dradi, María Pía.

1985. *Masculino-Femenino: Entre el Equilibrio y la Subordinación (el Caso de la Sociedad Chayahuita)*, *Shupihui*, nos. 35-36, pp. 303-322. Iquitos.

Dradi, María Pía.

1987. *La Mujer Chayahuita: un Destino de Marginación*. Lima: Instituto Nacional de Planificación y Fundación Frederich Ebert. Lima.

Dradi, María Pía.

1989. *La Mujer Chayahuita. La Mujer Indígena y su Educación, Mujer Indígena y Educación en América Latina*, Anna Lucía D'Emilio, compilador, pp. 86-105. Santiago, Chile: UNESCO/Instituto Indigenista Interamericano.

Fuentes, Aldo.

1988. *Porque las Piedras No Mueren: Historia, Sociedad y Ritos de los Chayahuita del Alto Amazonas*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica. (véase pp. 61-78, 135-9, 178-83)

García Tomás, María Dolores.

1993-4 *Buscando Nuestras Raíces: Historia y Cultura Chayahuita*, tomo I y tomo II. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.

Ochoa Sigvas, Nancy.

1992. *El Mito del Diluvio y la Creación de la División Sexual entre los Kanpopiyapi de la Amazonía Peruana*, *Journal de la Société des Américanistes*, vol. LXXV III-II, pp. 163-180. /Chayahuita

## Ge

Crocker, William H.

1974. *Extramartial Sexual Practices of the Ramkokamekra-Canela Indians: An Analysis of Socio-Cultural Factors*, *Native South Americans*, Patricia J. Lyons, editor, pp. 184-194. Boston: Little, Brown and Company.

Crocker, William.

1977a. *Canela 'Group' Recruitment and Perpetuity: Incipient 'Unilineality'?* *Actes du 42<sup>e</sup> Congrès des Américanistes*, 2:259-75.

Crocker, William.

1977b. *Canela Kinship and the Question of Matrilineality, Brazil: Anthropological Perspective*, Maxine L. Margolis and William E. Carter, editors. New York.

Crocker, William.

1990. *The Canela Eastern Timbira, I: An Ethnographic Introduction*. Washington: Smithsonian Institution Press.

Dietschy, H.

1977. *Espace et "Affiliation par Sex" au Brésil Central (Karajá, Tapirapé, Apinayé Mundurucú)*, *Actes du XLII<sup>e</sup> Congrès International des Américanistes*, pp. 297-308. Paris: Société des Américanistes.

Dreyfus, Simone.

1972. *Los Kayapo del Norte, Estado de Pará-Brasil: Contribución al Estudio de los Indios Ge. México: Instituto Indigenista Interamericano. (véase capítulo 3, Vida Familiar y Social)*

Giaccaria, Bartolomeu y Adalberto Heide. *Xavante: Pesquisa Histórico-Etnográfica*. Sao Paulo: Editorial Dom Bosco. (véase capítulos *Matrimonio e Procriação, Imposição do nome à Mulheres*)

Lave, L.L.

1971. *Some Suggestions for the Interpretation of Residence, Descent and Exogamy among the Eastern Timbira, Proceedings of the 38<sup>th</sup> Congress of Americanists*, 3:341-45.

Lopes da Silva, Aracy.

1986. *Nomes e Amigos: Da Prática Xavante a uma Reflexão sobre os Jê*. Universidade de São Paulo.

Lukesh, Anton.

1969. *Mito e Vida dos Indios Caiapós*. Editora da Universidade de Sao Paulo. (véase capítulo VIII: *Homem e Mulher*).

Maybury-Lewis, David.

1967. *Akwe-Shavante Society*. Oxford Clarendon Press. (véase capítulos: III *The Domestic Group*, IV.5 *The Position of Women*)

Maybury-Lewis, David.

1971. *Some Principles of Social Organization among the Central Ge*, Proceedings of the 38<sup>th</sup> Congress of Americanists, 3:381-86.

Maybury-Lewis, David, ed.

1979. *Dialectical Societies: The Gé and Bororo of Central Brazil*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. (véase *sexes*).

Maybury-Lewis, Pia.

1985. *Un Paso Adelante y Dos Atrás: la Mujer Xavante de 1958 a 1982*, Extracta, no. 4, pp. 31-33. Lima: CIPA.

Melatti, Julio Cezar.

1979. *Ritos de una Tribo Timbira*. Sao Paulo, Editora Atica. (véase *indice*)

Seeger, Anthony.

1981. *Nature and Society in Central Brazil: The Suya of Matto Grosso*. Cambridge: Harvard University Press. (véase *Index: women*).

Turner, Terence S.

1979. *Kinship, Household, and Community Structure among the Kayapó*, Maybury-Lewis, David, ed. *Dialectical Societies: The Gé and Bororo of Central Brazil*, Maybury-Lewis, David, ed. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

## HARAKMBUT

Califano, Mario.

1982. *Etnografía de los Mashco de la Amazonía Sud Occidental del Perú*. Buenos Aires: Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura. (véase pp. 126-7).

Fernández Alonso, Miguel Angel.

1993. *Shintuya: Continuidad y Cambio entre los Amarakaeris (1900-1992)*, tesis de licenciatura. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. (véase capítulo 5: *Relaciones de Género entre los Amarakaeri*)

Gray, Andrew.

1984. *Los Amarakaeri: Una Noción de Estructura Social, Amazonía Peruana*, no. 10, pp. 47-63. Lima: CAAAP.

Helberg, Heinrich.

1993. *Términología de Parentesco Harakmbut*, **Amazonía Peruana**, no. 23, pp. 107-140. Lima: CAAAP.

Lyon, Patricia J.

1984. *Change in Wachipaeri Marriage Patterns, Marriage Practices in Lowland South America*, K.M. Kensinger, ed., pp. 252-263. Urbana: University of Illinois Press.

## JÍBARO / CANDOSHI

Amadio, Massimo y A. Lucía D'Emilio.

1983. *La Alianza entre los Candoshi (Murato) del Amazonas*, **Amazonía Peruana**, no. 9, pp. 23-36.

Ballón, Enrique.

1994. *Origen de la Monogamia, el Zapallo, la Arcilla y las Manchas de la Luna*, **Amazonía Peruana**, no. 24, pp. 11-76. Lima: CAAAP.

Ballón, Enrique y Manuel García-Rendueles.

1978. *Análisis del Mito de Nunkui*, **Amazonía Peruana**, no. 3, pp. 99-158. Lima.

Bant, Astrid.

1994. *Parentesco, Matrimonio e Interés de Género en una Sociedad Amazónica: el Caso Aguaruna*, **Amazonía Peruana**, no. 24, pp. 77-103. Lima: CAAAP.

Boster, James Shilts.

1985. "Requiem for the Omniscient Informant": *There's Life in the Old Girl Yet*, *Directions in Cognitive Anthropology*, Janet W.D. Dougherty, editor, pp. 177-197. Urbana: University of Illinois Press.

Bottasso, Juan, compilador.

1988. *La Familia y la Vida Social*. Quito: Ediciones Abya-Yala. (véase *Primera Parte*) /Shuar

Brown, Michael F.

1984. *Una Paz Incierta: Historia y Cultura de las Comunidades Aguarunas frente al Impacto de la Carretera Marginal*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.

Brown, Michael F.

1984. *La Cara Oscura del Progreso: El Suicidio entre los Aguaruna del Alto Mayo, Relaciones Interétnicas y Adaptación Cultural*, Michael F. Brown, compilador, pp. 75-88. Quito: Colección Mundo Shuar.

Brown, Michael F.

1985. *Individual Experience, Dreams, and the Identification of Magical Stones in an Amazonian Society*, *Directions in Cognitive Anthropology*, Janet W.D. Dougherty, editor, pp. 373-87. Urbana: University of Illinois Press.

Brown, Michael F.

1986. *Power, Gender and the Social Meaning of Aguaruna Suicide*, *Man*, vol. 21, no. 2, pp. 311-28.

Brown, Michael F.

1986. *Tsewa's Gift: Magic and Meaning in an Amazonian Society*. Washington: Smithsonian Institution Press. (véase chapter 4: *The Garden's Children*, chapter 5: *A Technology of Sentiment*)

Chumap Lucía, Aurelio y Manuel García Rendueles.

1979. "Duik Múun...": *Universo Mítico de los Aguaruna*, 2 tomos. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica. (véase tomo I, sección III: *La Mujer en la Mitología Aguaruna*)

Descola, Philippe.

1983. *Le Jardin de Colibri: Procès de Travail et Catégorizations Sexuelles chez les Achuar de l'Équateur*, *L'Homme*, XXIII (1):61-91.

Descola, Philippe.

1989. *La Selva Culta: Simbolismo y Praxis en la Ecología de los Achuar*. Quito: Ediciones ABYA-YALA/MLAL.

García-Rendueles, Manuel.

1993. "Yaunchuk...": *Wampisá Aujmattairi*, 2 tomos. Urakusa: Centro de Tecnología Educativa Bilingüe / Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica. (véase tomo I: relatos 05 *La Maternidad de la Mujer*, 13 *Núgkui*, 14 *Se siembra Sufriendo*, 15 *Origen de la Alfarería*; tomo II: *Consejos Maternos*).

Grover, Jeanne.

1973. *Aguaruna Suicides, Información de Campo*, no. 15a, microfiche. Dallas: Summer Institute of Linguistics.

Harner, Michael J.

1978. *Shuar: Pueblo de las Cascadas Sagradas*. Quito: Ediciones "Mundo Shuar". (véase capítulo II, *Vivienda, Subsistencia y Tecnología*, capítulo III, *Relaciones Sociales: Ambiente familiar, Educación de los Hijos, Parentesco*).

