Amazonía Peruana, Tomo XI, Nº 22, 1992; pp. 175-223

CONCEPCIONES SOBRE LA RELACION ENTRE GENEROS

Mito, Ritual y Organización del Trabajo en la Unidad Doméstica Campa - Asháninka

Enrique Carlos Rojas Zolezzi

El objetivo del presente ensayo es mostrar el lugar que las concepciones sobre las relaciones entre los géneros en la mitología, el ritual y las creencias en seres sobrenaturales ocupan en la reproducción de las relaciones de producción en una sociedad indígena de la Amazonía Peruana como la Campa-Asháninka, caracterizada por la división del trabajo según género.

The objetive of this study is to show the place that the concepts about the relations between genders in myth, ritual and the beliefs in supernatural beings occupies in the reproduction of the relations of production in a native society of the Peruvian Amazon such as the Campa-Ashaninka, who are characterized by a division of labor according to gender.

DIGITALIZADO EN EL CENDOC - CAAAP

El objetivo del presente ensayo(1), es mostrar el lugar de las concepciones sobre las relaciones entre los géneros expresada en la mitología, el ritual y las creencias en seres sobrenaturales relaciones de producción en una sociedad indígena de la amazonía peruana como la Campa Asháninka (Arawak Pre-Andino) en las que éstas se caracterizan por la llamada división del trabajo según género.

Distinguiéndola de la dimensión biológica, entendemos por género la dimensión cultural de la diferencia entre hombres y mujeres, la cual no constituye un mero reflejo de la realidad biológica o social, sino uno de los aspectos del sistema conceptual de la sociedad a partir del cual ésta es organizada.

En sociedades del bosque tropical sudamericano como la Campa Asháninka, de tecnología neolítica y limitado control sobre el medio en que se desarrollan las actividades agrícolas, caza, pesca y recolección, la satisfacción de las necesidades descansa totalmente sobre la sociedad conyugal, en la que dada la división del trabajo entre los géneros, el hombre y la mujer se especializan en diferentes técnicas productivas. De ahí que dependan uno del otro para la fabricación de los utensilios necesarios para las actividades productivas que realizan, como para la obtención de una alimentación regular y completa en la medida en que se encuentran dedicados a la producción de tipos diferentes de alimentos (Lévi-Strauss, – 1983: – 75-6).

La relación entre los géneros en estas sociedades sin embargo, según han mostrado etnografías posteriores, dista de ser meramente complementaria. Investigaciones sobre este tema como las desarrolladas por Murphy (1973), Siskind(1973a, 1973b, 1978), Johnson y Johnson(1975), Seymour-Smith(1991) nos muestran que ésta varía desde una relación igualitaria (caso Matsiguenga) y de gran libertad para la mujer (caso Sharanahua) hasta una situación de absoluta dominación masculina y subordinación de la mujer (Mundurucú), jugando un papel fundamental en la reproducción del modelo los elementos ideológicos expresados en el mito y el ritual que legitiman una determinada división del trabajo.

De hecho la distribución de las tareas entre los géneros lejos de estar determinada por imperativos estrictamente técnicos -tales como la fuerza desarrollada por los músculos del trabajador, hombre o mujer- se encuentra definida socialmente, como lo muestra el hecho de que entre los Matsés investigados por Romanoff (1983) y los Achuares estudiados por Descola (1988) las

DIGITALIZADO EN EL CENDOC - CAAAP

mujeres participen activamente en las actividades de caza, ámbito de la producción generalmente prohibido a las mujeres en la mayoría de las sociedades amazónicas.

En el caso de la sociedad asháninka, como veremos, la división del trabajo entre los géneros es mantenida a través del control, legitimado ideológicamente por el rito y el mito, de ámbitos fundamentales del conocimiento técnico del grupo por los miembros de un determinado género. Esta situación es sostenida por diferentes prohibiciones relacionadas con el manejo de los diferentes medios de trabajo o utensilios y el objeto al cual son aplicados según género. En el caso de esta sociedad la noción de pureza, expresada en el mito y el ritual, juega un papel fundamental en la definición de los ámbitos de actividad productiva masculinos y femeninos. Esta noción, que Levi-Strauss repetidamente encontrara asociada a la mujer (Lévi-Strauss,1983:76),de acuerdo a M.Douglas se encuentra íntimamente unida al sistema de categorías socialmente definidas a partir del cual es clasificado el mundo natural y organizada la sociedad estableciendo un determinado orden,constituyendo lo impuro todo aquello que se sitúa al margen de dicho modelo. En las siguientes líneas trataremos de mostrar el lugar que dichos elementos ideológicos ocupan para el caso de la sociedad Campa asháninka en la división del trabajo según género y en la legitimación del control de las mujeres por parte de los hombres en dicha sociedad(2).

Nuestro acercamiento al problema de la concepción de las relaciones entre ambos géneros en la sociedad asháninka, es abordado en tanto que constituye un aspecto fundamental del marco de relaciones sociales,en el cual son desarrolladas las actividades productivas en la agricultura de roza y quema,la caza,la pesca y la recolección, que en este caso está conformado además por los factores que constituyen el sistema de parentesco del grupo: reglas de filiación, alianza, de residencia, terminología de parentesco y principios que definen los derechos y deberes entre individuos al interior del grupo (Godelier 1984:184-7). Dado el proceso de cambio acelerado al que se encuentran sometidas las sociedades indígenas amazónicas, ello nos lleva a la reconstrucción en un primer momento del modelo tradicional de relaciones, para posteriormente llevar a cabo un análisis de las transformaciones surgidas en dichas relaciones producto del proceso de integración de esta sociedad tradicional a través de un mercado en expansión a lo largo del presente siglo.

DIGITALIZADO EN EL CENDOC - CAAAP

ALIANZA Y COOPERACION EN LOS PROCESOS DE TRABAJO

Los aproximadamente 20,000 miembros de la sociedad asháninka se encuentran distribuidos, a lo largo del territorio de este grupo étnico (ríos Perené, Pichis, Ene,Tambo,Alto Ucayali y Gran Pajonal en la selva central peruana), dentro de lo que era el territorio tradicional de esta sociedad, organizados en grupos residenciales compuestos por 4 ó 5 familias nucleares relacionadas entre sí por relaciones de consanguinidad y afinidad ,ubicadas dentro de un territorio o nampitsi con límites definidos frente a otros grupos residenciales vecinos. Debido a los diferentes factores de cambio como la relación con patrones ,la presión colonizadora sobre el territorio y la atracción de las escuelas bilingües,en la actualidad estos grupos se encuentran concentrados dentro del área de una determinada comunidad nativa ,lo que constituye un cambio respecto a la gran dispersión que presentaban en condiciones tradicionales. Sin embargo,los grupos residenciales aún en estas condiciones se expresan a través de la cercanía entre las casas y las chacras de los miembros de un mismo grupo local, y la lejanía respecto a las de los miembros de los otros grupos. Así, dentro del territorio titulado o reconocido por el Estado, en el cual se encuentran comprendidos diferentes grupos residenciales,un arrollo o una franja del bosque, o la simple distancia, marcan en el espacio la distancia social establecida por el grado de parentesco entre los miembros de dichos grupos residenciales.

En el grupo asháninka, la unidad de producción en la cual se desarrollan las actividades productivas está constituida por la familia nuclear extendida, la que involucra a parientes por afinidad como el cuñado (aní), y el yerno (ñotsi), siguiendo las reglas de cooperación los términos establecidos para la división sexual de las tareas.

El término nosháninka, es utilizado en este grupo por ego para designar a todo individuo con el que se mantiene una relación de consanguinidad o afinidad conocida.Este término guarda una relación de oposición con el término asháninka,por el que Ego designa a todo individuo miembro de este grupo étnico.El primero se compone del prefijo de primera persona singular *no-* que puede ser traducido como "mis parientes" comprendiendo consanguíneos y afines. El segundo, presenta el prefijo de primera persona plural inclusiva *a-* pudiendo ser traducido como "nuestros parientes".Así,las relaciones de consanguinidad y afinidad asháninka se extienden hasta incluir a todo el grupo étnico, el cual es entendido como el conjunto de los parientes

DIGITALIZADO EN EL CENDOC - CAAAP

y afines. Como veremos,esta concepción guarda relación con el mito de origen asháninka de acuerdo al cual,todos los asháninka son en último término descendientes del shamán asháninka que sobreviviera, al escapar en una balsa, a la gran inundación que aniquilara a una humanidad anterior. Dentro de esta categoría general de asháninka, los nosháninka constituirían la parentela egocentrada cognática de un individuo, la red de relaciones de consanguinidad y afinidad conocidas, comprendidas por la terminología de parentesco.

A pesar de la connotación cognática de la categoría general de asháninka, los miembros de este grupo están muy poco interesados en la profundidad generacional de sus personales genealogías. Estas no presentan una profundidad mayor de 2 ó 3 generaciones con anterioridad a Ego.

Al lado de estas dos categorías se presentan otras dos relevantes en este punto por sus implicancias para el sistema de alianzas. En el idioma asháninka, niompari es el término con el que Ego designa al individuo asháninka situado fuera de las relaciones de consanguinidad y afinidad conocidas, con quien mantiene relaciones de intercambio tradicional. Puede ser traducido como "pareja de intercambios". Por su parte, ayompari, término compuesto por el sufijo de primera persona plural *a-* y la raíz señalada, designa al conjunto de los individuos asháninka que intervienen en el sistema de intercambios tradicional y potenciales "pareja de intercambios" entre sí.

La terminología de parentesco asháninka, como ya ha señalado Chevalier (1982:262-3), presenta una terminología prescriptiva de tipo dravidio, modelo descrito por Dumont (1975:246-254) (3). Este tipo de terminología de parentesco, presente en muchas sociedades amazónicas, se caracteriza principalmente por clasificar a los individuos en la red de parentesco en un esquema de cinco generaciones, distinguiéndolos según sexo y separándolos en dos distintas categorías, de consanguíneos y afines en las generaciones 0,1 y -1, líneas que se unen en las generaciones 2 y -2 en una sola categoría. Esta característica es mostrada en los cuadros 1 y 2 tanto para Ego masculino como femenino. Esta terminología divide al mundo social del individuo en dos ámbitos, debiendo Ego casarse fuera del de los consanguíneos (4).

Los asháninka de sexo masculino, utilizan el término de llamada *aní* (literalmente cuñado), con todo asháninka de la misma generación con el que no tienen relaciones de consanguinidad y afinidad conocidas. El ámbito de aplicación de los términos de afinidad, abarca así a todo el grupo étnico, más allá de las fronteras del conjunto de los afines reconocidos, ámbito de afines potenciales.

DIGITALIZADO EN EL CENDOC - CAAAP

CUADRO No.1

TERMINOLOGIA DE PARENTESCO ASHANINKA TIPO DRAVIDIO EGO MASCULINO

G+2	charine		isheeni	
	(consanguíneos)		(afines)	
G+1	(masculino) pava (chori)	(femenino) ñaña	(masculino) kooko	(femenino) airontsi iyeini
G=0	iye yeye(thori)	chooki (thori)	ani	iñeeni/
G-1	notomi (thori)	nishinto (thori)	notsineri ñotsi	anirio
G-2	charine		isheeni	

En el sistema de parentesco asháninka, se presenta la regla prescriptiva de parentesco por la cual Ego debe unirse con las mujeres dentro de la categoría de *iñeeni* o *iñaini*, término del cual deriva *noina*, literalmente "mi esposa", al ser unida a la misma raíz el prefijo posesivo de primera persona, categoría que comprende a la FSD y la MBD (5). Sin embargo, como ha señalado Bodley (1970:71-72) la esposa, sólo en un porcentaje mínimo de los casos registrados, constituye la prima cruzada real. Asimismo,si bien se dan casos de intercambio de hermanas entre dos individuos, éstas constituyen situaciones estadísticamente marginales (Chevalier,1982:299-301). De hecho, al lado de la regla prescriptiva señalada existe la regla, claramente enunciada

DIGITALIZADO EN EL CENDOC - CAAAP

CUADRO No. 2

TERMINOLOGIA DE PARENTESCO ASHANINKA TIPO DRAVIDIO EGO MASCULINO

G+2	aapi/ nosari		isha / isheni	
	(consanguíneos)		(afines)	
G+1	(masculino) pava(ini)	(femenino) ñaña(ini)	(masculino) kooko kokoini	(femenino) aiyo aiyiini
G=0	aari (thori)	entyo (thori)	emeeni	atyol
G-1	notyomi (thori)	nishinto (thori)	notsineri	nevatayero
G-2	nosari		isheeni nosaro	

por nuestros informantes, por la cual el individuo debe "casarse lejos". La noción de lejanía en juego, sin embargo, no es sólo espacial sino social: se debe contraer matrimonio fuera de las relaciones de consanguinidad y afinidad conocidas. Así, en este sistema de alianza, como ha señalado Chevalier, si bien opera un principio de intercambio directo entre dos mitades, éstas no constituyen grupos de descendencia sino dos categorías en las que cada individuo asháninka clasifica a los demás en su mundo social. Esto lleva a un sistema particularmente flexible en que dicho principio se combina con dilatados ciclos de intercambio indirecto (Chevalier 1982:301). Así,el individuo asháninka deberá buscar esposa a uno o dos días de camino del grupo residencial en que habitan sus padres, y donde no tiene parientes

DIGITALIZADO EN EL CENDOC - CAAAP

conocidos. Muchas veces esta búsqueda se llevará a cabo en el nampitsi de uno de los niómpari o "compañero de intercambios" del padre que se ubica en el ámbito de los afines potenciales. En este sentido, la institución del ayompari constituye un medio de establecer relaciones que luego pueden derivar en relaciones de alianza matrimonial,tal como fuera señalado por Bodley (1973). Al lado de esta forma de obtener esposa, en el pasado reciente, se daba aquella por la vía de la guerra, el rapto de una mujer. En cualquier caso, tanto en una como en otra forma, más allá del ámbito de las relaciones de consanguinidad y afinidad conocidas, la terminología de parentesco es manipulada con la finalidad de involucrar la futura esposa en la categoría de prima cruzada bilateral, siendo ésta y sus consanguíneos considerados parte de la parentela cognática de Ego.

El resultado de este sistema de alianzas es un espacio social extendido (Dreyfus 1975) similar al caso Matsiguenga estudiado por Casevitz (1975). Sin embargo, de acuerdo a las genealogías recogidas por nosotros en los valles del Pichis y Perené, es necesario señalar que al parecer la distancia social y geográfica de los matrimonios se sitúa generalmente dentro del ámbito de un mismo valle, existiendo así una suerte de nexo endogámico en cada valle y zona interfluvial dentro del extenso territorio tradicionalmente ocupado por el grupo étnico asháninka, fenómeno señalado por Descola para los Achuar del Ecuador (Descola 1983). Más allá de este ámbito, las relaciones entre los diferentes grupos residenciales asháninka, dispersos por el territorio de este grupo étnico, se renuevan todos los años a través del sistema de intercambios tradicional ayómpari caracterizado por una reciprocidad simétrica y positiva en el intercambio de bienes (Bodley 1973) constituyendo un medio de renovación del grupo como unidad.

Las reglas que regulan la alianza matrimonial tienen influencia directa en la definición de las relaciones de cooperación. Existe una regla de "servicio de la novia" (*bride-service*) según la cual un hombre debe quedarse a vivir en el nampitsi de su suegro por un tiempo variable que generalmente termina al nacer el primer hijo. Este período es entendido como el deber de "hacer chacra" para el suegro como reciprocidad por la entrega de la esposa, lo que como ha señalado Chevalier (1982:294-5) constituye, en el plano de la subsistencia, fuerza de trabajo que el suegro pierde. Este período es menor o incluso deja de existir cuando el padre del esposo es un hombre poderoso y de prestigio. La definición de la residencia, virilocal o uxorilocal luego de este período se encuentra fuertemente influída por la variable del poder. Así,un padre poderoso y de gran prestigio como jefe pinkatsari o como

DIGITALIZADO EN EL CENDOC - CAAAP

shamán sheripiari, o –como hasta en el pasado reciente– guerrero ovayeri, retendrá a sus hijos en su nampitsi. Cualquiera sea la decisión en cada caso concreto, terminado el período de servicio de la novia persiste el deber por parte del yerno de cooperar con el suegro en las tareas de apertura de una nueva chacra, para lo cual, en caso de habitar en el nampitsi de su padre, deberá realizar un viaje de visita con este fin.

Respecto a la caza y la pesca, las reglas de cooperación exigen al individuo realizarlas con sus afines, que pueden ser el cuñado (aní) o el hijo de la hermana (ñotsi). Entre los asháninka existe la creencia de que los kamari del bosque atacan a los individuos, enfermándolos o matándolos cuando se encuentran solos o acompañados únicamente por consanguíneos, no siendo atacados mientras estén en compañia de sus afines. Como veremos más adelante, estas creencias forman parte de toda una concepción acerca de las relaciones entre los hombres y mujeres asháninka y el medio natural,que participa en la definición y persistencia de la distribución según sexo de las diferentes actividades productivas en esta sociedad y de las reglas de cooperación en cuyo marco se realizan.

PRODUCCION Y USO DE UTENSILIOS SEGUN GENERO

El cuadro Nº 3 nos muestra, a partir de los utensilios involucrados en los diferentes procesos de trabajo,los ámbitos de la actividad productiva masculinos y femeninos. Estos han sido clasificados de acuerdo a la necesidad que la actividad específica en la que son empleados y busca satisfacer. Así, aquellos empleados en la agricultura, caza, pesca, recolección, transporte, transformación de alimentos y consumo, son clasificados bajo el rubro de necesidad de alimentación. Aquellos utilizados en la producción de vestimentas y habitaciones han sido clasificados bajo el rubro de necesidad de protección y acomodación del cuerpo. Finalmente, bajo el rubro de necesidad técnica hemos comprendido el conjunto de aquellos utensilios empleados en la elaboración de otros utensilios necesarios a la producción. Este se encuentra constituido por los medios a través de los cuales el individuo salva los límites impuestos por sus órganos a la transformación de la materia, y que generalmente han sido clasificados en la etnología en el rubro de utensilios de uso general o de técnicas mecánicas y físico-químicas generales (utensilios para golpear, cortar, rasgar, desgastar, perforar, someter el material al calor).

DIGITALIZADO EN EL CENDOC - CAAAP

De acuerdo a la columna "producido por" de este cuadro, en su mayor parte los utensilios son producidos por los hombres, incluyendo aquellos empleados únicamente por las mujeres. Las excepciones están dadas por aquellos utensilios producidos por medio de técnicas de tejido, ya sea de telas (No.27) o de cestería (No.28, 29, 39, 45, 57,58,59,60,72), así como los recipientes producidos a partir de calabazas de las rastreras y arbustos calabaceros cultivados (No.46,47 y 48). La hoy prácticamente desaparecida técnica de la alfarería,debido al reemplazo de las ollas y cántaros de cerámica kovitsi y chomó por recipientes de aluminio y plástico, constituia una actividad estrictamente femenina.

Un conjunto de utensilios de producción y uso compartido por ambos sexos está dado por aquellos que son deshechados tras el primer uso y que son fácilmente producidos y reemplazados. En las técnicas de adquisición, éstos se encuentran dados por las trampas automáticas ovirentsi (No.13) y tzinkari (No.14) empleadas para la captura de aves corredoras, aspecto secundario de las técnicas de caza.

En las actividades de pesca estos utensilios se encuentran dados igualmente por técnicas secundarias como son los diferentes medios empleados para la captura de las distintas clases de pequeños peces clasificados en la etnocategoría shivá (de no más de 5 cms. de longitud), tales como el veneno vegetal de pesca wakoshi (No.21), una variedad pequeña de la trampa de barrera shimpere (No.17) y la nasa de forma cónica tsiyanarentsi(No.20). El carácter compartido de la producción y uso de éstos utensilios se entiende mejor si se toma en cuenta que las presas a las que son aplicados constituyen el objeto de las actividades productivas cotidianas de muchachos y muchachas impúberes en gran medida, siendo los roles definidos de manera más estricta a partir de los ritos de pasaje de la pubertad como veremos más adelante. Asimismo, dentro de este grupo podemos situar a los ganchos de palos tsikomerontsi(No.23) empleados en la recolección.

Finalmente, en las actividades de transformación éstos utensilios están dados por asadores (No.31) y parrillas (No.32) así como por los ralladores vegetales (No.35).

La lectura de la columna "usado por", del cuadro citado, nos revela la división de los ámbitos de actividad masculinos y femeninos. Las técnicas de adquisición en las cuales descansa la satisfacción de la necesidad de alimentación de la unidad doméstica(agricultura, caza y pesca) son predominan-

DIGITALIZADO EN EL CENDOC - CAAAP

temente masculinas. En el caso de la agricultura, la mujer se limita a una siembra complementaria y a la cosecha una vez que el hombre ha rozado, tumbado, quemado, sembrado y realizado el primer deshierbe, de acuerdo a la técnica de roza y quema. Utensilios modernos que han reemplazado a otros tradicionales - como las hachas y grandes machetes empleados en la roza y tumba; esparaveles, cordeles, anzuelos, y ocasionalmente la dinamita, son utilizados en la pesca; las carabinas en la caza, cuyo uso es aún muy limitado debido a su alto costo - son de uso estrictamente masculino. Por el contrario, la transformación de los alimentos y la producción de vestimentas constituye un ámbito de actividad estrictamente femenino. Es necesario señalar aquí, sin embargo, que si bien las actividades destinadas a la producción de utensilios se encuentran, como ya hemos señalado, divididas en parte entre el hombre y la mujer según técnicas, la mayor parte de aquellos empleados por esta última en las tareas de transformación de alimentos y producción de vestimentas son fabricados por el primero al interior de la unidad doméstica asháninka. Tomando en cuenta este aspecto del problema, podemos entender, por ejemplo,que la producción de las vestimentas y morrales por la mujer para el hombre, depende de los elementos del telar de cintura producidos por éste. Incluso la producción del hilo, que es utilizado también por el hombre en la fabricación de flechas,es realizada por la mujer sólo con ayuda del huso de hilado fabricado por el hombre.

Los medios que tradicionalmente satisfacían la necesidad técnica de producción de utensilios, han sido en su gran mayoría reemplazados por herramientas de acero producidas industrialmente y obtenidas hoy en el mercado. De hecho, en nuestra lista de utensilios actualmente en uso, no existe ninguno empleado para el trabajo de los sólidos fibrosos y flexibles con los que son fabricados la mayoría de éstos. Las duras maderas de las palmas Guilielma e Iriartea, el hueso, así como los diferentes tallos, nervaduras, raíces y maderas de árboles, son obtenidos y trabajados hoy con hachas, machetes y azuelas, los cuales son empleados con este fin predominantemente por los hombres. Ciertamente, utensilios de múltiples usos, tales como los machetes y cuchillos de acero, son empleados por las mujeres para la producción de cesterías y en el deshierbe de los huertos. Sin embargo,son los hombres quienes los obtienen en el mercado y los asháninka hacen una clara distinción entre aquellos empleados por la mujer y el hombre de acuerdo al tamaño y a la calidad. Los mejores y más grandes son manejados por estos últimos. Así, las actividades encaminadas a la satisfacción de la necesidad técnica constituye un ámbito predominantemente masculino.