Larson, Mildred L.

1977. *Organización Sociopolítica de los Aguaruna (Jíbaro): Sistema de Linajes Segmentarios*, *Revista del Museo Nacional*, XLIII:469-89. Lima.

Lévi-Strauss, Claude.

1986. *La Potière Jalouse*. Paris: Librairie Plon.

Maxwell, Nicole.

1972. *Actitudes de Cuatro Tribus de la Selva Peruana respecto a Plantas Empleadas como Anticonceptivos por Vía Oral*, *Actas y Memorias*, vol. 4, pp. 101-107. Lima: XXXIX Congreso Internacional de Americanistas.

Pellizaro, Siro.

1977. *Cantos de Amor de la Esposa Achuar*. Quito: Mundo Shuar, G(2).

Pellizaro, Siro.

1978. *Nunkui, el Modelo de la Mujer Shuar*. Sucua: Mundo Shuar.

Santiak Tunki, Julia.

1992. *El Cuidado y Socialización de la Niña Shuar, Educación Indígena: Transmisión de Valores, Bilingüismo e Interculturalismo Hoy*, José E. Juncosa, compilador, pp. 9-33. Quito: ABYA-YALA / MLAL.

Seymour-Smith, Charlotte.

1986. *La Clasificación de las personas entre los Shiwiari Jíbaro del Río Corrientes*, *Anthropológica* IV: 4, pp.131-54. Lima.

Seymour-Smith, Charlotte.

1988. *Shiwiari: Identidad Étnica y Cambio en el Río Corrientes*. Quito/Lima: Ediciones ABYA-YALA / CAAAP. (véase pp. 97-100, 114-116, 185-193)

Seymour-Smith, Charlotte.

1991. *Women Have No Affines and Men No Kin: the Politics of the Jivaroan Gender Relation*, *Man*, vol. 26, no.4, pp. 629-649.

Siverts, Henning. *Broken Hearts and Pots: Suicide and Patterns of Signification among the Aguaruna Jivaro on the Alto Marañón, Perú*, *Transaction and Signification*.

Stocks, Anthony y Kathleen Stocks.

1984. *Status de la Mujer y Cambio por Aculturación*, *Amazonía Peruana*, no. 10, pp. 65-77. Lima: CAAAP. /Candoshi

Taylor, Anne-Christine.

1979. *Some Aspects of the Gender Relation and its Transformations among the Ecuadorian Achuar*. Vancouver: XLIII International Congress of Americanists.

Taylor, Anne Christine.

1984. *La Alianza Matrimonial y sus Variaciones Estructurales en las Sociedades Jíbaro, Relaciones Interétnicas y Adaptación Cultural*, Michael F. Brown, compilador, pp. 89-108. Quito: Colección Mundo Shuar.

Ujukam, Yolanda, Fanny Antun' y Alicia Awananch'.

1991. *Mujer y Poesía en el Pueblo Shuar*. Quito Ediciones Abya-Yala/Bomboiza: Instituto Normal Bilingüe Intercultural Shuar.

Uwarai Yagkug, Abel.

1989. *Las Variedades de la Yuca*, *Amazonía Peruana*, no. 18, pp. 179-83.

## PANO

Anderson, Jeanine.

1994. *Reseña de To Hunt in the Morning de Janet Siskind*, *Amazonía Peruana*, no. 24, pp. 375-383. Lima: CAAAP.

Bergman, Roland.

1990. *Economía Amazónica: Estrategias de Subsistencia en las Riberas del Ucayali en el Perú*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.



Bertrand-Rousseau,

1983. *De Cómo los Shipibo y Otras Tribus Aprendieron a Hacer los Dibujos (Típicos) y a Adornarse*, **Amazonía Peruana**, no. 9, pp. 79-85.

Dole, Gertrude.

1974. *The Marriages of Pacho: a Woman's Life among the Amahuaca*, **Many Sisters: Women in Cross-cultural Perspective**, C.J. Mathiasson, editor, pp. 3-35. New York: The Free Press.

Dole, G.

1976. *Amahuaca Women in Social Change*, **The Western Canadian Journal of Anthropology**, vol. VI, no. 3.

Eakin, Lucille, Erwin Lauriault y Harry Boonstra. 1980. **Bosquejo Etnográfico de los Shipibo-Conibo del Ucayali**. Lima: Ignacio Prado Pastor.

Girard, Rafael.

1958. **Los Indios Selváticos de la Amazonía Peruana**. México: Libro Mex Editores. /*Los Cashinawa*, pp. 217-29.

Girard, Rafael.

1958. **Los Indios Selváticos de la Amazonía Peruana**. México: Libro Mex Editores. /*Los Shipibo* pp. 231-61.

Hern, Warren M.

1976. *Knowledge and Use of Herbal Contraceptives in a Peruvian Amazon Village*, **Human Organization**, 35: 9-19. /Shipibo

Hern, Warren M.

1988. **Polygyny and Fertility among the Shipibo: An Epidemiologic Test of an Ethnographic Hypothesis**, doctoral dissertation. Chapel Hill: University of North Carolina.

Hern, Warren.

1991a. *Effects of Cultural Change on Health and Fertility in Amazonian Indian Societies: Recent Research and Projections*, **Population and Environment**, 13(1): pp. 23-43.

Hern, Warren.

1991b. *Saúde e Demografia de Povos Amazônicos: Perspectiva Histórica e Situação Atual*, **Cadernos de Saúde Pública**, 7(4): pp. 451-80. Río de Janeiro.

Hern, Warren.

1992a. *Polygyny and Fertility among the Shipibo of the Peruvian Amazon*, *Population Studies*, 46, pp. 53-64.

Hern, Warren.

1992b. *Shipibo Polygyny and Patrilocality*, *American Ethnologist*, 19(3), pp. 501-22.

Hern, Warren.

1992c. *Family Planning, Amazon Style*, *Natural History*, 101 (12), pp 30-39.

Hern, Warren.

1994a *Alta Fecundidad en una Comunidad Nativa de la Amazonía Peruana*, *Amazonía Peruana*, no. 24, pp. 125-142. Lima: CAAAP.

Hern, Warren.

1994b *Conocimiento y Uso de los Aniconceptivos Herbales en una Comunidad Shipibo*, *Amazonía Peruana*, Nº 24, pp. 143-160. Lima: CAAAP.

Hern, Warren.

1994c *Poliginia y Fecundidad en los Shipibo de la Amazonía Peruana*, *Amazonía Peruana*, Nº 24, pp. 161-184. Lima: CAAAP.

Illius, Bruno.

1994a. *La "Gran Boa": Arte y Cosmología de los Shipibo*, *Amazonía Peruana*, no. 24, pp. 185-212 Lima: CAAAP.

Illius, Bruno.

1994b. *Arte Tradicional y Comercial: los Shipibo-Conibo*, *Amazonía Peruana*, no. 24, pp. 213-225 Lima: CAAAP.

Johnston, F.E., K.M. Kensinger.

1971. *Fertility and Mortality Differentials and their Implications for Microevolutionary Change among the Cashinahua*, *Human Biology*, 43:356-364.

Johnston, F.E., K.M. Kensinger, R. Jantz et al.

1969. *The Population Structure of the Peruvian Cashinahua: Demographic, Genetic and Cultural Interrelationships*, *Human Biology*, 41:29-41.

Kensinger, Kenneth.

1984. *Sex and Food: Reciprocity in Cashinahua Society, Sexual Ideologies in Lowland South America*, Kenneth Kensinger, editor, pp.1-3. Bennington College, Vermont.

Kensinger, Kenneth.

1989. *Hunting and Male Domination in Cashinahua Society, Farmers as Hunters: the Implications of Sedentism*, S. Kent, editor. Cambridge University Press.

McCallum, Cecilia.

1989. *Gender, Personhood and Social Organization amongst the Cashinahua of Western Amazonia*, thesis. University of London.

Melatti, Júlio Cezar.

1977. *Estrutura Social Marubo: Um Sistema Australiano na Amazonia, Anuário Antropológico*, pp. 83-120. Rio de Janeiro.

Morin, Françoise.

1973. *Rencontre d'une Civilisation Amazonienne et de la Civilisation Occidentale: Aspects Pscho-Sociologiques des Changements*, thèse de doctorat. Paris Ecole Pratique des Hautes Études. (véase *Table des Matieres: Vie Sociale et Religieuse*).

Maxwell, Nicole.

1972. *Actitudes de Cuatro Tribus de la Selva Peruana respecto a Plantas Empleadas como Anticonceptivos por Vía Oral, Actas y Memorias*, vol. 4, pp. 101-107. Lima: XXXIX Congreso Internacional de Americanistas. /Shipibo, Conibo.

Roe, Peter.

1980. *Art and Residence among the Shipibo Indians of Peru: A Study in Microacculturation*, *American Anthropologist*, vol. 82, no.1, pp. 42-71.

Roe, Peter.

1982. *The Cosmic Zygote: Cosmology in the Amazon Basin*. New Brunswick: Rutgers University Press.

Romanoff, Steven.

1983. *Women as Hunters among the Matses of the Peruvian Amazon*, *Human Ecology*, vol. 11, no. 3.

Siskind, Janet.

1973a. **To Hunt in the Morning**. New York: Oxford University Press.  
/Sharanahua

Siskind, Janet.

1973b. *Tropical Forest Hunters and the Economy of Sex, Peoples and Cultures of Native South America*, Daniel Gross, editor.

Stocks, Anthony y Kathleen Stocks.