DIGITALIZADO EN EL CENDOC - CAAAP

Hasta aquí, encontramos que la imagen de la división complementaria y equilibrada de las actividades entre ambos sexos al interior de la unidad doméstica asháninka resulta superficial. El cuadro descrito, nos muestra que los individuos de género masculino controlan los ámbitos de la producción de los cuales depende la existencia de dicha unidad doméstica y por lo tanto de las mujeres,las que así se encuentran en una situación dependiente y subordinada a los hombres procurando éstas los elementos del confort y del buen vivir como son el vestido y la culinaria producidos a su vez con utensilios fabricados por los hombres.

CUADRO Nº 3

MEDIOS DE TRABAJO ACTUALMENTE EN USO

Nº	NOMBRE	DESCRIPCION	PRODUCIDO	USADO
	NECESIDAD DE ALIMENTACION			
	AGRICULTURA			
01	kamonapata/ shevamentotsi	removedor de tierra, vara de madera 1.5mts. con extremo plano en punta y barra horizontal amarrada para apoyo del pie.	hombre	hombre
02	kathakamentotsi coa/tsakamentotsi		hombre	hombre mujer
03	inchapata	removedor de tierra, palo recto de 10 cms. de diámetro y 1.5 mts. de largo con corte transversal en uno de sus extremos.	hombre	hombre

DIGITALIZADO EN EL CENDOC - CAAAP

Nº	NOMBRE	DESCRIPCION	PRODUCIDO	USADO
	CAZA			
04	peame chakopi	arco y flecha	hombre	hombre
05	otsiti	perro	hombre	
06	poorontonaki	silbato de bambú utilizado para traer al ave pooronto.	hombre	hombre
07	fyorityatzi-naki	silbato de caña empleado para atraer al ave tyoritya.	hombre	hombre
08	tantoshiretsi	escondrijo de caza, cerco circular de hojas de palma clavadas en el suelo.	hombre	hombre
09	ovashirontsi/ pankoshintsi	escondrijo de caza, choza circular de hojas de palma.	hombre	hombre
10	thanthana-rentsi	escondrijo de caza, choza de forma alargada formada por 2 ovashirontsi unidos por un túnel de hojas de palma.	hombre	hombre
11	menkarentsi	escondrijo de caza, barbacoa o tarima de palos con choza ovashirontsi sobre ella construida en la copa de un árbol.	hombre	hombre

DIGITALIZADO EN EL CENDOC - CAAAP

Nº	NOMBRE	DESCRIPCION	PRODUCIDO	USADO
12	pashikarentsi	trampa de caza, quebrada pequeña cubierta por hojas de palma.	hombre	hombre
13	ovirentsi	trampa automática de lazo para aves corredoras,cerco recto de hojas de palma con pequeñas aberturas provistas de lazos con nudos corredizos.	hombre mujer	hombre mujer
14	tzinkari	trampa de tipo reci - piente para aves corredoras, de jaula con dispositivo de caída automática.	hombre mujer	hombre mujer
	PESCA			
15	chakopi isanthaki	flecha de punta particularmente larga formada por una varilla cilíndrica de madera de palma pifayo (*Guilelma*) con punta en el extremo y espigas continuas alineadas y sin guía de plumas.	hombre	hombre
16	tsipekirontsi	barrera vertical formada por una estera de hasta 30mts.de largo constituida por varillas rectas de caña brava rajada unidas en posición paralela por cintas de liber por tejido encordado.	hombre	hombre mujer

DIGITALIZADO EN EL CENDOC - CAAAP

Nº	NOMBRE	DESCRIPCION	PRODUCIDO	USADO
17	shimpere	nasa , formada por una estera de varillas rectas unidas en posición paralela por un tejido encordado y colocada en posición transversal sobre una estructura de palos en quebrada o brazo de río detrás de una tapia de piedras o desnivel, de manera que el agua que cae sobre ella atrapando a los peces. Dos tamaños, pequeño y grande.	hombre	hombre
18	kamorentsi	trampa de pesca,muro de piedras y troncos de escasa altura y forma ligeramente arqueada con abertura en el centro,construido en la toma de un brazo de río para desviar el agua,bajar su nivel y aplicar el veneno de pesca.	hombre	hombre
19	tarompirentsi	muro de piedras armado en la toma de un brazo de quebrada para desviar el agua, bajar su nivel y aplicar el veneno de pesca.	hombre mujer	hombre
20	tsiyanarentsi	nasa semicilíndrica de tejido encordado con boca en forma de embudo.	hombre mujer	hombre mujer
21	wakoshi	piscícida de origen vegetal obtenido de la hoja de	hombre mujer	hombre mujer

DIGITALIZADO EN EL CENDOC - CAAAP

Nº	NOMBRE	DESCRIPCION	PRODUCIDO	USADO
		planta Wako (*Clibadium*) machacada y mezclada con ceniza.		
22	koñapi	piscícida obtenido de las raíces machacadas de la planta cultivada koñapi (*Lonchocarpus nicou*).	hombre	hombre
	RECOLECCION			
23	tsikomeron-tsi	gancho largo de palo.	hombre mujer	hombre mujer
24	ashimairentsi	anillo de bejucos usado en los pies para escalar árboles.	hombre	hombre
	TRANSPORTE			
25	pitotsi	canoa.	hombre	hombre mujer
	komarontsi	remo.	hombre	hombre mujer
	tsiyarontsi	vara larga para impulsar la embarcación.	hombre	hombre mujer
26	shintzipa	balsa.	hombre	hombre mujer
27	tharato	morral de tela de algodón.	mujer	hombre
28	kamiyantsi	canasta de hoja de palma yarina de tejido suelto, provisional.	mujer	hombre mujer

DIGITALIZADO EN EL CENDOC - CAAAP

Nº	NOMBRE	DESCRIPCION	PRODUCIDO	USADO
29	kantsiri	canasta de forma semi-esférica de tejido espiralado 1/1, 2/2 ó 3/3 sobre una estructura y correa para transporte frontal.	mujer	hombre mujer
30	kamonakota	canaleta de madera de palma pifayo (*Guilielma*) para llevar agua de un punto a otro.	hombre	hombre mujer
	TRANSFORMACION			
31	shinkomento-tsi	asador	hombre mujer	hombre mujer
32	menkomento-tsi	parrilla	hombre mujer	hombre mujer
33	maniropata	raspador de hueso de venado usado para pelar yuca asada.	hombre	hombre mujer
34	oshetotaki	rallador de hueso de cabeza de mono	hombre	mujer
35	kontsimento-tsi / kontsiri	rallador de raíz fúlcrea de una palma	hombre mujer	mujer
36	pasanta/ inchamenta	tablón cavado empleado para machacar yuca hervida	hombre	mujer
37	tsinkamento-tsi	machacador de madera en forma de mazo alargado con mango para prensión con una mano.	hombre	mujer

DIGITALIZADO EN EL CENDOC - CAAAP

Nº	NOMBRE	DESCRIPCION	PRODUCIDO	USADO
38	kiripata	removedor en forma de espátula con mango para prensión sucesiva de dos manos.	hombre	mujer
39	tsikamento-tsi	colador semi-esférico tejido de fibras de bejuco 1/1.	mujer	mujer
40	pichamento-tsi	chancador de 2 piedras una plana (abajo) y otra redonda (arriba).	hombre	mujer
41	tononkamen-totsi	moledor de piedra de movimiento alterno a los costados.	hombre	mujer
42	inchátona	depósito de madera de forma acanoada para fermentar masa de yuca; la variedad kajoni presenta forma cuadrangular.	hombre	mujer
43	koriavapá	recipiente de forma acanoada de vaina de fruto de palma koriava.	hombre	mujer
44	chenteropá	recipiente de forma acanoada de vaina de fruto de palma chentero.	hombre	mujer
45	tsimenkoren-tsi thantentsi	canasta de tejido octagonal de fibras de bejuco o guía de la palma ungurave.	mujer	mujer

DIGITALIZADO EN EL CENDOC - CAAAP

Nº	NOMBRE	DESCRIPCION	PRODUCIDO	USADO
CONSUMO				
46	pachaka	calabaza en forma de botella usada para contener agua o masato.	mujer	hombre mujer
47	pama	botella de calabaza	mujer	hombre mujer
48	pajo	recipiente en forma de media esfera empleado como tazón.	mujer	hombre mujer
49	konoya	recipiente de caparazón de tortuga	hombre	hombre mujer
50	pishina	cuchara fabricada de una calabaza alargada	hombre	hombre mujer
51	kamonapá	vaso de forma cónica de vaina del fruto de la palma pona (*Iriartea*).	hombre	hombre mujer
52	kiripá	vaso de forma cónica de vaina del fruto de la palma pifayo (*Guilielma*)	hombre	hombre mujer
53		tubo en forma "V" de hueso de ave para inhalar polvo de tabaco.	hombre	hombre
54	kapironaki	tubo de bambú con tapa empleado como depósito de pintura facial roja en base a achiote.	hombre	hombre

DIGITALIZADO EN EL CENDOC - CAAAP

Nº	NOMBRE	DESCRIPCION	PRODUCIDO	USADO
NECESIDAD DE PROTECCION Y ACOMODACION				
VESTIMENTA				
55	kirikamentotsi	huso para hilar de alfiler de madera de palma pifayo (*Guilielma*) y peso de piedra en forma de disco.	hombre	mujer
56	shintzipanki/ chekopitonki	vara de 50 cms. de largo usada para cardar el algodón.	hombre	mujer
57	shitashintsi	estera de guía de palma de tejido 2/2 utilizada para cardar algodón.	mujer	mujer
58	tsiveta	cesta cuadrangular de guía de palma huicungo con tapa de tejido sargado 2/2 de bordes atados con hilo de algodón; utilizada para guardar husos e hilos.	mujer	mujer
59	pethananto	canasta de tejido sargado 2/2 de fibra de bejuco con boca de forma oval usada para guardar husos y ovillos de hilo.	mujer	mujer
60	thaamentotsi	conjunto de varas clavadas en el suelo	mujer	mujer

DIGITALIZADO EN EL CENDOC - CAAAP

Nº	NOMBRE	DESCRIPCION	PRODUCIDO	USADO
		en fila o en zigzag empleadas para urdir las cadenas del telar		
61	ontyamentotsi	telar de cintura; reciben esta denominación también los telares para cintas shintamashi,omarentsi y tsaratotsa.	hombre	mujer
62	tsivó	caja rectangular con tapa telescópica de paredes tejidas en nervadura de hoja de caña brava sobre estructura de tallos rajados de dicha planta; usada para guardar tejidos.	hombre	hombre
63	tankyamento-tsi	semilla en la cual es ovillado el hilo.	mujer	mujer
	HABITACION			
64	kithapitonki	agujas de madera de pifayo (*Guilielma*) de 20 cms. de largo con ojo o con muesca; utilizadas para atar hojas de palma al techo de la casa.	hombre	hombre
65	ataimentotsi	escalera de palos	hombre	hombre