1984. *Status de la Mujer y Cambio por Aculturación, Amazonía Peruana*, no. 10, pp. 65-77. Lima: CAAAP.

## QUICHUA

Reeve, Mary Elizabeth.

1988. **Los Quichuas del Curaray: El Proceso de Formación de la Identidad**. Quito: Ediciones ABYA-YALA /Guayaquil: Museo del Banco Central del Ecuador.

Regan, Jaime.

1993. **Hacia la Tierra Sin Mal: La Religión del Pueblo en la Amazonía**, 2ª edición. Iquitos: Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía /Instituto de Investigaciones de la Amazonía Peruana /Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica. (véase, pp. 101-3, 270-71) / Quichua del Napo, Lamas

Scazzocchio, Françoise.

1979a. **Ethnicity and Boundary Maintenance among Peruvian Forest Quechua**. Ph.D. Dissertation, University of Cambridge. /Lamista

Scazzocchio, Françoise.

1979b. *Informe Breve sobre los Lamistas, Etnicidad y Ecología*, Alberto Chirif, compilador, pp. 137-56. Lima: Centro de Investigación y Promoción Amazónica.

Tamariz Tormen, María Eugenia.

1985. *Migraciones: Conflicto y Mujer*, Extracta, no. 4, pp. 43-45. Lima: CIPA. / Quichua del Aguarico.

Whitten, Dorothea.

1981. *Antiguas Tradiciones en una Contexto Contemporánea: Cerámica y Simbolismo de los Canelos Quichua en la Región Amazónica Ecuatoriana, Amazonía Ecuatoriana: La Otra Cara del Progreso*, Norman Whitten, compilador. Quito: Ediciones Mundo Shuar.

Whitten, Jr., Norman E.

1987. *Sacha Runa: Etnicidad y Adaptación de los Quichua Hablantes de la Amazonía Ecuatoriana*. Quito: Ediciones Abya-Yala. (véase pp. 59-63, 105-117, 154-161, 201-7).

## TICUNA

Cifuentes, Arcelia y Juan Antonio Font.

1986. *Los Ticunas*, *Ethnia*, no. 64.

Hartmann, G.

1967. *Festa das Moças Novas*, *Baessler-Archiv*, XV, pp. 63-70. Berlin.

Nimuendajú, Curt.

1952. *The Tukuna*. Berkeley: University of California Press. (véase capítulo VIII: *Life Cycle*)

Schultz, H.

1959. *Tukuna Maidens Come of Age*, *The National Geographic Magazine*, vol. CXVI, no. 5, pp. 629-49.

## TUKANO

Arhem, Kaj.

1981a. *Makuna Social Organization: A Study in Descent, Alliance and the Formation of Corporate Groups in the North-Western Amazon*. Uppsala Studies in Cultural Anthropology. (véase *index*)

Arhem, Kaj.

1981b. *Bride Capture, Sister Exchange and Gift Marriage: A Model of Marriage Exchange*, *Ethnos*, 1-2: 47-63.

Arhem, Kaj.

1985. *Wives for Sisters: the Management of Prescriptive Marriage Exchange among the Makuna of the Amazon*, Comunicación del 45º Congreso Internacional de Americanistas.

Belaunde Olschewki, L.E.

1992. **Gender, Commensality and Community among the Airo-Pai of West Amazonia**, Doctoral Dissertation. London School of Economics.

Bellier, Irène.

1991. **El Temblor y la Luna: Ensayo sobre las Relaciones entre las Mujeres y los Hombres Mai Huna**, 2 vol. Quito-Lima: Editorial Abya-Yala, IFEA.

Casanova, Jorge.

1979. *El Sistema de Cultivo Secoya, Etnicidad y Ecología*, Alberto Chirif, compilador, pp. 41-53. Lima: Centro de Investigación y Promoción Amazónica.

Cipolletti, María Susana.

1988. **Aipë Koka: La Palabra de los Antiguos. Tradición Oral Secoya**. Quito: Ediciones ABYA-YALA /MLAL.

Chernela, J.M. *Female Scarcity, Gender Ideology and Sexual Politics in the Northwest Amazon, Working Papers on South American Indians*, K. Kensinger, editor, no. 5, pp. 28-32. Bennington College, Vermont.

Dufour, Darna L.

1983. *Nutrition in the Northwest Amazon: Household Dietary Intake and Time-Energy Expenditure*, Raymond B. Hames and William T. Vickers, editors, pp. 329-55. New York: Academic Press. (véase pp. 347-9) Tatuyo/Colombia.

Girard, Rafael.

1958. **Los Indios Selváticos de la Amazonía Peruana**. México: Libro Mex Editores. /*Los Orejones* pp. 153-61.

Goldman, Irving.

1968. **Los Cubeo: Indios del Noroeste del Amazonas**. México: Instituto Indigenista Interamericano. (véase índice analítico: matrimonio, mujeres, ritual, sexo).

Goldman, Irving.

1976. *Perceptions of Nature and the Structure of Society: The Question of Cubeo Descent, Dialectical Anthropology*, vol. 1, no. 3, pp. 287-92.

Heise, María.

1994. *Reseña de El Temblor y la Luna: Ensayo sobre las Relaciones entre Mujeres y Hombres Mai Huna, Amazonía Peruana*, no. 24, pp. 384-391. Lima: CAAAP.

Hugh-Jones, Christine.

1979. **From the Milk River: Spatial and Temporal Processes in Northwest Amazonia.** Cambridge University Press. (véase index: *women, wife, sexes, widows, male/female polarity, girls, mother, menstruation*) /Barasana/Colombia.

Hugh-Jones, Stephen.

1979. **The Palm and the Pleiades: Initiation and Cosmology in Northwest Amazonia.** Cambridge University Press. (véase index: *women, sexes, sexual, rites, menstruation, confinement, initiates and women, childbirth*) /Barasana/Colombia.

Jackson, Jean E.

1983. **The Fish People: Linguistic Exogamy and Tukuanoan Identity in Northwest Amazonia.** Cambridge University Press. (véase *chapter 10: Male and Female Identity*).

Jackson, Jean E.

1984. *Vaupés Marriage Practices, Marriage Practices in Lowland South America*, K. Kensinger, editor. Urbana: University of Illinois Press.

Jackson, Jean E.

1985. *Gender Relations in the Northwest Amazon*, Bogotá: 45º Congreso Internacional de Americanistas.

Jackson, Jean J.

1990-1. *Rituales Tucano de Violencia Sexual, Revista Colombiana de Antropología*, vol. XVIII, pp. 25-52.

Langdon, J.

1984. *Sex and Power in Siona Society, Sexual Ideologies in Lowland South America*, Kenneth Kensinger, editor. Bennington College, Vermont.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo.

1971. **Amazonian Cosmos: The Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians.** The University of Chicago Press.

Vickers, William T.

1989. **Los Sionas y Secoyas: Su Adaptación al Ambiente Amazónico.** Ediciones Abya-Yala/Movimientos Laicos para América Latina. (véase capítulo IX: *Reproducción y Desarrollo*).

### TUPÍ-GUARANÍ

Bartolomé, Miguel Alberto.

1977. **Shamanismo y Religión entre los Ava-Katu-Ete.** México: Instituto Indigenista Interamericano. (véase capítulo II, *Mitología*; capítulo III, *Mito y Sociedad*)

Bontkes, C and W. Merrifield.

1985. **On Surui (Tupí) Social Organization, South American Kinship: Eight Kinship Systems from Brazil and Columbia,** W. Merrifield, ed., pp. 5-34. Dallas: The International Museum of Cultures.

Dietschy, H.

1977. *Espace et "Affiliation par Sex" au Brésil Central (Karajá, Tapirapé, Apinayé Mundurucú), Actes du XLII<sup>e</sup> Congrès International des Américanistes,* pp. 297-308. Paris: Société des Américanistes.

Faust, Norma.

1963. **El Lenguaje de los Hombres y Mujeres en Cocama, Perú Indígena,** nos. 22 y 23, pp. 115-7. Lima.

Girard, Rafael.

1958. **Los Indios Selváticos de la Amazonía Peruana.** México: Libro Mex Editores. / *En Pos de los Misteriosos Omagua,* pp. 163-85.

Girard, Rafael.

1958. **Los Indios Selváticos de la Amazonía Peruana.** México: Libro Mex Editores. / *Los Cocama,* pp. 187-97.



Holmberg, Alan R.

1978. **Nómadas del Arco Largo: Los Sirionó del Oriente Boliviano.** México: Instituto Indigenista Interamericano. (véase *organización social y política, el sexo y el ciclo de vida*).

Laraia, Roque de Barros.

1974. "*Polyandrous Adjustments*" in *Surui Society, Native South Americans*, Patricia J. Lyons, editor, pp. 370-72. Boston: Little, Brown and Company.

Laraia, Roque de Barros.

1986. **Tupi: Indios do Brasil Atual.** Universidade de São Paulo.

Métraux, Alfred.

1935. *La Mujer en la Vida Social y Religiosa de los Indios Chiriguano*s, **Revista del Instituto de Etnología de la Universidad de Tucumán**, vol. III.

Murphy, Robert.

1956. *Matrilocality and Patrilineality in Mundurucú Society*, **American Anthropologist**, vol. 58, no.3, pp. 414-34.

Murphy, Robert F.

1960. **Headhunter's Heritage.** Berkeley: University of California Press.

Murphy, Robert.

1973. *Social Structure and Sex Antagonism, Peoples and Cultures of Native South America*, Daniel Gross, editor, pp. 213-225. New York: The Natural History Press.

Murphy, Yolanda and Robert Murphy.