DIGITALIZADO EN EL CENDOC - CAAAP

Nº	NOMBRE	DESCRIPCION	PRODUCIDO	USADO
NECESIDAD TECNICA				
	a) Cortar			
66	kapirokota	sección rajada del tajo del bambú de bordes cortantes usado para cortar carne.	hombre	hombre mujer
67	chakopikota	sección rajada del pedúnculo de la flor de caña brava; usado para cortar carne.	hombre	mujer
	b) lijar			
68	merivantoshi	hoja áspera seca del árbol shevántoki; usada para lijar madera.	hombre	hombre
69	mereri mapi	roca sedimentaria áspera.	hombre	hombre
	c) partir			
70	tsirajamentotsi tsiramentotsi	cuña de forma cónica empleada para rajar troncos y obtener postes para casas.	hombre	hombre
	d) cavar			
71	kiamentotsi	vara de 50 cms.de largo de tallo de caña brava con un extremo rajado empleada para cavar agujeros en la tierra.	hombre	hombre
	e) calentar, quemar			
72	jevarontsi	abanico de guía de la palma huicungo o plumas utilizadas para avivar el fuego.	mujer	hombre mujer

DIGITALIZADO EN EL CENDOC - CAAAP

SERES SOBRENATURALES, MAGIA Y DIVISION DEL TRABAJO

La situación hasta aquí descrita, ¿de qué manera es justificada y legitimada permitiendo su persistencia a lo largo del tiempo ? Un acercamiento a las creencias que rodean los utensilios, nos permite comprender el problema. Podemos adelantar que en sí mismo ello descansa en el mito y en el manejo de los elementos que constituyen los conocimientos a través de los cuales, de acuerdo a la concepción asháninka de la naturaleza, los hombres se relacionan con las fuerzas en ella. Estos medios están constituidos en este caso por gestos preventivos y propiciatorios que buscan asegurar la eficacia de los gestos técnicos, constituyendo así, parte de los diferentes procesos de trabajo concretos.

Un aspecto fundamental de dichos gestos simbólicos está constituido por el uso de herbáceas cultivadas ivenki y pin[illegible]. Las actividades productivas de los asháninka son desarrolladas en el bosque [illegible] antamimashi. Diferentes unidades de paisaje distinguidas por los asháninka al interior de éste, se encuentran asociadas a determinados personajes míticos poderosos cuyas relaciones con los asháninka son consideradas ambivalentes, a veces peligrosas.

En algunos contextos, en los que la relación es considerada peligrosa, son llamados kamari, término derivado de la raíz *kam-*, que significa muerte. Los asháninka consideran que pueden encontrarse con estos seres en el antamimashi durante la realización de sus actividades productivas cotidianas. En el antamimashi habitan los padres de los animales. Según nuestros informantes cada especie animal cazada tiene su padre. Cuando un hombre caza muchos animales, el padre se molesta,se aparece al cazador y luchan. Si el hombre vence,regresa afiebrado a su casa y se coloca junto al fuego. No debe contar a nadie lo sucedido hasta curarse con hierbas medicinales ivathapini (pinitsi de la carne), pues de lo contrario muere. Por su parte en la nijá, el río, habita kiatsi, en ocasiones llamado también nijáveri o dueño del río. De acuerdo a nuestros informantes,se presenta en forma de una gran boa acuática con dibujos geométricos sobre la piel. Según Weiss (1975:287), puede presentarse bajo forma humana siendo los peces sus hijos y otras grandes boas sus hijas. Siguiendo a nuestros informantes, kiatsi se presenta a pescadores solitarios, produciendo su visión fuertes fiebres que pueden llevar a la muerte y que sólo pueden ser curadas con ciertas variedades de

DIGITALIZADO EN EL CENDOC - CAAAP

pinitsi. Además de estos seres sobrenaturales, otros clasificados en la categoría de kamari proyectan hacia los asentamientos en medio del bosque los "malos aires", que producen dolores de cabeza,vómitos y fiebres. Como en los casos anteriores, las diferentes dolencias causadas por estos seres, son tratadas o prevenidas con variedades de ivenki o pinitsi. Ambos tipos de herbácea son cultivados en el área alrededor de la casa, zona en la cual toda hierba silvestre ha sido retirada. Según los asháninka,sembrar el ivenki y el pinitsi en dicho lugar, el ámbito social, previene el mal aire que viene del bosque. El ivenki es sembrado también en el borde de los huertos cerca del límite con el ámbito silvestre del bosque primario secundario, como una manera de prevenir que dichos "malos aires" afecten a los cultivos. La distribución de los diferentes ivenki y pinitsi con diferentes propiedades es realizada entre afines reales o potenciales. Un hombre recibe su ivenki de su padre y puede compartirlo con su cuñado o con afines potenciales. La acción de aplicar la savia de esta hierba a determinados espacios del bosque y a los utensilios recibe el nombre de avintaantsi, término que es traducido como "curar" pero que conlleva la idea de limpiar, purificar. Se considera que este gesto simbólico contribuye a la eficacia del gesto técnico, como también junto con el pinitsi a manipular las fuerzas de la naturaleza para obtener un mayor beneficio en las actividades productivas.

Vemos por lo tanto que los elementos mágicos que forman parte de los procesos de trabajo tradicionales, se distribuyen a lo largo de las relaciones de alianza entre individuos de diferentes grupos residenciales y que se oponen a las fuerzas negativas del ámbito silvestre como elementos que expresan relaciones sociales y por lo tanto cultura.

Estos elementos mágicos para relacionarse con la naturaleza son distribuidos según género y edad. Existen ivenki y pinitsi de los hombres como también de las mujeres y estos se emplean en diferentes actividades.Esta separación es mantenida a través de creencias según las cuales la mujer que toca el ivenki o el pinitsi del hombre sangrará profusamente hasta morir durante el período menstrual;por su parte el hombre que tocara los de la mujer se volverá ocioso y su piel se cubrirá de supuraciones.

MAGIA DE LOS HUERTOS, MITO Y DIVISION DEL TRABAJO

En el caso de la agricultura, el empleo dado a los ivenki marca una oposición fundamental entre el huerto en tanto que ámbito silvestre transfor-

DIGITALIZADO EN EL CENDOC - CAAAP

mado en cultural por la aplicación de la técnica de roza y quema, y el bosque y la mujer en tanto que fuentes de impureza. Como hemos señalado, en el bosque se encuentran los malos aires enviados por los diferentes kamari que en él habitan. Los diferentes gestos del agricultor tienen por objeto purificar el área elegida de acuerdo a criterios técnicos.

El agricultor asháninka mastica y asperja soplando ovantsivenki (literalmente ivenki de la chacra) por todo el lugar y sobre sus hijos y yernos que colaboran con él en esta tarea. Este gesto se considera, por una parte, que facilitará el retiro del sotobosque con los machetes. Sin embargo, por otro lado, se dice que una vez practicado este gesto purificador, las mujeres no deben entrar en dicho espacio, se encuentren o no en período de menstruación. Los asháninka son particularmente cuidadosos a este respecto y señalan que la mujer al traer la bebida de yuca fermentada piarentsi para los trabajadores, no debe entrar a la zona del rozo sino dejar el recipiente en el camino y llamar al hombre para que la beba fuera de éste. Las hachas con las que es realizada la tumba son igualmente purificadas con shachavenki (literalmente, ivenki del hacha), estando prohibida la mujer de tocar dicha herramienta tras esta operación. Después del secado de la materia vegetal,es realizada la quema por los hombres, si bien la mujer fuera del rozo puede colaborar cuidando, con ayuda de una vara, que el fuego no se extienda más allá de sus límites.

En la siembra del huerto tradicional el hombre y la mujer se suceden en dos momentos claramente definidos. Primero el hombre siembra cultígenos de base (consumo diario) como la yuca (*manihotesculenta*), el plátano (*Musa sp.*), además de los estacionales maíz (*Zea maiz*) y maní (*arachis hipogagea*) y modernamente el arroz. Sólo cuando el hombre ha terminado la siembra de estos cultivos la mujer puede entrar en el huerto para sembrar raíces y condimentos, rastreras calabaceras y fibras como el algodón.

Así, si el hombre produce los cultivos de base, la mujer se encarga de la producción que provee la variedad en la alimentación de la unidad doméstica y el confort de los tejidos y recipientes.

Respecto a la limpieza y cuidado de los huertos,el primer deshierbe lo realiza el hombre con su hijo. Para ello,mastica y asperja kanirivenki para purificar la yuca y "que crezca grande y no se debilite". Asimismo, quema en el huerto kaniripini (literalmente pinitsi de la yuca) "para que el trabajo de limpieza no resulte dificultoso". Realizado este primer deshierbe, los

DIGITALIZADO EN EL CENDOC - CAAAP

siguientes son responsabilidad de la mujer y el hombre no tiene el deber de entrar en el huerto, ocupándose de esta tarea únicamente si ella atraviesa un período menstrual o si se encuentra embarazada.

Así, visto globalmente, es el hombre el encargado de producir el huerto y la mujer de su cuidado y la transformación de los productos.

La estricta distribución de las tareas al interior de las actividades agrícolas según género, que hasta aquí hemos mostrado, se encuentra definida socialmente en un tiempo mítico originario.

Diferentes versiones alternativas acerca del mito asháninka sobre el origen de las plantas cultivadas han sido anteriormente publicados por Weiss (1975:369), Varese (1970) y Payne y Payne (1983).

En nuestro análisis partimos de la siguiente versión recogida por nosotros, que aquí presentamos en forma resumida:

Antiguamente (pairani) hubo una gran inundación (onkaro).

Antes la tierra desde arriba se veía plana. Después se inundó.Un sheripiari (shamán,consumidor de pasta de tabaco) de gran experiencia (antyavityari) dijo que un gran cangrejo se había inclinado (tapando la salida del agua al final del río) y que iba a haber una gran inundación.

Los asháninka dijeron "es una mentira".

Antiguamente (pairani) sólo existía la "yuca del bosque" kanirishómpiki que no tenía carne (owatha). El sheripiari que había tenido la visión dijo a su hijo que hiciera una balsa con una casa encima.Este alistó la balsa.En ella hizo un lugar para amontonar eso que parecía yuca. Luego una noche escuchó y vio que llegaba la inundación.Los asháninka que no habían creído subieron a los árboles. El sheripiari unió bejucos unos a otros y amarró su balsa a un guayabo (komashiki) que había sembrado y esperó. Vino la creciente y la balsa se fue hacia arriba hasta llegar tan alto como el cerro thamirivákaki o cerro "casa del paujil" (el más alto en el territorio asháninka, en la cordillera San Matías). Este cerro no fue tragado por el agua. Allí se reunieron todos los kamari y por eso conocemos los kamari ahora. El cerro creció. El agua tragó a todos los cerros menos a ese.

DIGITALIZADO EN EL CENDOC - CAAAP

Los asháninka que no habían creído en el sheripiari lloraban. Los pájaros, loros sari, guacamayos savaro, las palomas sampakite se posaron en la balsa. Llegaron nadando los venados maniro, los ronsocos sharoni y llenaron la balsa. El asháninka sheripiari dijo: ¿de dónde sacaremos para comer? El sheripiari sentado durmió y se fue (en trance bajo el agua). Allí vio un gran cangrejo inclinado sobre el agujero por donde sale el agua. Ello había causado la inundación. Cuando llegó, el cangrejo estaba dormido.Los hijos del sheripiari (espíritus ayudantes)le incaron en la espalda al cangrejo. Este se volteó y se destapó el agujero. Entonces empezó a bajar el agua. El sheripiari volvió (de su trance). Dijo a su hija: alégrate que va a bajar el agua. Jaló el bejuco de la balsa para evitar que ésta se vaya lejos. Aparecieron los árboles sin hojas y su casa llena de barro. No había yuca kaniri. Cuando el agua bajó más aparecieron los ríos.