1974. **Women of the Forest.** New York: Columbia University Press.

Nadelson, Leslee.

1981. *Pigs, Women and the Men's House in Amazonia: An Analysis of Six Mundurucú Myths, Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*, Sherry B. Ortner and Harriet Whitehead, editors. Cambridge University Press.

Regan, Jaime.

1993. **Hacia la Tierra Sin Mal: La Religión del Pueblo en la Amazonía**, 2ª edición. Iquitos: Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía / Instituto de Investigaciones de la Amazonía Peruana / Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica. (véase, 101-2) / Cocama.

Ribeiro, Berta G.

1982. *A Oleira e a Tecela: O Papel Social da Mulher Na Sociedade Asuriní*, *Revista de Antropologia*, vol. 25, pp. 25-61. Sao Paulo.

Riester, Juergen.

1977. *Los Guarasug'we: Crónica de sus Ultimos Días*. La Paz: Editorial Los Amigos del Libro. (véase capítulo IX: *Ideas sobre la Concepción, el Nacimiento, el ritmo vital y la Muerte*).

Roxani Rivas.

1994. *La Mujer Cocama del Bajo Ucayali*, *Amazonía Peruana*, no. 24, pp. 227-242. Lima: CAAAP.

Schaden, Egon.

1974. *Aspectos Fundamentais da Cultura Guaraní*. Sao Paulo: Editora Pedagógica e Universitária / Editora da Universidade de Sao Paulo.

Scheffler, Harold W. and Floyd G. Lounsbury.

1971. *A Study in Structural Semantics: The Sirionó Kinship System*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.

Stocks, Anthony W:

1981. *Los Nativos Invisibles*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica. /Cocamilla

Stocks, Anthony y Kathleen Stocks.

1984. *Status de la Mujer y Cambio por Aculturación*, *Amazonía Peruana*, no. 10, pp. 65-77. Lima: CAAAP.

Susnik, Branislava.

1983. *Ciclo Vital y Estructura Social, Los Aborígenes del Paraguay*, tomo V. Asunción: Museo Etnográfico "Andrés Barbero".

Wagley, Charles.

1977. *Welcome of Tears: The Tapirapé Indians of Central Brazil*. New York: Oxford University Press. (véase *index: women, girls, marriage*)

**WITOTO, BORA, OCAINA**

Forde, C. Daryll.

1963. *The Bora of the Western Amazon Forest, Habitat, Economy & Society: A Geographical Introduction to Ethnology*, pp. 131-147. New York: E.P. Dutton.

Gasché, Jurg.

1976. *Les Fondement de l'Organization Sociales des Indiens Witoto et l'Illusioni Exogamique, Actes du 42° Congès International des Américanistes*, vol. 2, pp. 141-161. Paris.

Gasché, Jurg.

1982. *Las Comunidades Nativas entre la Apariencia y la Realidad: El Ejemplo de las Comunidades Huitoto y Ocaina del Río Ampiyacu, Amazonía Indígena*, no. 5, pp. 11-31.

Girard, Rafael.

1958. *Los Indios Selváticos de la Amazonía Peruana*. México: Libro Mex Editores. /*Los Huitoto*, pp. 53-84.

Girard, Rafael.

1958. *Los Indios Selváticos de la Amazonía Peruana*. México: Libro Mex Editores. /*Los Bora*, pp. 85-124.

Girard, Rafael.

1958. *Los Indios Selváticos de la Amazonía Peruana*. México: Libro Mex Editores. /*Los Ocaina*, pp. 125-43.

Maxwell, Nicole.

1972. *Actitudes de Cuatro Tribus de la Selva Peruana respecto a Plantas Empleadas como Anticonceptivos por Vía Oral, Actas y Memorias*, vol. 4, pp. 101-107. Lima: XXXIX Congreso Internacional de Americanistas. /*Witoto*,

Regan, Jaime.

1993. *Hacia la Tierra Sin Mal: La Religión del Pueblo en la Amazonía*, 2ª edición. Iquitos: Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía /Instituto de Investigaciones de la Amazonía Peruana /Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica. (véase, pp. 326-7) /*Witoto*

## YAGUA

Chaumeil, Jean Pierre.

1987. **Ñihamwo: Los Yagua del Nor-Oriente Peruano.** Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.

Fejos, Paul.

1943 **Ethnography of the Yagua.** New York: Viking Fund.

Girard, Rafael.

1958. **Los Indios Selváticos de la Amazonía Peruana.** México: Libro Mex Editores. / *Los Yagua*, pp. 21-51.

Rasmussen, W.

1968 **Los Yaguas: ensayo de interpretación estructuralista.** Bogotá. Instituto Caro y Cuervo, seminario A. Bello.

Vadillo de Romani, A.

1969 "Papel e intervención de la mujer en la tecnología de la cultura Yagua"; **Mesa redonda de Ciencias Pre-históricas y Antropológicas.** Lima: Instituto Riva Aguero, t. 1, pp. 161-166.

## YANOMAMI

Biocca, Ettore.

1971. **Yanoama: The Narrative of a White Girl Kidnapped by Amazonian Indians.** New York: E.P. Dutton Mass.

Lizot, Jacques.

1977 *Descendance et Affinité chez les Yanomami: Antinomie et Complémentarité, Actes du 42<sup>e</sup> Congrès des Américanistes*, 2:55-70.

Ramos, Alcida and Bruce Albert.

1977. *Yanoama Descent and Affinity: The Sanuam/Yanomam Contrast, Actes du 42<sup>e</sup> Congrès des Américanistes*, 2:71-90.

Restrepo G., Amparo.

1993. *La Mujer Yanomami*, *Ethnia*, no.72, pp. 4-60. Medellín: Instituto Misionero de Antropología.

Shapiro, Judith.

1970. *Yanomamo Women: How the Other Half Lives*, Paper Presented at the 69th Annual Meeting of the American Anthropological Association. San Diego.

Shapiro, Judith.

1972. **Sex Roles and Social Structure among the Yanamamo Indians of Northern Brazil.** Unpublished Ph.D. dissertation, Columbia University, New York.

Shapiro, Judith.

1976. *Sexual Hierarchy among the Yanomama, Sex and Class in Latin America*, J. Nash & H. Icken Safa, editors. New York: Praeger.

Valero, Helena.

1984. **Yo Soy Napëyoma: Relato de una Mujer Raptada por los Indígenas Yanomami.** Caracas: Fundación La Salle de Ciencias Naturales.

## OTROS

Arcand, Bernard.

1984. *Sexed Time, Sexual Ideologies in Lowland South America*, Kenneth Kensinger, editor, pp. 12-23. Bennington College, Vermont. /Guajibó

Crocker, J. Christopher.

1977. *Why are the Bororo Matrilineal?*, *Actes du 42° Congrès des Américanistes*, 2:245-58.

Chirif, Alberto y Carlos Mora.

1976. **Atlas de Comunidades Nativas.** Lima: Sistema Nacional de Apoyo a la Movilización Social.

Girard, Rafael.

1958. **Indios Selváticos de la Amazonía Peruana.** México: Libro Mex Editores.

Henry, Jules.

1964. **Jungle People: A Kaingáng Tribe of the Highlands of Brazil.** New York: Vintage Books. (véase capítulos: *Sexual Relations and Marriage, Polyandry and Joint Marriage*)

Kaplan, Joanna Overing.

1975. **The Piaroa, A People of the Orinoco Basin: A Study in Kinship and Marriage.** Oxford: Clarendon Press.

Kaplan, Joanna Overing.

1984. *Dualisms as an Expression of Difference and Dangers: Marriage Exchange and Reciprocity among the Piaroa of Venezuela, Marriage Practices in Lowland South America*, Kenneth Kensinger, ed., pp.127-155. Urbana: University of Illinois Press.

Kaplan, Joanna Overing.

1986. *Men Control Women? The Catch 22 in the Analysis of Gender*, **International Journal of Moral and Social Studies**, vol. 1, no. 2, pp.135-156.

Lévi-Strauss, Claude.

1970. **Tristes Trópicos: An Anthropological Study of Primitive Societies in Brazil.** New York: Atheneum. (véase parte VII: *The Nambikwara—Family Life*)

Novaes, Sylvia Caiuby.

1986. **Mulheres, Homens e Heróis: Dinâmica e Permanência através do Cotidiano da Vida Bororo.** Universidade de São Paulo.

Pitman, Donald y Dean Arnold.

1975. **La Organización Social de los Araonas.** Riberalta: ILV. /Tacana

Ribeiro, Darcy y Mary Ruth Wise.

1978. **Los Grupos Etnicos de la Amazonía Peruana.** Lima: Instituto Lingüístico de Verano.

Riester Jürgen.

1976. **En Busca de la Loma Santa.** La Paz-Cochabamba: Editorial Los Amigos del Libro.

Riester, Jürgen.

1978. **Canción y Producción en la Vida de un Pueblo Indígena: Los Chimane del Oriente Boliviano.** La Paz- Cochabamba: Editorial Los Amigos del Libro.

Steward, Julian H.

1963. **Handbook of South American Indians**, 7 vol. New York: Cooper Square Publishers. (véase vol. 7, index: *woman, wives, widows, girls, marriage, childbirth*).

Sullivan, Lawrence E.

1988. **Icanchu's Drum: An Orientation to Meaning in South American Religions**. New York: Macmillan Publishing Company. (véase *women, female, womb, menstruation, body, gender*).

Tessmann, Gunter.

1930. *Die Indianer Nordost-Perus*. Hamburg: Friedrichsen de Gryter und Co.

Tessmann, Gunter.

1993 (orig. 1930). *Los Simacos*, traducción de P. Pawlick, **Amazonía Peruana**, no. 23, pp. 208-34. Lima: CAAAP.

Wilbert, Johannes and Miguel Layrisse, eds.

1980. **Demographic and Biological Studies of the Warao Indians**. Los Angeles: University of California Center Publications. /Paez/Venezuela

# NOTICIAS

## I CONGRESO DE MUJERES INDIGENAS

En Junio de 1993, se realizó en el Instituto Superior Pedagógico Bilingüe de Yarinacocha, el Primer Congreso de Mujeres Amazónicas, cuya organización estuvo a cargo de la recién creada Organización de Mujeres Indígenas de la Amazonía Peruana. (OMIAP)

A la reunión asistieron 180 delegadas de 123 comunidades nativas de las regiones de Ucayali, Loreto y Andrés Bello Cáceres. El Congreso contó con el apoyo del Centro de Investigación y Promoción Amazónica (CIPA), de la Pastoral nativa del Vicariato Pucallpa, del Consejo de Estudiantes Nativos del Ucayali (CENU), de Asociación de Medicina Tradicional (Ametra) y del Instituto Pedagógico Bilingüe.

Nº CC. NN.	DISTRITO	NACIONALIDAD	REGION
03	SEPAHUA	PIRO O YENES	UCAYALI
11	TAHUANIA	SHIPIBO	UCAYALI
23	IPARIA	SHIPIBO	UCAYALI
25	MASISFA	SHIPIBO	UCAYALI
14	CALLERIA	SHIPIBO	UCAYALI
05	YARINA	SHIPIBO	UCAYALI
03	PADRE ABAD	CACATAIBO	UCAYALI
01	PUERTO INCA	SHIPIBO	A. AVELINO CACERES
02	PUERTO INCA	ASHANINKA	A. AVELINO CACERES
33	UCAYALI	SHIPIBO	LORETO
01	MAYNAS	BORA	LORETO
02	MAYNAS	HUITOTO	LORETO





## I. PROBLEMATICA DE LA MUJER

- 1.- Alto índice de analfabetismo.
- 2.- Discriminación por sexo, condición biológica (de raza) y social, que les impide desempeñar sus funciones y acceder a cargos jerárquicos.
- 3.- Embarazo precoz no deseado.
- 4.- Enfermedades ginecológicas.
- 5.- Proliferación de la TBC.
- 6.- Existencia total del machismo.
- 7.- Falta de mercado para la venta de artesanía.
- 8.- Desconocimiento de los derechos de la mujer.
- 9.- No valoración de la cultura indígena.
- 10.- Baja auto-estima, sub-valoración social y subordinación.
- 11.- Alto porcentaje de desnutrición.

## II. PROPUESTAS

- 1.- Que las entidades educativas y/o de bien social, promuevan la capacitación integral, a fin de erradicar el analfabetismo:
  - Firmar Convenios con el Ministerio de Educación, para promocionar la alfabetización de la mujer indígena en las comunidades rurales.
  - Realizar cursos de capacitación para los promotores de alfabetización.
- 2.- Firmar Convenios con el área de salud para:
  - Realizar cursos y seminarios para la prevención de TBC.
  - Realizar charlas de concientización para la planificación familiar.
- 3.- Preparar y formar líderes mujeres, en el aspecto social, político, económico y cultural.
- 4.- Crear talleres de capacitación, en lo referente a: cultura, cocina, repostería, artesanía, entre otros.

## III. PLAN DE ACCION

- 1.- Aspecto Político:
  - Promover la participación protagónica de la mujer indígena dentro de la sociedad.
  - Crear conciencia de desarrollo integral, comunal, regional y nacional.

**2.-Aspecto Social:**

- Realizar charlas continuas, sobre deberes y derechos de la mujer.
- Crear conciencia de igualdad, en diferentes aspectos con el varón.

**3.- Area de Salud:**

- Promover campañas de saneamiento ambiental.
- Fomentar charlas de producción para elevar el nivel nutricional.
- Fomentar la capacitación de promotores en primeros auxilios.
- Impulsar y valorar la medicina tradicional.
- Crear botiquines comunales a nivel Club de Madres.

**4.- Aspecto Cultural:**

- Promover e impulsar, la valoración y mantención de la identidad cultural.
- Crear conciencia de desarrollo integral, comunal, regional y nacional.

**IV. LA OMIAP**

La Organización de las Mujeres Indígenas de la Amazonía Peruana, es una Asociación civil sin fines de lucro, persona jurídica de derecho privado, donde confluyen mujeres indígenas sin discriminación política ni religiosa. Su estructura orgánica está compuesta por la Asamblea General de Delegados, la Junta Directiva y el Comité Electoral.

En el segundo día del Congreso, eligieron la primera Junta Directiva, a regir por un período de tres años. Quedó conformada de la manera siguiente:

Presidente	: Segundina Cumapa Rengifo.
Vice-Presidente	: Esther Márquez Bardales.
Sec. de Actas y Archivos	: Susana Dávila Urquía.
Sec. de Economía y Planificación	: Zoila Merino Roque.
Sec. de Organización y Defensa	: Lidia Gonzáles Sánchez.
Sec. de Educación y Cultura	: Diana Mori Pascal.
Sec. de Publicaciones y Difusión	: Olga Mori Díaz.
Sec. de Bienestar Social	: Irene Bardales Díaz.

La OMIAP, tiene como objetivos:

- Defender y valorar los recursos naturales, renovables y no renovables.
- Difundir los derechos y deberes de la mujer indígena.
- Promover la capacitación de la mujer indígena, en sus diferentes aspectos.
- Unificar a la mujer indígena de las comunidades nativas de la amazonía.
- Promover la Identidad Cultural.
- Promover la artesanía Etnica rara, su comercialización en los mercados nacionales e internacionales.
- Mejorar el nivel de vida.

La Comisión Organizada que convocó al Congreso, estuvo presidida por la profesora Segundina Cumapa, quien manifestó, que en el plano inmediato, se entablarían conversaciones con la Dirección Regional de Educación de Ucayali, para firmar un Convenio, a fin de capacitar a las mujeres, en las líneas de costura y repostería, con el fin de que puedan hacer frente a los gastos del inicio del año escolar de 1994.

(Tomado del Informe del Centro de Comunicaciones Shipibo Conibo-COSHJ-  
elaborado para el CAAAP).

## PROMOCIÓN Y FORMACIÓN DE LA MUJER AGUARUNA Y HUAMBISA

Compañía Misionera del Sagrado Corazón

Se habla mucho acerca del papel de la mujer en la sociedad. Un papel que a lo largo de la historia se ha realizado casi siempre en silencio y oscuridad, aunque no han faltado bastantes mujeres que han brillado públicamente.

El papel de la mujer de la sociedad nativa es complejo. Mientras por un lado parece esclavizada por el varón que tiene todos los derechos y la llena de hijos desde la adolescencia, por otro lado, y como silenciosamente, es la dueña de la orientación del hogar y muchas veces de la comunidad.

Especialmente importante, pues, en estos momentos de choque de culturas en la selva, cuando todo orden parece trastocarse, es colaborar hasta donde nos sea posible en la concientización y formación de la mujer, y en ayudar a que cualquier valor, y son muchos, que tenga dentro, florezca y dé todo su posible rendimiento.

Por ese camino es por el que estamos tratando de trabajar en nuestra zona, Vicariato de Jaén, Provincia de Condorcanqui.

Tenemos comunidades en los ríos Cénepa, Nieva, y Santiago, que vierten sus caudales en el Alto Marañón. Estamos en la zona desde 1954 y desde entonces acá los estilos pastorales han ido cambiando mucho. Acá, mejor que en ningún otro sitio, podríamos decir que "ha llovido mucho desde entonces".

Se tuvo que empezar luchando para que las niñas asistieran a la escuela, pues parecía entonces que sólo el varón necesitaba

educación que lo preparase para el choque de culturas nuevas que comenzaban a invadir esta parte de la selva, casi virgen hasta entonces.

Ello llevó a la creación de internados, pues sólo había escuela de primaria en los centros principales. Poco a poco las escuelas primarias fueron multiplicándose y comenzaron las secundarias. La presencia de la mujercita en ambos niveles fue aumentando paulatinamente. Pero se dio sobre todo, la creación de escuelas laborales para las niñas que sólo alcanzaban a terminar su primaria, ya que la mujer nativa se convierte en esposa todavía adolescente y muy pronto en mamá.

E incluso se crearon escuelas laborales denominadas CENECAPES y posteriormente CEO (Centro de Educación Ocupacional), para las adolescentes analfabetas y todavía solteras.

La misión, tratando de ir por los caminos de la inculturación, ha ido dejando obras institucionalizadas en exceso y tratando de vivir en las propias comunidades nativas. El resultado ha sido que la mayor cercanía ha producido un mejor conocimiento de la vida y la cultura de estos pueblos nativos. Conocimiento que nos ha empujado más y más al trabajo de la formación integral de la mujer nativa adulta pero joven.

Con el sencillo nombre de "talleres" se han ido creando centros de formación femenina en bastantes comunidades, y cursillos de capacitación a lo largo del año, en un movimiento generador de mujeres capacitadas, que una vez formadas son a la vez promotoras en la formación de las demás mujeres y agentes de desarrollo en sus comunidades.

Estos talleres, en su base económica, son generalmente creados con ayuda de organismos internacionales. Han surgido de las necesidades de las comunidades y éstas las sienten y asumen como algo propio.

La comunidad reunida nombra un comité responsable, formado por las mujeres más preparadas que asumen, además del movimiento económico, la capacitación y enseñanza en costura de las demás mujeres que libremente quieren participar.