El asháninka se fue a construir su trampa de pesca en un brazo de río. Pero su hija no tenía de donde cosechar yuca kaniri (para acompañar el pescado como es costumbre de los asháninka). No había yuca. Ella escavaba la tierra, le daba forma alargada como una raíz de yuca y la asaba para comerla junto con los jetari (carachama, pequeño pecesillo). La hija del asháninka tuvo su primera menstruación y se recluyó en su choza de menarquía (mairentaka). El dueño de la casa se fue a pescar carachamas. La hija escuchó el canto del grillo oretzi, un grillo grande con una gran barriga. La hija le dijo: dame tu yuca que estoy con hambre. Entró en la choza. Le dijo: golpéame en el estómago. Se echó y ella le golpeó en la barriga. Salieron yucas. Le dio cuatro grandes yucas. Le pidió estacas para sembrarlas. Oretzi le dijo:"no digas quién te dio yuca. El grillo Oretzi subió a la choza donde estaba la muchacha y le dijo que le traería las estacas de yuca.

Luego vino la madre de la muchacha. La muchacha le dio de comer la yuca. Preguntó: ¿quién te dio la yuca? Ella hizo como que no sabía. A la mañana siguiente el padre fue a pescar. Cuando volvió vio yucas amontonadas y las estacas para sembrarlas. Plantaron las estacas y creció la yuca. Oretzi trajo también plátanos y sus hijuelos (opeshi) para plantarlos, y camote, pituca, dale-dale. La madre siguió preguntando a la hija y esta finalmente le dijo que el grillo Oretzi le había dado la yuca. Por eso ya no les trajo más semillas. Pero ya tenían la yuca.

Este mito de origen, presenta una oposición fundamental entre una humanidad asháninka anterior y la actual, cuyo origen se encuentra en el shamán y su familia, quienes sobreviven a la gran inundación.

DIGITALIZADO EN EL CENDOC - CAAAP

Esta es originada -dentro de la cosmovisión asháninka- en los límites del territorio del grupo, debido al cierre de la salida del agua al final del río por un gran cangrejo (antaroite oshero). Este elemento de la narración marca el final de la primera y el inicio de la segunda humanidad. Estos acontecimientos suceden en un momento marcado dentro del relato por el término páirani, que hemos traducido aquí por "antiguamente" . Este término, fundamental en la mitología asháninka, define un tiempo mítico, anterior al pasado histórico del grupo, que establece el universo de los acontecimientos mitológicos constituyendo así un marcador de tiempo mítico (v.Jacopin 1975), que establece una autonomía en el tiempo para los hechos en él realizados. Es en dicho tiempo mítico que se define un orden de relaciones entre hombres y mujeres para la actual humanidad.

Esta humanidad, respecto a la anterior, recibe una valoración diferente a través de los vegetales a los cuales se encuentra asociada. La taxonomía asháninka de cultivos involucra dentro de una misma especie, tanto variedades cultivadas como plantas silvestres con rasgos morfológicos parecidos a los del cultígeno. En la versión presentada de este mito, el narrador señala que antes de la inundación que cubrió toda la tierra únicamente existía la llamada Kanirinshómpi "yuca deforme del bosque" caracterizada por presentar raíces delgadas "sin carne" (Owatha). Es sólo después del diluvio que la humanidad Asháninka entra en posesión de la yuca Kaniri de raíces alimenticias, es decir, de la variedad cultivada. Asimismo, esta nueva humanidad recibe el resto de los cutígenos, señalando el narrador al plátano parenti, al camote koriti, especies a las que son asignadas en la taxonomía nativa variedades silvestres tales como el paréntipa (árbol de frutos en forma de plátano llamado regionalmente bellaco - caspi) o el koritipantyo (literalmente camote del pato silvestre, vegetal que presenta un tubérculo similar al camote, de pulpa blanca con pintas negras como el plumaje de dicha ave). Así, la primera humanidad se encuentra asociada a las plantas silvestres y la actual a las plantas cultivadas, existiendo entre ambas una oposición como entre naturaleza y cultura, términos análogos a los ya señalados en la relación entre el bosque y el huerto.

Dentro del ámbito de la nueva humanidad asháninka, es la hija púber la que recibe la yuca y los demás cultígenos. En este texto, su calidad de mujer en condiciones de contraer matrimonio, es remarcada por el hecho de que la joven se encuentra atravezando el rito de iniciación de las mujeres tras la menarquía. Durante este rito denominado mairéntaka, la joven es encerrada dentro de una choza ovirentzi, siendo adiestrada por la madre en las tareas de hilado y tejido y sometida a la aplicación de hierbas que aseguran

DIGITALIZADO EN EL CENDOC - CAAAP

simbólicamente la eficacia de los gestos técnicos en la realización de las labores de transformación de alimentos. Así, por ejemplo, debe masticar la hoja shashiri gracias a la cual el masato piarentsi que ella mastique será suave y dulce. En suma, es preparada para la realización óptima de las actividades productivas, que como ya hemos señalado constituyen el ámbito exclusivo de la mujer la producción de vestimentas y la transformación de los alimentos. Las tareas correspondientes a la apertura y siembra de los huertos por el contrario, son establecidas a través del texto mítico como masculinas a través de la figura del padre, quien siembra las estacas entregadas a la joven.

El donador de las plantas cultivadas, el grillo oretzi, se encuentra asociado a éstas en tanto que habitante de los huertos y predador de aquellas. El gesto por medio del cual la joven obtiene las yucas con consentimiento del grillo oretzi, pisarle el estómago, subraya por lo tanto inversión de su función de predador a la de donador. La relación entre ambos personajes en el texto no llega a ser establecida, sin embargo, como una relación de afinidad ya que la identidad del donante de las plantas cultivadas es mantenida, oculta a la familia de la joven. Finalmente, cuando ésta es revelada, el grillo oretzi se retira alejándose de esta familia. En el texto mítico alternativo acerca del origen de la yuca, es kashiri, la luna, personaje masculino en la cosmogonía asháninka, quien asume la función de donador de la yuca a través de la joven recluida en la choza de menstruación (Weiss op. cit., Varese op. cit.). A diferencia del texto hasta aquí seguido, en este caso se establece efectivamente una relación de afinidad que da lugar al nacimiento de dos niños, uno de los cuales es destruido por kashiri convirtiéndose una de sus partes en el hombre blanco viracocha (Weiss op. cit.) y el resto de los hombres de la sierra y los negros (Varese op.cit.). El niño sobreviviente resulta ser el sol pavá.

Durante nuestro trabajo de campo, observamos la práctica de los agricultores asháninka de obtener la mayor cantidad de variedades posibles de una misma especie cultivada como la yuca, a través de relaciones de intercambio con los afines u otros asháninka ubicados en el ámbito de los afines potenciales, entre ellos los ayompari. Así, dentro del ámbito de la humanidad actual -opuesta a la humanidad anterior asociada a lo silvestre- se expresaría, a través de la relación entre los dos personajes señalados, la interdependencia entre la agricultura en un grupo grupo residencial y las relaciones de afinidad real o potencial con miembros de otros grupos residenciales, relaciones a través de las cuales se opera la distribución del material de siembra entre los individuos miembros del grupo asháninka. En suma, la agricultura como hecho de cultura en contraposición a lo silvestre.

DIGITALIZADO EN EL CENDOC - CAAAP

Otras versiones del mito presentado como la publicada por Payne y Payne (1983), señalan que al retirarse el grillo oretzi, la familia asháninka sobreviviente de la inundación ya no tuvo yuca para alimentarse. Por ello debieron volver a la práctica de comer tierra hasta que el período de reclusión de la joven llegó a su término, tras lo cual el material de siembra obtenido del grillo, creció y se multiplicó entre sus danzas y cantos, al vivir ésta en la chacra.

Este pasaje del texto guarda relación con el hecho de que sea la mujer, como ya hemos señalado, quien se encuentra encargada de los cuidados y deshierbes de los cultivos, así como las recientes raíces cultivadas y su cosecha.

De esta manera, la distribución descrita de las tareas agrícolas según género, se encuentra legitimada a través del mito de origen de la yuca, la magia del huerto y del rito de pasaje femenino elementos que se encuentran en estrecha relación.

LA CACERIA COMO ACTIVIDAD MASCULINA

La cacería, como hemos señalado,es la actividad productiva masculina por excelencia y el éxito en ella implica, en la concepción asháninka, la purificación del cazador y sus medios de trabajo de la contaminación proveniente del ámbito femenino y el bosque. Como en la agricultura, son los hombres quienes controlan los ivenki empleados en los gestos preventivos y propiciatorios de esta actividad. Son los hombres quienes poseen el ivenki,que masticado y asperjado en el sendero escogido por el cazador - entre aquellos de su territorio de caza - lo purifica permitiendo que sean encontrados animales en él. Son ellos quienes poseen las diferentes variedades de ivenki y pinitsi con las cuales son purificados con el mismo fin los tsimí, puntos en los cuales el suelo presenta cierta concentración de sales y a los cuales acuden en gran número aves y mamíferos. Las armas de caza son asímismo sometidas a esta purificación. El arco peámene es frotado con peamenitsivenki (literalmente,ivenki del arco) con la finalidad de que al disparar la flecha ésta no salga desviada y pueda dar en la presa. Este gesto constituye un acto purificador y la mujer fuente de contaminación u otra persona que no sea el dueño del utensilio, sospechosa de haber estado en contacto con sangre menstrual, está prohibida de tocarlo a fin de no contaminarlo. Incluso de acuerdo a nuestros informantes, la mujer no debe

DIGITALIZADO EN EL CENDOC - CAAAP

pasar caminando por encima del arco a riesgo de que éste se quiebre al ser templado. Modernamente, las carabinas son igualmente tratadas con oshitonkamentotsivenki (literalmente, ivenki de la carabina).

El cazador debe someterse a todo un proceso de purificación de la contaminación producto de su relación con la mujer.

Los niños asháninka se entrenan desde corta edad en la caza de pequeñas presas como palomas, paujiles y pavas,con pequeños arcos. Sin embargo, están prohibidos de alimentarse con ellas, hasta haberse sometido al rito de pasaje de la pubertad, a través del cual es convertido en cazador.Al momento del cambio de voz,un cazador experto extrae el corazón de una perdíz cazada por el novicio y se lo coloca a lo largo del brazo ,cortado en pequeños pedazos mezclados con trozos de una variedad de ají llamado asankasentikana (literalmente ají corazón) que tiene forma idéntica al corazón de la perdíz. El joven es entonces obligado a comerlo sin ayuda de las manos y sin dejarlo caer. A través de estos gestos,dolorosos para el novicio (como es el comer el picante ají) que conlleva aspectos lúdicos y burlescos de los que es objeto, todos elementos característicos del tránsito de un status a otro a través de un rito de pasaje,el joven sufre una transformación ante el grupo por la cual deviene en cazador. Posteriormente, el cazador experto lleva al novato al bosque donde obtiene hojas del arbusto chakópishi (literalmente hoja de la flecha) las cuales estruja dejando caer gotas de savia en la boca de su acompañante. El sabor amargo del líquido hace vomitar al individuo,lo que es entendido como una limpieza o purificación que le permitirá disparar sus flechas sin que se desvíen. Otra práctica purificadora se encuentra relacionada con el uso del toé o floripondio (*Brugmansia suaveolems*). De acuerdo a Elick (1969) un cazador novato debe someterse a sucesivas tomas de infusión de esta planta, las que le producen vómitos que le purifican. Tras cada toma, el cazador debe ir al bosque en la noche y cazar animales cuya carne,él mismo no debe comer. Sólo a través de éste proceso, de acuerdo a las palabras de los informantes de Elick, el cazador logrará que los animales "se acostumbren a él y le permitan que les dispare", ya que entonces tendrá el cuerpo limpio.