Los talleres se convierten así en el elemento dinamizador dentro de la comunidad. La mujer, sin perder su identidad cultural se va capacitando de manera integral para asumir su rol dentro de la marcha de progreso y desarrollo en la comunidad. En las reuniones comunales es valorada y consultada. Tiene algo importante que aportar, ya que el taller es una solución para la economía familiar en estos momentos tan críticos y difíciles en la evolución de su cultura, que al contacto con las formas de vida de la comunidad nacional, les han creado necesidades por encima de su sistema económico.

Evaluamos como positiva esta labor de la promoción de la mujer aguaruna - huambisa, ya que sobre ellas descansa, en gran parte, la promoción de estos prometedores pueblos y culturas.

## RESEÑAS

SISKIND, JANET . *To Hunt in the morning*  
(Cazar por la mañana). Oxford University  
Press. New York, 1973. 214 p.

Las etnografías de grupos indígenas de la Amazonía son lamentablemente pocas, sobre todo si aplicamos un filtro de confiabilidad, objetividad y sensibilidad frente a la teoría antropológica moderna. No cabe duda que esta escasez guarda relación con las dificultades que existen para realizar una larga estadía en un pueblo selvático y las dificultades previas que implica ganar un nivel respetable de competencia en el idioma respectivo. La antropología peruana, a diferencia (en otro extremo) de la inglesa, no ha sido muy dada a un estilo de trabajo que implicara una relación prácticamente de por vida con un grupo étnico y con su lengua, y en la cual el/la antropólogo/a se planteara la tarea de hacer sucesivas aproximaciones a una cosmovisión y un ordenamiento sociopolítico radicalmente diferentes de los suyos.

Todavía más excepcional es que una etnografía sobre la Amazonía ofrezca una visión rica y balanceada del significado del género en estas sociedades. Prematuramente—sin que hayamos llegado a definir cuáles tendrían que ser los ejes del debate— las relaciones entre hombres y mujeres en las sociedades amazónicas se han vuelto un tema de enorme controversia. Influye en eso la percepción que tienen diversos representantes indígenas de que ellos, al igual que otros pueblos autóctonos del mundo, son vistos



como el próximo blanco de feministas occidentales decididas a trasladar a tradiciones culturales ajenas la política sexual propia de la suya, contando en su favor con un amplio acceso a los medios internacionales de comunicación y la fuerza de las leyes de equidad en sus países de origen.

En este contexto el libro de Janet Siskind, *To Hunt in the Morning (Cazar por la mañana)*, resulta un pequeño milagro. Siskind, antropóloga formada en la tradición clásica, hizo tres temporadas de trabajo de campo entre los Sharanahua del Río Purús, a poca distancia de la frontera con Brasil en el sur del departamento de Ucayali. Estuvo 6 meses a partir de agosto de 1966, una segunda temporada en 1968 y otra en 1969. Tristemente, su libro, publicado hace 20 años, todavía no ha sido traducido al español ni es mayormente conocido por los científicos sociales y otros interesados nacionales —principalmente, los mismos pueblos indígenas—.

Un primer atractivo de *Cazar por la mañana* es la frescura y naturalidad con que está escrito. Pocos estudiosos son tan francos respecto a la realidad del trabajo de campo: los momentos de aburrimiento, de frustración, las reacciones de los miembros del grupo frente a la antropóloga, las malas relaciones con una u otra persona, las mentiras que resultan necesarias; por un lado, para permitir que los estudiados reserven siempre una parte de su privacidad y, por el otro, para que la antropóloga pueda tender una barrera cuando la requiera para manejar su situación marginal entre dos mundos. Dejando constancia que nunca participó con las mujeres en su trabajo en las chacras, pese a que ésta es una actividad central para el sexo femenino, Siskind se interroga acerca de sus propias reticencias (el calor, los insectos, la ambivalencia que sintió

frente al aprendizaje de las habilidades que hubiera necesitado para vivir entre los Sharanahua como una más de ellos). Concluye, sin embargo, que más pesaban las resistencias de las mujeres frente a la incorporación en este trabajo de alguien que no fuera una pariente cercana.

Siskind tampoco pudo conocer de primera mano lo que absorbía la mayor parte de la atención de los hombres sino la mayor cantidad de su tiempo: la caza. Aunque llegó a tener un alto grado de confianza con algunos de ellos, cuando accedieron a sus pedidos de enseñarle la caza, las mujeres le aconsejaban: si vas, te violarán. Irónicamente, la amenaza de que los hombres aplicaran el castigo tradicional a su transgresión del tabú que prohíbe la presencia de mujeres en la caza, deviene en una prueba de la compenetración que Siskind logró con los Sharanahua del pueblo de Marcos.

Siskind fue a Marcos con la intención de organizar su etnografía alrededor de la mitología y la religión de esta etnia. Sustituyó la caza como punto de enfoque luego de constatar la central importancia que tenía para los habitantes de la aldea. Los Sharanahua habitan una zona interfluvial donde, como grupo poco numeroso, parecen haber sido arriados en tiempos recientes. Al igual que otros pueblos amazónicos cuya base alimenticia —juzgada de acuerdo al aporte calórico de distintos alimentos— es la agricultura y la recolección; ellos sin embargo asignan mayor prestigio a la actividad masculina de la caza. La caza no sólo trae un alimento especialmente valorado, sino que sirve como punto de partida para una serie de elaboraciones tanto a nivel simbólico como en las prácticas sociales.

Siskind analiza detenidamente las normas y las ideas que rodean la división genérica del trabajo en la subsistencia Sharanahua. La agricultura es una actividad

de las mujeres (aunque los hombres viejos pueden tomar interés). Las mujeres, acompañadas de sus hijas y hermanas, van casi diariamente a sus chacras para realizar el cultivo y para recoger la yuca que servirá para el consumo del día. La pesca, en cambio, puede ser desempeñada por hombres o mujeres alternativamente. Sin embargo, especialmente cuando se planea pescar en un lugar o una época de abundante cosecha, hombres, mujeres y niños parten en canoas, organizados *grosso modo* en grupos familiares, y regresan de tarde trayendo el producto del esfuerzo de todos.

Los hombres salen a cazar cada dos o tres días. No todos son buenos cazadores; algunos lo hacen bastante mal, regresándose frecuentemente sin siquiera un mono. Otros son simplemente flojos, especialmente los jóvenes solteros o los que recién se han unido a la unidad doméstica de sus esposas. El compromiso de estos últimos con el matrimonio y con la obligación de proveer de carne a sus parientes afines puede ser todavía débil. En un episodio en que las mujeres fueron llamadas para ayudar a cargar las presas de regreso a la aldea después de una caza excepcionalmente exitosa, Siskind registra la enorme incomodidad de tener que navegar en fila por una senda en el bosque, con los pies hundiéndose en el fango que habían dejado varios días de lluvia, imposibilitada por el bulto de defenderse de las picaduras de los insectos.

Vista así de cerca en por lo menos una de sus fases, la caza tiene poco del romanticismo que a veces se atribuye. Con cierta frecuencia los hombres tienen que ser estimulados para salir a cazar. Las mujeres organizan una "caza especial", que trae la promesa después de juegos, de abundante comida y encuentros sexuales fuera de los lazos del matrimonio.

Sin embargo, la caza es prestigiosa porque la unidad doméstica del buen cazador se mantiene provista de carne que puede ser repartida a otras unidades domésticas emparentadas. Así se cimientan relaciones de intercambio recíproco que pueden ser activadas para diversos propósitos. El plato de yuca sancochada que ofrece una mujer, también sirve para iniciar o reforzar una relación de intercambio, pero no tiene los mismos alcances en este sentido como los productos de la caza.

Más aun, en la ideología Sharanahua, la carne sirve para obtener una esposa (o una amante). Esto se constata en el hecho de que los únicos hombres que pueden realizar matrimonios poligámicos son los que cazan con empeño y con éxito. Ellos pueden establecer unidades domésticas de un tamaño considerable, contando eventualmente con el apoyo y la asistencia de múltiples yernos. Dado que algunos hombres tienen dos o tres esposas, y que muchas veces son precisamente las mujeres jóvenes y más codiciadas quienes entablan matrimonios poligámicos, las mujeres son percibidas por los hombres como escasas. Además, la organización social de los Sharanahua acata un sistema de mitades (implícitas, no nombradas) en el cual todas las mujeres clasificadas como "hermanas" o "madres" están prohibidas bajo el tabú de incesto.

Los Sharanahua son patrilineales pero siguen una regla de residencia uxorilocal. En un patrón que es común a toda la región amazónica, el matrimonio sobreviene para la mujer a una edad muy temprana. No implica, sin embargo, grandes cambios para ella en lo que se refiere a sus actividades diarias, ya que continúa como miembro de su familia de origen, cumpliendo al lado de su madre, tías y hermanas las tareas que venía practicando desde pequeña.

Para el varón, en cambio, el matrimonio significa trasladarse a otra unidad doméstica y muy posiblemente a otra aldea. Si bien se extrae momentáneamente de la rivalidad con sus hermanos (biológicos y clasificatorios), que buscan esposas en la misma mitad que él, el matrimonio lo coloca en una posición estructuralmente débil. Tiene que probarse como yerno y como proveedor, encontrar su lugar en la jerarquía de los hombres adultos y procurar que su matrimonio perdure. El drama para los varones, entonces, es doble: competir entre ellos por mujeres y vivir en medio de "extraños".

Siskind demuestra cómo las contradicciones del rol masculino son representadas en los mitos Sharanahua, que constituyen, tal como sugirió Malinowski, la carta magna fundamentadora del tabú de incesto, su extensión al sistema de mitades y las prácticas matrimoniales vigentes. Ciertos ritos sirven para sustentar la solidaridad masculina a contrapelo de una realidad atravesada por importantes elementos de competencia y desconfianza. Los hombres toman ayahuasca juntos y se ayudan para interpretar las visiones que les trae. Y los hombres forman un frente de solidaridad masculina en ocasiones como la caza especial, que dramatiza la oposición y simultánea interdependencia entre su género y el género femenino.

Con la interpretación que Siskind ofrece de esta dinámica, nos da una llave para entender porqué las relaciones de género en las sociedades amazónicas son un tema sujeto, prácticamente, a un tabú propio. No se trata del peligro de que se constaten situaciones de abuso o discriminación de las mujeres, ni que se difunda la presencia de matrimonios forzados y poco felices o de prácticas de mutilación genital. De la región africana donde la infibulación, cliterodectomía y circuncisión son bastante frecuentes, sabemos que son las personas mayores quienes

más fuertemente apoyan la perpetuación de estas prácticas en los jóvenes de su propio sexo. El caso parece reflejar una lucha entre generaciones antes que géneros por determinar los marcadores de la pertenencia cultural.

Los esfuerzos por desviar la atención del tema de género en las sociedades amazónicas, en cambio, responden a otros motivos. Las relaciones entre hombres y mujeres están imbricadas con las relaciones políticas entre los hombres; forman parte del sistema político. Aun antes de que se ampliaran los vínculos entre las sociedades amazónicas y la sociedad dominante, los hombres ocupaban distintas posiciones en el tablero de cada grupo local, tal como se demuestra con detalle y elegancia para el caso de los Sharanahua. Hoy se produce un grado importante de diferenciación entre ellos: algunos se proyectan en roles de liderazgo indígena nacional y hasta internacional; otros encuentran una base de poder en la burocracia gubernamental local, los partidos políticos, algún proyecto de desarrollo o una organización no gubernamental; y otros pocos encuentran el éxito en actividades comerciales cuya moralidad resulta ambigua desde la perspectiva de la cultura tradicional.

Como es claro, las nuevas diferencias de status no siempre encuentran sustento en la organización política tradicional, en la que las alianzas matrimoniales jugaban un papel central, ni en la ideología predominantemente igualitaria. En estas condiciones, aludir a las relaciones entre hombres y mujeres amenaza con destapar el tema de los cambios que se están produciendo en las relaciones políticas masculinas en cada etnia. Esta posibilidad resulta demasiado tensionante, especialmente en momentos en que las sociedades amazónicas están bajo asedio en múltiples frentes.

El estudio de Siskind nos entrega un invaluable aporte final. Nuevamente mostrándose una etnografía excepcional, el informe se plantea en tres diferentes tiempos, aparte del tiempo mítico que es traído a colación en distintos momentos. Está el pasado, cuando la mayoría de los adultos de Marcos vivieron en la maloca al otro lado de la frontera brasileña. Está el presente, con la diaria preocupación por la subsistencia, la socialización de los hijos y la compleja dinámica de relaciones entre hombres y mujeres, adultos y jóvenes. Y está lo que Siskind proyecta como el probable futuro de la comunidad de Marcos y sus varias decenas de habitantes.

Los "peruanos" constituyen una pesada presencia para los Sharanahua. Llegan a la aldea en la forma de comerciantes que traen concepciones anteriormente inimaginables sobre las reglas que ordenan los intercambios entre las personas. Están también en el pueblo ribereño más cercano, irónicamente llamado Esperanza. Cuando los Sharanahua van a Esperanza son tratados como indios que pueden ser ordenados a realizar cualquier mandato que pide el mestizo. Por eso, y porque los Sharanahua sienten miedo frente a la imposibilidad de comprender a los "peruanos", van poco a Esperanza y evitan quedarse la noche.

Pero al mismo tiempo son atraídos por los bienes que traen los comerciantes y por el nexo que representan con un enorme país desconocido que tiene puntos tan lejanos como Pucallpa. Siskind señala que los Sharanahua conservan todos los conocimientos y habilidades esenciales para asegurar su subsistencia sin necesidad de los bienes manufacturados que, a precios despiadadamente inflados, los comerciantes les dan a cambio de valiosas pieles de jaguar y tigrillo. Sin embargo, duda si ese será el camino que escogen.

En este sentido, el título que Siskind le dio a su libro resulta triplemente apropiado. Alude a la lírica descripción que, en *La ideología alemana*, Marx y Engels hacen de la vida primitiva: la vida que ofrece la posibilidad de "cazar por la mañana, pescar en la tarde, criar ganado luego y ejercer la crítica literaria después de la cena". La integralidad de esta vida es lo que los Sharanahua están en peligro de perder. Entretanto, la caza ocupa un lugar central en su actividad y en su ideología. Ordena de modo especial, como hemos visto, las relaciones de género. El excepcional talento de Siskind como etnógrafo y como informante sobre su vivencia con los Sharanahua nos ha permitido apreciar el significado de "cazar por la mañana" en estas tres dimensiones.

Jeanine Anderson  
Antropóloga



**BELLIER, IRENE . El Temblor y la Luna.**  
Ensayo sobre las relaciones entre las mujeres y  
los hombres mai huna. IFEA / ABYA - YALA,  
Quito, 1991. T.1, 290 p; T. II, 326 p.

El título del libro es simbólico. Para los Mai Huna la luna es Marneno, el héroe cultural que representa el poder masculino por excelencia. Con el temblor se identifica Ñukeo, la madre primigenia, que representa las fuerzas sísmicas de la naturaleza.

La autora presenta la cultura y cosmovisión de los Mai Huna, incidiendo en las relaciones entre hombres y mujeres.

#### **DATOS GENERALES**

Mai Huna es la autodenominación de la etnia Orejón o Coto, de la familia tukana occidental. Los Mai Huna son actualmente un grupo de cerca de trescientos individuos, y viven en tres comunidades ubicadas en las orillas de los ríos Yanayacu, Sucusari y Algosón, en la región entre la parte baja del río Napo y la mediana del río Putumayo. Todo contacto se ha perdido con las otras étnias tukano occidentales: Secoya, Coreguaje, Tama y Mochahuaje.

Los Mai Huna rechazan las denominaciones Orejón (orejas grandes) y Coto (mono aullador) dadas en el siglo pasado por los mestizos, y reivindican para sí el término "mai", que los identifica con el héroe cultural Maineno - Luna, ser masculino por excelencia. La noción de persona "mai" significa "Los seres humanos, los astros". Según su cosmovisión sólo los varones son ritualmente transformados en astros. La simbólica perforación de las orejas y aplicación de los discos auriculares hacia de los varones los únicos

depositarios de la identidad "mai". A pesar de haber dejado esta costumbre, sigue hasta el día de hoy el profundo sentimiento de identificación con Maineno, símbolo de la ética masculina.

### DATOS HISTORICOS

La autora dedica un largo recuento a la historia de los grupos tukano, ancestros de los Mai Huna. Sumisos y reducidos en el norte por los Franciscanos y en el Sur por los Jesuitas, sus frecuentes rebeliones les ganaron la fama de inconstantes, rebeldes e inhumanos. A finales del siglo XIX los Mai Huna, como todos los grupos de esta región, fueron gravemente afectados por la explotación cauchera, que duró hasta los años veinte.

Actualmente los Mai Huna viven rodeados por mestizos, para los cuales cumplen trabajos esporádicos de extracción de madera, y con los cuales mantienen relaciones de intercambio comercial, sobre todo para conseguir los preciados cartuchos. A pesar de todo la sociedad Mai Huna no ha perdido los rasgos fundamentales de su cultura.

### ORGANIZACION SOCIAL

Los Mai Huna son patrilineales y matrilocales. Se dividen en tres clanes, representados en forma desigual en las tres comunidades que están entre sí en relación de intercambio matrimonial.

Las relaciones de parentesco de los Mai Huna están fundamentadas en dos categorías conceptuales; los consanguíneos (doiHuna) y los afines (baHuna). La primera categoría abarca a todos los parientes de un individuo que pertenecen al mismo grupo de filiación, linaje o clan. Esta relación se hereda del padre. Los "doiHuna" de un individuo son sus parientes de sangre.

La relación "baHuna" abarca a todos los afines de una persona, sean estos afines directos o indirectos, pertenecientes a clanes diferentes del suyo. En general, los hombres reproducen el matrimonio del padre casándose con una chica del clan de su madre:

La relación matrimonial juega un papel fundamental en la vida de un individuo, porque éste debe, por lo menos por la mitad de su vida, vivir en la casa de su suegro, y mantener relaciones de intercambio con un pariente político, aunque sea para la realización de un ritual.

La figura del padre encabeza el conjunto de consanguíneos "doiHuna", mientras que el grupo de los parientes políticos "baHuna" está representado por la figura del suegro, jefe del grupo residencial. Ambos grupos, compuestos de hombres y mujeres, están relacionados entre sí a través del intercambio de mujeres, y se reproducen en línea masculina. El matrimonio pone en relación política a dos actores sociales: el hermano de la madre y el hijo de la hermana. Los hermanos de la madre se consideran unos "donadores de esposas" y los hijos de la hermana representan la categoría de los "tomadores de esposas".

Intercambio y reciprocidad son obligatorios entre los "baHuna" y facultativos entre los "doiHuna".

### CICLO VITAL

Dar hijos es la función principal de la mujer. Durante el embarazo, ella tiene que seguir en su régimen alimenticio una serie de prescripciones y prohibiciones.