La naturaleza de la impureza se entiende mejor si tomamos en cuenta que en lo cotidiano los cazadores asháninka hacen uso de las hojas de la herbácea iraantsipana(literalmente hoja de sangre,caracterizada por presentar uno de sus lados de color rojizo) para purificarse con ellas en caso de entrar en contacto con la sangre menstrual de su esposa, ya que de

DIGITALIZADO EN EL CENDOC - CAAAP

otra manera se piensa que sus flechas saldrán desviadas. Así, por una parte la limpieza de las impurezas provenientes de la mujer es considerada condición de los gestos técnicos eficientes, y por otra parte el necesario estado de relación con los animales en el ámbito silvestre o del bosque, análogo al de la relación de afinidad en el ámbito cultural de las relaciones sociales.

La actividad de la cacería es definida como estrictamente masculina frente a la actividad femenina de la producción de vestimentas en el mito de origen del arco y la flecha. De acuerdo a uno de nuestros informantes, "Antiguamente (pairani) no se conocía el trabajo de la chacra (antavairentsi), las gentes (atziri) no sabían dónde hacer huertos, tampoco había que sembrar,se vestían sólo con corteza del árbol ojé (potoo). Después la araña (jeto) llamada Ametyoki tejió una túnica (kitsaarentsi) y un morral (tzarato). A ella acudieron todas las mujeres pues ella sabía tejer. Había algodón y la mujer se lo llevó y le pidió que se lo tejiera. Le tejió el morral (tzarato), la túnica (kitsarentsi), la capucha con plumas de paujil y loro chovinarentsi y se los entregó. Después la mujer (Koya) se los entregó a su esposo (oime).

El hombre (shirámpari) se alegró mucho. Buscó la manera de retribuirle (kaantyantsi).Dijo:mi esposa me ha vestido pero no tengo con qué obsequiarle (nompero). Fue a recorrer (ishishivata) el bosque y se encontró con el camaleón shakota. Este le dijo: cuñado (aní) ¿qué es lo que buscas? Le explicó: mi mujer ya sabe hilar, tejió mi túnica y mi morral y no tengo cómo retribuirle (nompiyatantyarori). El camaleón le dijo: "cuñado (aní) aquí tienes flecha (chakopi), arco (peamene), flecha golpeadora (tajárontsi), te limpiaré las manos (notsiyaimpekitemi) para que seas buen cazador. Una vez que limpió sus manos le hizo buen cazador. El camaleón shakota le dijo al hombre: no cuentes a nadie de mí hasta que hayas aprendido bien. El camaleón shakota continuó enseñándole hasta que el hombre aprendió a ser buen cazador. Pero el hombre, que estaba muy feliz, le mostró sus flechas a su esposa(iina). Entonces el camaleón shakota desapareció. Pero ya había enseñado a hacer flechas, por eso se ven ahora flechas. El camaleón shakota enseñó, por eso sabemos ahora usar flechas".

Esta narración, como la del origen de las plantas cultivadas,nos sitúa nuevamente en un tiempo mítico en que se establecen las características de la vida civilizada por oposición a un estado anterior no cultural de la humanidad (inexistencia de la agricultura y de las técnicas del tejido, vestimentas de fibras de corteza del árbol ojé (*ficus máxima*). La analogía establecida entre la araña productora de "telas de araña" y la tejedora que

DIGITALIZADO EN EL CENDOC - CAAAP

produce tejidos no requiere mayor explicación. En el caso del camaleón shakota, éste se encuentra provisto de una larga lengua que le permite atrapar a distancia insectos pequeños, voladores y terrestres, al lanzar ésta sobre la presa. En base a esta característica se establece la analogía con la figura del arquero,que captura a distancia a sus presas al disparar sus flechas. Asimismo este animal es un habitante de los cañaverales de los que obtiene el material del asta de las flechas, lo que lo asocia a este tipo de instrumento. La relación descrita entre el camaleón shakota y el hombre es análoga a aquella entre el cazador experto y el novato, al cual el primero purifica y enseña para convertirlo en cazador. En este tiempo mítico páirani, la humanidad recibe de los seres en la naturaleza los medios, cultígenos, utensilios y técnicas que le permiten desarrollar la cultura. La entrega de éstas es sin embargo diferenciada según sexo fundando la actual división del trabajo según género.

La retirada del camaleón shakota-cazador experto e instructor en las técnicas de caza -al mostrar el hombre las flechas a la mujer - refuerza esta rígida separación de tareas. Así, el mito constituye un elemento legitimador de dicha división de las técnicas y las actividades productivas. Esta concepción de la división del trabajo, se presenta también en los mitos referentes al origen de los ivenki de caza:

> *"Antiguamente amémpori, el cóndor, era el único que cazaba. Sólo él tenía el ivenki. Un asháninka quiso conocer acerca del ivenki. Se vistió con muchas cushmas (túnicas),puestas unas sobre otras y se hizo el muerto. Llegó amémpori y trató de cortarlo con su cuchillo. Pero cortó las cushmas sin llegar a tocar al asháninka. Nuevamente cortó y faltó poco para que llegara. La siguiente vez iba a llegar pero el asháninka se levantó y le dijo : cuñado (aní), ¿por qué me quieres matar?*
>
> Amémpori entonces le dio su ivenki al asháninka. Desde entonces los hombres pueden cazar".

El cóndor amémpori, ave cazadora y comedora de carroña, se acerca al asháninka, quien se finge muerto. De acuerdo a nuestros informantes, la figura del cuchillo del cóndor hace alusión a su poderoso pico. El cóndor, al caer en la trampa del asháninka, entrega a éste el ivenki.

La actitud del cóndor al ser llamado por el hombre aní(cuñado),se entiende mejor si tomamos en cuenta que,como ya hemos señalado, las di-

DIGITALIZADO EN EL CENDOC - CAAAP

ferentes variedades de ivenki con diferentes propiedades son distribuidas entre afines reales y potenciales que habitan en diferentes grupos residenciales.

Así, el hecho de que los ivenki de la cacería se encuentren exclusivamente en manos de los hombres se halla legitimado a través de este mito.

Por otra parte, es necesario señalar que existen ivenki femeninos que aseguran la eficacia de los gestos técnicos en el hilado y el tejido. Es una práctica usual entre las mujeres, purificar el huso de hilado obsequiado a ellas por su esposo con ampevenki (literalmente, ivenki del algodón). Se cree que una vez purificado de esta manera, si el hombre toca este instrumento, le saldrán erupciones en la piel y se volverá perezoso. Así, la concepción de la división del trabajo expresada en los mitos citados toma cuerpo en la realidad de las relaciones sociales a través de los gestos preventivos y propiciatorios vinculados al ivenki.

EL PADRE DE LOS PECES Y LA MUJER

Como en la caza, los ivenki empleados en la pesca se encuentran bajo uso estrictamente masculino. Así, para la pesca con arco y flecha desde la orilla del río, el pescador masticará y asperjará sobre sus brazos y manos el shimavenki, literalmente ivenki del pez,y se introducirá en los ojos gotas de la savia de esta hierba. El primer gesto se considera que tiene el efecto de que el individuo, como en el caso de la cacería, se purifique y así se le acerquen los peces. El segundo tiene por objeto purificar o limpiar los ojos,de manera que "vea el agua como cristal,claro,y pique un montón de peces".

Los gestos preventivos y propiciatorios empleados en las técnicas de pesca con piscícidas establecen,asimismo, el control de dichas técnicas por los hombres. Son los hombres los encargados de construir los pequeños diques en la toma del brazo del río en que se pescará, con el fin de bajar el nivel de éstos en dicho punto por unas horas y emplear el veneno. Las mujeres están prohibidas de participar en estas pescas cuando atraviesan su período menstrual o cuando se encuentran embarazadas, pues se dice que harán que el veneno se "endulce" o pierda fuerza. Por esta razón, los encargados de machacar las hojas del wakoshi (*aegiphila peruviana*) o el koñapi (*lonchocarpus nicou*) para obtener el piscícida, son los hombres.

DIGITALIZADO EN EL CENDOC - CAAAP

Sin embargo, es en el manejo de las nasas de pesca de tipo shimpere (Cuadro No.3, No.17), empleadas en grandes pescas colectivas, que dichos gestos preventivos y propiciatorios acusan de manera más clara el carácter predominantemente masculino de esta actividad productiva. El shimpere, empleado en las grandes pescas comunales, consiste en una gran estera enrrollable de forma trapezoidal que es colocada sobre una estructura de palos clavados en el lecho de un brazo de río, en posición horizontal,con la base mayor contra la corriente detrás de un desnivel pronunciado, natural o construido por acumulación de piedras en el lecho del río, de manera que el agua de la corriente caiga sobre dicha base mayor quedando los peces fuera del agua. Para asegurar la eficacia técnica de esta trampa, se prohibe a las mujeres verla cuando se encuentra siendo construida, pues se considera que entonces los peces seguirán la corriente sin entrar en ella. Esta prohibición tiene que ver con la relación establecida entre la mujer y los seres del agua a través del rito de pasaje femenino mairentaka del que ya hemos tratado algunos aspectos.

Uno de los motivos explícitos del encierro de la joven al momento de su primera menstruación, es que la sangre de ésta no llegue a caer en el río, pues de ocurrir eso, kiatsi, el padre de los peces y dueño del río, "hará un niño con esa sangre", el cual será criado por él. Este niño cuando crezca buscará a su madre y se la llevará al "fondo del río". Kiatsi, puede fecundar a la mujer que no se encuentre aún preparada. Para evitar ello, la joven durante su encierro, cerca a la casa de sus padres, es pintada con huito ana en brazos, piernas y cara con dibujos geométricos que representan la piel de la boa, forma en la que kiatsi se presenta. Se dice que entonces, con esa pintura la joven podrá acercarse al río ya que así kiatsi "ve que es una boa y no le hace nada". El peligro potencial de kiatsi hacia la mujer es prevenido haciéndola semejante, a través de este rito de pasaje, a este ser. Así, a través de dicho rito, la mujer se encuentra en una posición especial respecto a los peces, ya que es asociada a la figura del "padre de los peces". En la pesca con shimpere, dada esta relación, el que la mujer vea la trampa en el río tiene por consecuencia que los peces a su vez la vean y no entren en ella.

Estos aspectos del rito de pasaje femenino guardan relación con el mito de origen de la yuca y las plantas cultivadas. En el relato citado, mientras la joven se encuentra recluida en la choza de menstruación, es el padre, miembro masculino de la familia quien practica las técnicas de pesca con grandes trampas en el río.