Al mismo tiempo su condición la convierte en un ser contaminante, sobre todo para los chamanes y la obliga a abstener-

se de la tarea femenina por excelencia, la masticación de las chichas.

Después del nacimiento, la madre y el hijo tienen que quedarse, por los primeros días, aislados en un cuartito protector, construido expresamente para esto. Las prescripciones y prohibiciones alimenticias para la madre siguen durante todo el primer año; las infracciones pueden comprometer gravemente la salud del hijo. El ritual de la "couvade" afecta también al padre, obligado a quedarse los primeros días lo más posible en la casa, y abstenerse de toda actividad masculina, empezando por la caza.

Entre los tres y cuatro años empieza el aprendizaje para la pequeña mujer mai Huna, que se introduce gradualmente a su rol, hasta transformarse a los ocho años en una perfecta ama de casa.

Para el varón el aprendizaje empieza más tarde. El acompaña al padre en sus actividades, y participa desde los diez años en las sesiones de yagé, pero recién a los trece, catorce años, aprende a manejar el fusil, símbolo del poder masculino.

En los tiempos pasados, la chica que "veía la luna por primera vez" (para los Mai Huna es la Luna-Maineno que envía las reglas a la mujer) era colocada en una hamaca y envuelta en el humo de varios tipos de hojas. Seguía un baño purificador. Para el varón, la iniciación consistía principalmente en la perforación de las orejas para la aplicación de los discos auriculares, progresivamente siempre más grandes.

El matrimonio marca el pasaje al grupo de los adultos e inicia los años más productivos de la vida tanto para los hombres como para las mujeres.

Precede al matrimonio la oferta de una gran cantidad de carne de caza por parte del pretendiente. Si ésta es aceptada, el

matrimonio es oficializado con una fiesta de masato de yuca.

Los ancianos se retiran paulatinamente del trabajo productivo. Las mujeres pueden participar en sesiones de yagé, y dedicarse al chamanismo.

La muerte representa para los Mai Huna un largo peregrinaje de las almas, que tienen que cruzar un puente formado por las piernas de una mítica mujer, Maigogo, para transformarse al fin en estrellas.

#### **ROL DEL HOMBRE**

El hombre se identifica sobre todo por su rol de cazador. Como el héroe cultural, que nunca se separa de su cerbatana. El hombre Mai Huna da una valoración preferencial a la cerbatana, y actualmente al fusil, símbolos de su poder letal. Para los Mai Huna existe un principio de equivalencia entre la mujer y el animal cazado, ambos fuentes de vida y objetos de intercambio. La mujer da al hombre hijos, su riqueza principal. Sin caza no hay mujer, sin mujer no hay hijos. Esto hace a los hombres dependientes de la reciprocidad y del intercambio.

Según la costumbre, el hombre tiene que abstenerse de consumir su primera presa para entregarla a los parientes políticos, en primer lugar al suegro. Los Mai Huna dicen: "Si el cazador come su primera presa nunca más encontrará presas. Si guarda su caza sin darla a sus parientes políticos, la caza desaparece".

Los Mai Huna se dedican también a la pesca, actividad mucho menos valorada que la caza, y en la cual pueden ocasionalmente participar, también, las mujeres.

## ROL DE LA MUJER

Las relaciones con los hombres son las que determinan esencialmente el rol de la mujer. Su primer valor es la maternidad, con la cual ella da al hombre los medios para reproducir su clan. Su esfera de trabajo abarca la crianza de los hijos, la huerta y la selva, donde se dedica a actividades de recolección. El centro de su accionar es la cocina. La olla tiene para ella el mismo valor que tiene el fusil para el hombre y representa su poder. La olla simboliza el poder de transformación femenina ilustrado por el mito de origen del sol. Según este mito el sol, hijo de Maineno y Ñukeo, la madre primordial, es fruto de un proceso de cocción en una olla matriz, símbolo del vientre materno.

Ñukeo es símbolo de las fuerzas sísmicas de la naturaleza. Por esto, según el mito, ella tiene que quedarse inmóvil en una hamaca en el cielo.

Las mujeres menstruadas, embarazadas o en fase de lactancia están excluidas de la tarea femenina por excelencia, la producción de la chicha, por su poder contaminador. Esta tarea es reservada a las mujeres más jóvenes, sin regla ni hijos. Las mujeres que preparan el masato, "las madres de la chicha de yuca", se consideran como las madres virtuales de los hombres que la ingieren: la chicha de yuca, pero también cualquier otra chicha, representa un sustituto de la leche materna, que sirve para mantener las fuerzas.

## VISION DE LA NATURALEZA

El campo de la naturaleza se adscribe a la esfera femenina, y está marcado por personajes maternos que la protegen.

Todos los animales y plantas tienen "madres", dueñas de la naturaleza. En el mundo vegetal, las "madres" más poderosas son

las de la yuca, maíz y pifuyayo, a las cuales hay que ofrecer ritos propiciatorios con ofrendas de chicha en ocasión de la primera cosecha. A los niños se les tiene alejados de tales ceremonias, para evitar la venganza de la "madre", que podría raptar a un niño.

Los animales también tienen "madres", todas están bajo la protección de la "madre de la colpa". Las "madres" protegen a los animales, persiguiendo a los cazadores maldiestros, que dejan los animales malheridos, o cazan desmedidamente, o se muestran avaros en la repartición de las presas cazadas.

Los peces están todos bajo la protección de la "madre del río", a veces identificada con Ñukeo, que vive en la "cabeza del agua".

#### **OTROS ASPECTOS DEL LIBRO**

La autora dedica una larga parte a la recopilación de los mitos Mai Huna. Se encuentran entre ellos mitos de origen; del nacimiento del sol, de la creación de las primeras mujeres, todas, a excepción de Ñukeo, escarbadas por Maineno de árboles; del origen de los animales, algunos de ellos por la transformación de hombres; del descubrimiento de las plantas comestibles, hecho posible en parte por la intervención de mujeres, o relativos al peregrinaje de las almas después de la muerte.

Se presenta también la división sexual del trabajo doméstico y artesanal, la división del tiempo y un calendario de las actividades de estación.

## CONCLUSIONES

En la sociedad Mai Huna se constata entre hombres y mujeres una desigualdad, motivada en el mito. Este presenta, por un lado, un héroe sabio y varonil y por otro diferentes figuras de mujeres, adaptadas a las necesidades sexuales y económicas del varón. Esta desigualdad sigue, aunque con matices muy atenuados, hasta el día de hoy.

La identidad masculina, una vez adquirida, es inmutable, mientras que la femenina está supeditada a los ciclos (pre-pubertad, embarazo, lactancia, menopausia) que determinan su posibilidad de trabajar y de tener un rol en la vida social.

En una visión de conjunto se puede concluir que hombres y mujeres tienen roles complementarios; pero es sólo la relación con el hombre lo que determina y valora la posición de la mujer.

Poco a poco, bajo la presión de la sociedad mestiza que los rodea, los Mai Huna van perdiendo los rasgos más típicos de su cultura. Ya han desaparecido los ritos de pasaje para los adolescentes varones y mujeres, y nadie más usa los discos auriculares. Se hace sentir la dependencia a una economía de mercado, con la comercialización de una parte de los productos de la caza y de la agricultura.

*"Hoy día los jóvenes son todos viracocha (hombres blancos)", es el triste comentario de un anciano.*

**María Heise**  
Antropóloga  
-CAAAP-





## NOTA SOBRE LOS AUTORES

- Enrique Ballón Aguirre.**-Lingüista, profesor de literatura andina y director del programa de Traducción del Departamento de Lenguas Extranjeras de la Universidad del Estado de Arizona. Miembro del Consejo Editorial de **Amazonía Peruana**.
- Astrid A. Bant.**- Antropóloga de la Cooperación Técnica Holandesa
- Clara Cárdenas.**- Científica Social, Instituto de Medicina Tropical Alexander Von Humbolt. Universidad Peruana Cayetano Heredia.
- Beatriz Fabian.**- Asistente Social. Trabaja en el Centro Operativo del CAAAP en La Merced.
- Warren M. Hern.**- Profesor Catedrático de Salud Pública, Ginecología y Antropología de la Universidad de Colorado. Profesor visitante de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales – FLACSO–Quito–Ecuador. University of Colorado Boulder, Colorado 80309 – 0233 EE.UU.
- Bruno Illius.**- Antropólogo del Institute für Völkerkunde. Werderring 10. 7800, Freiburg. Br. Alemania.
- Alejandro Llanos-Cuentas.**- Médico Epidemiólogo de la Universidad Cayetano Heredia.
- Margot Peixoto.**- Educadora. Trabaja en el Centro Operativo del CAAAP en Iquitos.
- Roxani Rivas.**- Antropóloga del Proyecto de Educación Intercultural del Instituto Superior Pedagógico de Loreto.
- Gustavo Ruiz Pereira.**- Ecológico Social; Master en Ciencia y Filosofía. Candidato Doctoral en la Universidad de Yale, EE.UU. Caballero de Alcántara 117, Lima 9. Perú.
- Judy Tizón.**- Antropóloga, trabaja en el Departamento de Geografía y Antropología de la University of Southern Maine. 37 College Avenue. Gorhans, Maine 04038 EE.UU.

**AMAZONÍA PERUANA N° 24**  
Se terminó de imprimir  
en junio de 1994,  
con un tiraje de 1000 ejemplares,  
en el taller de *Gráficos SR. Ltda.*  
Av. Lima 194 Barranco.  
Teléfono: 67-5978  
Lima - Perú