DIGITALIZADO EN EL CENDOC - CAAAP

A través de la descripción de las creencias respecto a los utensilios empleados en las actividades productivas tradicionales en la sociedad asháninka, encontramos que éstas legitiman una distribución de las actividades productivas según género a través de la cual las mujeres se encuentran en una relación de dependencia respecto a los hombres. Estos controlan los principales aspectos de las actividades de subsistencia (agricultura, caza, pesca) y la producción y uso de utensilios. Ello es logrado por medio del papel jugado en dichas creencias por la noción de impureza, asociada a la mujer a través de su relación con la sangre menstrual y aquella establecida por el sistema de creencias con el ámbito de la naturaleza, sea el bosque o las aguas.

PRODUCCION PARA EL MERCADO Y CAMBIOS EN EL MODELO TRADICIONAL DE DIVISION DEL TRABAJO

Explicando el modelo tradicional de relaciones entre los géneros al interior de la unidad doméstica asháninka, debemos abordar el análisis de los cambios sufridos por éste a través del proceso por el cual la sociedad asháninka se integra al mercado en expansión a lo largo del presente siglo en la selva central. Los elementos fundamentales de este proceso pueden ser explicados con ayuda del Cuadro No 3. Como hemos señalado, los utensilios con los que tradicionalmente eran obtenidos y trabajados los sólidos fibrosos (las duras maderas de las palmas Guilielma e Iriartea, maderas de árboles, raíces, hueso) y flexibles (hojas, nervaduras, tallos, cortezas, bejucos) que constituyen la materia prima para la producción de los utensilios que tradicionalmente han formado parte de los procesos de trabajo, fueron reemplazados por herramientas de acero de mayor eficacia técnica obtenidas hoy a través del mercado, tales como hachas, machetes, azuelas, cuchillos y agujas de acero. Dicho proceso de reemplazo - que llevó al abandono de las técnicas de producción de las hachas de piedra (Fry,1907) raspadores de mandíbula de piraña,de concha,de dientes de pecari, piedras cortantes, cuchillos y agujas de hueso (Elick,1969), encendedores de fuego por fricción de varillas y piedras (Tessman 1930) - se operó desde finales del siglo XIX hasta comienzos del presente, de forma paralela a aquel por el cual los asháninka se involucraron en los frentes extractivos y comerciales abiertos por agentes externos a las sociedades indígenas amazónicas desde el *"boom"* del caucho en adelante y que llevaron al reordenamiento de las relaciones sociales en dicha región. Debido a ello encontramos hoy en el Cuadro señalado

DIGITALIZADO EN EL CENDOC - CAAAP

bajo el rubro de "necesidad técnica de producción de utensilios",medios que son insuficientes para la producción del conjunto de éstos. De acuerdo a nuestras observaciones de los procesos de producción correspondientes a cada uno de los utensilios descritos en el Cuadro No 3 (Rojas 1990) en la actualidad ninguno de éstos puede ser fabricado sin la ayuda de herramientas cortantes de acero manufacturadas industrialmente.

Aquellos hoy inexistentes han sido reemplazados por éstos y forman actualmente parte de los procesos de trabajo en las diferentes actividades productivas. De esta manera,el conjunto de los procesos de trabajo sobre los cuales descansa la reproducción material de la sociedad asháninka dependen para su realización, en último término, de medios de trabajo producidos industrialmente que sólo son obtenidos por los asháninka al involucrarse hoy en el mercado. Esta constituyó la primera y fundamental dependencia del grupo asháninka, como de muchas otras sociedades indígenas amazónicas, a la sociedad mayor. Junto con ésta, nuevas necesidades de salud, confort y posteriormente educación fueron desarrolladas siendo sólo satisfechas a través del mercado.

Al producirse la relación de dependencia tecnológica descrita, las unidades domésticas asháninka, a fin de saciar aquellas necesidades que no pueden satisfacer a través de su propia actividad productiva, dejan de orientar su producción exclusivamente al autoconsumo y distribución a otras unidades domésticas por medio del consumo ritual que actualizaba las relaciones sociales al interior del grupo. En adelante de manera creciente el trabajo de la unidad doméstica se orientará a la producción de un excedente mayor a ser dirigido, a través del mercado, hacia otros sectores de la sociedad peruana en la forma de bienes agrícolas. Asimismo, parte del tiempo de trabajo masculino de dichas unidades domésticas es derivado estacionalmente hacia el mercado de trabajo en las actividades madereras y en las plantaciones de los colonos.

El paso a la producción de huertos de cultivos comerciales tales como el café, el achiote o el cacao y de manera más reciente los frutales (proceso desarrollado a ritmos desiguales en los diferentes valles y zonas interfluviales comprendidos en el territorio asháninka) al igual que la participación en el mercado de trabajo de manera estacional por parte de los hombres(SINAMOS 1975; Swenson 1986), lleva a cambios tanto en las relaciones de cooperación como en la distribución del tiempo de trabajo masculino y femenino al interior de la unidad doméstica. Hoy en día las tradicionales reglas de cooperación

DIGITALIZADO EN EL CENDOC - CAAAP

entre suegros y yernos en la agricultura, no abastecen los requerimientos técnicos de un huerto con fines comerciales como era el caso del huerto tradicional de subsistencia, lo que está generando la aparición de relaciones de compra y venta de trabajo entre individuos asháninka en las zonas más integradas al mercado.En este nuevo contexto la mujer debe dedicar una mayor cantidad de su tiempo de trabajo al cuidado y cosecha en la agricultura que en condiciones tradicionales.

Estos cambios en la distribución del tiempo de trabajo han llevado a que, como ha señalado Tizón (1984), la mujer abandone paulatinamente aquellas actividades que de acuerdo al modelo tradicional estudiado le eran designadas como propias. Así, al abandono de la producción de la cerámica por motivos técnicos como la introducción de ollas de aluminio y recipientes plásticos más eficientes, sigue el de la producción de tejidos y vestimentas, necesidad que es entonces satisfecha a través del mercado, al ser dedicado mayor tiempo a las actividades agrícolas. Así, las técnicas propias de los ámbitos de actividad femenina, empiezan a entrar en un proceso de abandono al subordinarse la mujer de manera creciente a la producción agrícola para el mercado cuyos beneficios controla el hombre, ya que éste es quien comercia la producción agrícola en aquél. Así, la participación de los asháninka en el mercado como productores de bienes agrícolas conlleva, junto a los cambios señalados en las reglas tradicionales de cooperación, al deterioro del fundamento material del status de la mujer frente al hombre establecido en el modelo tradicional de división sexual del trabajo.

CONCLUSIONES

A lo largo del presente artículo, hemos mostrado cómo la distribución de las actividades productivas según género en la unidad doméstica asháninka es legitimada a través del mito y el ritual.

En un tiempo mítico, definido dentro de la tradición oral de esta sociedad por medio del término páirani como anterior al pasado histórico o devenir del grupo, se desarrollan acontecimientos que establecen modelos de organización de las relaciones en esta sociedad y que constituyen la explicación última y justificación del orden de relaciones actual entre los géneros. A través de los ritos practicados en esta sociedad, tanto aquellos realizados en etapas críticas del desarrollo del individuo como aquellos que forman parte de los procesos de trabajo en la vida cotidiana, dicho modelo

DIGITALIZADO EN EL CENDOC - CAAAP

del orden de las relaciones entre los géneros adquiere realidad en las relaciones concretas entre los individuos. En dichos ritos, la noción de impureza constituye el medio a través del cual los ámbitos de actividad productiva definidos a través del mito como masculinos o femeninos son separados,constituyendo estados de impureza que impiden los resultados deseados, los que entran en contradicción con dicha separación. La división de las actividades productivas entre los géneros establece al interior de la unidad doméstica asháninka una relación de complementariedad entre el producto de las actividades del hombre y la mujer. Sin embargo, si bien el modelo de división de dichas actividades según género definido en la mitología asháninka presenta las relaciones entre estos en términos de una reciprocidad equilibrada, en los hechos dicho modelo otorga a los hombres de esta sociedad la práctica exclusiva de las actividades productivas a través de las cuales son creadas las condiciones de la producción femenina y de la existencia de la mujer como trabajadora y productora de nuevos trabajadores, constituyendo esta situación la base material de la subordinación de las mujeres a los hombres. En la necesidad técnica de producción de utensilios, éste último produce aún aquellos sólo empleados por la mujer. En la satisfacción de las necesidades de alimentación,si bien en la agricultura la mujer produce aquellos alimentos que constituyen la variedad de la dieta,es el hombre quien, además de producir los cultivos de base,al transformar el bosque en un huerto, crea las condiciones de dicha producción; en la pesca, es el hombre quien produce las trampas y piscícidas más importantes y los aplica a fin de que puedan ser atrapados tanto por las mujeres como por otros hombres. En su mayor parte, los utensilios empleados por ella en la transformación de los alimentos son producidos igualmente por el hombre. Respecto a las necesidades de protección del cuerpo y confort, es el hombre quien además de producir la habitación fabrica los husos y elementos del telar con los cuales la mujer produce los tejidos. Así, el hombre al satisfacer las necesidades técnicas en su mayor parte y realizar la mayor parte de las técnicas de producción de alimentos,ejerce el control sobre las actividades que constituyen la base para la producción femenina y la reproducción de la unidad doméstica. El modelo de relación entre géneros expresado en la mitología asháninka constituye pues, una ideología que permite la reproducción de las relaciones de producción en esta sociedad que establecen la subordinación y el control de las mujeres a los hombres (6).

El ingreso al mercado puede llevar en un futuro cercano a cambios en el carácter de las relaciones entre los géneros en la sociedad asháninka, al ser abandonadas las actividades que de acuerdo al modelo tradicional co-

DIGITALIZADO EN EL CENDOC - CAAAP

rresponden a la mujer. Al dedicarse ésta de manera creciente al cuidado y cosecha de los cultivos comerciales, caen en el olvido las técnicas correspondientes a las actividades tradicionales, debido a que las necesidades a las cuales éstas obedecían son satisfechas por bienes obtenidos a través del mercado. Esta situación,al constituir la destrucción de la base material del rol de la mujer al interior de la unidad doméstica asháninka, puede llevar a una subordinación aún mayor de la mujer al hombre a través de su participación en la producción para el mercado, cuya comercialización y beneficios este último controla. Sin embargo, otros factores externos deberán ser considerados:la educación formal a través de las escuelas bilingües y recientes intentos de comercialización de productos artesanales elaborados por las mujeres propiciados por diferentes proyectos privados de desarrollo pueden constituir en el futuro nuevas bases del status de la mujer asháninka en una sociedad tradicional que atraviesa acelerados cambios.

BIBLIOGRAFIA

ADAM, LUCIEN 1890. **Arte de la lengua de los indios Antis o Campas.** París, J. Maisonneuve libraire editeur.

ANDERSON, JEANINE 1985. "Los sistemas de género y el desarrollo de la selva". En: **Shupihui** X,35-36 (Iquitos) pp. 335-345.

1990 "Sistemas de género e identidad de mujeres en culturas marcada del Perú". En: **Revista Peruana de Ciencias Sociales** Vol 2,No.1 (Lima) pp.77-117.

BARCLAY, F. 1985. "Para civilizarlas mejor: reflexiones acerca de los programas de desarrollo para mujeres en las sociedades amazónicas". En: **Shupihui** X,35-36 (Iquitos) pp.289-302.

BODLEY, JOHN H. 1970. **Campa Socio-Economic Adaptation** Ph. D. Dissertation, University of Oregon.

1973 "Deferred exchange among the Campa Indians". En: **Anthropos** (Friburg), pp. 589-596.

DIGITALIZADO EN EL CENDOC - CAAAP

CASEVITZ-RENARD, F-M 1976. "Du proche au loin.Etude du fonctionnement des systémes de la parente et l'alliance Matsiguenga". En: **Actes du 42o.Congrés International des Americanistes (París)** Vol. 2, pp. 121-140.

CHEVALIER, J. 1982. **Civilization and the Stolen Gift: Capital, Kin and Cult in Eastern Peru.** Toronto University.

COLLIER,J.F. y ROSALDO,M. 1980. "Politics and Gender in simply society". En: Ortner,S. y Whitehead 1980.

DENEVAN, W. 1972. "Campa subsistence in the Gran Pajonal, Eastern Perú" En: **Actas y memorias XXXIX Congreso Internacional de Americanistas** (Lima) Vol.4,pp.161-180.

DESCOLA, PH. 1983. "Cambios en la territorialidad y en la apropiación de la tierra entre los Achuar" En: **América Indígena**, Vol.XLIII, No. 2, pp. 300-318.

DESCOLA, PH. 1988. **La Selva Culta.Simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar.** Abya-yala - IFEA.

DOUGLAS, MARY 1970. **Purity and Danger.An Análisis of Concepts of Pollution and Taboo.** Pelican Books.

DRADI, MARIA PIA 1987. **La mujer Chayahuita:un destino de marginación.** Lima, INP-Fundación Frederich Ebert.

DREYFUS, SIMONE 1976. "Proposition pour un model sud-americaine de l'alliance symétrique". En: **Actes du 42o.Congrés International de Americanistes (Paris)** Vol.2, pp.379-385.

DUMONT, LOUIS 1975. **Introducción a dos teorías de la antropología social.** Barcelona, Anagrama.

ELICK, JOHN 1969. "An ethnography of the Pichi. Valley Campas of Eastern Peru". Ph.D. Dissertation,University of California, Los Angeles. Microfilm.

FRY, CARLOS 1907. "Diario de los viajes y exploraciones de los ríos Uru-

DIGITALIZADO EN EL CENDOC - CAAAP

bamba, Ucayali, Amazonas, Pachitea y Palcazu". En: Larrabure y Correa **Colección de Leyes y Decretos...** Vol.XI, Lima pp.369-589.

GODELIER, M. 1981. "Origins of male domination" En: **New Left Review** No. 127

1984. **L'Idéel et le materiel.** Paris, Fayard, 350p.

1986 **La Producción de los Grandes Hombres. Poder y dominación masculina entre los Baruyade Nueva Guinea.** Madrid, AKAL.

GROSS, DANIEL (ed) 1973. **Peoples and Cultures of Native South America,** New York.

HELLER, AGNES 1978. **Teoría de las necesidades en Marx.** Barcelona, Ed. Península.

HOLSHOUSER, J. 1972. "Some aspects of economic change among the Campa of the Western Montaña of Central Peru as reflected in land use patterns".
En: **Actas y memorias del XXXIX Congreso Internacional de Americanistas** (Lima). Vol.4 pp.161-180

JACOPIN, PIERRE 1975. "Quelques effects du temps mythologique" En: **Actes du 42o. Congrés International des Americanistes** (Paris),Vol.2, pp.217-232

JOHNSON, O y JOHNSON, A. 1975. "Male and Female Relations in the organization of Work in a Machiguenga Comunity". En: **American Ethnologist,** Vol.2,No.4

KAPLAN, JOANNA 1975. **The Piaroa. A people of the Orinico Basin. A study in kinship and marriage.** Oxford, Clarendon Press

KINDBERG, LEE 1980. **Diccionario Asháninka.** Yarinacocha, ILV.

LEVI-STRAUSS, C. 1975 **El Pensamiento Salvaje.** México, FCE.

1982 **Mitológicas I. Lo Crudo y lo Cocido.**México,FCE.

1984 **Mitológicas III. El origen de las maneras de mesa.** México, FCE.

1983 **Las Estructuras Elementales del Parentesco.** México, Paidos.

DIGITALIZADO EN EL CENDOC - CAAAP

LEROI-GOURHAN, A. 1943. **L'Homme et la Matiere.** Paris, Albin Michel.

Mac CORMACK y St.KATHEEN 1980. **Nature,Culture and Gender.** Cambridge. University Press.

MAUSS, MARCEL 1967. **Manuel d'Ethnographie.** Paris,Payot.

MEILLASSOUX, C. 1972. "From Reproduction to Production: a Marxist approach to Economic Anthropology" En: **Economy and Society**1:93-105
1978 **Mujeres graneros y capitales.** México, Siglo XXI

MURPHY,ROBERT 1973. "Social Structure and Sex Antagonism" En: Gross,D. (ed) 1973.

ORTNER, S. y WHITEHEA D, H. (ed) 1980. **Sexual meanings. The cultural construction of gender and Identity.** Cambridge University Press.

PAYNE, DAVID 1980. **Diccionario asháninka-castellano.** Yarinacocha, CALAP-ILV 164pp.
1983 **Estudios lingüísticos de textos ashéninka.** Lima, ILV.164 pp.

ROJAS ZOLEZZI, E. 1990. Pachákama,Inka y el origen de las herramientas de acero. Dones divinos y reemplazo tecnológico en un contexto de subordinación económica e intercambio desigual. El caso de los Campa Asháninka de la Selva Central".Lima, Tesis de Licenciatura, Pontificia Universidad Católica. 2 tomos.

ROMANOFF, STEVEN 1983. "Woman as Hunters Among the Matses of the Peruvian Amazon" En: **Human Ecology**, Vol. 11, Nº 3.

ROSENGREN, DAN 1987. **In the Eyes of the Beholder. Leadership and the social construction of power and dominance among the Matsiguenga of the peruvian Amazon.** Goteborg.

SAHLINS,M. 1987. "Sobre la sociología del intercambio primitivo" En: Sahlins, M. **Economía de la Edad de Piedra** Madrid, AKAL.

SALICK,JAN 1985. "Subsistencia y mujeres solas entre los amuesha" En: **Shupihui** 35-36, pp. 325-334.

DIGITALIZADO EN EL CENDOC - CAAAP

SEIMOUR-SMITH, CH. 1991. "Women have no affines and men no kin:the politics of the jivaroan gender relation" En: **Man**,Vol.26,Nr. 4 pp.629-649.

SINAMOS 1975. **Comunidades Nativas de la SelvaCentral. Diagnóstico Socio-Económico**. Lima.

SISKIND, JANET 1973a. **To hunt in the morning**. New York,Oxford University Press

1973b "Tropical forest hunters and the Economy of Sex" En: Gross, Daniel 1973.

SISKIND, JANET 1978. "Kinship and Mode of Production". En: **American Anthropologist**. 80:860-872.

STOCKS, A y STOCKS,K. 1984 "Status de la mujer y cambio por aculturación: Casos del Alto Amazonas". En: **Amazonía Peruana** 5 (10):65-77.

SWENSON, SALLY 1986. "El impacto de la agricultura comercial en las comunidades nativas del Perené" En: **Amazonía Indígena** No.12, Lima, pp.3-13.

TESSMANN, GUNTHER 1930. **Die Indianer Nordost Peru**. Hamburg.

TIZON, JUDY 1985. "Subordinación de la mujer amazónica: modernización y desarrollo" En: **Extracta** No.4 Lima CIPA.

TORRES LOPEZ 1966 "Fenomenología religiosa de la tribu Anti o Campa". En: **Folklore Americano**, añoXIX, No.14, Lima.

VARESE, STEFANO 1970 "Dos versiones cosmológicas Campa" En: **Revista del Museo Nacional**, T-XXXVI. Lima, pp.164-177.

1973 **La Sal de los Cerros**.Lima, Retablo de Papel.

WEISS, GERALD 1975. **Campa Cosmology.The World of a Forest Tribe in South America**. New York, The American Museum of Natural History.

DIGITALIZADO EN EL CENDOC - CAAAP

NOTAS

(1). El texto que aquí presentamos constituye el resumen de algunos puntos tratados en extenso en el trabajo "Pachácama, Inka y el origen de las herramientas de acero.Dones divinos y reemplazo tecnológico en un contexto de subordinación económica e intercambio desigual.El caso de los Campa Asháninka de la Selva central", tesis de Licenciatura presentada a la Facultad de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú en Noviembre de 1990.

(2). El tema de las relaciones entre los géneros masculino y femenino en el ámbito de las sociedades indígenas amazónicas, ha sido abordado tanto desde la perspectiva sincrónica (Murphy1973, Siskind 1973a 1973b,1978,Johnson y Johnson 1975), como desde la perspectiva del estudio del cambio en el status de la mujer ante el ingreso de los miembros de estas sociedades al mercado (Stocks y Stocks1984, Anderson 1985, Barclay1985, Salick1985, Dradi1987 Seymour-Smith 1991). Para el caso de la sociedad asháninka,Varese (1973:82-3) postuló una relación de complementaridad entre los géneros al interior de la unidad doméstica. Posteriormente,Tizón (1985)ha señalado que como consecuencia del ingreso al mercado la mujer asháninka ha abandonado los ámbitos de la producción a ella tradicionalmente asignados,para invertir su tiempo de trabajo en la producción de bienes agrícolas comercializables por el hombre,llevando esto a una desvalorización del status de la mujer en esta sociedad.

(3). El sistema de parentesco asháninka, ha sido objeto de varias investigaciones antropológicas. En la década de 1970 Bodley (1970) consideró que la terminología de parentesco asháninka de primos era de tipo Iroqués:las primas cruzadas HjaHnaPa e HjaHnoMa (o FZD y MBD) eran llamadas igual siendo distinguidas de las paralelas HjaHnoPa y HjaHnoMa (o FBD y MZD) (Bodley 1970:56). Por esos años, Elick consideró en base a datos de la zona del Pichis que además de una terminología de primos de tipo iroqués, existía en la terminología de parentesco asháninka una "asimilación por bifurcación"*(bifurcate- merging)* (Elick 1969:162). Si Bodley señalaba que a parte de la terminología de primos cruzados no existían otros términos para afines, el análisis a partir del concepto de terminología de tipo dravidio permitió a Chevalier entender que la terminología asháninka de parentesco establecía una clara distinción entre parientes y afines.

(4). De acuerdo al modelo de terminología dravidia, a lo largo de las generaciones 1,0 y -1, con cada cambio de sexo de una generación a otra los implicados pasan de las categorías de consanguinidad a las de afinidad. Sin embargo, la nomenclatura asháninka presenta ciertas características diferentes al modelo dravidio clásico. Por una parte, ésta no presenta una distinción entre *siblings* mayores y menores. Por otra parte, además de los 16 términos en el modelo

DIGITALIZADO EN EL CENDOC - CAAAP

señalado, los asháninka presentan una pareja más de términos para designar a los cónyuges. Finalmente, como ya ha señalado Chevalier, la nomenclatura asháninka diferencia dentro de la categoría de los parientes consanguíneos entre aquellos que forman parte de la familia de referencia de ego en las generaciones 0 y + - 1.

(5). El matrimonio poligínico, como ha señalado anteriormente tanto Elick (1969) como Bodley (1970) y Chevalier(1982), ha sido prerrogativa de jefes y guerreros. En estos casos, las co-esposas hacen uso del término de llamada entyo, hermana, entre sí sin constituir ésta la relación real.

(6). Una situación similar a la descrita para los asháninka ha sido mostrada por Rosengren(1987) para el caso de los matsiguenga,grupo Arawak Pre-andino relacionado históricamente con el primero.

DIGITALIZADO EN EL CENDOC - CAAAP